

JOANNA GÓRNICKA\*

## RACJE, MOTYWY, TOŻSAMOŚĆ MORALNA

Słowa kluczowe: etyka, tożsamość moralna, podmiot moralny, sumienie,  
racje moralne, motywy moralne

Keywords: ethics, moral identity, moral subject, conscience, moral reasons,  
moral motives

W rozważaniach tych chcę przypomnieć kilka klasycznych pytań filozofii moralnej. Co determinuje nasze działania moralne? Jakie są powody naszych wyborów? Jakie *racje* i *motywy* moralne skłaniają nas do określonych działań? Czy kategorie te w gruncie rzeczy oznaczają to samo, czy też są to zgoła różne instancje, które w różny sposób i na różnych piętach ingerują w nasze decyzje? Pytania następne idą o krok dalej. Czy jest możliwa do pomyślenia – i jak tworzy się tożsamość moralna? Czy jest to kategoria oddająca jakąś psychologiczną rzeczywistość, czy też pojęcie natury heurystycznej, filozoficznie płodne i pedagogicznie pożyteczne, a w istocie zasadne jedynie na płaszczyźnie dyskusji metaetycznych? Wreszcie pytanie, które syntetyzuje obie te kwestie. Co tworzy naszą moralną tożsamość: struktura normatywna odwołująca się do chłodnych racji rozumu, czy powtarzalność emocjonalnie ugruntowanych motywów? Czy tożsamość

---

\* Joanna Górnicka, prof. dr hab., wicedyrektor Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, autorka książki *Idea sumienia w filozofii moralnej* (Warszawa 1992), redaktor książki *Filozofia podmiotu* (Warszawa 2006), liczne publikacje z dziedziny etyki („Etyka”, „Przegląd Filozoficzny”). E-mail: joangornicka@wp.pl.

moralna jest kategorią deskryptywną, określającą pewien typ reakcji i zachowań, czy też jest swoistym doświadczeniem jednostki, nieprzekładalnym na język opisu? Wszystkie te metodologicznie trudne kwestie są przedmiotem niezliczonych filozoficznych pomysłów i dyskusji.

Zacznijmy od podstawowych określeń. Co to są racje moralne? Co mamy na myśli mówiąc, że stoją one za określonym postępowaniem? W sensie najszerszym znaczy to, że są powody, by owo działanie wykonać. W sensie węższym racje kojarzą się nam z przekonaniem, rozumieniem, poznaniem, postrzeżeniem, osądem. Wiążą się z działaniem rozumu, rozsądku, rzeczową argumentacją, konsekwencją logiczną.

Co rozumiemy przez motyw? W sensie szerszym motyw to to samo, co psychologiczne powody określonych wyborów, jednak w sensie węższym – struktura motywacyjna to struktura naszych pragnień, uczuć i woli, zatem te wszystkie psychologiczne okoliczności, które niejako w sposób motoryczny sprawiają, że rzeczywiście podejmujemy pewne działania, często w związku – choć nie jest to warunek bezwzględnie konieczny – z naszymi aksjologicznymi przekonaniem. G.E.M. Anscombe nie negując eliptycznego charakteru takich pojęć, jak intencja, motyw, racja moralna, zwraca uwagę na fakt, że w potocznym rozumieniu intencja odpowiada na pytanie „dlaczego” oraz określa stan rzeczy, który zamierzamy wprowadzić. Intencją kierują zarówno myśli jak i uczucia, jednak te ostatnie są z reguły uświadomione i wyraźne. Motyw determinuje w sposób bezpośredni ciąg działań, stając się tym samym ich siłą sprawczą. Fakt, że psychologiczne desygnaty takich pojęć, jak motyw, racja działania czy intencja są nieobserwowalne, powoduje, że często obejmujemy je wspólną kategorią przyczyn mentalnych<sup>1</sup>. W języku codziennym często operujemy jednak zwrotem „prawdziwy motyw”, chcąc tym samym wyróżnić motyw jako elementy *rzeczywiście* powodujące określone działanie – choć zapewne nierzadko, a może notorycznie, powiązane z dyskursywną *intencją*, czy pobudzone wyraźną *racją* działania. Mamy pewną rację do działania (uświadomiony i logicznie sformułowany powód), deklarujemy wobec samych siebie zamiar (intencję) podjęcia odpowiednich kroków w określonym celu oraz odczuwamy imperatywną wolę sprawczą, bezpośredni motyw działania, który działanie to realizuje.

---

<sup>1</sup> G.E.M. Anscombe, *Intention*, Oxford: Blackwell 1957.

W potocznym doświadczeniu rzadko oddzielamy od siebie te instancje. Czasem zdarza nam się działać nieobliczalnie, tylko pod wpływem chwilowych emocji, zdarza nam się także działać niejako wbrew jakimkolwiek emocjom, chłodno, z określonych powodów, dla osiągnięcia pewnych skutków. Jeśli jednak wydzielimy działania moralne jako typ aktywności, która szczególnie nas angażuje, to przeważnie wszystkie te instancje – racje i uczucia o charakterze motywacyjnym – współgrają ze sobą. Działanie moralne jest zawsze zwrócone ku jakiemuś dobru, to zaś musi być rozpoznane za sprawą normatywnego autorytetu, którego racje wydają się rozsądne i intelektualnie przekonujące. Na ogół nie podlegamy ślepych uczuciom i związanym z nimi motywom bezmyślnie: gniew, oburzenie, złość czy strach mają zawsze swoje podłoże przekonaniowe, a więc w jakiejś mierze pośrednio są podyktowane naszą interpretacją pewnej moralnej sytuacji, choć zapewne może to być interpretacja fałszywa<sup>2</sup>. Co prawda psychologiczna analiza aktów sumienia wskazuje na ich imperatywne i często intuicyjny charakter, jednak za pozornie bezrefleksyjną skłonnością moralną kryje się wyraźnie zhierarchizowany zespół przekonań. Staramy się zmienić rzeczywistość, podjąć pewną akcję w myśl moralnej reguły. Z drugiej strony jednak absurdem byłoby zawieszenie w działaniach moralnych aktywności motywacyjnej o uczuciowym podłożu. Rozumienie pewnych wartości nie musi, **po pierwsze**, oznaczać, że są one częścią moich przekonań, nie jest zatem tożsamy z ich akceptacją, **po drugie** zaś – nie jest pewne, że włączenie owych wartości do korpusu naszych moralnych racji automatycznie skłoni nas do działania. Opisana przez Jamesa Griffina tzw. inteligentna wola musi być pobudzona motywem działania; zapewne także ów motyw uznany jest za lepszy w porównaniu z innym – słabszym, ma więc w sobie багаż normatywny uwarunkowany autorytetem racji do działania, jednak to właśnie motyw decyduje o naszej postawie moralnej i to za jej sprawą podejmujemy określone aktywne działania – albo dla nich samych, albo w celu zmiany stanu świata. Tak więc właściwa reakcja moralna wymaga uznania moralnej racji wspartej przez motyw. Od racji wyma-

---

<sup>2</sup> „Powinniśmy odróżnić wolę niewinną, czyli popęd nie podyktowany żadną potrzebą, od woli inteligentnej, która interpretuje, klasyfikuje i ocenia” – J. Griffin, *Sąd wartościujący. Jak doskonalić przekonania etyczne*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa: Aletheia 2000.

gamy, by ukształtowała nasze przekonania moralne, jednak aby skłaniała ona wolę do aktywności, muszą towarzyszyć jej motywacje.

Klasykiem w tej dziedzinie jest bez wątpienia Arystoteles. W trzeciej księdze *Etyki nikomachejskiej* znajdujemy szczegółowy opis kolejnych etapów tzw. praktycznej racjonalności, w tym fazy działań o charakterze moralnym: przekonanie (o naturze dobra) – pragnienie (celu) – postanowienie (czynu) – namysł (wybór środków) – wola – czynne przejawy cnót, czyli ukształtowany charakter – działanie. Wszystkie te składniki czynu są objęte aksjologiczną strukturą moralnego *nawyku*, dzięki któremu wybieramy w sposób wolny to, co chwalebne, unikamy zaś tego, co nikczemne; opieramy się pokusom oraz mężnie stawiamy czoła trudnościom. Arystoteles wyraźnie odróżnia dwa istotne obszary naszej psychologicznej natury: obszar moralnej prawdy oraz woli działania, gdzie istotną rolę odgrywają motywacje. Funkcja emocji w działaniu woli jest tu podwójna. Po pierwsze namiętności, a więc emocjonalny element naszego życia, są symbolem krnąbrnej i odpornej natury, którą powinno się dyscyplinować; stanowią one bierną i niekontrolowaną materię ludzkiej natury – jednak podatną na wpływ cnoty. Ale właśnie także emocje dają motywacyjną siłę moralnym przekonaniom i utrwalają nasze moralne intencje. Trzeba przyznać, że w teorii Arystotelesa mieści się już większość współczesnych analiz ludzkich aktów. Mamy pewne opinie na temat stanu świata, żywymy określone pragnienia i wyobrażamy sobie, jak ów świat zmienić. Naturalnie zarazem nasze przekonania jak i pragnienia nie są ograniczone w sposób zewnętrzny – są więc w pełni wolne. Nadto dotyczą ewentualnych działań tylko w takiej mierze, w jakiej są one w naszej mocy („namyślamy się nad tym, co leży w naszej mocy i co jest wykonalne”)<sup>3</sup>. Absurdem byłaby próba zatrzymania deszczu, tak jak absurdem jest podejmowanie moralnych zobowiązań nie mając możliwości ich spełnienia. Wszystkie te uwagi znajdujemy w *Etyce nikomachejskiej*, ale wszystkie odnaleźć można także we współczesnych sporach analitycznych między internalistami a eksternalistami na temat stosunku racji, czynów, intencji i motywów czy też, mówiąc prościej, stosunku naszych wartościujących przekonań do motywów, które skłaniają do działania.

---

<sup>3</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*. T. 5, Warszawa: PWN 1996.

W etyce oświeceniowej spór ten odróżniał stanowisko Hume'a, oczywistego internalisty, od głosu Kanta opowiadającego się za silnym rozgraniczeniem moralnych postanowień i emocjonalnych pobudek działania. Stosując klasyczny schemat praktycznej racjonalności w wersji internalizmu, trzeba uznać, że moralne przekonanie o słuszności pewnych działań automatycznie wywołuje w nas odpowiednie motywy. Schemat ten, jak wiadomo, nie uwzględnia elementu woli, zwłaszcza słabej woli – bowiem w rzeczywistości mimo silnych przeświadczeń normatywnych zdarza się, że poddani jesteśmy konfliktowi konkurencyjnych motywów, z których silniejszy okazuje się ten, który odwołuje nas od pierwotnego moralnego zamiaru. Z hipotezy internalistycznej w wersji skrajnej wynikałoby więc, że sumienie – owo psychologiczne miejsce wahań, rozterek i wyrzutów, a bez wątpienia jedna z wersji rozumienia moralnej tożsamości – jest instancją tyleż niepotrzebną, co zgoła nieobecną w naszym życiu duchowym<sup>4</sup>.

Wedle potocznych – co nie znaczy, że błędnych – przekonań, źródła moralnie złego postępowania, a więc tego stanu rzeczy, który powoduje, że szczególnie silnie odczuwamy nasze sumienie, tkwią albo w niewłaściwej wiedzy moralnej, albo w nie dość silnym postanowieniu, albo w zbyt słabej motywacji. Czy jednak ów schemat racjonalności praktycznej, w którym przypisuje się tak istotną rolę naszej wiedzy moralnej, rzeczywiście mówi nam coś o naszym sumieniu? Bez wątpienia nasza wiedza moralna – moralna świadomość dobra i zła – w sposób prosty i logiczny sugeruje prak-

---

<sup>4</sup> Ten model racjonalności praktycznej próbuje modyfikować A. Mele wprowadzając kategorię bliższą wolicjonalnej strukturze naszych myśli i działań – kategorię intencji (A. Mele, *Irrationality. An Essay on Akrasia, Self-Deception, and Self-Control*, New York: Oxford University Press 1987, rozdz. 7). Nawet jeśli nasza wiedza normatywna jest wystarczającą podstawą, by wskazać odpowiednią rację do działania, wcale nie musi tym samym powodować odpowiedniej motywacji. Przykład ludzi o słabej woli, ludzi o chwiejnych poglądach, lub przykład konfliktu motywacji dobrze ilustruje tę wątpliwość. Ale już powzięty zamiar działania, intencja, oznacza znacznie silniejszy związek racji z motywem. Nie jest to jedynie zamiar osiągnięcia pewnego stanu świata, lecz zarazem (lub głównie) dążenie do tego, by poprzez kontrolę własnych motywów powstrzymać się lub skłonić do określonych działań. To właśnie świadomy zamiar jest pierwszym krokiem w tym kierunku. Ten osobowy element bez wątpienia przybliża psychologiczny obraz naszych myśli do struktury sumienia. Cierpimy nie tylko z tego powodu, że nie dokonaliśmy pewnego czynu, ale przede wszystkim dlatego, że zaangażowana w to była nasza podmiotowość, że nie udało nam się wywołać motywów do określonych działań lub powstrzymać od działań nagannych.

tyczne rozwiązania normatywne: z tego, że prawdomówność jest wartością, wypływa norma zakazująca kłamstwa i silny wewnętrzny imperatyw ujawnienia prawdy. Ową wiedzę nabywamy w rozmaity sposób i silnie jesteśmy przekonani o jej słuszności, jednak fakt interioryzacji moralnych zasad nie tworzy jeszcze psychologicznej struktury sumienia. Pies, który ściągnął ze stołu kiełbasę, wie, że tak się robić nie powinno, być może boi się kary, jednak żadnych wyrzutów sumienia z tego powodu nie odczuwa<sup>5</sup>. Wszystkie teorie praktycznej racjonalności spotykane we współczesnej literaturze etycznej dywagują w gruncie rzeczy nad psychologiczną drogą, którą musimy przejść od odczucia pewnych pragnień do wykonania konkretnych czynów. Jaki jednak jest status preferencji w naszej świadomości? Warto bowiem odpowiedzieć sobie na pytanie, dlaczego pewne rzeczy interesują nas szczególnie, inne zaś nie, oraz dlaczego niektóre fragmenty świata budzą w nas większe zainteresowanie niż inne. Owo *zainteresowanie* pewnymi aspektami rzeczywistości jest bez wątpienia świadectwem naszego emocjonalnego zaangażowania, szczególnie jednak wówczas, kiedy w grę wchodzi domena wartości. Jest więc czymś więcej niż zwykłą świadomością moralną, zwykłą znajomością treści normatywnych, a z pewnością czymś więcej niż prostym spełnieniem pragnień jakichkolwiek, takich jak bogactwo, sukces czy dobry obiad. Warto tu przypomnieć proponowaną przez Frankfurta dwupiętrową konstrukcję pragnień, gdzie z jednej strony działamy jako podmioty pewnych dążeń i zaspokojeń doraźnych, z drugiej zaś strony jesteśmy uformowaną, zintegrowaną strukturą wolicjonalną i nor-

---

<sup>5</sup> Weźmy jednak pod uwagę inny wzorzec praktycznej racjonalności, tzw. *economic man*. Jest to często przytaczany w literaturze anglosaskiej przykład racjonalnego podmiotu żyjącego w społeczeństwie, podmiotu który ma pewne cele i pragnienia oraz postępuje w taki sposób, i tak dokonuje wyborów, by owe cele osiągnąć. Jego pragnienia i preferencje mają charakter stabilny i niesprzeczny; podmiot jest istotą dobrze poinformowaną i wolną w swych decyzjach, jednak wybiera zawsze tak, by zrealizować wcześniej powzięte zamiary (S. Blackburn, *Rulling Passions*, Oxford: Clarendon Press 1998); podobne rysy ma sylwetka racjonalnego podmiotu w teorii Rawlsa. Choć racjonalny podmiot żywiący pewne preferencje i, o ile mu się to udaje, konsekwentnie realizujący swe zamiary jest modelowym przykładem doskonałej maszyny, jednak bez wątpienia nie kieruje się sumieniem. Czy powinienem zrobić dobry interes, jeśli jednocześnie sprawię tym samym przykrość komuś bliskiemu? Nie sądzę, by *economic man* pytał o to własne sumienie i przeżywał jakieś rozterki na ten temat. Jego cele są jasne, a środki do celu wyraźnie wytyczone.

matywną, niejako z wyższego piętra, której zadaniem jest dysponowanie – z rozmaitym skutkiem – owymi pragnieniami z niższego poziomu<sup>6</sup>.

Oddzielenie etyki podmiotu ludzkiego od etyki reguł jest metodologicznym faktem od czasów niepamiętnych, a na pewno od *Etyk* Arystotelesa. Nie tylko jest jednak istotne, w jakiej mierze ocena moralna koncentruje się na podmiocie ludzkim jako obiekcie odrębnym od jakości dokonanego czynu czy zastosowanej reguły. Ważna jest także możliwość stosowania oceny w celach społecznych i pedagogicznych do psychologicznej całości, jaką jest tzw. moralna sylwetka. Dyskusje metaetyczne wokół idei moralnej tożsamości wskazują na takie struktury myślenia na temat moralności, gdzie wyraźnie pojawia się idea podmiotowości, gdzie – inaczej mówiąc – podmiot moralny obserwowany jest jako spójna całość przez znacząco długi okres swojego życia, podejmuje decyzje angażujące jego przyszłość, czuje się tą samą osobą, którą był kiedyś, a także jest odpowiedzialny za dokonane wcześniej działania. Trudno uprawiać refleksję moralną bez założenia moralnej osoby, bez wątpienia trudno też sobie wyobrazić potoczne myślenie moralne bez właściwego każdemu z nas poczucia odrębności naszej osobistej perspektywy zdarzeń moralnych, moralnych wyborów i moralnych ocen.

Refleksje na ten temat w literaturze filozoficznej przybierają różny kształt. Podstawowa perspektywa metodologiczna dzieli nasze życie moralne na sferę poznawczo-obserwacyjną (nazwijmy ją sferą obiektywną) oraz sferę subiektywną: sferę przeżyć, postanowień, wahań czy wyborów. Nasuwają się tu następujące spostrzeżenia.

**Po pierwsze**, czym innym jest sens mojego życia dla mnie, czym innym zaś widziany z perspektywy bezosobowej i zewnętrznej, która rości sobie prawo do jakkolwiek rozumianej moralnej obiektywności. Dla mnie pewne poczynania mają sens, z zewnętrznego punktu widzenia są nieważne lub absurdalne, nie wszystko bowiem, co wartościowe dla mnie, cenię jest przez innych.

**Po drugie**, czym innym jest autonomia moich działań widziana z perspektywy moich zamiarów, pragnień czy motywów, czym innym są te same zjawiska (i ich konsekwencje) traktowane jako ciąg zjawisk mieszczących

---

<sup>6</sup> H. Frankfurt, *Wolność woli i pojęcie osoby*, przeł. J. Nowotniak, [w:] J. Hołówka (red.), *Filozofia moralności. Postanowienie i odpowiedzialność moralna*, Warszawa: Wydawnictwo SPACJA – Aletheia 1997.

się w deterministycznym łańcuchu psychologicznych i fizjologicznych ograniczeń. Tezę tę wyrazić można także pytaniem: czy jesteśmy w istocie wolni, czy też o tyle tylko, o ile to odczuwamy? Jest rzeczą jasną, że przyjęcie każdej z tych perspektyw będzie miało inne skutki dla rozstrzygnięcia zagadnienia odpowiedzialności czy oceny moralnej.

**Po trzecie**, jakaś forma odróżnienia dwóch perspektyw – wewnętrznej i zewnętrznej – jest opozycja etyk konsekwencjalistycznych i etyki skupionej na podmiocie działania. Tu także przeciwstawienie *śluszości* działań z perspektywy podmiotu – *dobru* bezstronnie mierzonemu rozmiarami skutków, przybiera formę opozycji perspektywy zewnętrznej i wewnętrznej. Thomas Nagel nazywa to sporem subiektywizmu z obiektywizmem, choć stosowanie tych pojęć na gruncie etyki nie wydaje się zbyt bezpieczne.

**Po czwarte wreszcie**, najbardziej interesującą postacią sporu tego, co zewnętrzne i wewnętrzne w etyce i teorii działania przybierają dyskusje toczące się wokół samej idei podmiotowości, rozumianej często właśnie jako tożsamość osobowa. Czy jest to tożsamość rozumiana po kartezjańsku, jako przeżycie własnego *Ja*, nieprzekładalne na perspektywę trzeciej osoby, czy tożsamość jako trwanie tej samej osoby w czasie i przestrzeni, czy tzw. moralny charakter, czyli psychologiczna sylwetka o utrwalonym systemie moralnych reakcji, czy projekt aksjologiczny związany z określonym systemem wartości, czy sekwencja doświadczeń spojona pamięcią, czy wreszcie trwała struktura wolicjonalna (np. skłonność do realizacji silnych postanowień)?

Nie negując wartości filozoficznych teorii natury ludzkiej, w których bez wątpienia wszystkie te rozważania się znajdują, dla teorii etycznej szczególnie interesujące wydaje się także spojrzenie na nasze przeżycia od wewnątrz: nasza własna reakcja na niedopełnienie moralnego obowiązku, moralny wstyd, istotność naszych życiowych celów, podjęta odpowiedzialność, wyrzuty sumienia, *poczucie* godności czy przeżywany konflikt motywów. Warto pokazać, w jakiej mierze struktura przekonaniowa z jednej strony, oraz struktura motywacyjna, wolicjonalna i uczuciowa z drugiej, mogą tworzyć moralną podmiotowość w każdym z powyższych sensów. Przykładem pierwszego typu będzie koncepcja Christine Korsgaard pozostająca pod wyraźnym wpływami myśli Kanta, przykładem drugiego – wersja Bernarda Williamsa, Lawrence'a Bluma i Harry'ego Frankfurta.

Christine Korsgaard<sup>7</sup> skupia się przede wszystkim na racjonalnej strukturze naszej sylwetki moralnej. Punktem wyjścia jej projektu, w istocie interpretującego idee Kanta tak, by złożyć z nich koncepcję moralnej jaźni i tożsamości moralnej, jest prosta teza: życie ludzkie jest pasmem *działań* i nie sposób przeżyć je inaczej – twierdzi Korsgaard. Działamy aktywnie lub pasywnie, coś robimy lub wstrzymujemy się od działania, ponieważ działanie jest bezwarunkową i konieczną postacią naszej świadomej obecności w świecie. Na ogół jesteśmy w swych działaniach wolni. Tylko rzeczy zewnętrzne paralizują nasze działanie, takie jak sen, utrata przytomności, paroksyzm strachu, śmierć. Także zewnętrzne przyczyny – nieumyślny upadek, potknięcie się, czyjeś pchnięcie – powodują, że nasza cielesna aktywność nie jest od nas zależna, nie można więc nazwać jej działaniem. Zdaniem Korsgaard nie jest także właściwie rozumianą aktywnością działanie w sensie ściśle logicznym lub instrumentalnym: z pewnych przesłanek w sposób konieczny wypływa określony wniosek, do pewnych celów konieczne jest zastosowanie pewnych środków, ponieważ inne nie są skuteczne. Jednak fakt, że nasze świadome życie zmusza nas do bezustannego działania, powoduje, że jesteśmy pod presją różnych reguł postępowania: praw, obowiązków, oczekiwań, wymagań, reguł. Wybieramy te formy *konieczności*, lub zgoła *normatywności*, których racje cieszą się najwyższym autorytetem oraz mają naturalne psychologiczne wzmocnienie. Zapewne najistotniejsze są tu racje w rodzaju moralnych obowiązków, ale są i inne racje *quasi*-moralne: obowiązki zawodowe, relacje wewnątrz rodziny, relacje seksualne, zasady obyczajowe. Obowiązki te mają również na nas wpływ imperatywny: wiemy, że nie są istotne, ale uczestniczymy jednak w nieciekawym zebraniu, głosujemy mimo ulewnego deszczu, chodzimy z wizytą do nudnych krewnych, okazujemy uprzejmość przyjacielom i rodzinie. Owa *normatywność* konstruuje nasze życie, wyznaczając nam również pewien horyzont życiowego komfortu. Jak twierdzi Arystoteles: nikt nie może być szczęśliwy, kto dla małej ilości pieniędzy zdradził przyjaciela lub popełnił zbrodnię.

Jak reagujemy na *normatywność*? Jak represjonowany grzesznik, który powinien się poprawić, lub jak wytresowane zwierzę o wyuczonych reak-

---

<sup>7</sup> Ch. Korsgaard, *Action, Identity and Integrity. Locke Lectures at Oxford*, 1992, lect. 2: *Practical Reason and the Unity of the Will*, nieopublikowane wykłady, dostępne na stronie internetowej autorki.

cjach na powinności – odpowiada Korsgaard. W istocie owo Sokratejskie silne *ja*, o którym Platon wspomina w *Państwie*, w odróżnieniu od *ja* słabego – rodzaj wewnętrznej dyscypliny – jest najistotniejszą osią konstytucji naszej osobowości. By przedstawić lepiej swoją myśl, Korsgaard sięga do klasycznego pytania o wartość ludzkich działań. Według utylitystów wartościowe jest działanie, które daje przewidziany skutek, dla Arystotelesa natomiast *działanie* jako takie jest wartością. Ale Arystoteles daje także przykłady działania dobrego ze względu na skutek, ponieważ wymaga tego zasada *logosu*. Dobre działanie wykonuje się więc we właściwym celu, przez właściwą osobę, we właściwym czasie. Korsgaard porównuje tu Arystotelesa z Kantem, dla którego wybór dobrej maksymy to także wybór właściwy w określonych okolicznościach. Testem maksymy jest cel, który dzięki niej zostanie osiągnięty. W *Metafizyce moralności* Kant odróżnia samobójstwo dla uniknięcia nieszczęśliwej egzystencji od pozbawienia się życia dla ratowania ojczyzny (Fryderyk Wielki), stosunki płciowe dla przyziemnej uciechy od miłości dla celów prokreacyjnych. Większość uwag odróżniających szlachetne cele działania od celów przyziemnych i egoistycznych Kant nieprzypadkowo umieszcza w swoich rozważaniach kazuistycznych, gdzie stara się poddać krytyce przykłady działań niesłusznych i broni niekiedy zachowań słusznych jedynie ze względu na szczególne okoliczności.

Za Kantem autorka *Źródeł normatywności* proponuje odróżnić akt i działanie. Akt (*act*) – to czyn dokonany dla jakiegoś celu, działanie (*action*) składa się zaś z czynności i celu, któremu służy. **Racją** działania jest jego szlachetność, zaś wartość działania określają wspólnie: jego cel, okoliczności, osoba, stosowny czas i reguła moralna. Racją czynu jest więc między innymi, a może przede wszystkim, zamierzony cel, który ma być dzięki niemu osiągnięty. Tak więc, zdaniem Korsgaard, wartość moralna czynu popełnionego z obowiązku (Kant), w istocie skorelowanego z osobą i z celem – jest tym samym, co szlachetne działanie dla Arystotelesa. Oba typy działań mają wartość samoistną i niezależną.

Jednak działanie ma zawsze swojego wykonawcę. Ruchy, decyzje, zamiary związane są z ich autorem. Jest to z reguły ekspresja podmiotu ludzkiego jako całości. Działając, mam poczucie wewnętrznej spójności, ponieważ działanie zawiera pewną aktywność; nie przydarza mi się bowiem tak, jak drganie powieki czy przejęzyczenie. Nie jestem jednak bytem pierwotnym w stosunku do moich działań i wyborów. Odwrotnie: w istocie to *działanie* konstruuje moją osobowość i gwarantuje integralność. Ową

unifikację mojej osoby zawdzięczam właśnie poprzedzającej działanie *normatywności*, która wymaga moralnej decyzji i wysiłku mojej woli. To racje decydują o wyborze silniejszego motywu, a nie pragnienia. Tak więc nie fakty metafizyczne – moje trwanie czy ontologizacja wartości – ale psychologicznie i poznawczo ugruntowany projekt normatywny decyduje o tym, że zachowuję jedność działania i jedność swojej osoby. Ostatecznie Korsgaard znowu wraca do Arystotelesa, tym razem do jego metafizyki. Dla Arystotelesa każdy byt jest identyfikowany przez swój cel i funkcje. Jest to taka organizacja materii, która pozwala najlepiej służyć pewnej funkcji (*telos*), jest to zatem organizacja części dla całości. Nie tylko wiemy, z czego dom się składa i czemu służy, ale także wiemy, w jaki sposób organizacja części służy tej funkcji. Ów *sposób* to właśnie *normatywność*, reguły i racje, które organizują nasze istnienie w świecie. Warto zauważyć, że tak opisana tożsamość łącznie z podmiotowymi aktami woli nie dotyka w ogóle wspomnianej wcześniej, a podkreślanej silnie przez Nagela, kwestii wewnętrzności czy też zewnętrzności naszej osoby. Ewentualne pierwszoosobowe *self* w koncepcji Kanta odpowiadałoby raczej regulatywnej idei duszy. Operujemy pojęciem własnej osoby, organizujemy naszą tożsamość wokół pewnej normatywności, ale czy potrafimy w nią fenomenologicznie wniknąć? W jaki sposób doświadczamy przeżyć należących do aktów sumienia? Czy Arystotelesowska i Kantowska idea zasługi moralnej dopuszcza cały obszar zagadnień związanych z nieintersubiektywnymi aktami woli, z nieprzekładalnością przeżyć pierwszoosobowych na opis obserwowalnych ludzkich zachowań i wyborów oraz chłodnych racji wypowiedzianych w formie normatywów? Potoczne doświadczenie, a także filozofia moralna przechodzą najczęściej nad tą wątpliwością do porządku dziennego, subiektywne, motywacyjne akty woli łącząc na ogół z dosyć przejrzystymi racjami postępowania. Kazuistyka moralna i psychologiczna wskazuje tu jednak na istotne trudności. Żadnej teorii nie udało się tego dotychczas przekonująco wyjaśnić.

Wielu autorów uznaje ideę tożsamości zbudowaną na racjach normatywnych za niepełną. Ich zainteresowania tożsamością osobową idą raczej w kierunku problematyki woli, uczuć i pamięci. W takim duchu rozważa te zagadnienia m.in. Williams<sup>8</sup>. Bezpośrednim obiektem jego krytyki jest

---

<sup>8</sup> B. Williams, *Emocje i moralność*, w: tenże: *Ile wolności powinna mieć wola? i inne eseje z filozofii moralnej*, tłum. T. Baszniak, T. Duliński, M. Szczubiałka, Warszawa:

stanowisko Kanta z jednej strony, z drugiej zaś – uutilitarystów. Obie opcje, zdaniem Williamsa, prezentują bezosobowy punkt widzenia. Szczególnie atakuje Williams redukcjonizm Dereka Parfita<sup>9</sup>, dla którego tożsamość osobowa nie jest niczym innym niż sekwencją zdarzeń cielesnych i mentalnych, niewymagających osobnej idei podmiotu. Inaczej mówiąc, według Parfita nie ma istoty – są tylko zjawiska. Tożsamość w czasie to jedynie ciągłość naszych upodobań, planów, wspomnień i zainteresowań połączonych przyczynowo. Historia osoby moralnej nie jest niczym innym niż sekwencją następujących po sobie jaźni, zaś idea tożsamości osobowej jest jedynie wygodnym zwrotem językowym, korzystnie wiążącym ze sobą różne części naszego życia. Według Williamsa Parfit wpisuje się tu w nurt etyk konsekwencjalistycznych, dla których podstawowym nośnikiem wartości są stany rzeczy, zaś podmiot moralny jest jedynie przedmiotem dystrybucji przyjemności. Możemy abstrahować od jego indywidualnej odrębności, ponieważ zawsze liczy się matematyczna suma rezultatów powodowanych przez rozmaite łańcuchy przyczyn.

Jak się zdaje, Williamsowi powinno więc być bliższe stanowisko Kanta, dla którego ważne jest *kto* działa i *kto* podejmuje moralne wybory, a abstrakcyjna bezosobowość etyki uutilitarystycznej zostaje zastąpiona ideą spójnego wewnątrznie podmiotu, odpowiedzialnego za swoje przeszłe i przyszłe czyny. Jednak rozwiązanie Kantowskie także nie zadowala Williamsa, ponieważ omija właściwe jądro osobowości moralnej<sup>10</sup>. Reakcje moralne – wyrzuty sumienia, poczucie winy – są zawsze spontaniczne i silnie zakorzenione w uczuciach. Szukając dodatkowych uzasadnień w wątpliwych przypadkach moralnych poszukujemy ich głębiej, w wewnętrznej, nieintersubiektywnej strukturze naszych emocji – twierdzi Williams. Właśnie w uczuciach tkwi siła moralnych przekonań, zarazem kryterium ich trwałości. Nie jest to przypadkowa korelacja empiryczna, lecz właściwa struktura moralnej postawy. Z perspektywy zewnętrznej możemy opisać ludzkie zachowania i wypowiedzi, ocenić je, ewentualnie dociekać ich ko-

---

Aletheia 1999. Por. także tenże, *Internal and External Reasons*, [w:] tenże, *Moral Luck*, Cambridge: Cambridge University Press 1981.

<sup>9</sup> D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon Press 1984, rozdz. 10–15.

<sup>10</sup> Zdaniem Williamsa już na poziomie języka moralnego możemy stwierdzić korelacje między wypowiedziami, reakcjami i działaniami ludzi. Owa zgodność sądów i działań ma podłoże głęboko emocjonalne.

relacji i szczerości. Jednak Williamsa interesuje perspektywa wewnętrzna: spór rozmaitych tkwiących w nas uczuć oraz ewentualnie punkt przecięcia się różnych schematów normatywnych. Wszystkie te procesy psychologiczne są w nas zakorzenione emocjonalnie: jest to zawsze *moja* hierarchia ważności spraw czy *moje* widzenie spłotu zewnętrznych okoliczności.

Williams krytykuje Kanta, według którego emocje są zbyt kapryśne i bierne, by na ich podstawie skonstruować moralną podmiotowość – nawet jeśli pojęcie to ma charakter jedynie transcendentálny. Umieemy uczucia kontrolować i hierarchizować, twierdzi Williams, zaś Kantowska próba zbudowania tożsamości na pojęciu bezstronności spójnego uniwersalnego modelu wszystkich relacji moralnych jest czystą fantazją bliższą deifikacji człowieka niż moralnego ideału. Nieprawdą jest także, że bierność, z jaką odbieramy przytrafiające się nam uczucia, zagraża dobrowolności działania. Przeciwnie – twierdzi Williams. Motywacje moralne nie są nigdy obiektem chłodnych postanowień. Nie ma powodu, by je dezawuować z tego tylko powodu, że sam działający ulega iluzji i niekiedy traktuje je jako płynące z zewnątrz. Pytanie natury teoretycznej „co powinno się robić?” zastępujemy pytaniem „co powinienem robić?”, w którym odwołujemy się także do systemu motywów. Próba wspięcia się na poziom obiektywizacji moralnej jest samooszukiwaniem się. Nawet jeśli chcemy wyzwolić się z presji ślepych instynktów i pragnień, to i tak zatrzymamy się na tych intuicjach, które sami uznamy za właściwe racje działania.

Wreszcie Williams nie zgadza się z Kantem co do tego, że ludzie zbyt różnią się od siebie strukturą emocjonalną, by można było na tej podstawie zbudować spójny system moralny. Owszem, twierdzi Williams, jako podmioty moralne jesteśmy od siebie różni, jednak nie ma powodu, by właśnie takie cechy indywidualnych odchyłeń, jak wrażliwość, stałość, inteligencja, nastrój, sympatia etc., nie były brane pod uwagę w naszej ocenie moralnej. Owa zdolność do twórczych reakcji emocjonalnych jest tym, co od wewnątrz konstruuje nasze moralne sylwetki. Stąd tylko krok do ostatecznej formuły tożsamości osobowej w poglądach Williamsa. Tym, co nas konstruuje moralnie *od wewnątrz* jest struktura charakteru zbudowana na moralnych emocjach. Co prawda rację ma Parfit twierdząc, że naszą (rzekomą) osobowość spajają projekty, zainteresowania, troska o przyszłość – jednak, jak twierdzi Williams, z projektami innych ludzi nie jesteśmy tak silnie związani emocjonalnie jak z *własnymi*. Podstawowe plany życiowe kierują moje własne życie ku przyszłości, nadając mu ważny *dla mnie* sens.

To dzięki różnicy naszych reakcji uczuciowych i emocjonalnie ugruntowanym poglądom różnią się nasze charaktery. Stajemy się niezastępowalni, a nasze wzajemne relacje z innymi mają charakter osobisty i konkretny. Szlachetną niedorzecznością jest kantowska zachęta, by życzliwością i szacunkiem moralnym darzyć tylko tych, którzy na to zasługują, choć byłoby przesadą przekładać wszelkie względy uczuciowe i osobiste ponad zasady moralne, zwłaszcza w życiu publicznym, gdzie faworyzowanie jednej osoby grozi dyskryminacją innej. Jednak właśnie owe konflikty uczuć osobistych i moralnych bezosobowych reguł wypełniają naszą strukturę emocjonalną, która nadaje sens i treść indywidualnemu ludzkiemu życiu.

W podobnym duchu wypowiada się Lawrence Blum<sup>11</sup>, także zwolennik emotywistycznej koncepcji osobowości moralnej. Blum operuje jednak kategorią *postawy moralnej* jako całości, na którą składają się zarazem uczucia i przekonania normatywne. Jednak to właśnie emocje są tu elementem najistotniejszym, ponieważ pobudzają nas do działania. Co z tego, że jestem przekonany o równości wszystkich ludzi, jeśli mam jednocześnie wyraźną niechęć do zamieszkania w dzielnicy zdominowanej przez czarną ludność? – pyta Blum. Podobnie możemy skomentować akty słabej woli, gdzie akceptacja pewnych idei normatywnych nie pociąga za sobą odpowiednich działań. Owe działania pojawiłyby się, gdyby przekonania poparte były zdecydowaną *postawą*. Blum – tym razem idąc za argumentacją Frankfurta<sup>12</sup>, w jakiejś mierze głosząc cytowaną już myśl Christine Korsgaard – zastanawia się nad odróżnieniem tego, co w nas zewnętrzne i co nam się przytrafia, od tego, czego jesteśmy rzeczywistymi sprawcami. W istocie, twierdzi Blum, emocje i pragnienia przytrafiają się nam, zatem jesteśmy wobec nich bierni, natomiast racjonalny namysł moralny jest bez wątpienia naszym autentycznym tworem. Czy jednak oceniamy ludzi, zwłaszcza za ich stosunek do innych, rozdzielamy obie te warstwy? Zdaniem Bluma owa wewnętrzność i zewnętrzność – racje normatywne i emocjonalnie ugruntowane motywy – składają się na moralną postawę i dopiero za nią jesteśmy odpowiedzialni. Różni się tu Blum od Frankfurta, umieszczającego osobowość moralną na poziomie dążeń drugiego stopnia, które

---

<sup>11</sup> L. Blum, *Wola, uczucie, podmiot*, tłum. A. Sierszulska, [w:] J. Górnicka-Kalinowska (red.), *Filozofia podmiotu*, Warszawa: Aletheia 2001.

<sup>12</sup> H. Frankfurt, *Tożsamość i zewnętrzność*, tłum. S. Stecko, [w:] tamże.

organizują i ograniczają proste emocje i motyw z niższego poziomu. Zdaniem Bluma na osobowość moralną składają się oba poziomy psychologiczne, choć zdarza się czasem, że emocje wymykają się spod naszej kontroli. Musimy nad sobą pracować i ćwiczyć się w uczuciach altruistycznych, stwarzając takie sytuacje, które wzbudzają uczucie troski i życzliwości wobec innych. Owo bycie-dla-innych (*being-towards-others*) jest tu czymś w rodzaju naszego *self*, które ma zastąpić arystotelesowski charakter czy pragnienia drugiego rzędu w teorii Frankfurta. Choć tego ostatniego Blum krytykuje, w gruncie rzeczy obie koncepcje zawierają wspólny wątek. Dla Frankfurta dążenia wyższego rzędu – przy całym ich normatywnym i racjonalnym bagażu – są ciągle dążeniami o charakterze imperatywnym, silnie zabarwionymi emocjonalnie. Wola, która – według Frankfurta – kieruje nas ku wyższym moralnym pragnieniom, ograniczając proste, spontaniczne *chcienia*, w istocie odgrywa rolę techniczną, a jeśli przypisać jej funkcje organizowania naszej osobowości, to ostatecznie osiągnięta dzięki niej dyscyplina moralna wspiera się na strukturze emocjonalnej. Przekonania jedynie przy udziale silnych „właściwych” uczuć tworzą naszą sylwetkę moralną. Tyle tylko, że o ile dla Frankfurta osobowość moralna jest konstrukcją, która może się zrealizować w życiu indywidualnym, Blum widzi tę możliwość tylko w konfrontacji z innymi ludźmi. Obaj myśliciele dostrzegają wartość idei Arystotelesa – mimo iż przy drobnych okazjach nie szczędzą mu słów krytyki. Sylwetka moralna, a więc silnie ukonstytuowana wola, możliwa jest dzięki strukturze uczuć. Chciałoby się rzec, że to przekonania są wobec nas zewnętrzne, ponieważ nie są przedmiotem wyboru, podobnie jak wiedza, która – raz nabyta – jest naszym udziałem, czy tego chcemy, czy nie. W tym sensie nie mamy wpływu na jej kształt, a więc jesteśmy wobec niej bierni<sup>13</sup>. O naszej moralnej aktywności decyduje natomiast struktura emocjonalna – Arystotelesowska wola – trzymająca w ryzach nasze przypadkowe motyw i skłonności. Jeśli przyjąć, że ma ona charakter względnie trwałą, że wyuczone i zakorzenione w nas poprzez nawyk cnoty tworzą twardą strukturę charakterologiczną – można ją uznać za źródło moralnej tożsamości. W tym punkcie łączy się teoria

---

<sup>13</sup> Por. M. Smith, P. Pettit, *Freedom in Belief and Desire*, [w:] *Human Action, Deliberation and Causation*, (ed.) J. Bransen, S.E. Cuyppers, New York: Kluwer Academic Publishers 1998.

Williamsa, Bluma i – przy pewnej arystotelesowskiej interpretacji – teoria Frankfurta.

Trudno podsumować te rozważania. Przypomniałam w nich kilka projektów filozoficznych, w których konstrukcja podmiotowości ludzkiej ukazana jest na tle klasycznego pytania o rolę racji normatywnych i emocjonalnych motywów w naszych moralnych wyborach. W istocie zarówno tożsamość osobowa, jak i podmiotowość moralna to pojęcia projektujące pewną rzeczywistość psychologiczną z jednej strony i normatywną z drugiej – pojęcia przydatne bez wątpienia w życiu społecznym, sądownictwie czy pedagogice, jednak rozbijające się o fakt nierzadko podnoszony w rozważaniach o tożsamości osobowej: jesteśmy częścią naturalnego obserwowalnego świata, ale też sami jesteśmy wszechświatem dla nas samych. Stąd zasadniczo różnią się pierwszoosobowe analizy takiego fenomenu, jakim jest ludzkie sumienie, od analiz w trzeciej osobie, traktujących podmiotowość moralną jako psychologiczny fakt naturalny potocznie zwany charakterem. Jednak te dwa języki trudno od siebie oddzielić, a gdyby to się nawet udało, obraz indywidualnej rzeczywistości moralnej z pewnością byłby niepełny.

## REASONS, MOTIVES, AND MORAL IDENTITY

### Summary

The Author asks what is moral identity: is it psychological or only heuristic being; is it normative structure dependent on reason or something dependent on emotional motives; is it a kind of reaction and behavior or a specific indescribable experience? Article shows several philosophical projects to construct moral subjectivity. Author claims that both personal identity and moral subjectivity are concepts referring to psychological reality and normative reality. They are useful for social life, law and pedagogy but philosophically controversial. We are part of empirical world and we are universe for ourselves. There are first-person analyses of human conscience and third-person analyses of human character as natural fact. These are two main ways to treat moral subjectivity.

PRZEMYSŁAW GUT\*

## CZY MOŻLIWA JEST WOLNOŚĆ BEZ WOLNEJ WOLI?

Słowa kluczowe: wolność, wolna wola, determinizm, indeterminizm  
Keywords: freedom, free will, determinism, indeterminism

### Wstęp

Nie ma potrzeby osobno wywodzić, że badania nad wolnością, prowadzone od antycznych początków refleksji filozoficznej, ujawniły niebywałą złożoność tego tematu. Odwołując się do historii filozofii wiemy, że nie istnieje jeden sposób pojmowania wolności. Z pojęciem tym wiąże się cały zbiór (dzisiaj powiemy: cały pakiet) problemów, które omawia się w obrębie różnych dyscyplin filozoficznych. Sądzę jednak, że istnieje w tym zbiorze pewna kwestia zasadnicza, decydująca dla większości sporów, jakie prowadzi się w tej sprawie. Jej sens sprowadza się do dwóch ściśle ze sobą powiązanych pytań: 1) czy istnieje wolna wola oraz 2) czy jest ona koniecznym warunkiem wolności człowieka? Aby uniknąć nieporozumień

---

\* Przemysław Gut, dr, adiunkt w Katedrze Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej KUL. Zajmuje się głównie filozofią nowożytną, zwłaszcza metafizyką i epistemologią XVII wieku, oraz filozofią współczesną, szczególnie teorią działania. Autor książek: *Leibniz – myśl filozoficzna w XVII wieku* (Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2004) oraz (wspólnie z J. Czerkawskim) *Stefan Świeżawski osoba i dzieło* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2006).

znaczeniowych, wyjaśnijmy sobie, że terminu „wolna wola”, o który w tych pytaniach chodzi, używam na określenie pewnej władzy lub instancji umysłowej zdolnej do rozpoczynania nowego działania oraz wyboru między alternatywnymi możliwościami. Te dwa aspekty, z których pierwszy wyraża ideę sprawstwa („mam w sobie moc sprawić”), drugi ideę wyboru („mam moc wybrać tak lub inaczej”) uważano tradycyjnie za podstawowe funkcje wolnej woli. W takim znaczeniu będę rozumiał dalej ten termin<sup>1</sup>.

Dla wielu filozofów istnienie takiej władzy wydawało się czymś absolutnie niezbywalnym. Jej istnienie uważali wręcz za prawdę *a priori*. Uzasadniono to w ten sposób, że nie tylko wolność, lecz również odpowiedzialność moralna zakłada istnienie takiej władzy. Wolność jest wykluczona tam, gdzie to, co człowiek czyni i dlaczego to czyni podlega determinacji przez zewnętrzne lub wewnętrzne przyczyny. Jedynie pod warunkiem, że nasze postanowienia i działania wypływają z samej tylko woli, wykraczającej poza zdeterminowanie, jest w stanie zrealizować się wolność i odpowiedzialność. Gdyby sprawca nie dysponował czymś takim jak wolna wola, to przypisywanie mu wolności, a tym samym obarczanie go odpowiedzialnością, byłoby nonsensem.

Mimo niebywałej siły tego poglądu, jaki nadały mu autorytety filozoficzne i religijne, począwszy od rewolucji naukowej w XVII wieku pojawiać zaczęły się głosy podważające przekonania co do istnienia wolnej woli oraz co do istotnego związku wolności z wolną wolą. Autorem, który jako pierwszy ostro zaatakował doktrynę wolnej woli, był Baruch Spinoza. W swoim dziele życia – *Etyce* – doszedł do wniosku, że wolna wola jest iluzją, a przeto wszelkie próby budowania wolności człowieka na domniemanej wolnej woli biorą się z niezrozumienia świata i trzeba je uznać za przejaw zmitologizowanej lub antropomorficznej wizji świata. Ale jednocześnie – o czym się niekiedy zapomina – wysunął tezę, że cały problem wolności człowieka może zostać rozstrzygnięty bez postulowania istnienia tak specjalnej władzy jak wolna wola<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Por. H. Arendt, *Wola*, tłum. R. Piłat (zwłaszcza rozdz. I), Warszawa: Czytelnik 2002; R. Kane, *A Contemporary Introduction to Free Will*, Oxford 2005, s. 6–7.

<sup>2</sup> Zob. Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, część II, twierdzenie 48, s. 128 oraz część IV, twierdzenie 68, dowód, s. 315, tłum. I. Myślicki, Warszawa: PWN 1954.

Pogląd Spinozy, chociaż nie od razu stał się popularny, zyskiwał jednak z biegiem czasu coraz to nowych zwolenników. W myśli nowożytnej był on rozwijany w wielu postaciach, ale ich wspólny wątek był za każdym razem ten sam: istnienie władzy takiej jak wolna wola jest nieporozumieniem. Najbardziej radykalną wersję tego przekonania, jaką znam, znaleźć można u Hegla, Schopenhauera i Nietzschego. Ten ostatni z właściwym sobie radykalizmem uważał nawet doktrynę wolnej woli za najfatalniejsze fałszerstwo wymyślone „po to tylko, by służyło za narzędzie kary”<sup>3</sup>. W XX wieku pogląd Spinozy zyskiwał coraz większe uznanie. Wielu autorom wydawało się, że wnioski, jakie płyną z nauki, są sprzeczne z przekonaniem o istnieniu tak szczególnej władzy jak wolna wola. Sądzono, że jeśli wciąż chcemy ocalić wolność w rodzaju ludzkim, to musimy ją ująć w taki sposób, który nie zakłada przyjęcia wolnej woli<sup>4</sup>.

Ten pogląd, opowiadający się przeciw wolnej woli jako podstawie wolności człowieka, jest właśnie przedmiotem obecnych rozważań. Rozpocznę od naszkicowania powodów, z jakich zrodziła się tendencja do ujmowania wolności człowieka bez wolnej woli. Potem zwrócę uwagę na pewien sens pojęcia „wolność”, za którym argumentowali niektórzy myśliciele odrzucający istnienie wolnej woli. Następnie rozważę pewne trudności, na jakie natrafia tak naszkicowany pogląd. Rozważania zakończę odpowiedzią na pytanie, które postawiłem w tytule mojego artykułu, a więc: czy możliwa jest wolność bez wolnej woli?

---

<sup>3</sup> Cyt. za H. Arendt, *Wola*, s. 26.

<sup>4</sup> Z takim podejściem do problemu wolności spotykamy się u wielu współczesnych autorów. Znanym przykładem jest m.in. propozycja G. Ryle’a, który pisał: „Mam nadzieję, że obalę doktrynę głoszącą istnienie jakiejś Władzy, niematerialnego Narządu czy Instancji (jak owa teoria przedstawia wolę), obalając tym samym pogląd o istnieniu procesów lub czynności określanych jako akty woli. Muszę jednak z miejsca uprzedzić, że ten negatywny wynik nie przekreśla różniczeń, które czynimy zupełnie poprawnie między czynnościami «dobrowolnymi» i «niedobrowolnymi» oraz między osobami o «silnej woli» i «słabej woli». Przeciwnie, uwalniając te pojęcia od związków z absurdalną hipotezą wyjaśni się lepiej ich sens” (*Czym jest umysł*, tłum. W. Marciszewski, Warszawa: PWN 1970, s. 118).

## I

Pierwszą i chyba najczęściej spotykaną linią argumentacji za wyeliminowaniem wolnej woli z rozważań nad wolnością człowieka jest sugestia, że istnienia wolnej woli nie można uzgodnić z obecnym w świecie determinizmem przyczynowym. Jeśli przyczynowy determinizm jest prawdziwy w obszarze całego makroswiata, a wiele wskazuje na to, że jest tak właśnie, to musi to oznaczać tylko jedno: że nie ma w nim miejsca na jakąś władzę zdolną do zaczynania czegoś bez przyczyny lub na władzę wyboru. W rezultacie każde zdarzenie, łącznie z ludzkim postanowieniem i działaniem, musi być objęte przyczynowością, a więc podlegać przyczynowej strukturze i działającym na niej prawom.

Wielu autorów analizujących to zagadnienie uważa, że wniosek ten można dodatkowo wzmocnić, pokazując, że nie podważa go – wbrew niektórym głosom – ani fizyka kwantowa dopuszczająca brak zdeterminowania na poziomie cząstek, ani też nasze subiektywne poczucie wolności woli.

Jeśli chodzi o indeterminizm na poziomie cząstek, to pokazuje się, że wcale nie wspiera on doktryny wolnej woli. Po pierwsze dlatego, że indeterminizm na poziomie cząstek nie dowodzi indeterminizmu na poziomie takich obiektów jak mózg czy nawet pojedynczy neuron, które w porównaniu z pojedynczymi cząstkami są obiektami tak wielkimi, że „mało prawdopodobne staje się ich «odchylenie» od oczekiwanych zachowań”<sup>5</sup>. Po drugie, indeterminizm na poziomie cząstek zupełnie nie dowodzi, że umysł może wpływać na tory tych cząstek. Dlatego, jak zauważa m.in. John R. Searle, „indeterministyczne zachowanie cząstek nie jest dowodem na to, że istnieje, lub mogłaby istnieć, jakaś umysłowa energia wolnej woli człowieka, kierująca cząsteczkami tam, gdzie bez niej by się nie znalazły”<sup>6</sup>. Po trzecie, nie można wykluczyć, że w niedalekiej przyszłości pojawi się odmienna interpretacja fizyki kwantowej, która okaże się deterministyczna<sup>7</sup>. Wszystko to łącznie prowadzi do wniosku, że z punktu widzenia fizyki

---

<sup>5</sup> R.C. Weatherford, *Determinizm*, [w:] *Encyklopedia filozofii*, pod red. T. Hondericha, tłum. J. Łoziński, Poznań: Zysk i S-ka 1998, s. 153.

<sup>6</sup> J.R. Searle, *Umysł, mózg i nauka*, tłum. J. Bobryk, Warszawa: Wydawnictwo CiS i W.A.B. 1995, s. 78.

<sup>7</sup> Zob. T. Honderich, *Ile mamy wolności? Problem determinizmu*, tłum. A. Florek, Poznań 2001, s. 69–82; R. Kane, *A Contemporary Introduction to Free Will*, s. 7–10.

nie ma podstaw, by wierzyć w istnienie tak szczególnej władzy jak wolna wola.

Z kolei gdy chodzi o subiektywne poczucie istnienia wolnej woli, to pokazuje się, że samo to poczucie ma swoją przyczynę. Bierze się mianowicie stąd, że mamy świadomość własnych postanowień i działań, lecz nie znamy przyczyn, których determinacji podlegamy. I tylko dlatego interpretujemy tę sytuację jako rzekomy dowód, że nasze działania zależą całkowicie od nas samych, i tworzymy przekonanie, że choć zrobiliśmy jedną rzecz, mogliśmy zrobić inną<sup>8</sup>. Następnie pokazuje się, że znanych jest nam wiele badań empirycznych popierających powyższą interpretację złudnego poczucia wolnej woli. Niektóre z nich pochodzą z badań nad zachowaniami automatycznymi, błędami w predykcji własnych uczuć, złudzeniami świadomego sprawowania nad sobą kontroli czy zjawiskami hipnozy<sup>9</sup>. Wszyst-

---

<sup>8</sup> W ten właśnie sposób argumentował m.in. Spinoza, wskazując, że subiektywne poczucie wolności podczas decydowania i działania wcale nie dowodzi rzeczywistej wolności. Oto jak formułuje on tę myśl w liście do Schullera z 1674 r.: „A teraz zechciej, ze swej łaski, wyobrazić sobie, że kamień, kontynuując swój ruch, myśli i wie, że stara się w miarę możliwości ruch swój nadal przedłużyć. Ów kamień, jako że ma świadomość własnego wysiłku, a nie jest bynajmniej obojętny, będzie przeświadczony o tym, że jest najzupełniej wolny i tylko z tej racji nadal trwa w swoim ruchu, iż tego pragnie. Otóż i owa wolność ludzka, której posiadaniem wszyscy się chępią, a która na tym tylko polega, że ludzie świadomi są swoich popędów, nieświadomi natomiast przyczyn, których determinacji podlegają. Tak to dziecko jest przekonane, że swobodnie pragnie mleka, rozszoszczony chłopiec – że chce się zemścić, tchórzliwy – że chce uciekać. Podobnie myśli pijany, że na mocy swobodnego postanowienia mówi coś, co później, na trzeźwo, wolałby, iżby nie zostało powiedziane. Tak samo obłąkany, gaduła i mnóstwo innych ludzi tego gatunku wyobraża sobie, iż postępuje na mocy swobodnego postępowania umysłowego, nie zaś – że bodźce zewnętrzne wprawiają ich w ruch. I niełatwo się ludziom wyzwolić od tego przesądu, jako że wszystkim jest on wrodzony” (*List LVIII*, [w:] *Listy mężów uczonych do Benedykta de Spinozy oraz odpowiedzi autora wielce pomocne dla wyjaśnienia jego dzieł*, tłum. L. Kołakowski, Warszawa: PWN 1961, s. 262). Podobny argument znajdujemy u Schopenhauera w jego słynnej rozprawie *O wolności wolnej woli*.

<sup>9</sup> Najbardziej znane i szeroko dyskutowane eksperymenty mające wykazać, że subiektywne poczucie wolności działania i wyboru jest złudzeniem, przeprowadzili B. Libet (*Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action*, „The Behavioral and Brain Sciences” 8 (1985), s. 529–566; *Do We Have Free Will*, [w:] *The Oxford Handbook of Free Will*, ed. R. Kane, Oxford, s. 551–564), J. Brasie-Neto (*Focal Transcranial Magnetic Stimulation and Response Bias in a Forced Choice Task*, „Journal of Neurology, Neurosurgery, and Psychiatry” 55 (1992), s. 964–

kie one prowadzą do wniosku, że samowiedza czy samoświadomość nie ukazują nam rzeczywistej wolności. Wolność polegająca na podejmowaniu własnych decyzji przez bezprzyczynowy z natury akt woli jest po prostu złudzeniem. W istocie robimy to, do czego zostaliśmy zdeterminowani przez poprzedzającą decyzję przyczyny i nie jest możliwe, aby to, co się stało, nie stało się jedynie za sprawą samego aktu woli.

Druga linia, którą proponują niektórzy autorzy krytykujący wolną wolę, jest nieco inna. W odróżnieniu od poprzedniej jej zamierzeniem nie jest wykazanie nieistnienia wolnej woli, lecz pokazanie, że przyjęcie wolnej woli jako podstawy wolności jest w istocie rezygnacją z wolności w wartościowym dla nas sensie. Oto jak przebiega ta argumentacja. Najpierw dowodzi się, że wolność zakładająca istnienie wolnej woli implikuje przypadkowość. Następnie dowodzi się, że przypadkowość wyklucza wolność, ponieważ wolne działanie zakłada pewien stopień kontroli przez podmiot, tymczasem przypadkowość jest z natury niekontrolowana<sup>10</sup>. W rezultacie, chcąc uchronić się od przypadkowości, należy uznać, że istota wolności

---

966) oraz Daniel Wegner (*The Illusion of Conscious Will*, Cambridge 2002; D. Wegner, T. Wheatly, *Apparent Mental Causation: Sources of the Experience of Will*, „American Psychologist” 54 (1999), s. 480–491). Eksperyment Libeta wyglądał następująco: badani zostali podłączeni do aparatury rejestrującej nerwową aktywność mózgu oraz poproszeni, by zapoczątkowali dowolny ruch dłoni w dowolnie wybranej przez siebie chwili. Okazało się, że decyzja o wykonaniu ruchu pojawiała się około 200 milisekund przed wykonaniem ruchu. Zaskakujące jednakże było to, że narastanie aktywności mózgu pojawiało się u badanych około 550 milisekund przed wykonaniem ruchu, czyli około 350 milisekund przed tym, nim podjęli decyzję, żeby wykonać ruch dłonią. Odwołując się do wyników tego eksperymentu, Libet wysunął wniosek, że świadomy wybór ma swoje źródło w nieświadomych procesach zachodzących w mózgu. A w związku z tym to nie świadomy wybór jest źródłem działania, lecz jest nim nieświadomy obszar mózgu, który reguluje i naszym działaniem, i naszym myśleniem. Podobne wnioski sformułował Wegner. Czy wyniki eksperymentu Libeta rzeczywiście uprawniają do takich wniosków? Do dzisiaj toczy się w tej sprawie ożywiona dyskusja wśród filozofów. Zob. A. Mele (*Strength of Motivation and Being in Control: Learning from Libet*, „American Philosophical Quarterly” 34 (1997), s. 319–332) oraz T. O’Connora (*Freedom with a Human Face*, „Midwest Studies in Philosophy” 2005).

<sup>10</sup> Szersze omówienie tego argumentu znajduje się m.in. u P. van Iwagena (*An Essay on Free Will*, Oxford: Clarendon Press 1983, rozdz. IV) oraz u T.A. Warfielda (*Kompatybilizm i inkompatybilizm: wybrane argumenty*, „Roczniki Filozoficzne” 56 (2006), nr 1, s. 227–233, tłum. M. Iwanicki, M. Polanowska).

nie może leżeć w wolnej woli, o ile wolność ma mieć wartościowy sens, lecz musi tkwić w czymś innym.

Ten sam argument bywa niekiedy formułowany jeszcze inaczej. Otóż powiada się, że uznając pojmowanie wolności jako funkcję wolnej woli, trzeba odrzucić każde możliwe do uznania wyjaśnienie w odniesieniu do ludzkiego działania. Skoro postanowienie wydane przez wolną wolę, przesądzające o tym, jakie działanie nastąpi, nie jest uwarunkowane przez poprzedzające je przyczyny, to płynie stąd wniosek, że nie możemy tego działania w żaden sposób wyjaśnić. A to wydaje się sprzeczne z traktowaniem ludzi jako inteligentnych podmiotów, których działania można zrozumieć<sup>11</sup>.

I wreszcie, trzecia linia argumentacji zmierza do pokazania, że odpowiedzialność moralna daje się pojąć w taki sposób, który nie wymaga przyjęcia wolnej woli: człowiek może być odpowiedzialny za to, co uczynił, nawet jeśli nie dysponował możliwością wyboru, tj. nie miał możliwości postąpienia inaczej, niż faktycznie postąpił.

Oto pewien wariant tego rodzaju argumentacji, który w literaturze filozoficznej nazywa się argumentacją w duchu Frankfurta. Wyobraźmy sobie następującą sytuację. Jan postanowił, że na najbliższym zebraniu zarządu firmy będzie głosować za odwołaniem obecnego prezesa, przy tym Jan zdaje sobie sprawę, że jego głos będzie rozstrzygający. Nadchodzi dzień zebrania i Jan głosuje tak, jak wcześniej postanowił. Dość wiarygodne wydaje się powiedzenie, że w tym wypadku Jan jest odpowiedzialny za odwołanie prezesa, zarobił przecież to, co właśnie chciał. Dodajmy następnie do tej sytuacji, że koledze Jana, Piotrowi, bardzo zależało na tym, by Jan głosował za odwołaniem prezesa. W tym celu monitorował przez cały czas stan umysłu i działania Jana za pomocą urządzenia kontrolującego jego umysł i był gotów zmusić go do głosowania za odwołaniem preze-

---

<sup>11</sup> W taki sposób argumentował np. A. Schopenhauer: „Gdybyśmy przyjęli wolność woli, to każda ludzka czynność byłaby cudem, który nie daje się wytłumaczyć – skutkiem bez przyczyny” (*O wolności wolnej woli*). Aby odrzucić ten argument, próbuje się pokazać, że istnieją inne typy wyjaśniania niż wyjaśnianie przyczynowe (np. zdaniem T. Nagela konkretnie musi to być wyjaśnienie związane ściśle z punktem widzenia podmiotu działającego – *Widok znikąd*, tłum. C. Ciesielski, Warszawa 1997, s. 140 i n.) lub, jak dowodził M. Scheler (*Wolność, miłość, świętość*, tłum. G. Sowiński, Kraków: Znak 2004, s. 81 i n.), że wyjaśnianie jest czymś różnym od rozumienia (Scheler sądził nawet, że „wyjaśnianie” i „rozumienie” mają się do siebie na odwrót: „człowiek jest tym bardziej niezrozumiały, im bardziej on i jego życie są wyjaśnialne”).

sa, gdyby tylko Jan wykazał najmniejszą oznakę, że nie zrobi tego sam. Interwencja Piotra nie była jednak potrzebna. Jan nie wycofał się z wcześniej podjętego postanowienia i zrobił to, co sam chciał.

W przedstawionej sytuacji Jan nie miał żadnej możliwości wyboru. Gdyby nie zrobił tego, co sam chciał, zostałby do tego zmuszony interwencją Piotra, która jednak okazała się zbędna. Zdaniem wielu autorów tego rodzaju sytuacje można uznać za przypadki odpowiedzialności bez wolnej woli (tj. bez możliwości wyboru między alternatywnymi możliwościami). W konsekwencji pokazuje to, dlaczego chyba jest pogląd, który zakłada, że bez wolnej woli nie można obarczać człowieka odpowiedzialnością za jego czyny.

## II

Na tak naszkicowane argumenty powołują się przeciwnicy wolnej woli, twierdząc, że taka władza jak wolna wola po prostu nie istnieje. A nadto, że jej istnienie nie jest wcale potrzebne ani w zastosowaniu do wolności, ani też w zastosowaniu do kwestii moralnej odpowiedzialności za czyn. Ich zdaniem to wystarcza, aby całe nasze pojęcie tego, czym jest wolność i odpowiedzialność, kształtować bez postulowania wolnej woli.

Stąd rodzą się ich kolejne postulaty, żeby – po pierwsze – na bok odłożyć popularny pogląd, że wolność człowieka polega na dysponowaniu swobodą wyboru między alternatywnymi możliwościami, i – po drugie – żeby (co jest najistotniejsze) zespolić wolność człowieka z najpełniejszą wiedzą o rzeczywistości opartą na znajomości jej przyczynowo-skutkowego porządku. Sądzą, że wolność człowieka, jeśli jest naprawdę możliwa, musi polegać na postanowieniach i działaniach, które liczą się z wiedzą o świecie. W konsekwencji – dowodzą – że jedynym rzeczywistym źródłem wolności w rodzaju ludzkim jest rozum, dzięki któremu możemy poznać porządek rzeczywistości. I tylko przez odniesienie do rozumu daje się wytłumaczyć, na czym polega wolność człowieka, a na czym jej brak. Taka właśnie odmiana wolności jest – ich zdaniem – jedynie możliwa, ponieważ nie sprzeciwia się ogólnie ważnej przyczynowości<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Należy podkreślić, że teoria wolności oparta na zespoleniu wolności i rozumu, której rzecznikami byli Spinoza i Hegel, to nie jedyna koncepcja wolności bez wolnej woli.

Przy tym znaczeniu wolności człowiek okazuje się wolny wówczas, gdy robi użytek ze wskazań rozumu. Życie według wskazań rozumu nie oznacza jednak kierowania się subiektywnymi przeświadczeniami czy mniemaniem jednostkowymi, lecz polega na uzgodnieniu swojego postępowania z wiedzą o rzeczywistości. Znaczy to, że człowiek jest wolny w tej mierze, w jakiej rozumie siebie i świat oraz czyni z tego zasadę własnego postępowania. Im bardziej zatem – powiada to ujęcie – człowiek działa pod wpływem racjonalnych myśli, które w prawdziwy sposób prezentują mu jego sytuację, tym bardziej staje się wolny. Co więcej, dzięki potędze rozumu, który kroczy drogą racjonalnej myśli, człowiek zyskuje autonomię, ponieważ uwalnia się od zewnętrznych uwarunkowań lub ograniczeń, które mogą pobudzać go do działań, jakich faktycznie nie chciałby podjąć. Przy tym pojmowaniu wolności, jak widać, to nie po prostu dysponowanie wyborem między alternatywnymi możliwościami jest sensem wolności. Prawdziwym sensem wolności jest raczej to, by nasze działania były następstwem racjonalnych myśli, a nie skutkiem przyczyn zmuszających nas do tego, czego faktycznie nie chcielibyśmy przedsięwziąć. W rezultacie człowiek jest najbardziej wolny, a także czuje się najbardziej wolny, gdy działa zgodnie z tym, za czym przemawiają racje rozumu<sup>13</sup>.

Brakiem wolności – przy tym ujęciu – jest natomiast stan, kiedy postępowaniem człowieka rządzą nieracjonalne myśli. Myśli tego rodzaju nie tylko „paraliżują” osąd, lecz powodują działania, które chociaż są skutkiem własnych chęci człowieka, nie są w sensie ścisłym wolne. Fakt ten nie oznacza bynajmniej – powiada to ujęcie – że człowiek, wykonując działania pod wpływem irracjonalnych myśli, nie ponosi za nie odpowiedzialności. Brak adekwatnej wiedzy, o ile nie jest skutkiem rzeczywistego ograniczenia zdolności umysłowych, nie eliminuje odpowiedzialności za czyn. Niefrasobliwość, beztroska czy lekkomyślność są przewinami, za które

---

Wydaje się, że najbardziej rozpowszechnioną koncepcją wolności bez wolnej woli jest ta, która wychodzi z założenia, że wolność ma charakter negatywny, oznacza bowiem brak przymusu lub bariery. W rezultacie człowiek jest wolny wtedy, gdy może robić to, co chce. Z takim ujęciem spotykamy się u T. Hobbesa, D. Hume’a, A. Schopenhauera, J.S. Milla i u wielu współczesnych kompatybilistów.

<sup>13</sup> W taki właśnie sposób myślał o wolności Spinoza (S. Hampshire, *Spinoza and Idea of Freedom*, [w:] M. Grene (ed.) *Spinoza: A Collection of Critical Essays*, Garden City: Doubleday/Anchor Press: 1973, s. 297–317).

sprawca ponosi odpowiedzialność. Jedynym praktycznym następstwem takich sytuacji jest to, żeby zbyt łatwo nie poddawać się moralizatorskim zapędom oraz to, że niekiedy lepszą reakcją jest zastanowienie się nad możliwością pomocy, zanim zacznie się potępiać. Do tego wszakże, jak pisał Spinoza, potrzeba wiedzy, umiejętności i czujności<sup>14</sup>.

### III

Tak przedstawia się pogląd ujmujący wolność człowieka bez wolnej woli. Jak widać, ma on swoje racje i niejednokrotnie są to racje poważne. Dyskusja z nim nie jest wcale łatwa. Sądzę, że nie można się z nim rozprawić, głosząc po prostu, iż nie respektuje on naszych zdroworoządkowych intuicji, bądź sugerując, że jest nonsensem przeczyć temu, co w sobie bezpośrednio „widzimy”, albo odwołując się do powiastek w stylu Paula Bourgeta, które miały dowodzić, że negacja wolnej woli prowadzi nie tylko do eliminacji etyki i religii, lecz wręcz do wizji świata, w którym zostaje usprawiedliwiona nawet najgorsza niegodziwość<sup>15</sup>.

Wydaje się, że jeśli chcemy bronić znaczenia wolnej woli dla wolności człowieka, to musimy znaleźć poważniejsze racje spoza poziomu zdrowego rozsądku. Wskażę tu na cztery trudności, które zdają się podważać koncepcję wolności bez wolnej woli.

Po pierwsze: można mieć wątpliwość, czy zespolenie wolności z rozumem nie odbiera tej pierwszej czegoś istotnego. Sądzę, że nikt z nas nie zaprotestuje, iż rozum jest istotnie ważnym składnikiem wolności człowieka. Rzeczywiście nie umiem sobie wyobrazić, żeby niewiedza miała być podstawą jakiegokolwiek dobrej wolności. Ale czy działanie zgodne z rozumem jest dokładnie tym samym, co działanie wolne? Wydaje się, że jest to tylko warunek, aby uważać dane działanie za działanie autentyczne tego oto podmiotu. Albo inaczej jeszcze: nawet jeśli zgodzimy się, że krocząc drogą racjonalnej myśli zyskujemy wolność rozumu, to wciąż nie jest to chyba to samo, co wolność człowieka. Wolność człowieka dotyczy przede wszystkim wolności chcenia, czyli wymaga czegoś więcej niż podążania drogą rozumu.

---

<sup>14</sup> Zob. Spinoza, *Etyka*, IV, Dopełnienie, Rozdz. XIII, s. 326.

<sup>15</sup> P. Bourget, *Uczeń*.

Wymaga mianowicie dysponowania możliwością wyboru. Tymczasem w pojęciu wolności opartym na zespoleniu wolności i rozumu nie zawiera się żadna możliwość czegoś innego niż to, co faktycznie zachodzi.

Po drugie: nie można się nie zgodzić z tym, że przytoczony przykład Jana i Piotra pokazuje, że stwierdzenie „nie dysponowałem wyborem” lub „nie mogłem zrobić nic innego” nie zawsze jest silną obroną przeciwko przypisywaniu odpowiedzialności za działanie. Jan nie miał możliwości postąpienia inaczej, fakt ten jednak nie pociąga za sobą wniosku, że Jan nie ponosi odpowiedzialności za to, co uczynił. Z drugiej strony jednak człowiek może być odpowiedzialny nie tylko za popełnione działanie, lecz również za zaniechanie działania. Wydaje się, że w tym drugim wypadku tylko wtedy ktoś może być pociągnięty do odpowiedzialności, kiedy miał możliwość podjęcia działania, którego zaniechał. Stąd jeśli można w niektórych sytuacjach uznać, że ktoś jest odpowiedzialny za popełniony czyn, nawet gdy nie miał możliwości wyboru innego działania, to nie wydaje się, aby było to stosowne w przypadkach zaniechania. Krótko mówiąc: gdyby człowiek, który zaniechał jakiegoś działania, nie mógł go wykonać, to obarczenie go odpowiedzialnością za to, że go nie podjął, byłoby chyba czymś nie w porządku, skoro nie mógł tego uczynić<sup>16</sup>.

Po trzecie: w nauce, tak samo jak i w życiu, nie lubimy nieuregulowanych konfliktów. Rozwiązujemy je najczęściej poprzez rewizję wyjściowych założeń lub przekonań. Nierzadko proces godzenia antagonistycznych w stosunku do siebie przekonań wymaga od nas daleko idących modyfikacji tego, co wcześniej zaakceptowaliśmy. Sądzę jednak, że dążenie do rozwiązywania konfliktów za wszelką cenę, nawet za cenę eliminacji naszych życiowych doświadczeń, musi wzbudzać wątpliwość. W *Zasadach filozofii* Kartezjusz czyni następującą uwagę, że chociaż nie możemy pojąć, jak nasza wolność woli może współistnieć z przyczynowym determinizmem, to jednak dlaczego mamy wątpić w to, co z taką siłą doświadczamy w sobie? Pisze: „Byłoby mianowicie absurdem, dlatego że nie pojmujemy jakiejś jednej rzeczy [która być może z swej natury jest dla nas niepojęta –

---

<sup>16</sup> Nadto przypisywanie odpowiedzialności zakłada porównanie tego, co sprawca zrobił, z tym, czego nie zrobił, chociaż było mu to dostępne. Sądzę, że kiedy przypisujemy odpowiedzialność sprawcy, ustalamy coś więcej niż tylko to, czy sprawca nie został przymuszony do popełnienia czynu. Ustalamy również to, czy mógł postąpić inaczej.

P.G.], wątpić o innej, którą dogłębnie rozumiemy i której w sobie samych doświadczamy”<sup>17</sup>.

Kluczowe w tej uwadze Kartezjusza jest to, że istnienie wolnej woli jest pierwotnym faktem świadomości działania lub namysłu, do którego każdy z nas ma bezpośredni dostęp. Ewentualna niespójność tego faktu z panującym w świecie determinizmem bynajmniej nie znosi jego prawdziwości. Brak zrozumienia, w jaki sposób przyczynowo-skutkowy porządek świata może łączyć się z wolną wolą, nie może zatem służyć za wystarczający argument przeciw istnieniu wolnej woli. Po prostu taki jest świat, że pewne stworzenia, które w nim istnieją, mają wolną wolę, a inne nie.

Po czwarte: jestem przekonany, że aby zachować wolność człowieka, należy dopuścić sytuację, w której przy tych samych warunkach człowiek może postąpić tak lub inaczej. A możliwość takiej sytuacji zakłada istnienie pewnej władzy, która nie jest jedynie pośrednim ogniwem w łańcuchach przyczynowych, lecz może wobec tych samych przyczyn powziąć takie lub inne postanowienie. Tymczasem w koncepcji wolności opartym na zespoleniu wolności i rozumu nie zawiera się żadna tego rodzaju możliwość. Człowiek w tej koncepcji nie jest w stanie w tych samych okolicznościach i przy tym samym stanie umysłu wybrać tak lub inaczej. Zdaję sobie sprawę, że dopuszczenie takiej sytuacji rodzi niemałe trudności<sup>18</sup>. Osobiście jednak sądzę, że nie ma innego wyjścia. Gdyby człowiek nie miał możliwości wyboru, zakładając, że wszystkie inne warunki pozostają niezmienione, nie byłby chyba ostatecznie wolny.

W świetle tego wszystkiego, co zostało powiedziane, odpowiedź na pytanie, jakie postawiłem w tytule artykułu, musi brzmieć negatywnie. Wolność człowieka nie jest możliwa bez wolnej woli. Myślę, że tylko przy założeniu istnienia takiej władzy jak wolna wola jest w stanie zrealizować się wolność polegająca na podejmowaniu własnych decyzji oraz dysponowaniu wyborem. Ale przez to wcale nie chcę powiedzieć, że ataki na wolną wolę to nieporozumienie. Po prostu z powodów, być może ostatecznie egzystencjalnych, nie widzę innej możliwości ocalenia wolności człowieka, jak tylko przez postulowanie istnienia wolnej woli.

---

<sup>17</sup> Kartezjusz, *Zasady filozofii*, I, 41, tłum. I. Dąbska, Kęty: Antyk 2001, s. 41.

<sup>18</sup> Zob. na ten temat: R. Kane, *A Contemporary Introduction to Free Will*, s. 32–52.

## IS FREEDOM WITHOUT FREE WILL POSSIBLE?

## Summary

The main aim of this presents paper is to critically explore the view according to which a understanding and grasping of freedom is possible in the absence of free will. In the first part I put forward crucial reasons on which the tendency to postulate freedom of man without free will is based. In the second part I consider the links existing between notions of freedom and knowledge. The third part of this paper deals with the difficulties that the theory of freedom without free will faces in confronted with.



WACŁAW JANIKOWSKI\*

## AMORALIZM I PSYCHOPATIA\*\*

Słowa kluczowe: amoralizm, R.D. Hare, internalizm etyczny, psychopatia, racjonalizm etyczny

Keywords: amoralism, R.D. Hare, moral internalism, psychopathy, ethical rationalism

Zdarza się, że uważając, iż moralnie słusznie byłoby, gdybyśmy postąpili w pewien sposób, postępujemy jednak inaczej. Możemy zatem świadomie postępować ‘źle’. Inną kwestią jest natomiast to, czy możemy uważać, że moralnie słusznie jest postępować w pewien sposób i nie mieć żadnych uczuć czy pragnień, które choćby w minimalnym stopniu – często może nieskutecznie, ale jednak – skłaniałyby nas do tego, aby w ten sposób postępować. O człowieku, który wie, lub przynajmniej jest przekonany, że moralnie powinno się postępować w pewien sposób, a zarazem nie jest wcale zmotywowany do tego, aby tak postępować (chyba że incydentalnie,

---

\* Wacław Janikowski, dr, adiunkt w Zakładzie Etyki, Instytut Filozofii, Uniwersytet Szczeciński. Ur. 1976. Studia magisterskie i doktoranckie w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Publikował w „Kwartalniku Filozoficznym”, „Przeglądzie Filozoficznym”, „Ruchu Filozoficznym” i in. Autor monografii metaetycznej *Naturalizm etyczny we współczesnej filozofii analitycznej* (Warszawa 2008). Zwolennik naturalizmu etycznego, utilitaryzmu, empiryzmu w metodologii i teorii znaczenia. Prowadzi badania nad emocjonalnymi determinantami moralności. E-mail: janiwac@poczta.fm.

\*\* Artykuł jest fragmentem rozdziału książki: W. Janikowski, *Naturalizm etyczny we współczesnej filozofii analitycznej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper 2008, ss.119–127 (rozdz. IV, pkt 4).

ale wtedy też kierując się nie względami moralnymi, a jedynie zupełnie egoistycznymi), powiemy, że jest ‘amoralistą’<sup>1</sup>.

Pytanie: czy istnieją amoralści? Stawiamy dwie tezy: 1) jeśli ‘szukać’ amoralistów, to z pewnością wśród psychopatów; 2) istnieją psychopaci, którzy są amoralistami.

## Pojęcie psychopaty

Pojęcie amoralisty określiliśmy na wstępie.

Stosujemy tu tradycyjne (prototypowe) pojęcie psychopatii – zgodnie z precyzacją Roberta D. Hare’a<sup>2</sup>, czyli z jego testem psychopatii, znanym jako „PCL-R” (Psychopathy Checklist-Revised). PCL-R każe diagnozować psychopatę stosując odpowiednie współstrukturyzowane wywiady z badaną osobą i korzystając z innych informacji o tej osobie (np. od policji, wojska, lekarzy). PCL-R wyróżnia 20 wskaźników psychopatii, każdy wskaźnik ma trzystopniową miarę (0, 1, 2). Suma punktów osiągalnych w diagnozie sięga od 0 do 40. Badania wykazują, że w zbiorze ludzi niebędących przestępcami średnia osiągnięta w teście PCL-R wynosi ok. 5 punktów, natomiast średnia wśród przestępców ok. 22 punktów. Od 15 do 20% przestępców osiąga co najmniej 30 punktów w skali PCL-R. Wśród nieprzestępców również mogą być osoby, które osiągają powyżej 30 punktów<sup>3</sup>. Zgodnie z PCL-R „psychopata” nazywa się każdego, kto osiąga co najmniej 30 punktów.

Owe 20 wskaźników w PCL-R można podzielić na dwa rodzaje: 1) dotyczące afektywnych własności osoby i jej relacji z innymi osobami; 2) dotyczące zachowań społecznych i stylu życia. W skrócie, aby nie wymieniać wszystkich wskaźników i opisów dodatkowych, psychopata jest osobą: o bardzo niskich lub żadnych zdolnościach empatycznych (współodczuwania cierpienia lub szczęścia innych); uczuciowo oziębłą; niezdolną do poczucia winy, bez skrępowań; często posiadającą wysokie poczucie własnych uprawnień, wysokie ‘mniemanie’ o sobie; manipulującą innymi; wi-

---

<sup>1</sup> „[...] the amoralist is someone who recognizes the existence of moral considerations and remains unmoved”. Brink (1986), s. 30.

<sup>2</sup> Hare (1991).

<sup>3</sup> Hare (1996), s. 39–40.

niącą innych; lekceważącą lub gardzącą zobowiązaniami społecznymi; nie-  
aprobującą norm zachowania społecznego lub nawet niemającą zrozumienia  
tego, na czym polega istota tych norm lub jakie to są normy; stosującą, jeśli  
służy to jej celom, zastraszanie lub impulsywną przemoc ‘z zimną krwią’<sup>4</sup>.

## Psychopatia, empatia i rozróżnienie moralne/konwencyjne

Większość zwierząt społecznych posiada psychiczny mechanizm kontroli agresji (*Violence Inhibition Mechanism*, w skrócie VIM), polegający na tym, że przemoc i agresja danego osobnika  $x$  wobec innego osobnika  $y$  własnego gatunku ustaje, gdy  $x$  zauważy, że  $y$  okazuje mu uległość lub choćby bierność i niechęć do walki. O istnieniu VIM przekonują prace Irenaeusa Eibl-Eibesfeldta<sup>5</sup> i Konrada Lorenza<sup>6</sup>. VIM posiadają również ludzie, u których agresja zwykła ustawać nie tylko wobec oznak uległości lub bierności drugiego osobnika, lecz także wobec oznak jego cierpienia – gdy zarazem można przypuszczać, że nie stanowi on zagrożenia. Według Roberta Jamesa R. Blaira brak VIM może być powodem zaburzeń psychopatycznych u człowieka. Badacz ten uważa również, że posiadanie VIM jest warunkiem umiejętności rozróżniania między tym, co moralne, a tym, co konwencyjne<sup>7</sup>.

Powszechnie, w potocznej świadomości społeczeństw ludzkich, odróżnia się czyny ‘niezgodne z moralnością’ od czynów niezgodnych jedynie z przyjętą konwencją społeczną<sup>8</sup>. Możliwe, że w niektórych wypadkach granica między tym, co moralne, a tym, co (tylko) konwencyjne zaciera się. Jednak zasadniczo kryteria rozróżniania są jasne: jako wykroczenia moralne traktuje się czyny, które powodują szkodę innemu lub innym<sup>9</sup>. Tymczasem wykroczenia przeciw panującemu w danym społeczeń-

---

<sup>4</sup> Hare (1991, 1996); Patrick (2006); Pospiszyl (2000), s. 172–176.

<sup>5</sup> Eibl-Eibesfeldt (1970).

<sup>6</sup> Lorenz (1981).

<sup>7</sup> Blair (1995); Blair i in. (1995).

<sup>8</sup> Turiel (1983).

<sup>9</sup> „[...] moral transgressions (e.g. hitting another, damaging another’s property) are defined by their consequences for the rights and welfare of others” – Blair i in. (1995), s. 742.

stwie konwencjom nie mają na ogół takich konsekwencji. Konwencje społeczne są tu rozważane jako reguły zachowań, które dzięki powszechnemu stosowaniu się ludzi do nich ułatwiają im współdziałanie, komunikację i interakcje. Niemal wszyscy ludzie określają wykroczenia moralne jako bardziej ‘poważne’ niż wykroczenia konwencjonalne. To, że określone czyny kwalifikuje się moralnie, jest czymś stałym i jest jako coś stałego powszechnie postrzegane, natomiast istnienie określonych konwencji społecznych jest czymś zmiennym, co w znacznej mierze może podlegać modyfikacjom powodowanym ustanowieniami władz czy opiniami jakichś aktualnych autorytetów społecznych, i jako coś zmiennego jest też powszechnie postrzegane. Zdolność rozróżniania moralne/konwencjonalne stwierdza się u dzieci w wieku dwu i pół roku<sup>10</sup>, w wielu kulturach<sup>11</sup> – można więc przypuszczać, iż rozróżnienie to jest uniwersalne kulturowo.

Niektórzy badacze kwestionowali poprawność rozróżnienia moralne/konwencjonalne (dalej M/K), wskazując na takie przykłady, jak: 1) jazda lewą stroną jezdni w Wielkiej Brytanii jest uważana za podpadającą pod regułę konwencjonalną, a przecież przekraczanie tej reguły (w Wielkiej Brytanii) powodowałoby szkodę innym; 2) według brahmanów z Orissy w Indiach jedzenie kurczaka po śmierci własnego ojca jest wykroczeniem moralnym, bowiem wyrządza szkodę duszy ojca, a przecież trudno racjonalnie uzasadnić, że „Jedzenie kurczaka po śmierci własnego ojca wyrządza szkodę duszy ojca” jest zdaniem sensownym, a tym bardziej prawdziwym.

Odnosząc się do tego rodzaju krytyki, Blair wyraża sąd, że rozróżnienie M/K jest błędne i nieuprawnione filozoficznie, pozostaje natomiast ważne psychologicznie<sup>12</sup>.

Aby rozstrzygnąć ten problem, należy wziąć pod uwagę fakt, że potoczna świadomość moralna jest nieprecyzyjna i niekonsekwentna. Coś może kwalifikować się jako moralne, chociaż potocznie kwalifikowane moralnie nie jest. Czyny pewnego typu, choć są uważane za podpadające jedynie pod reguły konwencjonalne, faktycznie kwalifikują się również moralnie. Zatem 1) jest przykładem bycia zarazem konwencjonalnym, jak

---

<sup>10</sup> Smetana, Braeges (1990).

<sup>11</sup> Zob. np. Nucci i in. (1983); Song i in. (1987).

<sup>12</sup> Blair i in. (1995), s. 742 przyp. \*

i moralnym. Stąd też jest widoczne, że to, co jest moralnie powinno w jednym społeczeństwie, może nie być takim w innym społeczeństwie. Podobnie w odniesieniu do 2) – tu jednak kwestia rozpada się na dwa aspekty: jeśli faktycznie dusze nie istnieją lub istnieją, ale jedzenie kurczaka przez dzieci im nie szkodzi, to wydaje się, że jedzenie kurczaka po śmierci ojca nie jest wykroczeniem moralnym; jeśli jednak uczynek ten powoduje w danej kulturze szkody innym, np. zwiększa żal żyjącej rodziny, to w tej kulturze jest to wykroczenie moralne.

Ze zdaniem Blaira w kwestii filozoficznej zasadności rozróżniania M/K nie można się zatem zgodzić. Funkcją norm konwencjonalnych jest ułatwianie, dzięki ujednoczeniu zachowań, współdziałania, komunikacji i interakcji między ludźmi. Na ogół jest tak, że działania osłabiające współdziałanie, komunikację i interakcję między ludźmi powodują również jakieś szkody innym. Nie jest to jednak zależność uniwersalna, bowiem coś, co ma jakąś konkretną funkcję, może tej funkcji nie spełniać (albo spełniać ją źle – tj. powodując przy tym różne efekty niepożądane). Może być tak, że wyłamanie się z dotychczas obowiązujących konwencji, np. dotyczących komunikacji, inicjuje ich korzystną modyfikację, czyli taką, która służy jeszcze skuteczniejszej komunikacji. Może być też tak, że pewne konwencje społeczne wprost należy moralnie łamać – tak jest na przykład wtedy, gdy pewne konwencje są przyczyną stagnacji ekonomicznej lub gdy jakieś konwencje służą utrzymywaniu się systemu totalitarnego. Konwencje społeczne organizują współzycie. Nie jest jednak tak, że każda forma organizacji jest równie korzystna, i nie jest tak, że każda jest korzystna. Nie jest też tak, że im większy stopień organizacji życia społecznego, tym więcej szczęścia. Wydaje się, że niekorzystne jest i zbyt słabe (np. anarchia), i zbyt silne (totalitaryzm) zorganizowanie społeczeństwa.

Powyższe uwagi uprawniają do wniosku, że rozróżnienie M/K jest sensowne i odzwierciedla różnicę realną. Istnieją takie działania i takie typy działań, które są nakazane istniejącą normą konwencjonalną i zarazem – ‘bliską prawdy’ (normy moralne są bowiem nie dość ścisłe, w istocie więc należy liczyć się z wypadkami wyjątkowymi), podobnie brzmiąca, normą moralną. Inne są nakazane normą konwencjonalną, a nie podpadają pod jakąś bliską prawdy normę moralną. Jeszcze inne są nakazane normą konwencjonalną, a zarazem podpadają pod bliską prawdy normę moralną, zgodnie z którą nie powinno się ich dokonywać.

Psychopaci mają trudności w rozróżnianiu M/K. Z tym związane jest i to, że nie rozumują oni moralnie lub rozumują moralnie na wyjątkowo niskim poziomie. Rozumowanie moralne jest takim namysłem praktycznym nad czynami (własnymi lub innych), w którym rozważa się m.in. powinność lub antypowinność moralną czynów. O rozumowaniu takim powiemy, że jest na tym ‘niższym poziomie’, im mniejszą siłą motywującą pozytywnie posiada myśl, że rozważany czyn przyczynia się do dobra innych, oraz im mniejszą siłą motywującą negatywnie posiada myśl, że rozważany czyn przyczynia się do szkody doznawanej przez innych. Im silniej działa mechanizm VIM, tym wyższy poziom reprezentuje rozumowanie moralne danego osobnika<sup>13</sup>. Oczywiście jest, że także: im większa zdolność do empatii, tym wyższy poziom rozumowania moralnego. Należy więc stwierdzić istnienie korelacji: większej empatii, wyższego poziomu rozumowania moralnego, silniejszego VIM oraz łatwiejszego rozróżniania M/K z jednej strony oraz korelacji wszystkich odwrotności tych czynników z drugiej strony.

Blair i in.<sup>14</sup> badali dwie grupy: 1) psychopatów i 2) więźniów niepsychopatów, którzy zostali skazani za dokonanie morderstwa. Za psychopatę uznano każdego, kto przekroczył 30 punktów we wspomnianym teście Hare’a (PCL-R). Za niepsychopatę – każdego, kto uzyskał 20 lub mniej punktów. Średnia w grupie psychopatów wynosiła 32 punkty, a w drugiej grupie 11,20 punktów. W tym badaniu potwierdzono, że psychopaci mają słabe umiejętności rozróżniania M/K. Psychopatom oraz więźniom niepsychopatom opisywano przykładowe występki moralne (np. dziecko w klasie uderza drugie dziecko) i występki konwencjonalne (np. dziecko w klasie siedzi tyłem do nauczyciela). Nie sugerowano im jednak, że opisywane czyny są występkami, czyli czynami niesłusznymi, niezgodnymi z obowiązującą normą. Pytano natomiast: „Jak sądzisz, czy to dobrze, czy źle postępować w taki sposób?”. Jeśli badany odpowiadał, że ‘źle’, pytano go: „Dlaczego źle jest tak postępować?”. Tutaj padały różne odpowiedzi będące uzasadnieniami wydanego sądu o złu jakiegoś czynu. Wymieniane kryteria zła (tj. antysłuszności) daje się podzielić na: 1) czyn wyrządził szkodę innym, powodował ich cierpienie itp.; 2) czyn był niezgodny z obowiązującą

---

<sup>13</sup> Blair i in. (1995), s. 743.

<sup>14</sup> Tamże, s. 741–752.

normą; 3) czyn był zachowaniem niegrzecznym; 4) czyn powodował zaburzenie porządku; 5) inne. Znacząca różnica w odpowiedziach psychopatów i więźniów niepsychopatów (przypomnijmy, skazanych za dokonanie morderstwa) polegała na tym, że psychopaci o wiele rzadziej wymieniali kryterium 1). Odsetek odpowiedzi, w których wymieniano to kryterium dla uzasadnienia, że czyn będący w istocie występkiem moralnym był zły, wynosił u psychopatów 3,75, a u więźniów niepsychopatów 27,5. Natomiast odsetek odpowiedzi, w których wymieniano to kryterium dla uzasadnienia, że czyn będący w istocie występkiem konwencjonalnym był zły, wynosił u pierwszych 0,00, a u drugich 2,5<sup>15</sup>.

Okazuje się więc, że dla psychopatów myśl, że postępując w jakiś sposób wyrządza się szkodę, krzywdę drugiej osobie, naraża się ją na cierpienie, ma znacznie mniejszą siłę motywującą negatywnie. Ponieważ względem na dobro innych ma dla nich niewielkie znaczenie praktyczne, trudno jest im dokonywać rozróżnienia M/K.

Człowiek, który z łatwością zdaje sobie sprawę z różnicy M/K, skłonny jest w ocenianiu działań jako moralnie powiniennych lub antypowiniennych kierować się naczelnym kryterium moralnym, tj. tym, czy działanie przyczynia się do dobra – rozumianego jako przyjemność (lub przerwanie cierpienia), zadowolenie, szczęście, czy też do zła – rozumianego przeciwnie, doznawanego przez innych. Człowiek taki nie jest psychopatą, posiada VIM, jest zdolny do empatii i wyrzutów sumienia w wypadku, gdyby doszedł do przekonania, że dokonał czegoś szkodzącego innym. Tych czynników motywujących brak u psychopaty. Analizując rezultaty badań Blaira można wysnuć interesujące wnioski: 1) wiedza o dobru i złu moralnym uzależniona jest od tego, czy osoba posiada mechanizmy psychiczne, które są podstawą motywacji moralnej; 2) motywacja moralna polega w swej istocie na tym, że myśl, iż postępując w dany sposób osoba przyczynia się do dobra lub zła doznawanego przez innych, może skłonić tę osobę (nie zawsze skutecznie) do działania lub (odpowiednio) do zaniechania.

Wniosek 1) należy uściślić. Nie można mianowicie twierdzić, że motywacja moralna jest koniecznym warunkiem wiedzy moralnej. Wiedzę moralną można mieć w wypadkach jednostkowych („Byłoby źle postąpić tak a tak”) na zasadzie ‘intuicyjnej’, ta ‘intuicja’ zaś nie jest niczym innym

---

<sup>15</sup> Tamże, s. 747.

niż działaniem rzeczonych mechanizmów motywacyjnych. Jednak nawet psychopata nieposiadający takich mechanizmów mógłby – posiadając dostateczną inteligencję (przeciętnie psychopaci nie mają deficytu inteligencji) – odróżniać dobro i zło moralne w sposób teoretyczny. Gdyby więc pouczył go: „Nazywaj każdy czyn, który umniejsza szczęście innych ludzi «złym moralnie», a każdy czyn, który zwiększa ich szczęście «dobrym moralnie»”, to byłby on zdolny odpowiednio klasyfikować większość czynów jako ‘dobre’ lub ‘złe moralnie’, nie posiadając motywacji moralnej. To przeczy intelektualizmowi etycznemu.

### Psychopatia i pojęciowy racjonalizm moralny

Pewne znaczenia wyrażen języka potocznego mogą być takie, że jego (kompetentni) użytkownicy są powszechnie przekonani, iż istnieją pewne sądy, których prawdziwość wypływa już z samych własności pojęć odpowiadających tym wyrażeniom, tak że nie trzeba sprawdzać ich prawdziwości empirycznie. Nazwijmy te sądy „prawdami analitycznymi” lub „prawdami języka”. Należy przyznać, że własność bycia ‘prawdą analityczną’ lub ‘fałszem analitycznym’ jest stopniowalna. Własność ta bowiem przysługuje lub nie pewnym sądom w zależności od wspomnianych powszechnych przekonań użytkowników języka. Granice powszechności natomiast nie są ściśle określone. Coś może być ‘powszechnie’ uznawane – w sensie różnym, np. – wszyscy to uznają, ok. 99% użytkowników języka to uznaje, ok. 96% to uznaje. O stopniowalności własności bycia ‘prawdą analityczną’ decyduje też to, że owo powszechne wśród użytkowników danego języka przekonanie, co do tego, jak rozumieć pewne wyrażenia, jakie ‘prawdy’ są w pojęciu wiązany z tym wyrażeniem ‘zawarte’ – może być przez dowolnego z tych użytkowników żywione z większą lub mniejszą pewnością (może być silniejsze lub słabsze).

Nie jest wykluczone, że pewne z powyżej zdefiniowanych ‘prawd analitycznych’ są fałszywe. Jeśli tak jest, to jest to zapewne rzecz wyjątku. Że tak być jednak może – to ukażemy w związku z interesującym nas tematem amoralistów i psychopatów. Powiedzmy, że jest tak, jak głoszą tzw. etyczni pojęciowi racjoniści, tj. jest prawdą potocznego języka moralnego, że:

(IO) (Dla każdego z ludzi) ‘Jeśli ktoś jest przekonany, że powinno się moralnie dokonywać czynów typu X, to jest też zmotywowany do tego, aby dokonywać takich czynów’.

Jest to teza ‘internalizmu oceny’ (dalej IO)<sup>16</sup>.

Powiedzmy, że faktycznie w 99% wypadków ‘Jeśli ktoś jest przekonany, że powinno się moralnie dokonywać czynów typu X, to jest też zmotywowany do tego, aby dokonywać takich czynów’. W takim razie daje się dość łatwo wyjaśnić, dlaczego istnieje powszechne przekonanie ludzi, że IO jest prawdziwe, i że to, że IO jest prawdziwe, jest wręcz ‘zawarte’ w pojęciach takich, jak „powinność moralna”, „motywacja (moralna)”, „sąd o powinności moralnej”. Jeśli jednak w 1% wypadków nie jest prawdą, że ‘Jeśli ktoś jest przekonany, że powinno się moralnie dokonywać czynów typu X, to jest też zmotywowany do tego, aby dokonywać takich czynów’, ponieważ np. psychopaci nie podlegają takiemu prawu, to rozważane IO jest ‘prawdą analityczną’ (‘prawdą’ potocznego języka moralnego) i jest fałszem.

Jeśli IO nie jest prawdziwy, a więc jeśli można być przekonanym o moralnej powinności działania X i nie być zmotywowanym do X, to normy moralne (które formalnie rzecz biorąc często przybierają postać zdań oznajmujących, mających stwierdzać, że pewne czyny są powinne (słuszne), a inne nie) mają znaczenie deskryptywne – a przynajmniej czyniłoby to deskryptywizm etyczny bardziej wiarygodnym. Nie oznacza to, że jeśli IO jest prawdziwy, to deskryptywizm etyczny jest fałszywy – ale też: jeśli IO jest prawdziwy, to wzrasta wiarygodność antydeskryptywizmu etycznego. Internalizm oceny wydaje się iść w parze z antydeskryptywizmem etycznym, a eksternalizm oceny (tj. negacja IO) z deskryptywizmem etycznym.

‘Pojęciowy racjonalizm moralny’ (dalej PRM) głosi, że IO jest prawdą pojęciową potocznego języka moralnego. Jeśli jednak przeciętni użytkownicy tego języka sądzą, że psychopaci niebędący zmotywowani do czynienia tego, co jest powszechnie uznawane za powinne moralnie, są zdolni wydawać autentyczne sądy moralne, to PRM jest stanowiskiem fałszywym. Wydaje się, że w ten sposób prawdziwość PRM staje się kwestią empiryczną.

---

<sup>16</sup> Janikowski (2002).

Shaun Nichols przeprowadził badania polegające na pytaniu ludzi niezaangażowanych w filozoficzne debaty nad możliwością amoralizmu<sup>17</sup>, czy psychopaci krzywdzący innych i niebędący zmotywowani moralnie mogą wydawać autentyczne sądy moralne. Blisko 85% respondentów odpowiedziało, że tacy psychopaci, gdy wypowiadają przekonanie np. „Złe (moralnie) jest czynić X”, rzeczywiście rozumieją właściwy sens tych wypowiedzi. Świadczy to o fałszywości PRM<sup>18</sup>. Z jednej strony wydaje się zasadne, aby odrzucić PRM, jeśli badania takie jak Nicholisa<sup>19</sup> będą powtarzane i będą przynosiły podobne wyniki. Z drugiej jednak strony należy zauważyć, że potoczne i powszechne przekonania, zwłaszcza przekonania o charakterze metaetycznym, nie są na tyle uporządkowane, a potoczne pojęcia moralne na tyle precyzyjne, aby wykluczyć, że mamy akurat do czynienia z wypadkiem przekonań sprzecznych lub rodzących sprzeczności, które jednocześnie są ‘prawdami’ potocznego języka moralnego.

Nichols argumentuje, że owe większościowe potoczne opinie należy uznać za fałszywe. Przychyła się do zdania tych metaetyków, którzy twierdzą, że psychopaci nie rozumieją (w pełni) właściwego sensu wyrażań, gdy wypowiadają przekonania typu: „Nie powinno się (moralnie) kraść”. W takim razie psychopaci nie byłiby amoralistami, byłoby też całkiem prawdopodobne, że amoralizm jest niemożliwy. Dla potwierdzenia tej tezy Nichols powołuje się na, wzmiankowane wyżej, opublikowane w 1995 r., badania Blaira<sup>20</sup>.

Przeciw takim wnioskowi Nicholisa<sup>21</sup> z badań Blaira można argumentować następująco. Psychopaci są amoralistami. Amoralistą jest ten, kto jest przekonany, że moralnie powinien uczynić X i nie jest zmotywowany do tego, aby uczynić X. Oczywiście, bycie przekonanym, że *p*, wymaga rozumienia *p*. Bywa tak, że dojszciu do stwierdzenia, że *p*, sprzyja aktywacja określonych uczuć – że są one przyczynowo ‘współodpowiedzialne’ za to, że podmiot jest przekonany, że *p*. Jednocześnie „*p*” pozostaje zdaniem o obiektywnym, deskryptywnym sensie. Ponieważ może być psychologicznym faktem, że z reguły z uznawaniem „*p*” idzie w parze żywienie uczuć

---

<sup>17</sup> Zob. np. Smith (1994), s. 63–91.

<sup>18</sup> Nichols (2002), s. 289.

<sup>19</sup> Tamże, s. 285–303.

<sup>20</sup> Blair (1995).

<sup>21</sup> Nichols (2002), s. 290–301.

U, czy pragnień P, to można powiedzieć, że „p” posiada również – obok deskryptywnego – określony sens emotywny. To, że „p” posiada taki określony sens emotywny nie znaczy jednak nic więcej niż to, że: zazwyczaj, gdy ludzie uznają „p”, to żywią też uczucia U lub pragnienia P. Jeśli przekonanie, że *p*, posiada sens deskryptywny S – taki, że zgodnie z tym sensem zdanie „p” oznacza fakt określonego rodzaju, to zwrócenie uwagi danej osoby na fakty tego rodzaju naprowadza ją na rozumienie sensu S zdania „p”. Jeśli „sens” rozumieć psychologicznie, to można mówić o większych lub mniejszych podobieństwach jednostkowych sensów: związków przekonań, pojęć i wyobrażeń. Nie wszystkie sensory, w takim rozumieniu, dają się uściślić. Rozsądnie jest przypuszczać, że właśnie m.in. w odniesieniu do wyrażen moralnych (potocznego języka norm moralnych) jest tak, że sensory jednostkowo realizowane w osobniczych psychikach nie są ani zupełnie jednolite, ani nie dają się do końca uściślić. Mimo to jednak daje się ustalić, do jakich faktów ludzie najczęściej się odnoszą stosując wyrażenia moralne. Co jest bowiem wspólnego w sytuacjach, w których stosuje się normy moralne? – To, że w sytuacjach tych w grę wchodzi takie działanie – lub powstrzymanie się od niego – które ma znaczący wpływ na dobro (przyjemność, szczęście) innych lub na dobro wspólne.

Ponieważ „dobro” (innych lub wspólne) jest tu rozumiane naturalistycznie, psychopata może w pełni rozumieć, czym jest ‘dobro innych’ – tak jak rozumie, czym jest ‘jego dobro’: że są to stany przyjemności, zadowolenia, a pośrednio tym jest wszystko, co do tych stanów prowadzi. Na tej podstawie psychopatę, o odpowiedniej inteligencji, można nauczyć różnicowania tego, co moralne, od tego, co (tylko) konwencjonalne. Psychopata może stwierdzić np.: „Ten Pan pyta mnie, jak dojść do dworca kolejowego. Jeśli wskażę drogę przeciwną i spóźni się na pociąg, zapewne nie będzie mu przyjemnie”. Gdy nauczymy go: „Łamiesz normę moralną wtedy, gdy powodujesz cierpienie kogoś i wiesz, że to powodujesz (i nie czynisz tego po to, aby ten ktoś uniknął jeszcze większego cierpienia)”, to psychopata może w rozważanej sytuacji powiedzieć sobie: „Zgodnie z tym, czego mnie nauczono, złamię teraz normę moralną, wiem bowiem, że kierując tego człowieka w stronę przeciwną, spowoduję jego niezadowolenie”. Na początku psychopata może w tego rodzaju sytuacjach żywić nie tyle samo przekonanie moralne, co raczej przekonanie o treści np.: „Zgodnie z tym, co mi powiedziano, postąpię ‘niewłaściwie moralnie’, gdy wskażę drogę przeciwną”. Potem zaś, jak to się często dzieje w uczeniu się zna-

czeń słów w wieku dorosłym, druga część myśli odrywa się od pierwszej i zostaje samo przekonanie moralne: „Postąpię niewłaściwie moralnie, gdy zrobię ...”. W ten sposób psychopata może stwierdzać, że postępuje niesłusznie moralnie, może rozumieć, co to oznacza, i zarazem tak właśnie postępować – bez żadnych skrupułów. Psychopata, świadomy, że powoduje cierpienie, jest więc amoralistą.

## Literatura

- Blair R.J.R. (1995), *A Cognitive Developmental Approach to Morality: Investigating the Psychopath*, „Cognition” 57, s. 1–29.
- Blair R.J.R., Jones L., Clark F., Smith M. (1995), *Is the Psychopath ‘Morally Insane’?*, „Personality and Individual Differences” 19, s. 741–752.
- Brink D.O. (1986), *Externalist Moral Realism*, „Southern Journal of Philosophy” 24, suppl., s. 23–42.
- Eibl-Eibesfeldt I. (1970), *Ethology. The Biology of Behaviour*, New York: Holt, Rinehart and Wilson.
- Hare R.D. (1991), *The Hare Psychopathy Checklist-Revised*, Toronto: Multi-Health Systems.
- Hare R.D. (1996), *Psychopathy and Antisocial Personality Disorder: a Case of Diagnostic Confusion*, „Psychiatric Times” XIII, s. 39–40.
- Janikowski W. (2002), *Internalizm i eksternalizm w metaetyce współczesnej*, „Ruch Filozoficzny” 3, s. 527–531.
- Lorenz K. (1981), *The Foundation of Ethology*, New York: Springer.
- Nichols S. (2002), *How Psychopaths Threaten Moral Rationalism: is it Irrational to be Amoral?*, „The Monist” 85, s. 285–303.
- Nucci L.P., Turiel E., Encarnacion-Gawrych G.E. (1983), *Children’s Social Interactions and Social Concepts: Analysis of Morality and Convention in the Virgin Islands*, „Journal of Cross-Cultural Psychology” 4, s. 469–487.
- Patrick Ch.J. (ed.), *Handbook of Psychopathy*, New York: The Guilford Press 2006.
- Pospiszyl K. (2000), *Psychopatia*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”.
- Smetana J.G., Braeges J.L. (1990), *The Development of Toddlers’ Moral and Conventional Judgments*, „Merrill-Palmer Quarterly” 36, s. 329–346.
- Smith M. (1994), *The Moral Problem*, Oxford: Blackwell Publishers 1994.

Song M., Smetana J.G., Kim S.Y. (1987), *Korean Children's Conceptions of Moral and Conventional Transgressions*, „Developmental Psychology” 23 1987, s. 577–582.

Turiel E. (1983), *The Development of Social Knowledge: Morality and Convention*, Cambridge: Cambridge University Press.

## AMORALISM AND PSYCHOPATHY

### Summary

Amoralist in a philosophically technical sense is a person who acknowledges that it would be morally wrong if she did certain act, yet she does not care about it at all, lacking any moral motivations as such. She would be capable of identifying moral reasons, but treating them as not reasons for her. I point out that amoralists exist – they are persons ranked highly in R.D. Hare's PCL-R test (which, published in 1991, has been widely accepted in practice around the world, and Hare's concept of "psychopathy" is now firmly grounded in clinical and theoretical community). Then I argue against apparently analytical claim of ethical rationalism. This claim, mostly considered sort of "moral internalism", is not true, neither conceptually, nor factually. In the course of coming to such conclusion, I discuss two peculiarities of psychopaths' minds: their difficulties with moral/conventional differentiation and being deprived of Violence Inhibition Mechanism.



JOANNA TRZÓPEK\*

WOLNOŚĆ EGZYSTENCJALNA  
A PSYCHOLOGICZNE ROZUMIENIA WOLNOŚCI  
CZY PSYCHOLOGII JAKO NAUCE  
DOSTĘPNE SĄ KATEGORIE EGZYSTENCJALNEJ FILOZOFII?

Słowa kluczowe: wolność, wola, świadomość, podmiotowość, nauki poznawcze  
Keywords: freedom, volition, consciousness, subject, agency, cognitive sciences

Wolność, wybór, decyzja itp. są terminami, którymi posługują się różne dyscypliny filozoficzne, antropologiczne i psychologiczne, choć nierzadko ich znaczenie i zakres użycia bywają w nich bardzo odmienne. W artykule tym – odwołując się do wybranych przykładów – chciałabym zwrócić uwagę na te, często zasadnicze, różnice oraz zastanowić się, czy możliwa (i celowa) jest ewentualna integracja tych ujęć.

Przywołanie różnych perspektyw w myśleniu o wolności sprawia, że trudno jest posłużyć się z góry przyjętą jej definicją, która mogłaby stanowić punkt odniesienia dla dalszych refleksji. Jednak już na wstępie wyma-

---

\* Dr Joanna Trzópek jest adiunktem w Instytucie Psychologii Stosowanej UJ. Autorka książek: *Problem woli. Między antropologią filozoficzną a psychologią mechanizmów regulacyjnych* (2003) oraz *Filozofie psychologii. Naturalistyczne i antynaturalistyczne podstawy psychologii współczesnej* (2006). Zainteresowania naukowe: podmiotowość, świadomość, wolność i wola. Interesuje się także historią idei i szeroko rozumianą metodologią psychologii.

ga dopowiedzenia to, co stanowi teoretyczne zaplecze artykułu. I tak, „wolność egzystencjalna”, w sposób w jaki jest ona rozumiana w filozofii, to pewna bezwarunkowa właściwość przysługująca człowiekowi i – jako taka – stanowiąca cechę konstytutywną jego bycia<sup>1</sup>. Takie ujęcie wolności odwołuje się do swoistego doświadczenia przeżywanego „w pierwszej osobie” i zazwyczaj z tej perspektywy bywa przez filozofów egzystencjalnych opisywane.

Kolejne użyte w tytule wyrażenie: „psychologiczne rozumienia wolności” (i przeciwstawiane „wolności egzystencjalnej”) może wydawać się nieprecyzyjne. Jest oczywiste, że wolność na gruncie psychologii może być różnie pojmowana, zwłaszcza jeżeli weźmiemy pod uwagę, że psychologia nie jest nauką jednolitą (por. Gałdowa 1992; Trzópek 2003 i 2006). W artykule pragnę odwołać się jednak do dwóch szczególnych „rozumień” wolności, wywodzących się z odrębnych tradycji uprawiania psychologii: praktyki terapeutycznej i naturalistycznie ugruntowanej psychologii naukowej. Pierwsze dotyczyć będzie czegoś, co można nazwać „wolnością na poziomie psychicznym” (czy „psychologicznym”)<sup>2</sup>. Określenie to nie oznacza, że wolność ta jest jedynie kwestią „psychicznego poczucia” (czy mnieiania) podmiotu, przeciwnie – często jej zakres, zależny od psychologicznej „struktury” podmiotu, decyduje o tym, co w realnym życiu jest dla niego możliwe. Chodzi tu o fenomen, który uchwycić można, nieco paradoksalnie, najlepiej poprzez zwrócenie uwagi na faktyczne uwarunkowania i ograniczenia wolności. Istotne są przy tym nie tyle ewentualne przeszkody zewnętrzne („obiektywne”), ile pewne bariery czy uwarunkowania natury wewnętrznej („psychicznej” czy „psychologicznej” właśnie). Ograniczenia te niekoniecznie muszą być przez podmiot przeżywane lub doświadczane bezpośrednio (pierwszoosobowo), a mimo to mogą istotnie wpły-

---

<sup>1</sup> O ile odpowiedź na pytanie „czym (kim) jest człowiek?” nie może być na gruncie egzystencjalizmu doprecyzowana, to zazwyczaj filozofowie tego z kręgu uznają, że najbliższa możliwa odpowiedź byłaby taka, że jest on wolnością.

<sup>2</sup> Być może lepszym określeniem byłoby: „wolność *na podłożu* psychologicznym”, dla zaznaczenia, że wolność ta znajduje swoje ugruntowanie w istniejących, realnych (choć mogących ulegać zmianom w pewnym, mniej lub bardziej, ograniczonym zakresie – por. dalej) dyspozycjach i uwarunkowaniach o naturze psychologicznej. Fenomen, o którym mowa, trudny jest do precyzyjnego pojęciowego ujęcia, jego sens wyjaśnia się natomiast w miarę przybliżania treści, o jakie chodzi.

wać na kształt dokonywanych przez człowieka wyborów i podejmowanych działań. Dla przybliżenia tej „ograniczonej wolności” przyjąłam punkt widzenia obecny w pracach lekarzy terapeutów (a zarazem filozofów), takich jak Antoni Kępiński, Erich Fromm, Carl Gustav Jung, Rolo May, Kazimierz Dąbrowski. Badacze ci w swej praktyce konfrontowani byli z problemem możliwości (a także granic) rozwoju i zmiany – a więc i zakresem faktycznej wolności możliwej na płaszczyźnie psychologicznej.

Drugie rozumienie wolności, do którego chciałabym się tu odwołać, to pojęcie wolności (a czasem właśnie jego brak), jakie funkcjonuje w dominującym współcześnie w psychologii akademickiej nurcie poznawczym, będącym swego rodzaju paradygmatem współczesnej, naturalistycznie zorientowanej, psychologii naukowej. Podstawowa rola w sterowaniu ludzką aktywnością przypisywana jest tu przede wszystkim funkcjonowaniu pewnych subświadomych mechanizmów regulacyjnych, zaś „wolność” – jeżeli już o niej mowa – jest wolnością „spostrzeganą” (ang. *perceived*) czy „doświadczaną” – a nie realną<sup>3</sup>.

## Wolność egzystencjalna

Zgodnie z ujęciem egzystencjalnym (opieram się tu zwłaszcza na pracach Karla Jaspersa), wolność nie jest czymś, o czym można rozprawiać ogólnie, przedmiotowo czy abstrakcyjnie. Samo pytanie o wolność jest pytaniem osobiście angażującym i jako takie dotyczy ono *mnie*, a zwłaszcza (*mojej*) *możliwości autentycznego bycia sobą* (por. Jaspers 1990, s. 163). Już samo to wskazuje, że problemu wolności nie można rozważać z perspektywy trzeciej osoby, ale jedynie przez opis uwzględniający „ja” i jego doświadczenie. Postawienie kwestii wolności wiąże się nieodłącznie z odpowiedzialnością; wolność jest w tym, powie Jaspers, że „pojmuję jako problem to, co muszę czynić” (Jaspers 1990, s. 165). Będąc świadomym – opowiadam za swoje działania, i to nawet wówczas, gdyby wolność była tylko iluzją<sup>4</sup>. I okazuje się, że bez tej odpowiedzialności nie można już „być samym sobą”.

---

<sup>3</sup> Być może należałoby tu dodać: „cokolwiek określenie to oznacza...”

<sup>4</sup> Stąd też często podkreślana przez egzystencjalistów nieunikniona obecność winy.

Co jednak oznacza wspomniana „możliwość bycia sobą”? W różnych refleksjach egzystencjalistycznych pojawia się kwestia „wyboru siebie” jako „tego, kim się jest” (por. Kierkegaard 1982). Nie chodzi tu jednak o bierną akceptację własnych uwarunkowań. Osoba wolna nie przyjmuje „tego, co dane” (uwarunkowań, losu itp.) z biernością czy rezygnacją, ale raczej „bierze na siebie” jako własne. Owo „branie na siebie” jest działaniem aktywnym, związanym z odpowiedzialnością za to, co uczyni się z tym, co zostało „dane”.

Ponadto, jak podkreśla Carl Jaspers, bycie sobą oznacza też bycie *tym, który może czegoś chcieć, co od niego zależy*. Jest to wolność poprzez „wymaganie od samego siebie” – i w tym wymagananiu jest zawarte właśnie *domaganie się siebie*<sup>5</sup>. Jest to zupełnie inna wolność niż ta, która wyraża się w „samowoli” czy robieniu po prostu tego, na co się ma ochotę. Taka wolność jest wolnością *trudną*.

Jednak także „samowola” okazuje się niezbędnym warunkiem wolności. Samowola to możliwość uczynienia tego lub owego. Samowoli nie przekreśla to, że jej wybory są ugruntowane w posiadanej wiedzy, nawykach, potrzebach itp., gdyż w ten sposób, jak pisze Jaspers, dochodzi do głosu „spontaniczność tożsama z moim ja”<sup>6</sup>. Jednak prawdziwa wolność egzystencjalna pojawia się dopiero wtedy, gdy wybór dokonywany jest ze świadomością chęci „samowoli” (która nie ma głosu decydującego), ale przede wszystkim w zgodzie z *uznawaniem przez siebie prawem*. I to nie jakimś prawem ogólnym, lecz prawem obowiązującym *mnie konkretnie w danej sytuacji*.

Wybór egzystencjalny jest wyborem wiążącym i bezwarunkowym – na tym polega jego „ciężar gatunkowy”: *w decyzji rozstrzygam nie tylko o czymś – ale i o samym sobie* – powie Jaspers (1990, s. 172). Raz dokonany wybór nie może być uznany za niebyły, staje się podstawą kształtowania własnej rzeczywistości.

---

<sup>5</sup> Dobrym komentarzem może tu być myśl M. Schelera. Rozważając kondycję ludzką, pisze on, że człowiek nie „jest bytem pozostającym w spoczynku, nie jest faktem, lecz tylko możliwym *ukierunkowaniem tego procesu* i zarazem wiecznym *zadaniem* człowieka – istoty przyrodniczej i wiecznie przyświecającym mu celem [...] mamy [tu] do czynienia z *wiecznie możliwą*, wymagającą w każdym punkcie czasowym dobrowolnego spełnienia *humanizacją*” [podkr. oryg.] (Scheler 1987, s. 342/343).

<sup>6</sup> Wydaje się zarazem, że jest to ten typ wolności, na którym koncentruje się współczesna psychologia poznawcza i który uważa za uwarunkowany i preformowany w obrębie subświadomych mechanizmów.

Nie znaczy to jednak, że zawsze mam jasną ideę co do tego, co należy wybrać. Zazwyczaj nie mam takiej pewności – mimo to ciągle muszę wybierać i ta presja rodzi poczucie braku wolności. Na tym polega zarówno tragizm bycia człowiekiem, jak i waga dokonywanych wyborów: mój czas jest ograniczony i jeżeli nie będę rozstrzygać, przypadek zrobi to za mnie: „w wielu drobnych działaniach, których nawet nie zauważam, a jednak określających moją istotę, stopniowo tracę lub zyskuję siebie” (Jaspers 1990, s. 175).

Nie należy przy tym utożsamiać wolności egzystencjalnej z empiryczną. Określenia takie jak „mogę” lub „nie mogę” odnoszą się (trafnie lub błędnie) do czynników i uwarunkowań fizycznych lub psychicznych, aktualnych w danym momencie – a nie do egzystencji jako takiej. W egzystencjalnej wolności możliwe jest twierdzenie: „mogę, ponieważ muszę” – przy czym to „mogę” nie dotyczy osiągnięcia jakiegoś empirycznego celu, ale wewnętrznego lub zewnętrznego działania „ja”, które to działanie jest spostrzegane jako *konieczne*<sup>7</sup>.

Wybór, o którym mowa, ma także niewiele wspólnego ze sposobem, w jakim o wyborze czy decyzji rozprawia się na gruncie psychologii (por. Trzópek 2003). W wyborze tym nie chodzi bowiem o stosunek użyteczności danego działania czy celu do subiektywnego prawdopodobieństwa jego osiągnięcia (jak w klasycznych modelach psychologii decyzji czy motywacji), nie chodzi też o szacowanie różnych alternatyw, ale właśnie o *mnie* i obowiązującą mnie konieczność (która może tkwić np. w obronie sprawy przegranej i wewnętrznej zgodzie na nieskuteczne i „nieużyteczne” – z perspektywy trzeciej osoby – działanie).

W ten sposób wspomniane tu cechy wolności egzystencjalnej: jej konkretność, indywidualność, totalność i bezwarunkowość – a także, dodajmy, dostępność jedynie z perspektywy pierwszoosobowej – powodują, że stanowi ona raczej doświadczenie opierające się badaniom nauk szczegółowych z ich „przedmiotową”, „trzecioosobową” metodologią i właściwymi jej kryteriami oceny.

---

<sup>7</sup> W sensie: konieczne, by pozostać sobą (w przeciwieństwie do „zaparcia się siebie” czy „zdrady siebie”).

## Wolność na poziomie psychicznym

Mówiąc o „wolności na poziomie psychicznym” wypada nawiązać zwłaszcza do prac klasyka tej problematyki, Ericha Fromma. Zgodnie z jego stanowiskiem problem wolności i wolnej woli jest zazwyczaj niewłaściwie stawiany – i z tego też powodu uchodzi za nierozstrzygalny. Błąd polega na polaryzacji „albo–albo”, tzn. albo pełna wolność, albo jej brak i ściśle podleganie deterministycznym prawom. Tymczasem wolność jest, zdaniem Fromma, zjawiskiem stopniowalnym i konkretnym: nie można pytać, czy wolność istnieje, ale raczej na ile dany człowiek w konkretnej sytuacji i danym momencie swojego życia jest zdolny do dokonywania autentycznych wyborów (oczywiście wyborów w ramach określonych *realnych możliwości*<sup>8</sup>) – na ile zaś wolność taką utracił. Tak pojęta wolność jest dla Fromma problemem jak najbardziej psychologicznym, możliwym do empirycznego ujęcia. Warto zauważyć, że jest to zarazem punkt, który – mimo wielu zbieżności – różnicuje stanowiska filozofii egzystencjalnej i praktyki psychologicznej. Z perspektywy tej pierwszej wolność jest możliwa zawsze i, jak powie Victor Frankl (1984), nawet jeżeli nie jest ona faktyczna – jest *fakultatywna*. Psychologiczna praktyka uwzględnia natomiast ograniczenia i uwarunkowania tak pojętej – stopniowalnej i dynamicznie zmiennej – wolności.

Stopień uwzględnianych ograniczeń bywa różny. Psychoanaliza wykazała w dostateczny sposób, jak ograniczone mogą być świadome podstawy dokonywanych wyborów i jak silną rolę może odgrywać racjonalizacja. Nie będę się zatrzymywać na tych znanych skądinąd kwestiach, warto jednak pokusić się o pewne klaryfikacje.

Ogólnie wydaje się, że mówiąc o wolności na poziomie psychicznym, należy odgraniczyć od siebie kilka kwestii.

1. Po pierwsze, istnieją uwarunkowania, których nie sposób przekroczyć. Mowa tu zwłaszcza o uwarunkowaniach konstytucjonalnych, temperamentalnych czy (być może w mniejszym stopniu) osobowościowych i śro-

---

<sup>8</sup> „Realna możliwość – pisze Fromm – to taka, która może się zmaterializować w obrębie ogólnej struktury sił oddziaływujących na siebie w jednostce i społeczeństwie [...] realna możliwość jest czymś przeciwnym niż możliwość fikcyjna, która odpowiada życzeniom lub pragnieniom człowieka, lecz która w danych warunkach nigdy nie może być zrealizowana” (Fromm 1996, s. 139).

dowiskowych. W tym sensie czyjś typ osobowości, temperamentu itp. jest tym, co ogranicza zakres możliwości różnych zachowań czy doświadczeń. Człowiek temperamentalnie nieśmiały nigdy nie stanie się gwałtownym ekstrawertykiem. Ale też – jak zauważa Fromm – może stać się zarówno wrażliwym i współczującym bliźnim, jak i zahamowanym egocentrykiem (Fromm 1996, s. 140). Tak więc wybór istnieje – choć musi uwzględniać istniejące uwarunkowania.

2. Tym samym pojawia się problem drugi, dotyczący realnego zakresu wolności w ramach uwarunkowań. Innymi słowy – odwołując się do wcześniejszego przykładu – pytanie dotyczy np. tego, na ile człowiek o konstytucjonalnie uwarunkowanej nieśmiałości jest wolny do stania się osobą współczującą i wrażliwą *lub* egocentryczną?. I tu znowu kilka spraw wymaga oddzielenia. Jedną z nich jest dynamiczny charakter owego zakresu, który zmienia się wraz z dokonywanymi przez podmiot wyborami: człowiek wolny na pewnym etapie swojego życia może – na skutek powtarzania wyborów określonego rodzaju – przestać nim być na innym (por. Fromm 1996). Sprawę komplikuje kwestia, że w wielu sprawach wybory, o których mowa, zapadały w sposób nieświadomy, pod wpływem rozlicznych, nierzadko trudnych, okoliczności, powodując, że ich ewentualne żniwo niekoniecznie można uznać za czyjaś winę lub zasługę. Z tego punktu widzenia zmienne koleje rozwoju ego dobrze przedstawia koncepcja Erika Eriksona (1997)<sup>9</sup>. Sukcesy lub niepowodzenia rozwojowe (takie jak podstawowa ufność, nadzieja, autonomia itp. – lub ich brak) kumulują się, przy czym większość decyzji zapada w pierwszych latach życia, co – wobec epigenetycznego planu procesu rozwoju – rzutuje na jego cały dalszy przebieg,

---

<sup>9</sup> Zgodnie z nią życie człowieka przechodzi przez szereg kolejnych faz, których pozytywne przejście owocuje zdobyciem określonych „cnót rozwojowych”. Jest to rodzaj „wyposażenia na całe życie”, pozwalającego radzić sobie z nieuniknionymi przeciwnościami i cierpieniem, jakie ono niesie. Każdej fazie towarzyszy specyficzny dla niej kryzys, w którym waga się losy między dalszym rozwojem a stagnacją. W pierwszym roku życia rozstrzygnięty zostaje podstawowy stosunek do świata i jego ocena. Erikson nazywa to podstawową ufnością lub jej brakiem: pozytywnym biegunem jest poczucie dziecka – a potem dorosłego – że świat jest zasadniczo przyjazny, a życie jest warte, by je przeżyć. Przeciwieństwem jest źródłowa nieufność. Cnotą, którą można zdobyć lub utracić, jest nadzieja. Kolejne dylematy, rozstrzygane w pierwszych latach życia, dotyczą poczucia autonomii (lub wstydu i zwątpienia); następnie: inicjatywy lub poczucia winy i zahamowania, kompetencji lub poczucia niższości itd.

tworząc fundament życiowego sukcesu lub życiowej porażki. Innymi słowy, tworzące się wówczas struktury emocjonalne i poznawcze mogą nie być już zdolne do dostrzegania i odczuwania innych aspektów złożonej rzeczywistości. Tym, co istotne, jest to, że wybory te dokonują się poza świadomością dziecka (bez udziału jego świadomej woli), pod wpływem okoliczności, z jakimi się ono styka. W tym sensie trudno mówić o decyzji czy wyborze w sposób, w jaki zazwyczaj rozumiemy te słowa.

3. Kolejna sprawa dotyczy tego, że kryteria dokonywanych – już w *świadomym* życiu<sup>10</sup> – przez człowieka wyborów nie są jednolite, co często jest źródłem wewnętrznych sprzeczności i rozdarcia. Często podkreśla się mianowicie fakt istnienia w człowieku różnych „warstw” (por. Frankl 1986), hierarchii wartości (por. Kępiński 1993) czy subsystemów (por. Kuhl, Goschke 1994). Aby przybliżyć tę kwestię, nawiążę krótko do stanowiska Antoniego Kępińskiego (1978, 1992, 1993). Mówi on o dwóch hierarchiach wartości: realnej („jaki/a jestem”) i idealnej („mój ideał mnie”). Źródłem pierwszej są, wspomniane już, predyspozycje konstytucjonalne, warunki życia oraz wielokrotnie powtarzane decyzje, które na skutek tej powtarzalności stają się automatyczne i bezrefleksyjne. Druga jest wynikiem świadomych dążeń i ideałów, zakorzenionych w normach społecznych i kulturze. Z istnienia hierarchii realnej człowiek często sam nie zdaje sobie sprawy, choć zazwyczaj ma ona większy wpływ na jego faktycznie podejmowane decyzje. Tym boleśniejsza jest dla niego przegrana, np. wówczas, gdy pragnąc zachować się altruistycznie, w ostatecznym rozrachunku wybiera zachowanie egoistyczne. Istnienie tych dwóch hierarchii może być więc źródłem walki, napięć i cierpienia wewnętrznego. Gdyby istniała tylko jedna hierarchia wartości proces decyzyjny byłby prosty; człowiek nie byłby pascalowskim „zbiegiem sprzeczności”, ale też byłby rodzajem „automatu”, w którym zawsze przeważa po prostu to, co ma wyższą pozycję w hierarchii. Tak jednak nie jest: decyzja staje się procesem związanym z wysiłkiem i wewnętrznym zmaganiem między tym, co narzucające się

---

<sup>10</sup> Trzeba też pamiętać, że nasze świadome wybory są ograniczone przez coś, co K. Obuchowski (1995) nazywa „motywacją tła”, a R. May (1986) – głęboką intencjonalnością. Wybory niezgodne z własnym głębokim uwarunkowaniem, mogą być, jak powie Jung, jedynie „akrobacją woli”, nie mając (bo nie mogą mieć) faktycznego życiowego znaczenia ze względu na ich „wewnętrzną pustkę”. Wydaje się, że dotykamy tu kwestii, o której antropologia filozoficzna mówi jako o „wyborze siebie”.

automatycznie, a naszymi ideałami – i, jak zauważa Kępiński, najczęściej ma postać kompromisu. Tak czy owak, tu właśnie można upatrywać źródła wolności: świadoma („racjonalna”, jak powie Fromm) hierarchia wartości może bowiem także torować drogę przyszłym (przy powtarzaniu – coraz łatwiejszym) decyzjom – i tym samym zapadać w hierarchię realną (jaki jestem)<sup>11</sup>.

4. Zdaniem badaczy zainteresowanych omawianymi tu problemami (por. np. Dąbrowski, Kępiński, Jung), zintegrowanie systemów wartości działających w człowieku jest zadaniem bardzo trudnym. Warunkiem wolności staje się odwaga spojrzenia na siebie i odsłonięcia „życiowego kłamstwa”, które jest wynikiem niescalonych, często sprzecznych systemów wartości. Stąd wielka rola uświadomienia z jednej strony, a z drugiej – nieustannej świadomej czujności w widzeniu konsekwencji własnych działań. Jest to istotne, bo często do właściwego rozstrzygnięcia dochodzi o wiele wcześniej, niż mogłoby się (także samemu zainteresowanemu) wydawać, a ostatnia, zdawałoby się kluczowa, decyzja w łańcuchu decyzji może stanowić jedynie naturalną konsekwencję podjętych wcześniej (bezrefleksyjnie lub w sposób samooszukujący się) wyborów.

5. W punkcie poprzednim nacisk został położony na wagę uświadomienia. Trzeba jednak wspomnieć także o trudnościach, jakie wiążą się z oswojeniem nieświadomego. Jak powiedziano, zazwyczaj sprzeczności między różnymi hierarchiami wartości są przeżywane świadomie, a zapadająca decyzja jest jakimś kompromisem. Bywa jednak tak, że to, co niezgodne z uznawaną świadomie hierarchią zostaje gdzieś zepchnięte, nie bez znaczenia dla zdrowego przystosowania. Mówiąc językiem Junga, to co nieświadome skrywa cień. Może to być źródłem kolejnych trudności. Jeśli przyczyną cierpień są np. niedopuszczane do świadomości pragnienia czy popędy, a więc jakaś niezrealizowana część własnego „ja”, samo usunięcie wyparcia niczego nie załatwia: popęd dąży do realizacji we właściwy sobie – nieakceptowany – sposób, jego uświadomienie stawia więc podmiot przed nader trudną sytuacją. Jeśli nie ma dojść do ponownego wypar-

---

<sup>11</sup> Co ciekawe, jest to wątek zbieżny z pewnymi badaniami prowadzonymi w poznawczym nurcie psychologii, a związanymi z wpływem świadomej refleksji na późniejszy sposób automatycznego reagowania. Jak pisze M. Jarymowicz, może być tak, że – mówiąc językiem Freuda – „nieświadome podziemie” może być zależne od tego, co dzieje się na „najwyższym piętrze”.

cia, popęd – by mógł być rzeczywiście wyrażony – musi zostać zmodyfikowany, jakoś „przekształcony”. Problemem pozostaje, co to oznacza i jak tego dokonać: rodzi to konflikty moralne, etyczne, religijne i związane z nimi rozdarcie wewnętrzne; nad problemami tymi wiele psychologicznych ujęć prześlizguje się – poprzestając np. na deklaracji konieczności uświadomienia – nie dostrzegając ich faktycznego dramatyzmu (por. Jung 1994, s. 73).

Podsumowując powyższe rozważania dotyczące wolności na poziomie psychicznym, najostrożniej jest stwierdzić, że nie wiadomo, jak daleko sięga wolność ludzka i w jakim stopniu człowiek może wyzwolić się z ograniczeń swojego biologicznego dziedzictwa i wcześniej nabytych doświadczeń i stereotypów decyzji. Niemniej jednak – jak podkreślają badacze – w porównaniu ze światem zwierzęcym jest to wolność bardzo duża i wiąże się z ogromnym bogactwem potencjalnych zachowań. Najogólniej można powiedzieć, że na kształt podejmowanych przez nas decyzji wpływ ma zarówno plan genetyczny, jak i warunki środowiskowe, ale też i same podejmowane decyzje. Dokonując określonych wyborów, człowiek zarazem „toruje” (określenie Kępińskiego) swoją przyszłość i przyszłe decyzje: to, co zostało zrealizowane ma większą szansę na pojawienie się następnym razem; zarazem każda decyzja co do zachowania ogranicza zakres realnych możliwości, bo następne decyzje idą torem poprzedniej. Oznacza to, że w pewnym zakresie jesteśmy odpowiedzialni za kształt naszej osobowości (co zresztą dawno temu zauważył m.in. W. James [2002]). Nasze postępowanie może się przyczyniać do wzrostu naszej realnej psychicznej (czy psychologicznej) wolności, albo przeciwnie – prowadzić do jej umniejszenia lub nawet zaniku. Ważne jest więc, by zdawać sobie z tych zależności sprawę. Kryterium tak pojętej wolności wydaje się zdolność osoby do podejmowania decyzji świadomych, zgodnych z przyjmowaną przez siebie hierarchią wartości. Jak powiedziano, wolność taka może być mniejsza lub większa i zmieniać się z czasem.

## Wolność w psychologii naukowej

Przyjrzyjmy się krótko sytuacji panującej w psychologii naukowej, a zwłaszcza – dominującej we współczesnej psychologii akademickiej – psychologii poznawczej. W przypadku „wolności w psychologii jako na-

uce” pytaniem krytycznym staje się pytanie o rolę świadomości (świadomych myśli, intencji, celów itp.) w funkcjonowaniu człowieka.

Jeszcze do niedawna uderzające na gruncie nurtów poznawczych było to, że – jak zauważa John Searle (1999) – odwoływanie się do świadomości należało „do złego naukowego smaku”, podobnie jak pytanie o podmiot rozgrywających się procesów regulacyjnych i przetwarzania informacji (percepcji, uwagi, różnych systemów pamięci itp.).

Wydaje się, że współcześnie problem świadomości, podmiotowości i woli zaczyna wysuwać się na plan pierwszy, i to w przywoływanym *explicit* kontekście dawnego sporu determinizmu z indeterminizmem. Towarzyszy temu przekonanie, że świadomego doświadczenia sprawstwa i wolności nie można w nauce poznawczej dłużej ignorować, gdyż stanowi ono centralne doświadczenie ludzkie. Nie oznacza to jednak, by doświadczeniu temu przypisywano jakąś rolę sprawczą i by świadczyło ono o rzeczywistej wolności. Przeciwnie, wydaje się, że nierozstrzygalny z pozoru problem wolności i woli powraca właśnie na skutek przekonania, że nauka dysponuje obecnie konkluzywnymi dowodami na rzecz ujęć deterministycznych, uznających świadomą wolę za iluzję (por. Wegner 2002; Velmans 2002; Bargh 2000). Warto przyjrzeć się najczęściej wysuwanym tu argumentom.

1. Szczególnie istotnych argumentów przeciw utożsamianiu źródeł działania ze świadomą wolą dostarczają badania nad aktywnością mózgu w trakcie wykonywania ruchów dowolnych. W latach 80. XX wieku badania Benjamina Libeta nad spontanicznymi ruchami wykazały, że wykryty wcześniej tzw. potencjał gotowości, pojawiający się w mózgu przed zamierzonym ruchem i utożsamiany przez Johna Ecclesa z działaniem świadomej woli, pojawia się *przed tym*, jak badany zanotował *chęć* wykonania takiego ruchu. Wynik ten można interpretować jako argument przeciw twierdzeniu, że ruch jest inicjowany przez świadomą wolę (a za poglądem, że ruch – jak i chęć ruchu – są inicjowane przez subświadomy proces mózgowy).

2. W codziennym życiu wykonujemy wiele działań, z których mgliście tylko zdajemy sobie sprawę (np. bazgrzę coś słuchając wykładu, przedstawiam mimowolnie rzeczy); wykonujemy też pewne czynności bez uprzedniego planu. Wiele badań pokazuje, że procesy umysłowe mogą przebiegać w sposób zautomatyzowany, często w odpowiedzi na nie zawsze rejestrowane świadomie bodźce środowiskowe (por. Bargh, Ferguson 2000). Te nieuświadomiane procesy sterujące naszą percepcją, sądami, decyzjami

itp. (por. Bargh 1999) stanowią także podstawę myślenia kreatywnego, intuicji czy naukowych wglądów. Istnieje coraz więcej podstaw, by sądzić, że także to, co uznajemy za racjonalne i przemyślane świadome decyzje, nasycone jest nieuświadomianymi postawami, motywami, nabytymi doświadczeniami itp., z których istnienia zazwyczaj nie zdajemy sobie sprawy (por. Wegner 2002; Damasio 1999).

3. Także współczesne badania z zakresu neuropsychologii zdają się wskazywać, że większość procesów regulujących funkcje psychiczne przebiega w sposób nieuświadomiony: świadomość obejmuje najwyżej dopiero końcowe rezultaty przetwarzania. Jeżeli tak jest, to – jak pytają niektórzy teoretycy (por. Vellmans 2002) – jak możliwe jest świadome kontrolowanie tych procesów? Trzeba też pamiętać, że świadomość nie jest tu zazwyczaj traktowana jako coś odrębnego od neuronalnych procesów, które jej towarzyszą<sup>12</sup>. Ma to dalsze konsekwencje: „umysł” przestaje być pożądanym sposobem wyjaśniania, a jego miejsce zajmuje „mózg”. Porzucenie „umysłu” na rzecz mózgu prowadzi, jak zauważają tacy badacze, jak np. Charles Webel i Tony Stigliano, do wniosku, że funkcjonowanie mentalne może być wyrażane w terminach fizykalistycznych (z obszaru np. neurofizjologii). Może to prowadzić do wyeliminowania, jako „duchów dawnych epok”, wyjaśnień w kategoriach fenomenologicznie czy hermeneutycznie ujmowanych intencji, celów, racji czy wartości. Tym, co pozostaje, jest przetwarzający informacje mózg (por. Webel, Stigliano 2004, s. 82)<sup>13</sup>. Tym samym klasyczne czy „potocznopsychologiczne” (*folk psychology*) rozważania stają się co najmniej dyskusyjne dla celów naukowych (por. Denett 2006; Churchland 2002). Wydaje się, że neurofilozoficzny materializm sta-

---

<sup>12</sup> Inne założenia są zazwyczaj odrzucane, wiążąc się z lękiem przed popadnięciem w jakąś wersję dualizmu psychofizycznego, coraz częściej uznawanego za stanowisko niemożliwe do pogodzenia ze współczesną nauką (por. Denett 2006; Churchland 2002).

<sup>13</sup> Autorzy przywołanego tu artykułu starają się pokazać, że to milcząco zazwyczaj przyjmowane założenie neurofizjologicznego materializmu prowadzi w efekcie do rewizji naszych pojęć moralnych; „zło” staje się wówczas chorobą, a „niewłaściwe” postępowanie można, lecząc odwołując się do środków biomedycznych lub interwencji chirurgicznej. Biologiczne i genetyczne badania mogą nam pozwolić na próby tworzenia świata bez przemocy – ale czy dalekie konsekwencje takich ingerencji byłyby rzeczywiście pożądane? – pytają. Jednocześnie postawa autorów bliska jest hermeneutycznemu podejściu do odpowiedzialności nauki za konsekwencje teorii, które formułuje na swoim gruncie.

nowi podstawowe (formułowane bądź to *explicite*, bądź *implicitie*) założenie wśród wielu poznawczych reprezentantów neuronauki, biomedycznej psychiatrii czy psychologii.

Mimo wspomnianej przewagi – jak to sugerują współczesne badania – nieświadomego przetwarzania informacji doznajemy jednak przede wszystkim poczucia świadomego wpływu i wolności naszych działań. Tym samym pojawia się pytanie o status tego doświadczenia i o jego ewentualne źródła. Przykładową próbą odpowiedzi na te pytania jest najnowsza książka Daniela Wegnera *The Illusion of Conscious Will* (2002), choć podobne stanowiska są też formułowane przez innych badaczy (por. Velmans 2002, 2003).

Można powiedzieć, że istota stanowiska Wegnera sprowadza się do założenia, że świadoma wola czy intencja jest *tylko doświadczeniem*, a nie *przyczyną* (choć tak nam się może wydawać) naszych działań. „Pozorna [apparent] kontrola umysłowa – pisze Wegner – jest produktem procesu interpretacyjnego, który jest w sposób fundamentalny oddzielony od mechanicznego procesu realnej umysłowej przyczynowości” (Wegner 2002, s. 96). To umysł (a ściślej nieświadomy umysłowy proces) powoduje działanie. Mimo to, w ujęciu Wegnera, myśli i uczucia nie mają jedynie charakteru epifenomenalnego. W wielu wypadkach informują one rzeczywistość o przyszłym przebiegu działania: nie będąc przyczynami – są rodzajem „przeglądu” tego, co będzie się działo. Jak zauważa Wegner, ma to duże znaczenie z punktu widzenia życia społecznego i komunikacji z innymi, a także własnego poczucia tożsamości i ciągłości (świadoma wola niejako „znaczy” nasze działania właśnie jako „nasze”, powiązane z naszym świadomie odczuwanym „ja”, bez którego bylibyśmy czymś w rodzaju zombie). Natomiast realny przyczynowy mechanizm sterujący naszą aktywnością nigdy – zdaniem Wegnera – nie jest obecny w naszej świadomości. Prawdziwe powody ludzkiego działania są nieświadome<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> W pewnym sensie wydaje się, że mamy tu do czynienia z restytucją na gruncie współczesnych ujęć poznawczych tego sposobu myślenia, który właściwy jest dla psychologii głębi, a zwłaszcza dowartościowania roli procesów subświadomych. Należy jednak pamiętać, że o ile Freud pokładał w uświadomieniu nadzieję na możliwość przezwyciężenia nieświadomych determinizmów, o tyle współczesna psychologia poznawcza przypisuje świadomości rolę znacznie mniejszą lub wręcz znikomą. Z drugiej strony, w porównaniu z ujęciem freudowskim, prezentowane tu stanowisko nie upatruje

Jak to – dość kontrowersyjne – stanowisko ma się do innych prowadzonych w psychologii badań? Mogłoby się wydawać, że wobec silnego zainteresowania psychologii zachowaniami celowymi, dowolnymi czy intencjonalnymi człowieka, wypada ono dosyć egzotycznie. Tak jednak nie jest.

Uważna analiza prac psychologów odwołujących się do działań intencjonalnych czy dowolnych wskazuje, że bynajmniej nie przeczą one omawianym tu założeniom.

Po pierwsze, tym, co interesuje psychologa-badacza, nie jest np. zagadnienie wolności czy woli (w sensie filozoficznym lub potocznym), ale to, co człowiek *sądzi* na temat sprawczości własnych działań (por. Kofta 1979, s. 55). Sprawczość czy wolność nie są traktowane jako atrybut ludzki czy obiektywna cecha działania, ale jako sąd lub odczucie żywione w konkretnej sytuacji (i jako takie spełniające określoną funkcję regulacyjną).

Po drugie, koncepcje z tego obszaru charakteryzuje nacisk kładziony na specyficzne mechanizmy czy procesy zachodzące często na poziomie subświadomym, a odpowiadające za realizowanie czynności na poziomie świadomym czy celowym. W nurcie, o którym mowa, znajdują się np. tacy czołowi badacze zachowań intencjonalnych, jak Peter Gollwitzer czy Robin Vallacher; podobnie rzecz ma się z badaczami zachowań wolicjonalnych i samokontroli, takimi jak np. Julius Kuhl.

Po trzecie (co wiąże się z powyższym) zanotowanie pojawienia się danej intencji, celu czy decyzji, po których następuje odpowiednie działanie podmiotu, bynajmniej nie oznacza, by sama owa decyzja nie była preformowana w sposób subświadomy (przez subświadome procesy umysłowe, por. Velmans 2000), tak że i w tym wypadku trudno mówić o wolności czy wyborze w takim sensie, w jakim o wolnym wyborze mówiliśmy w przypadku ujęć filozoficznych czy praktyki psychologicznej.

„W gruncie rzeczy – pisze John Bargh – istota badań i teorii dotyczących sądów i podejmowania decyzji skupia się na odkryciu przyczynowych mechanizmów (czynników determinujących) samych świadomych wyborów i procesów refleksyjnych [*reasonig processes*] jako takich” (Bargh, Ferguson 2000, s. 938). Natomiast wolność – o ile rozumieć ją jako *świadomy* wybór, zgodny z uznawanymi przez siebie i dowolnie wybranymi wartościami – okazuje się na tym gruncie jedynie złudzeniem.

---

w nieświadomości ciemnych czy niebezpiecznych sił, ale normalne procesy, służące przystosowaniu (por. Wilson 2002).

## Podsumowanie

Poruszane w artykule problemy dotyczyły m.in. tego, czy człowiek jest istotą zdolną do dokonywania świadomych wyborów, stawiania własnych zadań i celów oraz ich realizacji. Kwestia ta wydaje się szczególnie istotna w tych wypadkach, w których stawiane jest pytanie o możliwość i ewentualny zakres zmian, które mogą zajść w podmiocie przy udziale jego woli i własnej pracy. W sposób szczególny zdaje się to dotyczyć problemów psychoterapii, rozwoju czy wychowania. Jak wynika z dokonanego tu przeglądu, stanowiska przyjmowane przez filozofię, praktykę psychologiczną i psychologię naukową dość znacznie się różnią i ogólnie wydają się trudne do uzgodnienia<sup>15</sup>.

Przede wszystkim można wskazać na wyraźne rozejście się egzystencjalnego i naukowego rozumienia wolności i jej podstaw. Wydaje się to wynikać poniekąd z samego charakteru badań naukowych podejmowanych w obrębie psychologii. Jak przyznają badacze z tego kręgu, psychologia, podobnie jak inne nauki, zajmuje się wykrywaniem zależności, praw przyczynowych i funkcjonalnych – i nie ma w niej miejsca na niezdeterminowanie. Jak pisze Bargh: „Z pewnością ci, którzy badają świadomość z naukowej perspektywy, muszą przyznać, że podlega ona tym samym prawom, co wszystko inne w świecie fizycznym [...] Jakkolwiek filozofowie nie są pod presją przyjmowania takich niezbędnych założeń – naukowcy są” (Bargh, Ferguson 2000, s. 938–939). Oczywiście może to prowokować dyskusję na temat samego kształtu badań naukowych w psychologii, a zwłaszcza nad tym, czy dominująca współcześnie metodologia naturalistyczna stanowi jedyną możliwą dla psychologii opcję. Problem ten, związany z ciągle jeszcze istniejącym sporem naturalizmu i antynaturalizmu w naukach społecznych, poruszam gdzie indziej (por. Trzópek 2006).

Tu podstawowa kwestia zdaje się dotyczyć tego, czy określanie „właściwości” ludzkiego działania i myślenia oraz tego, na czym się one zasadzają, leży w gestii psychologii jako nauki empirycznej, i jeśli pada odpowiedź twierdząca, to następne pytanie dotyczy tego, jak ustrzec się reduk-

---

<sup>15</sup> Przynajmniej jeśli chodzi o podstawowe założenia stojące za konkretnymi stanowiskami. Na poziomie pewnych twierdzeń szczegółowych uzgodnienie takie – po usunięciu bariery odmienności języka – w niektórych kwestiach wydaje się możliwe.

cjonizmu, który może być skutkiem absolutyzowania wyników osiągniętych przy zaangażowaniu określonej metodologii i związanych z nią ograniczeń. Jak się często podkreśla, żadna dyscyplina szczegółowa z natury swojej nie jest w stanie uchwycić swego przedmiotu w sposób pełny (por. Frankl 1978, 1984; Jaspers 1990; Gałdowa 1992). W tym sensie wydaje się, że także psychologia naukowa – nie przekraczając własnych kompetencji – nie jest w stanie (i nie powinna) jednoznacznie formułować twierdzeń na temat znaczenia doświadczenia wolności czy istnienia wolności „jako takiej”.

## Literatura

- Bargh J.A. (1999): *Automatyzmy dnia powszedniego*, „Czasopismo Psychologiczne” 5, s. 209–256.
- Bargh J.A., Chen M., Burrows L. (1996): *Automaticity of Social Behavior: Direct Effects of Trait Construct and Stereotype Activation on Action*, „Journal of Personality and Social Psychology” 71.
- Bargh J., Ferguson M. (2000): *Beyond Behaviorism: On the Automaticity of Higher Mental Processes*, „Psychological Bulletin”, vol 12, no 6, s. 925–945.
- Churchland J. (2002): *Mechanizm rozumu, siedlisko duszy. Filozoficzna podróż w głąb mózgu*, tłum. Z. Karaś, Warszawa: Aletheia.
- Damasio A. (1999): *Błąd Kartezjusza*, tłum. M. Karpiński, Poznań: Rebis.
- Dąbrowski K. (1979): *Psychoterapia przez rozwój*, Warszawa: Prasa ZSL.
- Dąbrowski K. (1986): *Trud istnienia*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Denett D. (2006): *Słodkie sny. Filozoficzne przeszkody na drodze do nauki o świadomości*, tłum. M. Miłkowski, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Erikson E.H. (1997): *Dzieciństwo i społeczeństwo*, tłum. P. Hejmej, Poznań: Rebis.
- Frankl V. (1984): *Homo patiens*, tłum. R. Czarnecki, J. Morawski, Warszawa: Pax.
- Fromm E. (1995): *Mieć czy być*, tłum. M. Chałubiński, Poznań: Rebis.
- Fromm E. (1994): *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki*, tłum. R. Saciuk, Warszawa–Wrocław: PWN.
- Fromm E. (1996): *Serce człowieka*, tłum. R. Saciuk, Warszawa–Wrocław, PWN.
- Gałdowa A. (1992): *Powszechność i wyjątek*, Kraków: Platan.

- Herzyk A. (2004): *Mózgowa organizacja procesów nieświadomych – poza dowolną kontrolą*, [w:] E. Kwiatkowska (red.), *Wybrane zagadnienia psychologii współczesnej*, Lublin: Wyd. UMCS.
- James W. (2002): *Psychologia*, tłum. M. Zagrodzki, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Jarymowicz M. (1999): *O jednym z tropów w myśleniu Janusza Reykowskiego: reakcje afektywne i sądy ewaluatywne jako formy wartościowania*, „Studia Psychologiczne” 37.
- Jaspers C. (1990): *Filozofia egzystencji*, tłum. D. Lachowska, A. Wołkowicz, Warszawa: PIW.
- Jung C.G. (1993): *Archetypy i symbole*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa: PWN.
- Jung C.G. (1989): *Rebis, czyli kamień filozofów*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa: PWN.
- Jung C.G. (1994): *Zasadnicze problemy psychoterapii*, tłum. R. Reszke, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Kępiński A. (1992): *Lęk*, Kraków: Sagittarius.
- Kępiński A. (1978): *Poznanie chorego*, Warszawa: PZWL.
- Kępiński A. (1993): *Psychopatie*, Warszawa: Sagittarius.
- Kępiński A. (1986): *Psychopatologia nerwic*, Warszawa: PZWL.
- Kępiński A. (1992): *Rytm życia*, Warszawa: Sagittarius.
- Kierkegaard S. (1982): *Albo-albo*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa: PWN.
- Kofta M. (1979): *Samokontrola a emocje*, Warszawa: PWN.
- Kuhl J., Goshke T. (1994): *A Theory of Action Control: Mental Subsystems, Modes of Control, and Volitional Conflict-Resolution Strategies*, J. Kuhl, J. Beckmann (red.), *Volition and Personality – Action Versus State Orientation*, Seattle–Toronto–Göttingen–Bern: Hogrefe & Huber Publishers.
- May R. (1978): *Miłość i wola*, tłum. H. Śpiewak, P. Śpiewak, Warszawa: PIW.
- Obuchowski (1995): *Przez galaktykę potrzeb*, Warszawa: Zysk i S-ka.
- Scheler M. (1987): *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa: PWN.
- Searle J. (1999): *Świadomość, inwersja wyjaśnień i nauki kognitywne*, tłum. E. Hunca, [w:] Z. Chlewiński (red.), *Modele umysłu*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Trzópek J. (2006): *Filozofie psychologii. Naturalistyczne i antynaturalistyczne podstawy psychologii współczesnej*. Kraków: Wyd. UJ.
- Trzópek J. (2003): *Problem woli. Między antropologią filozoficzną a psychologią mechanizmów regulacyjnych*, Kraków: Societas Vistulana.
- Vallacher R., Wegner D. (1987): *What do People think they are doing. Action identification and human behavior*, „Psychological Review” 94, no 1.
- Velmans M. (2002): *How Could Conscious Experiences Affect Brain?*, „Journal of Consciousness Studies” 9, no 11, s. 3–29.
- Velmans M. (2003): *Preconscious Free Will*, „Journal of Consciousness Studies” 10, no 12, s. 42–61.
- Wilson T. (2002): *Strangers to Ourselves. Discovering the Adaptive Unconscious*, Cambridge MA–London: Harvard University Press.
- Wegner D. (2002): *The Illusion of Conscious Will*, Cambridge Mass.–London: The MIT Press.

EXISTENTIAL FREEDOM AND A PSYCHOLOGICAL  
UNDERSTANDING OF FREEDOM  
CAN PSYCHOLOGY AS A SCIENCE  
ACCESS CATEGORIES OF EXISTENTIAL PHILOSOPHY?

Summary

The range of issues presented in the article is centred around various perspectives of thinking about human freedom: existential freedom, freedom on the mental level as well as freedom in contemporary cognitive sciences. The first one is based on the philosophical (especially in C. Jaspers approach) elaboration of the experience of a person. The second one pertains to our actual psychological capabilities and limitations; here the works of such doctors and therapists as C.G. Jung, E. Fromm, A. Kępiński and others have been adopted for the basis. Finally, the third one deals with the way which freedom is treated in within the cognitive trend dominating scientific psychology.

Performed comparisons demonstrate that both the “existential freedom” as well as the “freedom on the mental level” seem to be phenomena resisting the investigation by naturalistically-oriented scientific psychology with its “subjective” “third person” methodology. Psychology which aspires to be counted among natural scien-

ces, similarly to other sciences from this domain engages in the detection of relations, causative and functional laws and “mechanism” belying investigated phenomena. “Freedom” – if it is spoken about – is here rather “perceived” or “experienced” – awhile not real. At the same time it seems that psychology, as a detailed science should not – without venturing beyond its own competencies – explicitly formulate statements pertaining to the meaning of the experience of freedom or the existence of freedom “as such”. The issues mentioned are relevant insofar as they pertain to the question regarding the possibility and a potential scope of changes which can occur in a subject at the participation of its will and its own work.



MARCIN CICHOSZ\*

## ZNACZENIE INTENCJI DLA MORALNEJ OCENY CZYNU – STANOWISKO DANIELA WEGNERA

Słowa kluczowe: wolna wola, świadoma wola, wola fenomenalna, intencja, działanie, etyka, Daniel Wegner, Benjamin Libet  
Keywords: free will, conscious will, phenomenal will, intention, action, ethic, Daniel Wegner, Benjamin Libet

Intensywny rozwój badań nad ludzkim mózgiem-umysłem, realizowany w ramach paradygmatu kognitywnego, coraz silniej oddziałuje na określone obszary filozofii. „Rewizji” poddawane są poszczególne stanowiska i koncepcje. Dotyczy to głównie rozstrzygnięć odnoszących się do kwestii poznawczych, wolitywnych oraz emotywnych. Proces ten można porównać do wpływu, jaki nowożytna fizyka wywarła na szeroko pojętą filozofię przyrody. Z czasem teorie fizyczne oraz – wspierające je – dane empiryczne całkowicie wyparły dominujące przez wieki poglądy Arystotelesa. Obecnie w zasadzie nie ma już filozofów, którzy próbowaliby mówić na temat

---

\* Marcin Cichosz, mgr filozofii i mgr inż. informatyki; zajmuje się problemem wolnej woli w ujęciu kognitywistycznym, filozofią umysłu, modelowaniem działań dobrowolnych oraz architekturą systemów informatycznych. W swoich artykułach przybliżył koncepcję świadomej woli Daniela Wegnera. Doktoryzuje się pod opieką prof. dra hab. Andrzeja Klawitera na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Pracuje na stanowisku architekta systemów informatycznych w Biurze Architektów firmy Projekty Bankowe Polsoft.

zjawisk przyrodniczych bez odniesienia do fizyki. W przypadku badań dotyczących człowieka istnieje jeszcze wiele miejsc, w których spekulacja filozoficzna jest pomocnym i efektywnym narzędziem wyjaśniającym (widać to choćby w obrębie tzw. filozofii umysłu). Równocześnie jednak coraz częściej filozofia zobligowana jest do uwzględniania danych dostarczanych przez neuronauki, biologię czy psychologię poznawczą. Wszystkie te przemiany mają również wpływ na status określonych rozstrzygnięć i teorii etycznych. W niniejszym artykule wpływ ten zostanie omówiony na przykładzie znaczenia intencji dla moralnej oceny czynu.

## Zakres pojęcia czynu

Problem moralnej oceny czynu jest od strony teoretycznej zagadnieniem złożonym – wymaga uwzględnienia wielu czynników. Ważne jest jednak, aby już w punkcie wyjścia doprecyzować samo pojęcie czynu, nie wszystkie bowiem działania człowieka można w ten sposób nazywać. Współczesna psychologia wyróżnia w tym kontekście dwie kategorie zachowań: dobrowolne (dowolne) i mimowolne. Pierwsze z nich to zachowania, którym towarzyszy poczucie umyślności, mają one charakter kontrolno-strategiczny. Podejmowane są na żądanie własne lub innej osoby. Są elastyczne i modyfikowalne – ulegają zmianie pod wpływem obserwowanych konsekwencji. Działania dobrowolne są wyuczane w toku rozwoju ontogenetycznego. Cechuje je stosunkowo długi czas realizacji – ok. 0,5 s.

Działania mimowolne to automatyzmy znajdujące się poza świadomą kontrolą – nie towarzyszy im poczucie umyślności. Wykonywane są zdecydowanie szybciej niż działania dobrowolne – od 200 do 300 ms. Do działań mimowolnych zalicza się wszelkiego rodzaju odruchy, szybkie reakcje obronne, przeżywanie emocji oraz m.in. efekty prymowania. Rozróżnienie to nie ma wyłącznie charakteru behawioralnego, ma ono również swoje podstawy neurologiczne. O działaniach dobrowolnych mówimy w przypadku czynności ruchowych, które powstają w wyniku kooperacji następujących struktur mózgowych: gałki bladej, istoty czarnej, okolicy piramidowej kory, okolicy czuciowej kory, okolicy przedruchowej kory, pętli jądra ogoniastego oraz okolicy przedczołowej – jest to tzw. średni i wyższy poziom integracji. W przypadku czynności ruchowych mimowolnych mówi-

my o tzw. niższym poziomie integracji, który obejmuje: rdzeń kręgowy, rdzeń przedłużony i most, śródmózgowie oraz jądro czerwone<sup>1</sup>.

## Składowe oceny czynu

Można jednoznacznie powiedzieć, zgodnie z powyższym rozróżnieniem, że działania mimowolne nie podlegają moralnej ocenie z punktu widzenia etyki. Ta konstatacja zgodna jest również z funkcjonującą od wieków intuicją potoczną. Czy w związku z tym wszystkie pozostałe działania, tj. działania dobrowolne, podpadają pod taką ocenę? Odpowiedź jest w zasadzie pozytywna, wyjątek stanowią działania dobrowolne, które zostały wymuszone przez zewnętrzne okoliczności. Przypadek ten zidentyfikowany został już w starożytności, w kontekście problemu wolności.

Bycie wolnym oznaczało, że ktoś może robić to, co mu się podoba, nie będąc przymuszonym ani przez rozkaz pana, ani przez fizyczną konieczność, która każe pracować za zapłatę dla utrzymania się przy życiu, ani też przez cielesne upośledzenie, takie jak słabe zdrowie lub paraliż któregoś z członków. Według greckiej etymologii, a raczej greckiej samointerpretacji, korzeniem słowa „wolność” (*eleutheria*) jest *eleuthein hopos ero*, idę, jak chcę, i owa najbardziej podstawowa wolność była przez Greków rozumiana niewątpliwie jako wolność ruchu<sup>2</sup>.

Jeśli założymy, że dane zachowanie nie jest mimowolnym odruchem ani nie zaistniało pod wpływem zewnętrznego przymusu, to możemy poddać je ocenie moralnej. Zdaniem Wojciecha Bobera, pełna ocena moralna czynu obejmuje pięć elementów<sup>3</sup> (zob. poniższą tabelę). Można je uporządkować zgodnie z czasowym przebiegiem działania.

---

<sup>1</sup> Por. B. Sadowski, *Biologiczne mechanizmy zachowania się ludzi i zwierząt*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2005, s. 279.

<sup>2</sup> H. Arendt, *Wola*, tłum. R. Piłat, Warszawa: Czytelnik 1996, s. 41.

<sup>3</sup> Por. W.J. Bober, *Pluralizm etyczny i problem oceny moralnej*, <http://www.simp.pl/gsk/doc/Pluralizm%20etyczny%20i%20problem%20oceny%20moralnej.doc>, s. 4 (2007-08-14).

1. ocena motywów <sup>4</sup> 2. ocena intencji	składowe przed podjęciem działania
3. ocena relacji czynu do normy 4. ocena dawcy działania (charakteru) 5. ocena skutku	składowe po wykonaniu działania

W kolejnej części artykułu chciałbym skupić się wyłącznie na ocenie intencji.

Poszczególne teorie etyczne, takie jak utylitaryzm, etyka miłości bliźniego, formalizm, etyka cnoty czy etyka umowy społecznej<sup>5</sup>, różnie kwalifikują ocenę intencji. Utylitaryzm w zasadzie całkowicie pomija intencję przy ocenie moralnej czynu – istotne są wyłącznie skutki, a nie zamiar stojący za czynem. Nie oznacza to jednak, że utylitaryzm w ogóle kwestionuje istnienie intencji jako bezpośredniej przyczyny działania, stwierdza jedynie, że jej treść nie ma żadnego znaczenia dla oceny moralnej.

Etyka chrześcijańska widzi ten problem inaczej. Dla Piotra Abelarda właściwa ocena moralna to ocena intencji.

Zgodnie z tą koncepcją w zasadzie grzeszy się myślą, gdyż występki następują już wtedy, kiedy podejmiemy decyzję i udzielimy sobie przy-

---

<sup>4</sup> Zdaniem W. Bobera motyw i intencja nie zawsze są dobrze odróżniane, zwłaszcza że chęć sprawienia czegoś (intencja) może być również głównym motywem działania. Człowiek może działać pod przymusem, z lenistwa, wiedziony uczuciem lub namiętnością (gniewem, pożądaniem itd.), a to wszystko są motywy. Z drugiej strony człowiek może działać nierozważnie lub po namyśle, może działać w oparciu o błędne przekonania dotyczące faktów lub też tego, co jest dobre i złe – a to należy do oceny intencji. W tym kontekście motyw to przyczyna działania, natomiast intencja, to towarzysząca działaniu chęć. Por. tamże, s. 4.

Podobnie motyw od intencji odróżnia T. Honderich odwołując się do dwóch kategorii: intencji biernej (pragnienie, plan) oraz intencji czynnej (zamiar poprzedzający działanie). Przykładem może być sytuacja, gdy postanawiamy, iż następnego dnia udamy się na aukcję, by zakupić określony przedmiot – w tym przypadku intencja bierna może być wyrażona zdaniem: „jutro pójdę kupić przedmiot X na aukcji”. Natomiast intencja czynna objawi się dopiero wówczas, gdy postanowimy włączyć się do licytacji. Zanim podnieśliemy rękę, pojawi się określony zamiar – w ten sposób zaistnieje akt wolicjonalny. Por. T. Honderich, *Ile mamy wolności?*, tłum. A. Florek, Poznań: Zysk i S-ka 2001, s. 60.

<sup>5</sup> Por. J. Hołówka, *Etyka w działaniu*, Warszawa: Prószyński i S-ka 2002, s. 11.

zwolnienia na popełnienie określonego czynu. Natomiast nieświadomość dobra i zła oraz popełniania czynu powoduje – zdaniem Abelarda – że nie można mówić o popełnieniu wykroczenia moralnego. Konsekwencją koncepcji Abelarda jest kompletne oddzielenie oceny moralnej od prawnej, gdyż wynika zeń przekonanie, że tylko bóg może osądzać w kwestiach moralnych. Człowiek natomiast może karać drugiego człowieka co najwyżej za skutki działań, za spowodowane zło<sup>6</sup>.

Kant, uznając przyczynowy charakter intencji, zwrócił dodatkowo uwagę na wysiłek związany z czynem. Najbardziej chwalebne są, jego zdaniem, te działania, które zostają podjęte ze względu na samą normę moralną, bez żadnych dodatkowych pobudek<sup>7</sup>. Innymi słowy, jeśli czyn o dobrych skutkach realizowany jest nieomal „mechanicznie”, zgodnie ze skłonnościami podmiotu, bez wysiłku, to nie zasługuje na wysoką ocenę.

Jak na powyższe sposoby myślenia na temat intencji można spojrzeć z punktu widzenia współczesnej psychologii poznawczej czy, szerzej, kognitywistyki? Warto od razu zaznaczyć, że modele wyjaśniające, formułowane w obrębie paradygmatu kognitywistycznego przez nie-filozofów, rzadko odnoszą się do kwestii etycznych. Bywa jednak tak, że określone wnioski są na tyle zaskakujące dla samych badaczy, że czasami pozwalają sobie oni na dygresje i uwagi wykraczające poza ich naukową specjalizację.

## Model działań dobrowolnych Daniela Wegnera

Model Daniela Wegnera, przedstawiony przez niego w pracy *The Illusion of Conscious Will* (2002), jest obecnie jednym z najbardziej dyskusowanych na gruncie psychologii poznawczej modeli działań dobrowolnych. Na początku swoich rozważań amerykański badacz stawia następujące pytanie: czy to, co robimy, powodowane jest przez nas świadomie, czy może działania te tylko nam się przydarzają?<sup>8</sup> Próbując odpowiedzieć na to pytanie, Wegner tworzy model aktu wolicjonalnego oraz przytacza potwierdzający go bogaty materiał teoretyczno-empiryczny.

---

<sup>6</sup> W.J. Bober, *Pluralizm etyczny...*, s. 4.

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> D. Wegner, *The Illusion of Conscious Will*, Cambridge: The MIT Press 2002, s. IX.

Zdaniem Wegnera, każdy akt wolicjonalny inicjowany jest przez dwa nieświadome procesy mózgowo-mentalne. Ich istnienie potwierdza tzw. potencjał gotowości (ang. *readiness potential* [RP]) rejestrowany ok. 300 msec przed pojawieniem się świadomości samego aktu i 530 msec przed końcowym ruchem. Pierwszy z nich (P1) jest odpowiedzialny za „utworzenie” ruchu dowolnego, drugi (P2) za „przygotowanie” myśli, która weźmie udział w tworzeniu intencji. Obydwa procesy są nieświadome, dlatego trudne jest określenie związku, który zachodziłby między nimi. Sprawca – po ok. 330 msec od pojawienia się RP – zaczyna sobie uświadamiać, że akt wolicjonalny został zainicjowany. Mniej więcej w tym samym czasie powstaje również ostateczna postać intencji. Zdaniem Wegnera, intencja powstaje dzięki procesowi interpretacji (P3), dla którego jedną z danych wejściowych jest myśl udostępniona przez P2. Celem interpretacji jest zrozumienie podjętego działania. Jeśli cel ten zostanie osiągnięty, to dodatkowo pojawi się szczególnego rodzaju uczucie – tzw. kognitywne uczucie tła. Jego zadaniem jest „związanie” działania z tzw. agentem domowym, czyli sprawcą. W przyszłości taki somatyczny marker pozwoli agentowi domowemu, zgodnie z koncepcją Damasio, efektywniej określić, kto był sprawcą danego czynu<sup>9</sup>. Wola fenomenalna jest użytym przez Wegnera pojęciem, służącym do określenia wymienionych przez niego procesów oraz efektów ich działania. Wola fenomenalna to szczególnego rodzaju przeżycie nadbudowane nad pozornym związkiem zachodzącym pomiędzy intencją a ruchem dowolnym. Amerykański badacz odnosi ten związek do sformułowanej, wraz z Wheatleyem, **teorii pozornego, mentalnego związku przyczynowo-skutkowego** (1999). „Ludzie doświadczają świadomej woli, kiedy interpretują własne myśli jako przyczynę swoich działań [...] Wola jest doświadczana jako rezultat postrzegania pozornej mentalnej przyczynowości”<sup>10</sup>. Spoglądając na całość aktu wolicjonalnego, można w pewnym sensie powiedzieć, że przeżycie świadomej woli jest tylko kolejnym rezultatem nieświadomych procesów mózgowych oraz zdarzeń mentalnych. W efekcie powstaje – oprócz działania oraz intencji – poczucie umyślności, w którym intencja jawi się jako przyczyna działania. Ostatecznie zatem, konkluduje Wegner, świadoma wola jest iluzją wytwarzaną przez umysł w celu zrozumienia naszych własnych działań.

<sup>9</sup> Por. koncepcja somatycznego markera G. Clore’a. Tamże, s. 326.

<sup>10</sup> Tamże, s. 64 i 66.

Tak więc RP (potencjał gotowości) mógłby sygnalizować pojawienie się nieświadomych zdarzeń mentalnych, których wynikiem jest zarówno przeżycie chcenia ruchu, jak i rzeczywiste wystąpienie ruchu. Taka możliwość doprowadza nas do intrygującego odkrycia, że świadome chcenie, tak jak ruch dowolny, jest zdarzeniem umysłowym spowodowanym przez wcześniejsze zdarzenia. Wydaje się, że świadome chcenie nie jest początkiem procesu wykonywania dowolnego ruchu, lecz raczej jednym z serii zdarzeń, które w końcu do niego doprowadzają. Czasowe umiejscowienie świadomej woli sugeruje, że być może przeżycie woli jest jednym z ogniw przyczynowego łańcucha zdarzeń prowadzących do działania, jednak w rzeczywistości może nie być nawet i tym. Być może jest ono po prostu wolnym zakończeniem – jedną z tych rzeczy, które, tak jak ruch, powodowane są przez wcześniejsze zdarzenia w mózgu i w umyśle. [...] Badania Libeta wykazują m.in., że jeżeli chodzi o rzeczywisty akt spontanicznego działania, doświadczenie świadomego pragnienia takiego działania występuje dopiero po tym, jak RP zaszygnalizuje, że zdarzenia w mózgu rozpoczęły tworzenie tegoż (a prawdopodobnie także intencji i przeżycia świadomej woli). Z kolei badania nad szybkimi reakcjami na bodźce środowiskowe potwierdzają fakt, że świadome procesy umysłowe występują na ogół nie przed, lecz po działaniu. W przypadku zachowań tego typu wiedza o tym, co zrobiliśmy i co stymulowało nasze działanie jest swoistego rodzaju luksem, który osiągamy w parę milisekund po działaniu<sup>11</sup>.

Zdaniem Wegnera, trudne jest precyzyjne określenie związku pomiędzy procesami nieświadomymi P1 i P2. Możliwe, jak się wydaje, są trzy przypadki: pierwszy z nich to układ, w którym procesy wymieniają się informacjami o swoim stanie i każdy na swój sposób uwzględnia status drugiego (byłby to układ swoistej równowagi); druga możliwość polegałaby na pełnej niezależności – każdy proces realizowałby własny cel, bez jakiegokolwiek związku z procesem towarzyszącym; natomiast trzecia możliwość dotyczy przypadku, gdy jeden z procesów warunkuje drugi. Z przytoczonego przez Wegnera materiału nie wynika jednoznacznie, która z tych możliwości jest bardziej prawdopodobna. Najciekawsze jest jednak to, że charakter tej relacji nie jest istotny w perspektywie procesu interpretacyjnego, który traktuje myśl towarzyszącą działaniu jako jedną z wielu danych wejściowych. Najczęściej dokonywana interpretacja wprost wynika

---

<sup>11</sup> Tamże, s. 59.

z myśli towarzyszącej działaniu – w typowych przypadkach jest to jego nazwa. Jednak w określonych sytuacjach „dana” dostarczona przez P2 bywa ignorowana i wówczas dochodzi do powstania wyjaśnienia *ad hoc*, przy czym nie jest ono nigdy oderwane od bieżącego kontekstu poznawczego. W tego typu sytuacjach może również nie dojść do powstania woli fenomenalnej, co w konsekwencji będzie oznaczać, że działanie zostanie przypisane innemu agentowi – w skrajnych przypadkach sprawcą zostanie agent wirtualny, np. duch, tłum, alter ego.

Schematyzując powyższy wywód, można najprościej ująć go w formie dwóch pytań i odpowiedzi:

1. Kiedy doświadczamy uczucia woli (ang. *the feeling of will*)? Wtedy, gdy interpretujemy myśli towarzyszące działaniu jako jego przyczyny.
2. Z czego wynika tego typu interpretacja? Wynika ona z potrzeby zrozumienia własnego działania.

Zdaniem Wegnera, tak wykształcony mechanizm można traktować jako swoisty „skrót”, który zastępuje rzeczywisty przebieg zdarzeń mózgowo-mentalnych oddziałujących na nasze celowe zachowania.

### Trzy zasady warunkujące powstanie przeżycia świadomej woli

Warunkiem zaistnienia woli fenomenalnej jest odpowiedni przebieg procesu interpretacji. Wegner wyróżnia trzy zasady, które warunkują powstanie przeżycia świadomej woli: priorytetu, spójności i wyłączości.

1. **Zasada priorytetu** określa wielkość okna czasowego, w którym muszą się zmieścić myśl oraz ruch dowolny, by zostały uznane za związek przyczynowo-skutkowy. Jeśli myśl znacznie poprzedzi ruch lub przeciwnie – nastąpi zbyt późno, wówczas nie zostanie zinterpretowana jako przyczyna.

Potwierdza to eksperyment Michotte’a<sup>12</sup> z układami poruszających się obiektów. Na podstawie tego eksperymentu stwierdzono, iż krytyczne dla interpretacji ruchu dwóch obiektów, jako układu przyczynowo-skutkowego, jest ich odpowiednia synchronizacja. Zbyt wczesny albo zbyt późny

---

<sup>12</sup> Tamże, s. 70.

ruch obiektu reprezentującego skutek powoduje, iż układ nie jest klasyfikowany jako przyczynowo-skutkowy. Ocenia się, że w przypadku aktów wolicjonalnych myśl powinna wyprzedzać działanie o kilka sekund – obliczenia dopuszczają przedział od 3 (efekt przełączania w świadomości obrazu dla kostki Neckera) do 30 sekund (górną wartość wynika z zasad funkcjonowania pamięci krótkotrwałej). Istnieją wyjątki od zasady priorytetu czasowego, kiedy np. myśl o działaniu pojawi się po działaniu, a mimo wszystko zostanie ono uznane za celowe. W takim przypadku źródłem uczucia woli są dwie pozostałe zasady: spójności i wyłączności.

2. **Zasada spójności** wymaga, aby przyczynie odpowiadał adekwatny skutek. W kontekście pozornego, mentalnego prawa przyczynowo-skutkowego konstruującego poczucie woli, zasada spójności polega na ścisłym związku treści myśli z podejmowanym działaniem. W praktyce zasada ta jest spełniana dzięki temu, że myśl towarzysząca działaniu jest dostępna na poziomie świadomości jako jego nazwa, określenie odnoszące się do sposobu wykonania czynności lub jako obraz. Istnieje duże prawdopodobieństwo, że nasze myśli odnoszące się do jakiegoś działania (dostępne nam w formie intencji, przekonań czy pragnień) będą semantycznie powiązane z tymże działaniem. Spójność myśli i działań zależy od procesu poznawczego, który porównuje wcześniejsze myśli dotyczące działania z jego efektami. Realizacja tego, co wcześniej zamierzaliśmy zrobić, powoduje pojawienie się spójności pomiędzy myślą oraz działaniem, co w konsekwencji prowadzi do wyraźniejszego uczucia woli. Dla przykładu osoby, które sądzą, że odniosą sukces – po jego osiągnięciu mają większe poczucie kontroli niż te, którym również przytrafił się sukces, ale w niego nie wierzyły.

Zasada spójności pozwala wyjaśnić zjawisko „genialnych pomysłów”. Kiedy pojawia się taka idea, nie traktujemy jej na ogół jako przeżycia dobrowolnego – w tym przypadku poczucie sprawstwa jest niezwykle słabe. Tego typu „zaskakujący” pomysł przypisujemy nieświadomości lub wyższej istocie. Do pewnego stopnia podobny efekt pojawia się w kontekście działań eksperckich, które są realizowane w taki sposób, że zaskakują samych twórców, np. improwizacje wybitnych muzyków często wprawiają ich samych w zdumienie. Odnosząc to do zasady spójności, można powiedzieć, że wyjątkowe zachowania paradoksalnie nie są traktowane przez nas jako dobrowolne i celowe, ponieważ myśli, które im towarzyszą, okazują się w naszym odczuciu nieadekwatne do powstałych skutków.

Innym przykładem niespójności myśli z działaniem jest, charakterystyczne dla osób chorych na schizofrenię, zjawisko „słyszenia głosów”. Wegner, powołując się na Hoffmana, wyjaśnia ten problem następująco: zwykle, gdy zaczynamy mówić, uruchamiamy kognitywny, ale zarazem abstrakcyjny plan wypowiedzi, w którym określa się jej intencję, istotę lub cel. Nie jest on oczywiście zamkniętą całością, gdyż jest wrażliwy na cele i przekonania mówcy. W trakcie wypowiedzi przekłada się go na określone słowa oraz składnię. W przypadku chorych na schizofrenię ten plan rozsypuje się, co może prowadzić do niespodziewanych wypowiedzi i myśli, dlatego często osoby chore twierdzą, że to, co wypowiedziały, nie miało wiele wspólnego z tym, co sobie zaplanowały. W tej perspektywie pojawia się naturalna skłonność, by wygłoszoną wypowiedź przypisać jakiemuś obcemu głosowi. Jeszcze bardziej dotkliwe są sytuacje, gdy osoba chora zapomina o własnych, pierwotnych intencjach związanych z działaniem. Takie zaburzenie może nawet prowadzić do traktowania własnych zachowań jako obcych.

3. **Zasada wyłączości** wskazuje na to, że warunkiem powstania uczucia woli jest możliwość jednoznacznej identyfikacji przyczyny. Im więcej potencjalnych przyczyn działania, tym mniejsza szansa zaistnienia woli fenomenalnej. Istnieją dwa rodzaje czynników obniżających poziom wyłączości: wewnętrzne i zewnętrzne. Pierwszy rodzaj stanowią emocje, impulsy, przyzwyczajenia, usposobienie oraz tiki nerwowe – wszystkie te zjawiska rywalizują z myślą o uzyskanie statusu przyczyny zachowania. Przykładowo, działając pod wpływem silnej emocji, wszelkie świadome myśli są na tyle wytłumione, że często takie działania nie są odbierane jako dobrowolne (jest to również uwzględniane w praktyce sądowniczej)<sup>13</sup>.

Do czynników zewnętrznych, naruszających zasadę wyłączości, można zaliczyć wpływ, który wywierają na nas inne osoby lub grupy osób (inni agenci). Za każdym razem, gdy dochodzi do współdziałania kilku agentów, obniża się poczucie umyślności. Przykładem może być wspólny taniec, kłótnia, zapasy czy seans spirytystyczny. W każdym z tych przypadków trudno jest ich uczestnikom określić, które dokładnie działanie było przez nich zamierzone, a które nie. Jeszcze wyraźniej efekt ten widać w sytuacjach grupowych – w skrajnych przypadkach dochodzi do wyodrębnie-

---

<sup>13</sup> Tamże, s. 93.

nia się agenta zbiorowego. Uczestnik takiej grupy przestaje rozpatrywać podejmowane działania w odniesieniu do własnych myśli, przyjmując, że to właśnie grupa (agent zbiorowy) o czymś myśli i to ona podejmuje określone działanie zamiast niego. Z analogicznym zjawiskiem, zdaniem Wegnera, mamy do czynienia w przypadku ekstatycznych transów, rozpowszechnionych w wielu kulturach, w czasie których ujawniają się takie zdolności, jak przemawianie nieznanymi językami, przepowiadanie przyszłości itd.

Autor *The Illusion of Conscious Will* zwraca również uwagę na wpływ zasady wyłączości na formowanie się indywidualnej tożsamości:

Na rozległym obszarze potencjalnych przyczyn zachowania danej osoby istnieje tylko jedno „ja”, autor, posiadający myśli i realizujący działania. To „ja” rywalizuje z przyczynami wewnętrznymi i z całą gamą przyczyn zewnętrznych o status tego, czego chciała naprawdę dana osoba. Eliminowanie po kolei wszystkich innych przyczyn działania pozwala jednostce rozwinąć to „ja” i w ten sposób doświadczyć osobistej tożsamości, natomiast proces znajdowania zewnętrznych przyczyn własnych działań rozwija zdolności przypisywania woli wszystkim innym aktorom z otoczenia społecznego<sup>14</sup>.

## Wnioski

Przedstawiony powyżej model aktu wolicjonalnego jest obecnie poważnie dyskutowany i poddawany analizie krytycznej. Wiele jego elementów budzi wątpliwości oraz pytania. Zakres wyjaśnianych danych empirycznych jest jednak na tyle szeroki, że należy go traktować jako istotne przybliżenie na drodze ku pełnemu zrozumieniu działań dobrowolnych. Zaproponowana przez Wegnera koncepcja daje również nowe spojrzenie na problem oceny intencji sprawcy.

Przed wszystkim propozycja amerykańskiego psychologa kwestionuje przyczynowy charakter intencji. Intencja nie jest przyczyną danego zachowania – pełni jedynie funkcję podglądu. Dzięki niej możemy efektywnie kooperować z innymi agentami, gdyż mamy dostęp do informacji na temat tego, co za chwilę wykonamy. Intencja pozwala nam również zro-

---

<sup>14</sup> Tamże, s. 95.

zumieć własne zachowanie. Zdaniem Wegnera, mechanizm interpretacyjny stosowany przy konstruowaniu intencji ma charakter uniwersalny, tzn. obejmuje on również zachowania innych agentów. Innymi słowy działania zarówno własne, jak i innych osób rozumiemy poprzez te same procesy poznawcze, jedyna różnica polega na uprzywilejowanym dostępie do własnych myśli oraz do wcześniejszych doświadczeń. Dodatkowo, dzięki uczuciu woli, potrafimy efektywnie odróżniać własne czyny od czynów innych agentów. Wszystkie te mechanizmy sprawiają, że jesteśmy w stanie sprostać presji społecznej polegającej na wymaganiu, by umieć racjonalnie wyjaśnić każde nasze zachowanie.

Odnosząc propozycję Wegnera do kwestii moralnej, należy stwierdzić, że intencja nie jest dobrą podstawą przy dokonywaniu oceny czynu. Ponieważ intencja nie odzwierciedla rzeczywistej przyczyny działania, dlatego bezpieczniej jest traktować ją z odpowiednim dystansem poznawczym. Z drugiej strony trudno nie dostrzec korelacji, jaka zachodzi pomiędzy zachowaniami (postawami) a towarzyszącymi im myślami (przekonaniami) – Wegner nazywa ten związek wolą empiryczną. Problem polega jednak na tym, że obiektywne badania pokazują, iż korelacja ta jest często słaba. Na poziomie woli fenomenalnej<sup>15</sup> oraz empirycznej istnieją podstawy, by sądzić, że uzasadnienie raportowane przez agenta w związku z podjętym działaniem często może być nietrafne w stosunku do rzeczywistych przyczyn. W tej sytuacji najbardziej uprawomocnione wydaje się stanowisko utylitarystyczne, które świadomie pomija intencję przy dokonywaniu oceny moralnej.

W perspektywie badań psychologicznych nad ludzką wolą można również spróbować odnieść się do kwestii wysiłku woli związanego z podejmowanymi czynami. Przypomnę, że dla Kanta najbardziej chwalebne są te czyny, które wypływają wyłącznie z wymagań normy, wszystkie inne pobudki, w tym również naturalne skłonności sprzyjające określonej postawie, obniżają wartość moralną danego działania<sup>16</sup>. Należy zauważyć, że postulat Kanta mówiący, by z oceny czynu „wypreparować” nienormatywne pobudki – w świetle badań nad wpływem nieświadomych bodźców na

---

<sup>15</sup> Wola fenomenalna to szczególnego rodzaju przeżycie nadbudowane nad pozornym związkiem zachodzącym pomiędzy intencją a ruchem dowolnym. Por. tamże, s. 14.

<sup>16</sup> Por. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa: PWN 1984, s. 18.

nasze zachowania – jest w praktyce nierealizowalny. W zasadzie nigdy nie możemy być pewni, że na podjęte przez nas działanie nie wpłynął jakiś nieznaczący czynnik, coś, co umknęło naszej świadomej uwadze. W wielu eksperymentach dotyczących tzw. prymowania (ang. *priming*) wykazano m.in., że nieznaczące elementy, jak „przypadkowe” znalezienie kilkucentowej monety, ciepła lub zimna kawa w filiżance, są w stanie wpłynąć na sposób naszego zachowania, np. na to, czy w danej sytuacji pomożemy jakiejś osobie, czy nie.

Inny problem z pojęciem wysiłku polega na tym, że kategoria ta jest silnie uwarunkowana neurologicznie. Wielu psychologów utożsamia wolę fenomenalną właśnie z uczuciem wysiłku<sup>17</sup>. Na przykład badania prowadzone nad możliwością dowolnego poruszania uszami pokazały, że tylko niewielka liczba osób jest w stanie w kontrolowany sposób wykonać taki ruch<sup>18</sup>. Pozostałe osoby – pomimo silnej koncentracji i uczucia wysiłku – nie były w stanie tego zrobić. Podobny efekt obserwuje się w przypadku osób sparaliżowanych, dla których wykonanie najdrobniejszego ruchu dowolnego okupione jest często ogromną pracą. Oczywiście, wysiłek wynikający z ruchu dowolnego i wysiłek wynikający z podjęcia danej powinności to dwa różne fenomeny. Czy jednak nie występuje pomiędzy nimi jakaś zależność? Gdy odwołamy się do intuicji potocznych, zauważymy, że tego typu związek istnieje w przypadku działań podejmowanych przez osoby niepełnosprawne oraz starsze. Powszechnie uznaje się, że udzielenie pomocy przez osobę niepełnosprawną jest czymś o wiele bardziej chwalebny niż w przypadku osoby w pełni zdrowej. Wynika to prawdopodobnie z faktu, iż zdajemy sobie sprawę, że nawet najprostszy ruch takich osób okupiony jest często ogromnym wysiłkiem fizycznym, którego podjęcie bierzemy pod uwagę, gdy dokonujemy oceny czynu.

Innym, niezwykle istotnym wnioskiem dla rozważań etycznych, wynikającym z pracy Wegnera, jest naturalistyczne ujęcie woli fenomenalnej. Oznacza to, że na najwyższym poziomie abstrakcji poszczególne składowe jego koncepcji opisują prawa deterministyczne (gdyby chcieć uwzględnić efekty szumu kwantowego obserwowanego na poziomie synaps, to należałoby mówić o tzw. prawie-determinizmie). W ten sposób praca Wegnera

---

<sup>17</sup> Tamże, s. 36.

<sup>18</sup> Tamże, s. 31.

*The Illusion of Conscious Will* zrywa z tradycją, która traktuje wolę jako byt wyjaśniający pierwszego rzędu – wola wyjaśnia wszystko, nic nie wyjaśnia woli. Jeśli ludzkie działania dobrowolne można opisać w sposób prawie-deterministyczny, to znaczy, że odpowiedzialność człowieka za popełnione czyny nie może opierać się na koncepcji wolnej woli. W tej sytuacji szala sporu dotyczącego kwestii odpowiedzialności człowieka przechyla się na stronę kompatybilizmu<sup>19</sup> reprezentowanego m.in. przez Thomasa Hobbesa, Davida Hume'a, a współcześnie Daniela Dennetta i – w pewnym sensie – Teda Hondericha (ten ostatni opowiada się za stanowiskiem deterministycznym, choć równocześnie dystansuje się wobec kompatybilistycznego pojmowania odpowiedzialności).

*The Illusion of Conscious Will* Daniela Wegnera jest z pewnością ważnym głosem w dyskusji nad określonymi problemami poznawczo-wolitywnymi, a przez to również wybranymi kwestiami etycznymi. Praca ta dostarcza bogatego materiału teoretyczno-empirycznego, pokazującego złożoność i wielowymiarowość ludzkich zachowań celowych, w szczególności działań dobrowolnych. Równocześnie jest to dobitny przykład na to, jak – w zderzeniu z „twardymi” danymi empirycznymi pozyskanymi dzięki wyspecjalizowanej aparaturze badawczej oraz nowoczesnym metodom eksperymentalnym – nawet najbardziej przenikliwe intuicje oraz pomysły filozoficzne okazują się zawodnymi przybliżeniami. Introspekcja, która przez wieki pełniła w filozofii funkcję podstawowego źródła danych, współcześnie traktowana jest jako siedlisko iluzji. Oznacza to, że dotychczasowa wiedza (etyczna, estetyczna czy antropologiczna) oparta na tym źródle będzie konfrontowana z danymi neuronauk i może właśnie w oparciu o takie konfrontacje zapadną „ostateczne” rozstrzygnięcia.

## Literatura

Arendt H., *Wola*, tłum. R. Piłat, Warszawa: Czytelnik 1996.

---

<sup>19</sup> „Kompatybilizm – doktryna mówiąca, że wybory, decyzje i działania mogą być zarazem wolne i uwarunkowane, że «wolny» i «uwarunkowany» (czy też „wolny” i „posiadający przyczynę”) są określeniami logicznie niesprzecznymi; doktryna opiera się na takim rozumieniu wolności, które nie zakłada sprawstwa”. Por. T. Honderich, *Ile mamy wolności?*, tłum. A. Florek, Poznań: Zysk i S-ka 2001, s. 149.

Bober W.J., *Pluralizm etyczny i problem oceny moralnej*, <http://www.simp.pl/gsk/doc/Pluralizm%20etyczny%20i%20problem%20oceny%20moralnej.doc> (2007-08-14).

Honderich T., *Ile mamy wolności*, tłum. A. Florek, Poznań: Zysk i Sk-a 2001.

Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa: PWN 1984.

Libet B., *Mind Time – The Temporal Factor in Consciousness*, Harvard University Press 2004.

Wegner D.M., *The Illusion of Conscious Will*, Cambridge MA: The MIT Press 2002.

## THE MEANING OF INTENTION FOR MORAL EVALUATION OF AN ACTION – DANIEL WEGNER'S VIEW

### Summary

In the article, the author attempts to compare and confront the Daniel Wegner's idea of a conscious will with the selected ethic doctrines in the context of the relationship between intention and the moral evaluation of an action. According to the utilitarian doctrine, when one evaluates an action, intention should not be considered because only the results of an action are relevant. On the other hand, Kant and the ethic of the love for fellowmen claim that intention is a direct cause of action, therefore, it is intention that should really be evaluated. On the basis of Wegner's model of a conscious will, one may state that a utilitarian attitude is more justified. In many causes, in the act of volition, intention serves only as a commentary, rather than as a cause (as it is commonly believed). In Wegner's opinion the main role of intention is to explain action in the context of the plans, desires and beliefs of an agent. It is all due to the fact that in social interactions, one should always have the ability to explain one's own behavior: ignorance of the causes of one's behavior is inadmissible in this context (odium of insane action). Moreover, when intention and action match, a specific kind of feeling – phenomenal will – is added to the act of volition. This particular feeling not only strengthens the relationship between intention and action, but it also helps the agent to distinguish his own actions from other the actions of other agents. It means that the ultimate form of intention may be completely different from the actual causes of a particular type of behavior. To conclude, due to Wegner's work, the utilitarian doctrine gained strong support for the thesis that intention should not be considered during the moral evaluation of action.



DOROTA CZYŻOWSKA\*

## O CELU I GRANICACH ROZWOJU MORALNEGO

Słowa kluczowe: rozwój moralny, zasada uniwersalności, Kohlberg

Keywords: moral development, claim of crosscultural universality, Kohlberg

### Uniwersalność i bezstronność jako cel rozwoju moralnego

Lawrence Kohlberg (1969, 1981, 1984), twórca jednej z najbardziej znaczących teorii rozwoju moralnego, przyjął poznawczo-rozwojową perspektywę w badaniach nad moralnością, a centralnym przedmiotem swoich zainteresowań uczynił rozumowanie moralne (ang. *moral reasoning*). Jego teoria nawiązuje do moralnych teorii Baldwina, Deweya, Tuftsa, Meada i Piageta. Jest to psychologiczna teoria ontogenezy, której zasadniczym celem jest opis rozwoju moralnego. Kohlberg (1981) uważa, że dobra teo-

---

\* Dorota Czyżowska, dr, absolwentka Instytutu Psychologii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Obecnie adiunkt w Zakładzie Psychologii Rozwojowej i Wychowawczej im. S. Szumana Uniwersytetu Jagiellońskiego. Główne dziedziny zainteresowań to rozwój człowieka w biegu życia, ze szczególnym uwzględnieniem problemów dotyczących rozwoju społecznego i moralnego, oraz psychologia edukacji. Prowadzi badania dotyczące rozwoju myślenia moralnego i jego uwarunkowań. Autorka m.in. artykułów: *Pleć a etyka troski i etyka sprawiedliwości*, „Psychologia Rozwojowa” 2004, t. 9; *Pleć psychologiczna i jej związek z rozumowaniem moralnym*, „Psychologia Rozwojowa” 2006, t. 11, nr 3.

ria rozwoju moralnego jednostki powinna nie tylko odpowiadać na pytanie: dlaczego ludzie przechodzą ze stadium niższego do stadium wyższego?, dając opis i wyjaśnienie mechanizmu rozwoju, ale również wyjaśniać, dlaczego wyższe stadium jest bardziej sprawiedliwe, czyli takie, że dostarcza bardziej sprawiedliwych rozwiązań aniżeli stadium niższe. Inaczej mówiąc, teoria taka winna dać odpowiedź na pytanie: dlaczego ludzie powinni preferować wyższe stadia rozwoju?

Odpowiedzi na pytanie pierwsze dostarcza teoria psychologiczna, natomiast na drugie – teoria filozoficzna. Kohlberg stoi tym samym na stanowisku, iż ogólna psychologiczna teoria rozwoju moralnego nie może nie uwzględniać jej filozoficznych implikacji. Jego zdaniem teoria psychologiczna i filozoficzna są teoriami wzajemnie się uzupełniającymi i dopiero ich połączenie pozwala na stworzenie ogólnej teorii rozwoju moralnego.

Jednym z centralnych i zarazem najbardziej dyskusyjnych założeń teorii Kohlberga jest założenie uniwersalizmu. Uniwersalizm moralny Kohlberga wyraża się w dwóch szczegółowych twierdzeniach. Zgodnie z pierwszym twierdzeniem zasady moralne są uniwersalne i we wszystkich kulturach spotykamy te same kategorie sądów moralnych, które koncentrują się wokół zasad sprawiedliwości. W myśl drugiego twierdzenia rozwój moralny przebiega w sposób niezmienny w określonym porządku sekwencyjnym we wszystkich kulturach. Tym, co różni poszczególne jednostki, jest tempo owego rozwoju oraz najwyższe osiągnięte stadium.

Opisując najwyższy poziom rozwoju rozumowania moralnego, Kohlberg również odwołał się do pojęcia uniwersalności. Rozwój polega na przechodzeniu od sądów, przekonań i zasad postępowania, uwzględniających jedynie własną perspektywę jednostki, do ogólnych uniwersalnych reguł, które odnoszą się do wszystkich ludzi i wszystkich sytuacji. Początkowo jednostka jest zdolna spostrzegać otaczający ją świat społeczny i zachodzące w nim moralne konflikty jedynie z egocentrycznego punktu widzenia (stadium 1). W trakcie rozwoju może ona osiągnąć uniwersalnie indywidualistyczny punkt widzenia (stadium 6), tj. punkt widzenia możliwy do przyjęcia przez każdą racjonalną jednostkę (por. Charakterystyka stadiów moralnych).

Przedstawiona przez Kohlberga sekwencja rozwoju rozumowania moralnego jest w znacznej mierze wynikiem analiz zebranego materiału empirycznego. Opisując jednakże najwyższy poziom rozumowania moral-

## CHARAKTERYSTYKA STADIÓW MORALNYCH

<b>Poziom przedkonwencjonalny</b>
<p><b>Stadium 1 – Egocentryczny punkt widzenia</b></p> <p>Słuszne jest unikanie łamania reguł, za którymi stoją sankcje. Należy unikać czynienia szkód osobom lub ich własności z uwagi na posłuszeństwo wobec autorytetu i chęć uniknięcia kary. Nie uwzględnia się punktu widzenia innych osób, nie bierze się pod uwagę ich potrzeb i interesów.</p>
<p><b>Stadium 2 – Konkretny indywidualistyczny punkt widzenia</b></p> <p>Słuszne jest dbanie o zaspokojenie własnych potrzeb i interesów, przy czym należy pamiętać, że inni mają prawo czynić to samo. Pojawia się świadomość, że każdy człowiek ma swoje potrzeby i interesy, a interesy różnych osób mogą być ze sobą w konflikcie. Słuszne jest to, co jest równą wymianą i wzajemną korzyścią.</p>
<b>Poziom konwencjonalny</b>
<p><b>Stadium 3 – Perspektywa osoby pozostającej w związkach z innymi osobami</b></p> <p>Słuszne jest czynienie tego, czego oczekuje się od osób pełniących określone role: syna, ojca, przyjaciela itp. Ważne jest „bycie dobrym”, tzn. działanie z dobrych pobudek, okazywanie zainteresowania i troski o innych, utrzymywanie dobrych stosunków.</p>
<p><b>Stadium 4 – Społeczny punkt widzenia</b></p> <p>Słuszne jest to, co przyczynia się do pomyślności społeczeństw, grup lub instytucji. Należy wypełniać obowiązki i powinności, na które wyraziło się zgodę. Prawa należy zawsze przestrzegać, z wyjątkiem przypadków krańcowych. Powodem słusznego postępowania jest również nakaz sumienia mówiący o konieczności wywiązania się z określonych własnych zobowiązań.</p>
<b>Poziom pokonwencjonalny</b>
<p><b>Stadium 5 – Perspektywa praw jednostki jako podstawy społecznego punktu widzenia</b></p> <p>Pojawia się świadomość, że ludzie wyznają różne wartości i mają różne opinie, a większość wartości i reguł jest zrelatywizowana do grupy, do której się należy. Te zrelatywizowane reguły winny być przestrzegane, gdyż są wynikiem umowy społecznej. Pewne ogólne wartości i prawa, np. życie czy wolność, muszą być przestrzegane w każdym społeczeństwie niezależnie od zdania większości.</p>
<p><b>Stadium 6 – Perspektywa uniwersalnego moralnego punktu widzenia</b></p> <p>Słuszne jest przestrzeganie przyjętych przez siebie zasad etycznych. Pojawia się przekonanie o ważności powszechnych zasad etycznych i poczucie osobistego wobec nich zobowiązania. Poszczególne prawa lub społeczne umowy są ważne dlatego, że opierają się na tych zasadach. W przypadku niezgodności prawa z tymi zasadami należy działać zgodnie z ogólnymi zasadami moralnymi. Zasadami tymi są powszechne zasady sprawiedliwości, równości praw człowieka oraz szacunku dla godności istot ludzkich jako indywidualnych osób.</p>

nego (poziom pokonwencjonalny), a szczególnie końcowy punkt tego rozwoju, który stanowi stadium 6, Kohlberg odwołał się do filozoficznych normatywnych teorii moralności. Cała sekwencja stadiów opisana jest za pomocą normatywnego kryterium, które występuje w teorii jako najbardziej adekwatne stadium rozumowania moralnego. Stąd w charakterystykach stadiów pokonwencjonalnych widoczny jest wpływ systemów filozoficznych zachodnich filozofów, szczególnie Immanuela Kanta, którego imperatyw kategoryczny „postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem” (Kant 1953, s. 50) ma stanowić przykład zasady moralnej odzwierciedlającej perspektywę stadium najwyższego (stadium 6). Kohlberg, konstruując model rozwoju rozumowania moralnego, mówi zatem nie tylko o tym „jak jest”, ale również o tym, „jak być powinno”. Nie tylko opisuje rozwój rozumowania moralnego, ale wytycza w pewnym sensie cel tego rozwoju, uznając równocześnie, iż ma on charakter uniwersalny.

Opisując sekwencję rozwoju, Kohlberg pragnie wykazać, iż wyższe stadium jest obiektywnie lepsze niż niższe. Jego wyższość jest natury poznawczej (sądy ze stadiów wyższych są bardziej złożone i zróżnicowane niż sądy ze stadiów niższych) oraz moralnej (sądy ze stadiów wyższych są bliższe spełnienia formalnych kryteriów odróżniających sądy moralne od innych sądów). Formalne kryteria sądów moralnych, które rozwijane były na gruncie filozofii moralności, począwszy od Kanta do współczesnych (Hare, Frankena, Rawls), to:

- preskryptywność (koncepcja wewnętrznego obowiązku);
- uniwersalność (sądy moralne powinny być tak formułowane, aby każdy mógł się do nich zastosować);
- pierwszeństwo (zagadnienia moralne powinny mieć prymat nad wszystkimi innymi).

Spełnienie powyższych kryteriów pozwala uznać sąd i jego uzasadnienie za uwzględniające moralny punkt widzenia i oparte na ogólnych, formalnych zasadach moralnych, które należy odróżniać od szczegółowych praw moralnych.

Kohlberg pragnie wykazać, że wyższe stadia są lepsze nie tylko dlatego, że są bardziej wartościowe moralnie, ale również dlatego, iż umożliwiają formułowanie bardziej słusznych i moralnie właściwych sądów, przez co rozumie takie sądy, na które zgodziliby się wszyscy racjonalnie myślący ludzie. Wymóg ten spełnia całkowicie jedynie stadium 6, co potwierdziły

badania empiryczne. Tylko osoby ze stadium 6 są zgodne co do sposobu rozwiązania dylematu moralnego.

Teoria Kohlberga w dużej mierze opiera się na poglądach Piageta (1981), który twierdził, że rozwój ma charakter stadialny i zmierza ku coraz bardziej stabilnej równowadze. Kohlberg przyjmuje założenie, że pojawienie się nowej struktury moralnej musi być poprzedzone obecnością nowej struktury logicznej, ale zakłada również, iż równowaga moralna (ang. *moral equilibrium*) zawiera w sobie przyjmowanie punktów widzenia innych osób i zdolność do ich koordynowania, a także rozumienie zasad słuszności i sprawiedliwości. Sytuacja moralna w stanie zaburzonej równowagi to taka, w której ścierają się ze sobą sprzeczne racje. Rozwiązanie, czyli przywrócenie równowagi, polega na tym, że każdemu „oddaje się sprawiedliwość” zgodnie z zasadami, które są oceniane jako sprawiedliwe przez wszystkich zaangażowanych w dany konflikt. Założenie o równoważeniu jest bliskie etycznemu formalizmowi Kanta i Rawlsa. Podobieństwo między psychologiczną i normatywną teorią pozwala na sformułowanie twierdzenia, że psychologicznie bardziej zaawansowane stadium rozwoju moralnego jest równocześnie bardziej właściwe z punktu widzenia kryteriów moralno-filozoficznych. Można przyjąć, że pomiędzy teoriami psychologicznymi i filozoficznymi występuje dwustronna zależność – kryteria moralno-filozoficzne pomagają zdefiniować psychologiczne, a z kolei psychologiczne badania nad rozwojem moralnym pozwalają na dookreślenie kryteriów filozoficznych.

Kohlberg, podobnie jak Rawls, przyjmuje, iż rozwój zmierza w kierunku osiągnięcia refleksyjnej równowagi (ang. *reflective equilibrium*). Pojęcie to można rozumieć na kilka sposobów. Oznacza ono na przykład równowagę pomiędzy ogólnymi zasadami moralnymi a sędziami dotyczącymi konkretnych sytuacji. Zdaniem Rawlsa (1994) w oparciu o nasze sądy jednostkowe wyciągamy wnioski o ogólnych zasadach tkwiących u ich podstaw, aby następnie wykorzystywać te zasady przy formułowaniu kolejnych sądów jednostkowych. Proces ten ma charakter ciągły, prowadząc co pewien czas do zmiany – albo naszych zasad, albo naszych intuicji co do tego, co jest właściwe w konkretnej sytuacji. Warto zwrócić uwagę na podobieństwo opisywanego tu przez Rawlsa mechanizmu osiągania równowagi, do tego, który opisywał Piaget, mówiąc o równowadze będącej wynikiem asymilacji i akomodacji.

Sąd moralny jest w równowadze i sprawiedliwy wówczas, gdy jest wydany z „pozycji pierwotnej” i „pod zasłoną niewiedzy”. Te dwa pojęcia opisują hipotetyczną sytuację osoby, która formułuje sąd moralny. Musi ona liczyć się z tym, że może znaleźć się na miejscu jakiegokolwiek osoby zaangażowanej w dany dylemat, ale nie wie, kim konkretnie w tej sytuacji będzie. „Zasłona niewiedzy” umożliwia spełnienie formalnych kryteriów sądu moralnego, którymi są bezstronność i uniwersalność. Sąd jest bezstronny, gdy sędzący nie wie, kim są osoby zaangażowane w daną sytuację. Uniwersalność definiowana jest przez imperatyw kategoryczny Kanta. W „pozycji pierwotnej” równowaga osiągnana jest przez odwracalność. Sąd jest odwracalny, gdy wydający go przyjmuje kolejno pozycje wszystkich zaangażowanych w daną sytuację osób. Odwracalność można osiągnąć poprzez „idealne przyjmowanie ról”. W procesie tym każdy stawia się w wyobraźni na miejscu kolejnych osób i zastanawia się, jakie żądania mogłyby one sformułować ze swojej pozycji. Jeśli żądania jednej osoby są sprzeczne z żądaniami wysuwanymi przez inną osobę, musimy wyobrazić sobie zamianę miejsc pomiędzy nimi i odrzucić to żądanie, które wydaje się mniej zasadne.

Mamy zatem dwa sposoby rozstrzygnięcia konfliktu moralnego i niezależnie od tego, który wykorzystamy, zdaniem Kohlberga, dojdziemy do tego samego rozwiązania. Pierwszy sposób to „idealne przyjmowanie ról”. W tym przypadku w punkcie wyjścia mamy nastawienie altruistyczne i empatyczne. Rozważając dylemat Heinza<sup>1</sup>, przyjmujemy w wyobraźni kolejno role: Heinza, jego żony, aptekarza i formułujemy żądania z ich punktów widzenia. Żona Heinza domaga się ratowania życia, a aptekarz szacunku dla swojej własności, ich żądania są zatem sprzeczne. Jeśli jednak aptekarz wyobraziłby sobie, że sam znalazł się na miejscu umierającej na raka kobiety, musiałby przyznać, że jej żądanie jest bardziej zasadne. Wynika z tego, że Heinz powinien ukraść lekarstwo.

Drugi sposób rozstrzygnięcia dylematu moralnego to podejmowanie decyzji z „pozycji niewiedzy”. W tym przypadku mamy na uwadze własne korzyści, a w punkcie wyjścia dominuje nastawienie egoistyczne. W dyle-

---

<sup>1</sup> Dylemat Heinza to jeden z hipotetycznych dylematów moralnych, zawartych w wywiadzie opracowanym przez Kohlberga i jego współpracowników, służącym do określania poziomu rozwoju rozumowania moralnego. Pełna treść tego dylematu na stronie 91.

macie Heinza podejmujemy decyzję, wyobrażając sobie, że możemy być nim, jego żoną lub aptekarzem, ale nie wiemy, którą konkretnie osobą jesteśmy. Jeśli Heinz nie ukradnie lekarstwa, to możemy umrzeć, jeśli będziemy jego żoną, lub odnieść materialną korzyść z tytułu jego sprzedaży, jeśli będziemy aptekarzem. Jeśli Heinz ukradnie lekarstwo, to możemy dzięki temu przeżyć albo ponieść stratę materialną. W tym przypadku również dochodzimy do wniosku, że Heinz powinien ukraść lekarstwo, ponieważ takie rozwiązanie oznacza największy zysk lub najmniejszą stratę dla każdej z zaangażowanych w tę sytuację osób (por. Dylemat Heinza).

#### DYLEMAT HEINZA

W europejskim kraju kobieta umierała z powodu szczególnej odmiany raka. Istniało lekarstwo, które w opinii lekarzy specjalistów mogło ją uratować. Była to odmiana radu, którą niedawno odkrył farmaceuta mieszkający w tym samym mieście. Koszt wytwarzania lekarstwa był wysoki, lecz farmaceuta i tak żądał ceny dziesięciokrotnie wyższej od kosztów własnych jego produkcji. Płacił 400 dolarów za rad, a żądał 4000 dolarów za małą dawkę lekarstwa. Heinz, mąż chorej kobiety, prosił każdego ze swoich znajomych o pożyczanie pieniędzy oraz skorzystał ze wszystkich legalnych sposobów, aby zebrać potrzebną kwotę, lecz zgromadził jedynie około 2000 dolarów, czyli tylko połowę ceny lekarstwa. Udał się do farmaceuty i powiedział mu, że jego żona jest umierająca. Poprosił go, aby sprzedał mu lekarstwo taniej albo pozwolił zapłacić w późniejszym terminie. Farmaceuta powiedział: „Nie, ja odkryłem to lekarstwo i zamierzam zrobić na tym pieniądze”. Po wyczerpaniu wszystkich legalnych sposobów zdobycia lekarstwa Heinz wpadł w rozpacz i zaczął myśleć o włamaniu się do apteki, aby ukraść je dla żony.

Zdaniem Kohlberga w pełni dojrzałe sądy moralne wyrażają tylko osoby będące w stadium 6. Jeszcze w stadium 5 częsta jest postawa utylitarystyczna, co sprawia, że rozwiązania te nie spełniają wymogu odwracalności, gdy przeciwstawia się w nich dobro wielu osób prawom konkretnej jednostki. Osoby ze stadium 5, prezentujące postawę utylitarystyczną, gotowe są nie uwzględniać słuszych roszczeń jednostki, jeśli ich przyjęcie oznaczałoby zmniejszenie korzyści dla ogółu. Badani w stadium 6 w pierwszej kolejności uwzględniają prawa jednostek, a dopiero potem rozważają kwestie dobra ogółu. Różnice w rozstrzygnięciu konfliktów moralnych przez osoby będące w stadium 5 i 6 ilustrują rozwiązania dylematu dotyczącego misji samobójczej.

### Dylemat

W Korei kompania złożona z 10 żołnierzy uciekała przed oddziałem wroga, który przewyższał ją liczebnie. Żołnierze przekroczyli most, ale nieprzyjacielski oddział wciąż znajdował się po drugiej stronie. Gdyby któryś z nich zawrócił i wysadził most, reszta mogłaby uciec. Jednak ten, który podjąłby się tego zadania, nie zdołałby ująć z życiem. Na pytanie kapitana, kto chciałby wykonać to zadanie, nikt nie zgłosił się na ochotnika. Było oczywiste, że wszyscy zginą, jeśli nikt nie wróci. Kapitan był jedyną osobą, która mogła poprowadzić odwrot. Ostatecznie kapitan doszedł do wniosku, że musi zdecydować się na jedną z dwóch możliwości. Pierwsza to zlecenie misji ekspertowi od tego typu zadań – w tym przypadku prawdopodobieństwo powodzenia wynosi 80%. Druga to wysłanie osoby wyłonionej w drodze losowania. Jeśli zostałaby wylosowana jakakolwiek inna osoba niż ekspert, prawdopodobieństwo powodzenia misji wynosi 70%.

Które rozwiązanie powinien wybrać kapitan i dlaczego?

Osoba zakwalifikowana do stadium 5 odpowiada, że kapitan powinien wysłać eksperta, który miałby sam wykonać zleczone zadania w nadziei, że uda się uratować kompanię. Nie powinien kazać żołnierzom ciągnąć losów, albowiem w wyniku takiej loterii może zostać wyłoniona osoba mniej wykwalifikowana i doświadczona. Ekspert nie ma prawa odmówić, ponieważ sam się podjął służby wojskowej na czas wojny. W pierwszej kolejności powinno być wzięte pod uwagę to, kto jest w stanie wykonać zadanie i ocalić jak największą liczbę osób. Kapitan powinien też uwzględnić to, jaki wpływ na żołnierzy będzie miała jego decyzja. Niezależnie od tego, jakie są jego własne poglądy dotyczące sprawiedliwości, powinien szanować poglądy swoich podwładnych, ponieważ jeśli jego postępowanie zostanie odebrane jako niesprawiedliwe, będzie to szkodliwe dla *morale* żołnierzy.

Osoba zakwalifikowana do stadium 6 odpowiada na wyżej postawione pytanie, że należy przeprowadzić losowanie. Jeśli wybierze się eksperta, to odbierze mu się szansę na przeżycie. A przecież chciałby on żyć tak samo jak każdy, i żądałby dla siebie takiej samej szansy, jaką mają inni. Byłoby dobrze zwiększyć szanse na ocalenie wszystkich, ale to kwestia drugorzędna w stosunku do sprawiedliwości. Sprawiedliwość oznacza traktowanie ludzi jako mających taką samą niezbywalną wartość i takie samo prawo do życia niezależnie od okoliczności.

Warto przypomnieć, iż, zdaniem Kohlberga, stadium 6 nie stanowi kresu rozwoju moralnego i możliwe jest jeszcze stadium 7, które autor charakteryzuje jako stadium moralno-religijne. Przechodzenie do stadium 7 łączy się z odczuciem bezsensu własnego czy też w ogóle ludzkiego życia. Osoba, która osiągnęła stadium 6, bardzo często odczuwa bowiem cierpienie i rozpacz związane z pytaniem o sens bycia moralnym, o sens bycia sprawiedliwym w świecie pełnym niesprawiedliwości i cierpienia, gdzie ludziom nieuczciwym i niesprawiedliwym często wiedzie się lepiej aniżeli tym, którzy dążą do sprawiedliwości. Pytanie: „po co być moralnym?” wiąże się z pytaniem o sens życia. Przewyciężenie pojawiającego się w tym momencie kryzysu i rozpacz jest możliwe dzięki przyjęciu perspektywy kosmicznej, którą Kohlberg odróżnia od uniwersalnej perspektywy stadium 6. W stadium 7 osoba doświadcza jedności z Bogiem, kosmosem czy naturą, doświadcza poczucia bycia częścią większej, nieskończonej całości. Nie zmienia się tu zasadniczo definicja uniwersalnych zasad ludzkiej sprawiedliwości odkrytych w stadium 6, ale następuje integracja tych zasad z ostatecznym sensem życia. Stadium 7 to stadium religijne i ontologiczne, a jak zaznacza Kohlberg, ogromne, indywidualne zróżnicowanie, jakie pojawia się na tym etapie rozwoju sprawia, że trudno o jednoznaczną i precyzyjną charakterystykę tego etapu.

## Uniwersalność w świetle badań empirycznych

Przeprowadzono szereg badań empirycznych, których celem było sprawdzenie, czy osoby z różnych kultur używają tych samych zasad organizacji myślenia, i czy ich rozwój rozumowania moralnego przebiega zgodnie z modelem opisanym przez Kohlberga.

Badania pozwalają mówić o związku między wiekiem a poziomem rozumowania moralnego przynajmniej do okresu dorosłości (Snarey 1985). Jak pokazują badania dotyczące osób dorosłych, w okresie tym nie odnotowuje się wyraźnej zależności między wiekiem a stadium rozumowania moralnego. Stwierdzono natomiast, iż poziom rozumowania moralnego związany jest wtedy ściślej z poziomem wykształcenia oraz doświadczeniem jednostki (Colby i in. 1983; Rest, Thoma 1985; Armon, Dawson 1997; Niemczyński i in. 1988; Czyżowska i in. 1993; Czyżowska, Niemczyński 1997). Szczególną rolę odgrywają doświadczenia związane z podejmowa-

niem nowych ról społecznych, z wchodzeniem w nowe związki interpersonalne oraz z pracą w instytucjach społecznych i politycznych (Holstein 1976; Parikh 1980). Wyniki badań wskazują, że rozwój moralny jest możliwy również po adolescencji, co więcej, istnieją stadia rozumowania moralnego dostępne dopiero osobom dorosłym. Armon (Armon 1984, 1987; Armon, Dawson 1997) twierdzi, że do stadiów tych należy stadium 4, które zazwyczaj nie pojawia się przed 24. rokiem życia, oraz stadium 5, którego nie rejestruje się zwykle przed 35. rokiem życia (por. też Niemczyński i in. 1988).

W wyniku badań porównawczych przeprowadzonych w różnych kulturach stwierdzono, iż stadia poziomu przedkonwencjonalnego i konwencjonalnego, tj. stadia od 1 do 4, są uniwersalne (Snarey 1985; Snarey, Keljo 1991). Stadia te rejestrowane były w zdecydowanej większości prób obejmujących dzieci, młodzież i osoby dorosłe. Poważne wątpliwości budzi natomiast uniwersalność stadiów pokonwencjonalnych. Dyskusja dotyczy szczególnie stadium 5, gdyż stadium 6 nie doczekało się opracowania w podręczniku oceny Kohlberga (Colby i in. 1987). Stadium 5 pojawia się bardzo rzadko w badaniach empirycznych, a są kultury, w których nie jest ono w ogóle rejestrowane. Badania wskazują, że zdecydowana większość dorosłych osiąga najwyżej konwencjonalny poziom rozumowania moralnego (Snarey 1985; Snarey, Keljo 1991). Potwierdziły to również badania polskie (Niemczyński i in. 1988; Czyżowska 1991; Czyżowska i in. 1993).

Niską częstotliwość występowania stadiów pokonwencjonalnych próbuje się wyjaśnić w różnorodny sposób (Snarey 1985). Według jednej z możliwych interpretacji, obecna definicja stadiów pokonwencjonalnych jest kulturowo ograniczona, co sprawia, że stadia te nie są identyfikowane w niektórych typach kultur. Zgodnie z innym możliwym wyjaśnieniem, uzyskane dane potwierdzają doktrynę społecznego ewolucjonizmu, według której przedstawiciele jednych kultur byłoby na wyższym poziomie rozwoju moralnego, natomiast wszystkie kultury, w których stadia pokonwencjonalne nie występują, znajdowałyby się na niższym poziomie tego rozwoju.

Trzeci sposób wyjaśnienia interesującego nas problemu idzie w kierunku stwierdzenia, że Kohlbergowskie stadia pokonwencjonalne nie są jeszcze w pełni określone i dlatego powstają trudności z ich rozpoznaniem w różnych kulturach. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na fakt, iż materiał badawczy sprawiający trudności osobom oceniającym najczęściej klasyfikowany dotyczył stadium przejściowego 4/5 lub stadium 5, co mogłoby w jakimś stopniu potwierdzać przedstawione tu wyjaśnienie.

Snarey i Keljo (1991) dokonali analizy jakościowej takiego materiału zebranego w siedmiu kręgach kulturowych: Izraelu, Indiach, Kenii, Nowej Gwinei, Tajwanie, Turcji i USA. Próbując określić przyczyny, dla których rozumowania moralne są trudne do oceny przy użyciu Kohlbergowskiego podręcznika służącego do analizy i oceny materiału zebranego w trakcie wywiadu (Colby, Kohlberg i in. 1987) i zamieszczonej tam charakterystyki stadiów oraz ustalić, na czym polega brak teorii Kohlberga, odwołali się oni do koncepcji stosunków społecznych niemieckiego socjologa Ferdinanda Tönniesa. Tönnies (1887/1988), rozważając zagadnienia stosunków społecznych, zwraca się ku etycznym, socjologicznym oraz psychologicznym wymiarom relacji zachodzących pomiędzy jednostką a społeczeństwem. Twierdzi, iż byty społeczne wywodzą się z bytów indywidualnych i przeciwstawia się koncepcjom traktującym jednostkę jako całkowicie zdeterminowaną przez grupę. Autor przyjmuje perspektywę rozwojową w badaniach dotyczących stosunków społecznych. Łącząc socjologiczny i psychologiczny punkt widzenia, wskazuje na wzajemne powiązania między rozwojem społeczeństw a rozwojem indywidualnym jednostek.

Tönnies wyróżnił dwie podstawowe formy stosunków społecznych: wspólnotę (niem. *Gemeinschaft*) i stowarzyszenie (niem. *Gesellschaft*), wzajemnie je sobie przeciwstawiając. Wspólnota, będąca wcześniejszą rozwojowo formą życia społecznego, stanowi trwałą i autentyczną formę współżycia występującą u wszystkich istot organicznych. Wspólnota ludzka jest wspólnotą rozumną i opiera się na bezpośrednich relacjach międzyludzkich. U jej podłoża leżą: zwyczaj, tradycja i wzajemne porozumienie. Porozumienie określa Tönnies jako szczególny instynkt społeczny łączący ludzi jako członków pewnej całości. Wspólnota może się opierać na więzach krwi, bliskości terytorialnej lub więzach duchowych łączących jej członków. Stosunki międzyludzkie charakteryzuje zyczliwość i wzajemne zainteresowanie, a relacje konstruowane są jako rzeczywiste i organiczne, będące celami samymi w sobie.

Stowarzyszenie, w przeciwieństwie do wspólnoty, która przyrównywana bywa do żywego organizmu, jest tworem mechanicznym funkcjonującym w oparciu o kontrakt i konwencję, tworem, który tworzą jednostki zdolne do wzajemnych świadczeń. Świadczenia możliwe do uzyskania oraz oferowane innym stanowią podstawę wszelkich stosunków. W stowarzyszeniu każdy zabiega przede wszystkim o własną korzyść. W odróżnieniu od wspólnoty, stowarzyszenie stanowi formę współżycia istniejącą dopóty, dopóki

jest to korzystne dla tworzących ją osób. Relacje mają tu charakter bardziej mechaniczny i są traktowane jako środki do realizacji określonych celów.

Tönnies twierdził, iż rozwój społeczny postępujący od prymitywnej agrarnej wspólnoty, przez nowoczesne indywidualistyczne społeczeństwo kapitalistyczne, winien zmierzać ku nowej formie wspólnoty będącej wspólnotą wyższego rzędu. Nowa wspólnota miałaby stanowić próbę przezwyciężenia dychotomii między tradycją i rozumem. Miałyby się opierać na mądrości i prawie naturalnym, a relacje społeczne, będące środkami do realizacji celów, stanowiłyby równocześnie cel sam w sobie.

Analizując charakterystyki stadiów przedstawione przez Kohlberga, łatwo zauważyć, iż znajduje w nich wyraz koncepcja społeczeństwa jako stowarzyszenia. W systemie Kohlbergowskim nacisk kładzie się na formalne i prawne aspekty funkcjonowania społeczeństwa. Społeczeństwo rozpatrywane jest jako system czy organizacja społeczna, a zadaniem członków społeczeństwa jest dbałość o jego spójne i harmonijne funkcjonowanie.

W badaniach polskich również pojawiły się sądy moralne sprawiające trudności osobom oceniającym, tzn. sędziowie mieli wątpliwości, jaką perspektywę przyjmuje osoba wyrażająca dany sąd moralny (Niemczyński i in. 1988; Czyżowska 1991; Czyżowska i in. 1993; Czyżowska, Niemczyński 1997). Analiza tych sądów doprowadziła do przekonania, iż trudność ta wynika z faktu, iż osoby badane rozumieją społeczeństwo w odmienny od proponowanego przez Kohlberga sposób. Społeczeństwo widziane jest poprzez pryzmat stosunków międzyludzkich. Słuszne jest to, co przyczynia się do tworzenia, podtrzymywania lub pogłębiania więzi między ludźmi będącymi członkami danej społeczności. Osoby powinny podejmować działania, które służą tworzeniu dobrej atmosfery współżycia, a ich celem jest dbałość o pomyślność społeczeństwa, dobro jego członków oraz dobre i harmonijne relacje między nimi. Prezentowana tu wizja społeczeństwa bardziej odpowiada koncepcji społeczeństwa jako wspólnoty aniżeli stowarzyszenia, które znajduje odzwierciedlenie w teorii Kohlberga i jego charakterystyce stadiów rozwojowych jednostki. Wydaje się, iż nieuwzględnienie przez Kohlberga jednej z możliwych wizji społeczeństwa może stanowić istotny brak tej teorii.

Z krytyką teorii Kohlberga wystąpiła m.in. Carol Gilligan, która zarzuciła jej istotne braki. Gilligan (1982) twierdzi, że istnieją dwie orientacje moralne. Jedna to orientacja na sprawiedliwość znajdująca wyraz w teorii Kohlberga, która, zdaniem Gilligan, jest bardziej charakterystyczna dla

mężczyzn. Druga to orientacja na troskę o osobę i odpowiedzialność w związkach interpersonalnych, mająca miejsce w myśleniu moralnym kobiet. Rozróżnienie czynione między orientacją sprawiedliwości z jednej strony oraz troski i odpowiedzialności z drugiej odnosi się do sposobu, w jaki rozważa się problemy moralne. Perspektywa sprawiedliwości kładzie nacisk na wzajemność, równość, szacunek, a nie na troskę, opiekę i otwartość na potrzeby innych i odwrotnie. Postulaty, aby nie traktować nikogo niesprawiedliwie (nieuczciwie) oraz nie opuszczać w potrzebie, charakteryzują odpowiednio te perspektywy. Wydaje się, iż wyróżnione orientacje moralne mogą wiązać się z różnymi sposobami widzenia relacji międzyludzkich. Za każdą z nich stoją różne wyobrażenia czy odmienne ideały stosunków społecznych. Osoby używające każdej z tych orientacji mają inne oczekiwania co do wartości oraz zasad, jakimi powinno rządzić się życie społeczne.

Jak pokazują badania empiryczne, związek orientacji moralnej z płcią nie jest tak silny i jednoznaczny, jak początkowo sugerowała Gilligan. Zarówno kobiety jak i mężczyźni używają obu orientacji, przy czym mężczyźni rzeczywiście częściej używają orientacji sprawiedliwości, natomiast u kobiet częściej spontanicznie pojawia się orientacja troski i odpowiedzialności (Gilligan, Attanucci 1988). Zauważono równocześnie, iż kobiety częściej aniżeli mężczyźni używają obu moralnych orientacji, co mogłoby świadczyć o większej plastyczności w stosowaniu tych orientacji (por. Kocłega i in. 1993). Stwierdzono również, iż o tym, jaka orientacja moralna zostanie użyta w danym przypadku, decyduje charakter problemu, jaki należy rozwiązać. Okazuje się, iż treść dylematu może wpływać na wybór orientacji, co z kolei określa sposób rozważenia problemu oraz strategię jego rozwiązywania (Johnston 1988; Walker 1991, 1995). Istnieją podstawy, aby przypuszczać, iż różnice w zakresie preferencji jednej z orientacji moralnych mogą dotyczyć nie tylko kobiet i mężczyzn, ale także różnych kultur czy grup społecznych.

W świetle badań empirycznych prowadzonych w różnych kulturach, które wskazały na rzadkie przypadki rozwoju poza poziom konwencjonalny, pojawiło się pytanie, czy dalszy rozwój moralny jest faktycznie zjawiskiem tak rzadkim. Łączy się ono z pytaniem o możliwości rozwoju moralnego w dorosłości, czy też zmiany rozwojowe, jakie zachodzą w tym okresie, nie są rejestrowane przez procedurę badawczą proponowaną przez Kohlberga oraz jego koncepcje rozwoju moralnego.

Badania wskazujące na trudności w ocenie części materiału empirycznego, zebranego w różnych kulturach, pozwalają przypuszczać, iż na sposób rozwiązywania problemu moralnego może mieć wpływ wizja stosunków społecznych lub wyobrażenie pewnego stanu idealnego w tym zakresie, jaki posiada osoba badana. Z uwagi na fakt, iż w teorii Kohlberga znajduje odzwierciedlenie zachodnia ideologia liberalna z określoną wizją stosunków społecznych, pojawia się wątpliwość, czy opracowana przez Kohlberga procedura badawcza pozwala na adekwatną ocenę rozumowań moralnych związanych z odmienną koncepcją stosunków społecznych i inną od sprawiedliwościowej orientacją moralną. Z drugiej strony należy zauważyć, iż stadia pokonwencjonalne, stanowiące końcowy etap rozwoju, nie muszą być osiągnięte przez wszystkie jednostki, zwłaszcza że stadia te (szczególnie stadium 6) należy potraktować jako pewien ideał, ku któremu jednostka zmierza w trakcie rozwoju moralnego. Stąd w każdej badanej próbie dorosłych prawdopodobieństwo spotkania osoby w tym stadium będzie mniejsze aniżeli prawdopodobieństwo spotkania osoby funkcjonującej na poziomie konwencjonalnym. Warto również zaznaczyć, iż mówiąc, że stadia pokonwencjonalne pojawiają się w badanych próbach rzadko, mówimy o ocenie globalnej, która nie odzwierciedla w pełni wszystkich stadiów, które ujawniają osoby badane, formułując moralne sądy. Sądy odzwierciedlające perspektywę stadium 5 pojawiają się niejednokrotnie u osób, u których nadal dominuje rozumowanie ze stadium 4, i które ostatecznie uzyskują ocenę globalną odpowiadającą temu właśnie stadium. Jednakże fakt, że w rozumowaniu osób badanych pojawiają się sądy odpowiadające perspektywie stadium 5, przy równocześnie niewielkiej ilości ocen globalnych na poziomie tego stadium, można interpretować w ten sposób, że wprawdzie niewiele osób osiąga najwyższy poziom rozwoju moralnego, ale jeśli rozwój ten następuje, to zmierza on w kierunku wytyczonym przez Kohlberga. Jeśli chodzi o stadium 6, to pojawia się pytanie, czy, w przypadku określenia celu rozwoju w postaci stadium idealnego, możemy oczekiwać, że zostanie ono empirycznie potwierdzone.

Dyskutując kwestię uniwersalności wyznaczonego przez Kohlberga celu rozwoju moralnego, trzeba zauważyć, iż pomimo pojawiających się licznych wątpliwości i krytyk nie został przedstawiony materiał empiryczny mogący stanowić dowód na to, że rozwój moralny zmierza w innym od zaproponowanego przez Kohlberga kierunku. Nie należy również zapominać, że mówiąc o rozwoju w kierunku stadiów pokonwencjonalnych, mamy

na myśli rozwój człowieka dorosłego, którego istotną cechą jest duże zróżnicowanie indywidualne. Badacze zajmujący się rozwojem w dorosłości są zgodni, że zachodzące w tym okresie zmiany nie mają tak powszechnego i jednolitego charakteru, jak w okresach wcześniejszych, a rozwój w tym okresie jest jedynie możliwością, która nie w każdym przypadku zostaje zrealizowana. To większe indywidualne zróżnicowanie może utrudniać charakterystykę najwyższego poziomu rozwoju moralnego, a materiał empiryczny odzwierciedlający struktury rozumowania moralnego odpowiadające poziomowi pokonwencjonalnemu sprawia badaczom największe problemy, jeśli chodzi o interpretację i ocenę.

Na koniec można zapytać, czy w ogóle rozwój moralny ma cel w sensie z góry określonego punktu dojścia, do którego ma zmierzać, i, jeśli się dopełni jako proces rozwojowy, to dopełni się poprzez osiągnięcie tego punktu. Jak twierdzi Niemczyński (1994), rozwój niekoniecznie trzeba tak pojmować.

## Literatura

- Colby A., Kohlberg L., Gibbs J., Lieberman M. (1983), *A Longitudinal Study of Moral Judgement*, „Monographs of the Society for Research in Child Development” 48, s. 1–124.
- Colby A., Kohlberg L., Gibbs J., Candee D., Speicher-Dubin B., Hewer A. (1987), *The Measurement of Moral Judgement: Standard Issue Scoring Manual*, Cambridge University Press.
- Czyżowska D. (1991), *Uniwersalizm moralny w teorii Lawrence’a Kohlberga. Interpretacja empiryczna w oparciu o dane zebrane w Polsce* (niepublikowana rozprawa doktorska, Uniwersytet Jagielloński, Instytut Psychologii).
- Czyżowska D., Niemczyński A. (1996), *Universality of Socio-Moral Development; Cross-Sectional Study in Poland*, „Journal of Moral Education” 4, s. 441–453.
- Czyżowska D., Niemczyński A., Kmieć E. (1993), *Formy rozumowania moralnego Polaków w świetle danych zebranych metodą L. Kohlberga*, „Kwartalnik Polskiej Psychologii Rozwojowej” 2, s. 19–37.
- Gilligan C. (1982), *In a Different Voice. Psychological Theory and Women’s Development*, Cambridge, Harvard University Press.

- Gilligan C., Attanucci J. (1988), *Two Moral Orientations*, [w:] C. Gilligan, J.V. Ward, J. Mc Lean Taylor, B. Bardige, *Mapping the Moral Domain*, Harvard University Press.
- Johnston D.K. (1988), *Adolescent's Solutions to Dilemmas in Fables: Two Moral Orientations – Two Problem Solving Strategies*, [w:] C. Gilligan, J.V. Ward, J. Mc Lean Taylor, B. Bardige, *Mapping the Moral Domain*, Harvard University Press.
- Kant I. (1953), *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa: PWN.
- Kocęga R., Niemczyński A., Ryniak J., Ziółkowska A. (1993), *Związane z płcią różnice w rozwoju moralnym i osobowości*, „Kwartalnik Polskiej Psychologii Rozwojowej” 4, s. 51–70.
- Kohlberg L. (1969), *Stage and Sequence. The Cognitive Developmental Approach to Socialization*, [w:] D.A. Goslin (ed.), *Handbook of Socialization. Theory and Research*, Chicago: Rand Mc Nally.
- Kohlberg L. (1981), *Essays in Moral Development*, t. I: *The Philosophy of Moral Development*, New York: Harper and Row.
- Kohlberg L. (1984): *Essays in Moral Development*, t. II: *The Psychology of Moral Development*, New York: Harper and Row.
- Niemczyński A. (1994), *O autonomii rozwoju*, „Kwartalnik Polskiej Psychologii Rozwojowej” 1, s. 3–11.
- Niemczyński A., Czyżowska D., Pourkos M., Mirski A. (1988), *The Cracow Studies with Kohlberg's Moral Judgement Interview*, „Polish Psychology Bulletin” 1.
- Nisan M., Kohlberg L. (1982), *Universality and Variation in Moral Judgement. A Longitudinal and Cross-Sectional Study in Turkey*, „Child Development” 53, s. 865–877.
- Piaget J. (1981), *Równoważenie struktur poznawczych*, tłum. Z. Zakrzewska, Warszawa: PWN.
- Rawls J. (1994), *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa: PWN.
- Snarey J. (1985), *Cross-Cultural Universality of Socio-Moral Development. A Critical Review of Kohlbergian Research*, „Psychological Bulletin” 97, s. 202–232.

- Snarey J., Keljo J. (1991), *In a Gemeinschaft Voice: The Cross-Cultural Expansion of Moral Development Theory*, [w:] W.J. Kurtines, W. Gewirtz (ed.), *Handbook of Moral Behavior and Development: vol. 1: Theory*, Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates.
- Snarey J., Reimer J., Kohlberg L. (1984), *The Socio-Moral Development of Kibbutz Adolescents: A Longitudinal, Cross-Cultural Study*, „Developmental Psychology” 21, s. 3–17.
- Tönnies F. (1887/1988), *Wspólnota i stowarzyszenie*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa: PWN.

## ON THE PURPOSE AND BOUNDARIES OF MORAL DEVELOPMENT

### Summary

Lawrence Kohlberg, the father of one of the most significant theories of moral development, assumed a cognitive-developmental perspective in his studies of morality, placing the concept of moral reasoning in the very heart of his research. A key feature in his theory of moral development, with justice as its core component, is the idea of moral universals. The general conception of moral universals has its reflection in a few distinct propositions. In the theory of Kohlberg, the concept of moral universals serves as a useful tool for the description of the highest stage of moral development. From this vantage point, development can be seen as a progression in moral reasoning from entirely subjective and culturally determined judgements, beliefs and rules of behaviour to general rules that can be universally applied to all people and all situations. In my paper I would like to present an understanding of moral universals in the context of moral development. I would like to focus on the description of the postconventional stages of moral development with an emphasis on some of the controversies concerning the highest stages of Kohlberg's theory.



SYLWIA SEUL-MICHAŁOWSKA\*

## ZASADY MORALNE PREZENTOWANE W BLOGU NASTOLATKA

Słowa kluczowe: rozwój moralny, teoria Kohlberga, blogi, adolescent

Keywords: moral development, Kohlberg's theory, online diaries, adolescent

### Wprowadzenie

Notki pisane przez nastolatków, prezentowane w sieci w postaci stron internetowych, nazwane blogami, powstają od 1996 r. w USA i od 1999 w Polsce. Blog jest formą pamiętnika internetowego, który można założyć na witrynie oferującej tę usługę. Utworzenie strony internetowej nie wymaga dużych umiejętności obsługi oprogramowań komputerowych. Z tego względu prowadzenie blogu jest dostępne dla dużej grupy osób o różnym statusie społecznym. Nastolatki docierają do serwisów oferujących możliwość założenia blogu. Badania nad blogami są obarczone problemami metodo-

---

\* Sylwia Seul, dr psychologii, adiunkt w Instytucie Psychologii w Uniwersytecie Szczecińskim. Autorka książki *Oczekiwanie nauczyciela a wyniki nauczania* (Szczecin 1995) i ponad 50 prac rozproszonych dotyczących podejmowania przez człowieka zadań rozwojowych z uwzględnieniem kontekstu rodzinnego, szkolnego i czynników kulturowych, zwłaszcza uczestnictwa w mediach elektronicznych.

logicznymi i etycznymi<sup>1</sup>. Notki wprowadzane przez dłuższe okresy (niekiedy kilku lat) pozwalają na obserwację i analizę zmian rozwojowych w konfrontacji z innymi źródłami (podręczniki psychologii rozwoju lub prace szczegółowe) oraz na rozszerzenie wiedzy o rozwoju psychicznym.

Zbieranie danych (wytworów) może odbywać się bez ingerencji badacza w życie osób badanych. Stosując tę procedurę, mimo obciążenia błędem (brak manipulacji zmienną niezależną), można uzyskać zadowalającą moc wyjaśniającą<sup>2</sup>. Danymi empirycznymi są zbierane i opracowywane wytwory (treści słowne, szata graficzna, pliki muzyczne, fotografie, filmy itp.).

Świadomość, że treść blogów jest wyrazem potrzeb i ekspresji emocji, może być dla badacza źródłem dylematów etycznych – poza netykiętą obowiązuje go kodeks etyczny psychologa<sup>3</sup>. W jaki sposób można wykorzystywać tę część ogólnodostępnego dyskursu? Czy wymaga zgody autorów? Status tej przestrzeni, ze względu na zamieszczane treści, ma charakter niepewny: Czy jest on „prywatny”, czy „publiczny”? Zawiera elementy twórcze, więc autor może się nie zgodzić na ich powielanie (szczególnie opowiadań i historyjek określanych jako *fun fiction* lub wierszy). Częściowo problem ten rozwiązuje prośba o wyrażenie zgody na korzystanie z treści udostępnionych przez badacza. Notki pozwalają obserwować inkubację i zanikanie zjawisk bez możliwości wpływania na nie.

Dobór badanych ma charakter celowy, a nie losowy. Osoby są wyłaniane właściwie z punktu widzenia problemu badawczego, niekiedy z dużej, wstępnie przebadanej, grupy osób. Część młodzieży wybiera inne formy uczestnictwa w sieci niż blog, dlatego nie można traktować blogowiczów jako reprezentantów całej populacji. Badacz ustala, jak ingerować w treści i jak wykorzystać je w badaniu.

---

<sup>1</sup> D. Batorski, M. Olcoń-Kubicka, *Prowadzenie badań przez internet – podstawowe zagadnienia metodologiczne*, „Studia Socjologiczne” 3 (2006), s. 99–132; S. Seul, *Wirtualne wytwory nastolatka – badania*. [w:] J. Leoński, U. Kozłowska (red.), *W kręgu socjologii interpretatywnej. Badania jakościowe nad tożsamością*, Szczecin: Wydawnictwo Naukowe US 2007, s. 283–292.

<sup>2</sup> J. Brzeziński, *Metodologia badań psychologicznych*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2003, s. 431–542.

<sup>3</sup> N.K. Denzin, *Cybertalk and the Method of Instances*, [w:] *Doing Internet Research*, (ed.) S. Jones, London 1997, s. 107–125.

Treści notek można potraktować jak wskaźnik rozwoju psychicznego w różnych obszarach: procesów poznawczych, potrzeb, emocji, kompetencji komunikacyjnej, wątków tożsamości i ich aktywizacji. Strukturyzując wiedzę o sobie, dystansuje się wobec swoich spraw, konstruuje swoją tożsamość i ta perspektywa uruchamia autonomię działania.

Poziom wiedzy standardowej nastolatka nie wystarcza do opisywania świata społecznego i to skłania go do obserwacji, tworzenia wiedzy i jej modyfikowania. Analiza wypowiedzi, skoncentrowana na wyodrębnieniu technik opisu świata społecznego i na tendencji do formułowania sądów społecznych, pozwala przyjąć, że opis jest zanurzony w konkretnych schematach poznawczych z przekazu społecznego<sup>4</sup>. Są wypowiedzi wskazujące na gotowość do refleksyjności. Sądy formułowane są zgodnie z zasadami heurystyki, z przewagą kontekstu emocjonalnego<sup>5</sup>. Nastolatek dąży do racjonalnego opisu świata. Możliwości poznawcze nie pozwalają mu odebrać się od kontekstu emocjonalnego, dlatego są nasycone wartościowaniem, tworzą karykaturę świata, osób i zdarzeń.

Eksploracja notek miała na celu ustalenie, jakie odzwierciedlenie mają w nich normy moralne prezentowane przez młodzież w wieku gimnazjalnym.

## Podstawowe założenia teorii Kohlberga

Kohlberg odróżnia rozumowanie moralne od postępowania moralnego. Przywiązuje dużą wagę do rozwoju poznawczego i emocjonalnego (także empatii, lęku, wstydu i poczucia winy jako warunku decydującego o rozwoju moralnym). Problemem jest więc wartościowanie i trudność z wyborem zachowań zgodnych z wartościami. Czas anomii moralnej jest momentem, w którym jeszcze nie wiadomo, jak wybierać wartości i tworzyć

---

<sup>4</sup> S. Seul, *Świat społeczny w blogu nastolatka*, [w:] *Międzynarodowa Konferencja Naukowa „Aksjologiczne i psychologiczne aspekty doświadczenia indywidualnego”*, Kraków, październik 2006.

<sup>5</sup> Szczegółową charakterystykę pojęć znanych w psychologii społecznej, określenia i podział charakterystyki narzędzi poznawczych, podstawy do analizy jakościowej zaczerpnięto z pracy: B. Wojciszke, *Człowiek wśród ludzi. Zarys psychologii społecznej*, Scholar: Warszawa 2005.

do nich normy. Dzięki mediatorom rozwoju, upośrednianiu znaczenia, doświadczeniu transgresji, nabywaniu kompetencji człowiek uczy się wartościować swoje doświadczenia i zachowania.

Kohlberg opisuje rozwój moralny poprzez trzy fazy, w każdej z nich zostały wyodrębnione dwa stadia<sup>6</sup>.

**I** Faza przedkonwencjonalna – czas, w którym źródło władzy jest na zewnątrz osoby

1. stadium – egocentryczny punkt widzenia: sądy formułowane są w oparciu o karę, posłuszeństwo i fizyczne skutki działania; należy być posłusznym, większym i silniejszym; czyny karane są złe, niekarane dobre.

2. stadium – indywidualistyczny punkt widzenia, tzw. naiwny hedonizm, dobre jest to, co przynosi przyjemność, a inne osoby są ważne o tyle, o ile mogą przynieść korzyść.

**II** Faza konwencjonalna – uznanie zasad społecznych

3. stadium – perspektywa interpersonalnej harmonii: zasady grupy, do której należą (najczęściej rodzina, grupa rówieśnicza), wzajemne oczekiwania zgodności interpersonalnej; dobre jest to, co aprobują inni; ważne jest zaufanie, szacunek, podtrzymywanie więzi; realizacja programu osób znaczących.

4. stadium – społeczny punkt widzenia: dobre jest to, co jest zgodne z rolą społeczną, regułami, systemem społecznym i sumieniem, prawem i porządkiem; wypełnianie obowiązków, szanowanie autorytetów, przestrzeganie zasad, niekoniecznie przynoszących przyjemności, niekwestionowane reguły, internalizacja zasad autorytetów.

**III** Faza pokonwencjonalna – zmiana źródła władzy z zewnętrznej na osobistą, jednostka dokonuje wyboru, a jej osądy opierają się na zasadach obojętne dobranych i wypracowanych.

5. stadium umowy społecznej – zasady traktowane są jako istotne sposoby zagwarantowania sprawiedliwości; niekiedy przekonanie, że niektóre zasady powinny być zmienione.

---

<sup>6</sup> L. Kohlberg, *The Psychology of Moral Development*, New York: Harper and Row, 1984. Teoria Kohlberga w polskim piśmiennictwie jest dostępna np. w opracowaniu: J. Trempała, D. Czyżowska, *Rozwój moralny*, [w:] B. Harwas-Napierała, J. Trempała (red.), *Psychologia rozwoju człowieka*, t. 3 *Rozwój funkcji psychicznych*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2003, s. 106–130; H. Bee, *Psychologia rozwoju człowieka*, tłum. A. Wojciechowski, Poznań: Zysk i S-ka 2004, s. 348–357.

6. stadium uniwersalnych zasad etycznych – uznanie odpowiedzialności za własne czyny, zasada szacunku drugiego człowieka, sprawiedliwości.

Człowiek w kolejnych latach życia może funkcjonować w oparciu o zasady na coraz wyższym stadium. Młodszy kierują się zasadami opartymi na prawie i porządku, odczuwany jest także szacunek dla autorytetów. Charakterystyczny jest rygoryzm moralny, czyli ujmowanie powinności jako bezwzględnych. Nastolatki są pryncypialne i surowe w swoich ocenach. Niedojrzałość poznawcza, egocentryczna motywacja i trening wychowawczy wpływają na poziom rygoryzmu. Wzrost liczby doświadczeń i problemów wymagających elastyczności postępowania i rozumienia zjawisk obniża ten rygoryzm.

W okresie dorastania, gdy pojawia konwencjonalny poziom rozwoju moralnego, jednostka kieruje się standardami należącymi do innych (np. dorosłych). Ocena zachowania wynika z aprobaty społecznej, przy czym ważną rolę odgrywa aprobata rówieśników. Siłą kształtującą rozwój moralny jest współdziałanie z rówieśnikami, w wyniku którego powstaje wewnętrzna potrzeba traktowania innych ludzi w taki sposób, w jaki chcieliby być traktowani. Oprócz spostrzegania, co jest sprawiedliwe, ważnym kryterium jest dbałość o więzi i kontakty z innymi, a więc nieopuszczanie innych w potrzebie. Część osób w późnej adolescencji (powyżej 18 lat zaledwie 13%), po stadium realizmu moralnego (heteronomii), osiąga stadium autonomii moralnej, czyli pokonwencjonany poziom rozwoju moralnego. Dopiero wtedy możliwe jest ujmowanie zasad niezależnie od autorytetu innych osób, postępowanie uniezależnia się od opinii otoczenia, a wyznaczają je intencje wynikające z subiektywnej odpowiedzialności za konsekwencje.

Wiedza nie jest jedynym czynnikiem decydującym o zachowaniu, nie zawsze to, co człowiek uważa za słuszne lub zalecane, traktuje jako konieczne. Ważne są np. koszty wyboru. Na poziomie hedonistycznym (stadium 2) częściej funkcjonują przestępcy, a więc nastąpiła fiksacja rozwoju w obszarze moralności, co działa destrukcyjnie na różne sfery funkcjonowania człowieka. Młodzież uczy się, że przestrzegając zasad proponowanych przez grupę, nie zawsze może realizować swoje cele w dotychczasowy sposób. Bilans tego zachowania staje się jednak korzystny, gdy realizuje cele grupy. Zaczyna cenić nagrody społeczne, jakich dostarcza grupa.

We wczesnym okresie dorastania, kiedy wpływ grupy jest silny, możemy spodziewać się jej silnego oddziaływania na zachowanie moralne, nawet gdy osobiste standardy danej osoby są niezgodne z zasadami grupy. Grupa pacyfikuje rówieśnika, np. mówiąc z wyrzutem: *Dlaczego jesteś taki zasadniczy, słuchasz mamusi?* Dokuczając, skłania do konformizmu. Z tego względu część nastolatków czuje się zmuszana do łamania zinternalizowanych zasad, a więc funkcjonowania na poziomie niższym, podczas gdy w innych warunkach korzysta z możliwości działania na poziomie wyższym. Dyskutowanie w sposób otwarty, z jednakowym prawem głosu wszystkich uczestników, może wspierać rozwój moralny. Oprócz dyskusji w grupie trwa trening empatii, zachęcanie do pomocy, opieki, zabawy i współpracy. Ważny jest emocjonalny nacisk grupy, dysonanse poznawcze pobudzające do innego argumentowania i rozważania.

## Metoda

Do analizy jakościowej wybrano nastolatków w wieku gimnazjalnym. Łącznie uwzględniono po 20 kolejnych notek 100 uczniów – 94 dziewcząt i 6 chłopców. Dysproporcja ta wynika z większej aktywności dziewcząt w prowadzeniu blogów<sup>7</sup> w okresie nauki w gimnazjum (razem 2000 wypowiedzi). Treści notek poddano szacowaniu w celu ustalenia poziomu funkcjonowania moralnego zgodnie z założeniami teorii Kohlberga. W opisach osób i sytuacji, w których uczestniczyli autorzy notek, można znaleźć cechy uzasadnień ich działania i porównać z typowymi cechami dla określonego poziomu rozwoju moralnego.

Wyniki są porównywalne z wynikami uzyskanymi w przytaczanych badaniach. Wczesna adolescencja w głównej mierze charakteryzuje się funkcjonowaniem w fazie i przełomach rozumowania podyktowanego własnym interesem (II) i interpersonalnej harmonii (III), a mniej w fazie prawa i porządku (IV). W badaniach blogów występuje przedział wiekowy (gdyż

---

<sup>7</sup> Badania wykazały, że apogeum pisania pamiętników (a blog jest specyficznym pamiętnikiem) dla dziewcząt przypada w przypadku dziewcząt na 14. a chłopców na 18. rok życia. Za: Ch. Bühler, *Dzieciństwo i młodość. Geneza świadomości*, Warszawa: Nasza Księgarnia 1933.

Tabela

Funkcjonowanie w blogach w porównaniu z innymi badaniami  
(n = 100)

Stadia funkcjonowania	Badania własne (13–16 lat)	Badania przytaczane		
		(14 lat)	(15 lat)	(16 lat)
1/2	5	5	0	–
2	18	45	7	20
2/3	19	–	10	–
3	43	45	15	60
3/4	7	–	56	–
4	8	5	12	20
Suma	100	100	100	100

Źródło: opracowanie własne oraz dane z: J. Trempała, D. Czyżowska, *Rozwój moralny*, s. 119; H. Bee, *Psychologia...*, s. 353.

20 notek bywa wpisywanych niekiedy w dłuższym czasie niż rok). Zmienia się wiek metrykalny, który w badaniach przytaczanych jest ustalony na rok. Zależnie od grupy wiekowej widoczne jest pewne przesunięcie uzyskanych wyników. Ponadto notki w blogach nie rozwiązują teoretycznych, „zadanych” dylematów moralnych, a są zwykle już sprawozdaniem z aktywności nastolatka, do którego dołączone jest jego uzasadnienie. Notki adresowane są w dużej mierze do rówieśników (będących zwykle również świadkami lub uczestnikami zdarzenia), stąd przekształcenia treści nie mogą odbiegać od rzeczywistości (w komentarzach od razu wystąpi negatywne sprzężenie zwrotne, że kłamie!). Pozostaje forma przekazu, która z punktu widzenia blogowicza powinna zaciekawiać. Zdarzenie nie jest więc przez niego zmieniane. Niekiedy opisuje je enigmatycznie, aby nie było czytelne dla przypadkowych czytelników (można się jedynie domyślać, że *miękkie spanie* ma związek z narkotykami). Ponieważ notka adresowana jest do znajomych rówieśników, spostrzeganych jako podobnych, jest małe prawdopodobieństwo zniekształcenia informacji. Intencją autora notki jest wzbudzenie zainteresowania.

Spójrzmy na wybrane notki<sup>8</sup>:

(1) WYBRANE Z 10 PRZYKAZAŃ NASTOLATKA 1. *Nie będziesz wykradał się z domu, gdy rodzice zasną (po jaką cholere czekać aż zasną?). 2. Nie będziesz pić żadnego alkoholu (trawa kopie o wiele lepiej) [...] 6. Nie będziesz włączać się w żadne bijatyki (zawsze je zaczynaj). 7. Nie będziesz opuszczać ostatnich lekcji (zrób sobie dzień bez szkoły).*

Treść tej notki odwołuje się do poziomu hedonistycznego (stadium 2). Nieprzypadkowe jest nawiązanie do dekalogu poprzez liczbę – treść ma charakter prowokacji, autor liczy na odzew w liczbie komentarzy, które są traktowane jako nagroda za notkę.

(2) *„popelniaj błędy, naprawiaj je, gdy dotkniesz dna odbij się” no i to prawda właśnie trzeba żyć tak, aby tobie było dobrze i innym; ale cóż, przecież każdy popelni błędy w swoim życiu i później bardzo cierpi z tego powodu, ale tak się właśnie uczy, jeśli raz popelni to później drugi raz już nie popelni tego samego: np. jak zrobisz kroki w ręcznej, pan ci powie, że nie powinnaś robić ich teraz i bierzesz to do serca i następnym razem już ich nie robisz, taki przykładzik.*

Autorka tego blogu prezentuje zasadę, dokonuje jej analizy odwołując się do własnego doświadczenia. Wskazuje na potrzebę uwzględniania innej perspektywy niż własna i potrzebę internalizacji „bierzesz to do serca” na przykładzie gry w piłkę ręczną (stadia 3 i 4). Jest to nieomal modelowy przykład, że gry zespołowe z przestrzeganiem zasad sprzyjają rozwojowi moralnemu.

(3) *jest jedna zasada „rób wiele, ale myśl o tym co robisz” [...] oznacza to, że żyj życiem ale nie wykorzystuj życia aby uprzykrzyć je innej osobie [...] po prostu staraj się żyć zgodnie ze sobą [...] a jeśli twoim zdaniem żyć tzn. bić, zabijać ranić, [...] to raczej powinienes się zastanowić kim chcesz być w życiu, co chcesz osiągnąć [...] jeśli odpowiadasz sobie, że chcesz kraść zabijać i uprzykrzać życie innym to po pierwsze nie wiesz, gdzie jest granica korzystania z życia [...] po drugie nie rozumiesz tego, że raniąc i sprawiając ból innym ranisz również siebie, bo nie zawsze będzie tak, że ci kumple zawsze będą.*

---

<sup>8</sup> Fragmenty wypowiedzi w: [www.blog.pl](http://www.blog.pl). Zachowano oryginalną pisownię.

Znajdujemy tu rozważania, które wskazują, sądząc po sformułowaniach, na świadomość odkrytych zasad i próby rozważenia konsekwencji ich łamania. Treść odwołuje się do relacji społecznych jako najważniejszych (stadium 3).

W ciągach notek można ponadto zaobserwować progresję (od stadium niższego do wyższego). Towarzyszy jej intensywne doświadczanie tworzonych i przeżywanych więzi przyjacielskich. Autorzy poddają te sytuacje analizie. Kierują się potrzebą przewidywania możliwych przyszłych konsekwencji (*postawiono mi ultimatum, jeśli przeczytam książkę, odpowiem na pytanie dostanę 6 z angielska*). Spotykamy także konfrontacje własnego życia z życiem rówieśników w innym czasie historycznym lub innym kraju (*Młodość w moim wieku walczyła o wolność ojczyzny [...] byli [...] harcerzami. Porusza mnie to tym bardziej, że ja też jestem harcerką – refleksje po przeczytaniu książki Kamienie na szaniec*).

Notkom towarzyszą komentarze, które często mają charakter spolarzowanych ocen. Ta polaryzacja pomaga autorowi zmierzyć się ze swoimi wątpliwościami. Charakterystyczne jest korzystanie z możliwości stosowania dwóch różnych form rozumowania moralnego, zależnie od sytuacji. Częściej wyższa forma uzasadnia działania dotyczące więzi z grupą (*Musiałam zrezygnować z tańców: opuściłam się w szkole, z powodu zaległości opóźniałabym grupę tańca*). Umożliwienie przebywania w grupie pod wpływem wyższej argumentacji wpływa na wzrost poziomu moralności. Natomiast sytuacji konfliktowej w relacji z dorosłymi częściej towarzyszy rozumowanie z niższej fazy rozwoju moralnego (*Zwialiśmy całą klasą z lekcji, bo nauczyciele nie zgodzili się abyśmy poszli kibicować w zawodach; Jedyna noc, kiedy można się upić i rodzice nie zauważą i nie będą mieć pretensji*).

Widzimy, że formułowane poglądy wiążą się z uczestnictwem w życiu społecznym, której towarzyszą uczucia (*robię to co lubię i mi nikt nie będzie dyktował jak mam postępować*). Nastolatek uzgadnia swoje potrzeby i ich realizację w relacjach z innymi, rozumie oczekiwania dorosłych (*poczułam chęć zmiany na lepsze, włączyłam sobie Slipknota i przemyślałam swoje życie [...] Kocham swoich rodziców i dlatego chcę być lepsza, prawie taka, jak sobie wymarzyli*).

Jest także scena pisania testu (*pani dojrzała ściągę na ręce [...] musiała mieć dobry humor, bo nie wstawiła jedyńki, będąc pisała w poniedziałek, to się nazywa fart*). Nauczyciel osobom ściągającym każe powtórzyć

pisanie (a nie karze niedostatecznymi ocenami). Warto mieć na uwadze, że korzystanie z pokusy ściągnięcia w trakcie testów jest typowe dla stadiów 1 i 2 (70%); w następnych jest ono rzadsze 3 i 4 – 55%, 5 i 6 – 15%<sup>9</sup>. Aby nastąpiło zachowanie uważane za faktycznie właściwe, potrzebne są: przyjęcie odpowiedzialności, rozważenie kosztów, neutralizowanie motywów konkurencyjnych, nacisk grupy w odpowiednim kierunku, skonfrontowanie z instynktem samozachowawczym.

Nastolatki toczą dyskusje ma tematy moralne, filozoficzne, komentując notki. Prowadzą je także godzinami, zwykle nocą, na komunikatorach. Spontaniczne dyskusje i rozważanie dylematów, przed którymi stoją, mogą przynosić pozytywne efekty. Jak wcześniej sygnalizowano, nacisk emocjonalny grupy, nierównowaga społeczna pomagają otworzyć się na nowe argumenty, zmienić punkt widzenia. Narracja i rozmowa pomagają w rozpoznaniu, internalizowaniu i realizowaniu zasad. Zdaniem młodzieży moralne jest działanie, gdy jego konsekwencje są korzystne, gdy nie pogarszano relacji z innymi, gdy nie ściąga kary („ja też słucham roka i metalu, ale na szczęście moi rodzice nie uważają, że to takie szatańskie”). Wśród motywów w uzasadnieniu rzadko uwzględniane są intencje działającego. Próbuje on zaspokoić swe potrzeby (albo uniknąć kary) w sposób nieakceptowany społecznie (*nic nie stoi na przeszkodzie byś nie mogła wysłać listu – tego nie można skontrolować*). Zachowanie jest moralne, gdy jest zgodne z poziomem akceptacji i ze zrozumieniem przez dziecko celów, środków, działań i wartości zasad postępowania.

Wraz z rozwojem wzrasta spójność z kierunkiem wyborów i działań – z tym problemem często borykają się autorzy blogów (*każdy ma swoje „przykazanie” a raczej zasadę, która po złamaniu automatycznie się zmienia; jak ktoś mi zrobi krzywdę to za wszelką cenę staram się tego nie robić innym osobom [...] teraz tylko fałszywi egoiści są szczęśliwi a ja zamierzam w 99% dojść do czegoś uczciwie [...] zrobię wszystko aby była sprawiedliwość*). Przyjaźń (podłoże emocjonalne), nowe doświadczenie dla nastolatka, sprzyja rozwojowi poznawczemu i pomaga w odkryciu moralnych norm współzycia. Widoczny jest tu udział czynników sytuacyjnych i przeżyć emocjonalnych. W blogach zaobserwowano procesy aktywnego rekonstruowania i tworzenia idei sądów moralnych w interakcji z otocze-

---

<sup>9</sup> H. Bee, *Psychologia...*, s. 356–357.

niem społecznym, które najlepiej opisuje teoria poznawczo-rozwojowa (*najlepiej milczeć niż powiedzieć coś, co jest niezgodne z prawdą; co mała dziewczynka ma do polityki i ekologii jeśli sama nie pamięta o segregowaniu śmieci?*). Im wyższy poziom rozumowania, tym silniejszy związek zachowania z osądami.

## Podsumowanie

Celem analizy blogów było wstępne ustalenie zasad, którymi autorzy notek wyjaśniają swoje postępowanie. Treści notek są nasycone emocjonalnie pozytywnie lub negatywnie. Oprócz przetwarzania informacji na poziomie konkretnym, przytaczania doświadczeń i poglądów (przejętych), widoczna jest gotowość do refleksji oraz do uogólniania osobistych doświadczeń i poszukiwanie zasad, którymi warto się posługiwać. Wyniki wskazują, że przewaga działań uzasadniana jest funkcjonowaniem w stadium hedonistycznym (2) i w stadium interpersonalnej harmonii (3) oraz na pograniczu moralności prawa i porządku (4). Uzyskane wyniki są porównywalne z badaniami Bee oraz Trempały i Czyżowskiej.

Problemy z komunikacją interpersonalną, sposoby spędzania czasu, konfrontowanie różnych poglądów rówieśników i porównania w różnych rodzinach w dobie transformacji gospodarczej i globalizacji wywołają zadawanie pytań i dyskusję<sup>10</sup>. Próba odkrycia zasad pomaga unikać przykrych sytuacji codziennych. Posługiwanie się tymi zasadami i utrzymanie np. dobrej więzi z rówieśnikami pomaga w radzeniu sobie ze stresem, jaki przeżywa gimnazjalista. Ponadto pozwala kreować pozytywne relacje z osobami znaczącymi i uzyskiwać pomoc w sytuacjach bezradności. Zaangażowanie emocjonalne obniża możliwość kontroli zachowania i funkcjonowania niezgodnie z własnymi zasadami. Synchronizuje dostępne informacje związane z rówieśnikami i z własną osobą. Opisuje relacje, nadaje im formę uporządkowaną, tworząc własne zasady mimo ciągłego napływu nowych, nieprzewidywalnych, co jest przejawem rozwoju psychicznego<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> R. Woźniak, *Współczesna rodzina w sytuacji globalizacji i marginalizacji*, [w:] *Szanse i zagrożenia współczesnej rodziny*, Szczecin: Polskie Towarzystwo Pomocy Telefonicznej 2001, s. 121–133.

<sup>11</sup> B.M. Kaja, *Psychologia – „nauka kultu cargo”? W poszukiwaniu paradygmatu psychologii wychowania*, „Polskie Forum Psychologiczne” 11 (2006), s. 42–57.

Zmiany wywołane nowymi doświadczeniami uruchamiają u młodzieży zachowania, które przekształcają i integrują dotychczasowe, tworząc własne przekonania. Nastolatek bardzo wysoko ceni sobie te osobiście wygenerowane przekonania. Wzrasta umiejętność przyjmowania punktu widzenia innych osób, gotowość empatycznego reagowania na potrzeby innych. Towarzyszenie w rozwoju rówieśników i interakcje z nimi przyczyniają się do rozwoju moralnego. Nastolatek uczy się integrować aktywność rówieśników z własnymi autonomicznymi (już artykułowanymi w notkach) celami.

#### MORAL STANDARDS IN ADOLESCENT'S ONLINE DIARIES (BLOGS)

##### Summary

According to Kohlberg's theory about human's moral development we can find level of moral development in awareness, believes and acts. Adolescents (13–16-years old) write their online diaries about surrounding reality, express their reactions, thoughts and experiences. They also try to justify behaviors. Analysis of notes from 100 online diaries shows us adolescent's moral rules and enables us confrontation with Kohlberg's theory.

RENATA ZIEMIŃSKA\*

## ETYKA TROSKI I ETYKA SPRAWIEDLIWOŚCI CZY MORALNOŚĆ ZALEŻY OD PŁCI?

Słowa kluczowe: etyka troski, etyka sprawiedliwości, feminizm kulturowy, rozwój moralny, Kohlberg, Gilligan  
Keywords: ethics of care, ethics of justice, gender feminism, moral development, Kohlberg, Gilligan

Wydaje się dziś oczywiste stwierdzenie, że płeć w jakiś sposób warunkuje zarówno procesy poznawcze, jak i postawy moralne. Wskazują na to badania empiryczne, które przyczyniają się do opisanego sposobu i zakresu tego warunkowania. Spróbuję dokonać refleksji nad tymi danymi i odpowiedzieć na pytanie, czy wskazywane różnice podważają istnienie wspólnej obu płciom moralności ludzkiej.

### Zależność procesów poznawczych od płci

Przyjrzyjmy się najpierw różnicom w zdolnościach poznawczych, które niewątpliwie w pewien sposób przekładają się na różnice w postawach

---

\* Renata Ziemińska, ur. 1965, dr hab. prof. US, kierownik Zakładu Epistemologii w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego. Autorka książek: *Epistemologia Rodericka M. Chisholma* (1998), *Eksternalizm we współczesnej epistemologii* (2002). Zajmuje się problemem sceptycyzmu, prawdy i epistemologią feministyczną. E-mail: ziemire@univ.szczecin.pl.

moralnych (np. większa zdolność empatii skutkuje większą skłonnością do udzielania pomocy). Oto syntetyczna relacja z badań zdolności poznawczych obu płci przeprowadzona przez Doreen Kimurę, kanadyjską psycholog i neurobiolog. „Mężczyźni o wiele lepiej wypadają w zadaniach wymagających trafiania do celu (takich jak gra w rzutki) albo przechwytywania przedmiotów (na przykład piłki)” a „kobiety potrafią szybciej niż mężczyźni wykonywać sekwencje ruchów (szczególnie palcami), co określa się czasami mianem subtelnych zdolności motorycznych” (Kimura 2006, s. 49). Badania Kimury wskazują, że większość mężczyzn uzyskuje lepsze wyniki w testach zdolności rozumowania matematycznego lub rozwiązywania problemów, ale kobiety są lepsze w samym obliczaniu działań matematycznych (Kimura 2006, s. 87). Z całą pewnością kobiety mają lepszą pamięć werbalną i są bardziej wrażliwe na bodźce zewnętrzne, z wyjątkiem bodźców wzrokowych. Mają słabszą ostrość widzenia, ale przewagę w szybkości postrzegania, która umożliwia dokonywanie szybkich porównań. Ponadto, kobiety przewyższają mężczyzn pod względem umiejętności odczytywania wyrazu twarzy i mowy ciała i mają większą zdolność empatii (Kimura 2006, s. 98).

Kimura różnice w zdolnościach poznawczych obu płci wyjaśnia ewolucyjnie. „Mężczyźni i kobiety mają za sobą długą ewolucyjną historię podziału obowiązków. Mężczyźni angażowali się w polowania i zbieranie padliny, co wymagało od nich oddalania się od siedlisk. Przodowali też w rzucaniu różnego rodzaju przedmiotami. Prehistoryczne kobiety poruszały się natomiast w pobliżu osad i przyczyniały się do zdobywania pożywienia, zajmując się zbieractwem. Ich podstawowym zadaniem była opieka nad niemowlętami i małymi dziećmi” (Kimura 2006, s. 25). Różnice w zdolnościach poznawczych związane są zatem z pełnieniem ról społecznych i biologicznych, które doprowadziły do wykształcenia odpowiednich zdolności poznawczych. Kimura podkreśla, że zdolności te nie zależą od samych czynników społecznych, lecz oparte są na mechanizmach biologicznych i działaniu odpowiednich hormonów. Nie zaobserwowała w swoich badaniach, prowadzonych przez wiele lat, istotnych efektów zmiany ról społecznych w XX wieku, jakichś tendencji wyrównujących zdolności poznawcze. Być może jest to za krótki okres, aby te zmiany społeczne odcisnęły swoje piętno na mechanizmach biologicznych. Istnienie biologicznie uwarunkowanych różnic w sposobie poznawania i myślenia, niezależnie jak są trwałe, sugeruje, że będą też zachodziły różnice we wrażliwości moralnej.

## Kobieca psychika

Sigmund Freud uważał, że kobiety mają mniejsze niż mężczyźni poczucie sprawiedliwości i w większym stopniu kierują się emocjami. Wyjaśniał tę odmienność brakiem pokonania kompleksu Edypa, a w związku z tym słabością superego i traktował jako niedojrzałość moralną (Gilligan 1993, s. 7).

Współczesna amerykańska feministka psychoanalityczna, Nancy Chodorow, zgadza się z Freudem co do tego, że źródłem specyficznej kobiecej psychiki (tj. większej potrzeby więzi emocjonalnych) jest wczesne dzieciństwo, w którym nie doszło do zerwania z matką. Opieka nad dziećmi do lat trzech (faza preedypalna) zwykle przypada kobietom, a właśnie w tym wieku ustala się tożsamość genderowa dzieci. Córki postrzegają siebie jako podobne do matki, a chłopcy dostrzegają własną odmienność i z tego powodu ograniczają „pierwotną miłość i poczucie empatycznej więzi”. W związku z tym chłopcy rozwijają własną odrębność, a ich *ego* ma lepiej ustalone granice. „Dziewczynki wychodzą z tego okresu [...] z silniejszą bazą do doświadczania potrzeb i uczuć innych jako własne [...] dziewczynki nie określają siebie przy pomocy negacji preedypalnych form zależności” (Chodorow 1978, s. 167).

Dziewczynki rozwiązują co prawda kompleks Elektry, ale pozostają w przedłużonej symbiozie z matką i nie uzyskują silnego poczucia odrębności. Dzięki temu, twierdzi Chodorow, mają duże potrzeby i zdolności tworzenia więzi międzyludzkich, wchodzenia w związki uczuciowe, ale z drugiej strony nie umieją wyraźnie odróżnić własnych potrzeb od potrzeb innych (stapiają własne potrzeby z potrzebami innych), nie umieją dbać o własne sprawy, mają skłonność do podporządkowywania się innym. Tym samym czekają je kłopoty w życiu publicznym, ale z drugiej strony są pre-dysponowane do bycia matkami. Chodorow nazywa to zjawisko reprodukowaniem roli macierzyńskiej (por. Putnam Tong 2002, s. 193–194).

## Carol Gilligan i etyka troski

W atmosferze polemiki z Freudem i przy założeniu teorii Chodorow, pojawiła się idea specyficznie kobiecej etyki, nazwanej etyką troski. Stało się to w roku 1982 w książce *In a Different Voice* („Innym głosem”) ame-

rykańskiej feministki kulturowej, przedstawicielki psychologii z Harvardu, Carol Gilligan (ur. 1936)<sup>1</sup>. Gilligan postawiła tam tezę, że idea sprawiedliwości oraz związana z nią idea bezstronności czy uniwersalnych zasad moralnych, tak drogie europejskiej tradycji etycznej, to idee mało ważne dla kobiet. Sprawiedliwość i równość dotyczy wszak autonomicznych podmiotów moralnych. Tymczasem kobiety nie podkreślają swojej autonomii. Relacje społeczne jako dziedzina moralności w ich doświadczeniu nie dotyczą tylko podmiotów autonomicznych, lecz osób pozostających w emocjonalnych związkach. Więzy międzyludzkie są dla nich ważniejsze niż autonomia i podkreślają rolę pragnień, potrzeb i interesów konkretnych osób (nie zaś słuszności uniwersalnych zasad). „Inny głos” to głos kobiecy, słumiony przez dotychczasowe teorie. „Tak jak od wieków słuchaliśmy głosów męskich i teorii rozwoju opartych na ich doświadczeniu, tak ostatnio zauważyliśmy nie tylko milczenie kobiet, ale i trudność ze zrozumieniem tego, co słyszymy, kiedy one mówią. Jednak w innym głosie kobiet kryje się prawda etyki troski, zależności między związkiem i odpowiedzialnością” (Gilligan 1993, s.173). „Inny głos” sugeruje, że w kwestiach moralności „mężczyźni i kobiety mówią różnymi językami”, używając tych samych słów, wyrażają inne doświadczenia moralne.

Gilligan akceptuje ustalenia Chodorow. „Dla chłopców i mężczyzn odrębność i indywidualność są istotnie związane z tożsamością genderową, ponieważ odrębność od matki jest kluczowa dla rozwoju męskości. Dla dziewcząt i kobiet kwestia kobiecości czy kobiecej tożsamości nie zależy od postępów w zdobywaniu odrębności od matki i indywidualności. Ponieważ męskość jest definiowana przez odrębność, a kobiecość przez związek, męska tożsamość genderowa jest zagrożona przez bliskość, a kobieca tożsamość genderowa jest zagrożona przez odrębność. Dlatego mężczyźni mają zwykle kłopoty z utrzymaniem relacji, a kobiety mają problemy z indywidualnością” (Gilligan 1993, s. 8).

---

<sup>1</sup> Jest zaskakujące, że M. Hoffman nie wspomina C. Gilligan, kiedy w pracy *Empathy and Moral Development. Implications for Caring and Justice* z 2000 r. pisze o zasadzie troski i sprawiedliwości. „Psychologowie od dawna badają zagadnienia troski i sprawiedliwości: sprawiedliwość jest centralnym punktem poznawczej teorii moralności Kohlberga, a troska interesuje takich badaczy, jak ja” (Hoffman 2006, s. 204). Por. Bołtuć 2005, s. 34.

Sytuacja z wczesnego dzieciństwa utrwała się w dalszym rozwoju. Oto relacja z badań nad sposobem zabawy dziewcząt i chłopców, które wskazują na rozwijające się różnice między płciami: Chłopcy częściej niż dziewczęta bawią się poza domem i bawią się w dużych i zróżnicowanych wiekowo grupach; częściej bawią się w gry z rywalizacją, a ich gry trwają dłużej niż gry dziewcząt. Jeśli pojawia się jakiś spór, chłopcy bardziej efektywnie go rozwiązują (kłótnia wśród dziewcząt zwykle kończy grę). Chłopcy w czasie zabawy uczą się niezależności i zdolności organizacyjnych w dużej i zróżnicowanej grupie, uczą się grać z wrogami i rywalizować z przyjaciółmi w oparciu o reguły. Dziewczęta mają mniej doświadczeń w posługiwaniu się regułami i traktują je mniej poważnie, częściej robią wyjątki i wprowadzają innowacje, częściej bawią się tylko w parach i bez rywalizacji. Opisano też zjawisko obawy sukcesu (*fear success*) u dziewcząt, które nie chcą wygrywać rywalizacji w obawie przed społecznym odrzuceniem; nie chcą też wygrywać kosztem tego, że ktoś drugi przegra. Zachowanie przyjacielskie jest dla nich ważniejsze niż sukces w rywalizacji (Gilligan 1993, s. 9, 15). Obserwacje te sugerują, że dziewczęta i chłopcy cenią nieco inne wartości.

Gilligan wykryła swoje stanowisko w opozycji do teorii rozwoju moralnego opracowanej i stosowanej przez jej nauczyciela i współpracownika Lawrence'a Kohlberga (1927-1987), psychologa z Harvardu. Oto sześć stadiów rozwojowych wymienionych przez Kohlberga:

Stadium 1: orientacja na kary i nagrody;

Stadium 2: orientacja instrumentalno-relatywistyczna („ty mi pomożesz, ja tobie pomogę”);

Stadium 3: orientacja na interpersonalną zgodność, potrzeba aprobaty innych;

Stadium 4: orientacja na ład i porządek społeczny;

Stadium 5: orientacja legalistyczna, skierowana na kontrakt społeczny (nie szkodzić innym);

Stadium 6: orientacja na uniwersalne zasady moralne (sprawiedliwość i szacunek dla godności ludzkiej; por. Putnam Tong 2002, s. 205).

Gilligan zauważyła w swoich badaniach, że dziewczęta i kobiety testowane tą skalą rzadko wychodziły poza stadium (3), potwierdzając niejako tezę Freuda o ich moralnej niższości. Kobięce sądy moralne „zdają się egzemplifikować trzeci z sześciu poziomów. Na tym poziomie moralność jest pojmowana w terminach interpersonalnych, a dobro polega na poma-

ganiu i zadowalaniu innych. Takie rozumienie dobra zdaniem Kohlberga i Kramera (1969) funkcjonuje w życiu dojrzałych kobiet, dopóki ich życie toczy się w domu. Kohlberg i Kramer wnoszą, że dopiero gdy kobieta wchodzi w tradycyjny obszar działalności mężczyzn, dostrzega nieadekwatność tej perspektywy i tak jak mężczyźni rozwija się w kierunku wyższych stadiów, gdzie relacje są podporządkowane regułom (stadium czwarte), a reguły uniwersalnym zasadom sprawiedliwości (stadium piąte i szóste)” (Gilligan 1993, s. 18).

Gilligan uznała skalę Kohlberga za „głuchą na głos kobiecy”, sformułowaną z męskiego punktu widzenia, gdzie kluczowa jest idea sprawiedliwości, przestrzeganie praw i zasad moralnych, a nie docenia się moralnego wymiaru więzi międzyludzkich, w tym szczególnych zobowiązań wobec przyjaciół czy rodziny. „Tutaj jest paradoks, ponieważ te same znamiona, które tradycyjnie definiowały «dobroć» kobiet, ich troska i wrażliwość na potrzeby innych, wskazują na słabość ich moralnego rozwoju. Jednakże w tej koncepcji rozwoju moralnego pojęcie dojrzałości pochodzi z badań nad rozwojem mężczyzn, gdzie istotne znaczenie ma autonomia” (Gilligan 1993, s. 18).

Gilligan zaproponowała własną skalę rozwoju moralnego, gdzie wiodącym pojęciem nie jest sprawiedliwość, lecz troska:

Poziom 1: troska o własną osobę (celem jest własne przetrwanie);

Poziom 2: troska o innych (dobrem jest samopoświęcenie);

Poziom 3: równowaga między troską o siebie i innych (por. Czyżowska 2004, s. 124).

Postawy moralne kobiet, odpowiadające trzem poziomom na skali troski, Gilligan zilustrowała m.in. na podstawie wywiadów z 29 kobietami w ciąży, które zastanawiały się nad aborcją. Niektóre kobiety w tej trudnej sytuacji myślały tylko o własnym przetrwaniu, troszczyły się o siebie, obawiały własnej krzywdy (poziom 1). Najczęściej jednak i to jest typowe zachowanie kobiet, przechodziły na poziom drugi i koncentrowały się na potrzebach innych. Dobroć utożsamiały z samopoświęceniem i próbowały podporządkować swoje pragnienia innym. Sądziły nawet, że zachowują się egoistycznie ilekroć chcą zrobić to, czego pragną. Postawy moralne oceniały w kategoriach egoizmu bądź samopoświęcenia. W niektórych przypadkach okazywało się jednak, że potrafiły tłumić swoje pragnienia tylko do pewnego momentu. Wewnętrzny protest prowadził niekiedy do nienawiści wobec osoby, dla której się poświęciły, i do destrukcji związku. We-

wewnętrzny spokój osiągały zwykle na poziomie trzecim, kiedy uwzględniały własne potrzeby jako ważny element relacji z innymi, kiedy znajdowały równowagę między troską o siebie i o innych (Putnam Tong 2002, s. 207–209).

Te trzy poziomy odpowiadają trzem częściom skali Kohlberga: fazie przedkonwencjonalnej (stadium 1 i 2; zainteresowanie tylko własnymi potrzebami), konwencjonalnej (stadium 3 i 4; respektowanie społecznych konwencji) i pokonwencjonalnej (stadium 5 i 6; rozumienie słuszności zasad moralnych niezależnie od społecznych konwencji). Gilligan zauważyła, że niektóre jej respondentki znajdowały się w fazie pokonwencjonalnej, a mimo to nie myślały w kategoriach sprawiedliwościowych uniwersalnych zasad moralnych (Gilligan 1993, s. 99). Liczne wywiady przeprowadzone przez Gilligan sugerują, że kobiece rozumienie problemu moralnego to „problem raczej troski i odpowiedzialności w związkach niż problem praw i reguł [...] to język egoizmu bądź odpowiedzialności, gdzie problem moralny rozumiany jest jako problem powinności świadczenia troski i unikania cierpienia” (Gilligan 1993, s. 73). Specyfika rozwoju moralnego kobiet polega więc na tym, że podkreślają znaczenie więzi międzyludzkich, a nie autonomię. Kobieta widzi świat jako złożony raczej z relacji niż z ludzi samotnych, świat spójny dzięki związkom niż dzięki respektowaniu systemu reguł. Analizując postawy mężczyzn i kobiet wobec opisanego przez Kohlberga dylematu Heinza (czy ukraść lekarstwo dla śmiertelnie chorej żony, na które go nie stać, a które ma w sprzedaży aptekarz), Gilligan zauważa: „tak jak on polega na konwencjach logiki aby wydedukować rozwiązanie tego dylematu, zakładając, że te konwencje są wspólne, tak ona polega na procesie komunikacji, zakładając więź i wierząc, że ktoś usłyszyci jej głos” (Gilligan 1993, s. 29).

Virginia Woolf uważała, że kobietom brakuje jasnego sądu, ponieważ cenią inne wartości. Te wartości to „wrażliwość na potrzeby innych i założenie o odpowiedzialności za innych” (Gilligan 1993, s. 16). Słabość moralna kobiet, manifestująca się w wyraźnym zlanii i pomieszaniu sądów, jest zarazem nieodróżnialna od ich moralnej siły, tj. zainteresowania związkami i odpowiedzialnością. To dlatego kobietę kosztuje wiele wysiłku, aby wydobyć własny głos z głosów innych i znaleźć język, w którym wyrazi swoje doświadczenie więzi z innymi.

Gilligan słusznie wyjaśnia te różnice postaw przez odwołanie się do różnic w poczuciu zagrożenia. „Mężczyźni częściej widzą niebezpieczeń-

stwo w bliskich osobowych związkach niż w sukcesach i uważają, że niebezpieczeństwo powstaje z bliskości. Kobiety dostrzegają niebezpieczeństwo w bezosobowych sytuacjach i uważają, że jego źródłem jest sukces w rywalizacji” (Gilligan 1993, s. 42). Mężczyźni boją się zdrady, uwikłania, oszustwa, kobiety boją się izolacji i samotności. Mężczyźni widzą niebezpieczeństwo we wzajemnych związkach, a nie boją się współzawodnictwa. Kobiety odwrotnie: niebezpieczeństwo widzą w samotności, a nie boją się podporządkowania.

Zarzuca Gilligan, że przebadła zbyt małą grupę kobiet i nie uwzględniła różnic pomiędzy nimi. Te metodologiczne zarzuty niewiele jednak znaczyły, kiedy jej teoria wyjaśniała kobiecą skłonność do samoposwiecenia się dla bliskich, np. poświęcenia kariery zawodowej dla rodziny. Udało się jej też pokazać, że typowe dla kobiet postawy moralne nie są gorsze, lecz tylko inne. Była to udana próba obrony specyficznie kobiecych wartości i postaw moralnych. Emocjonalność i stronniczość, dotąd wstydliva dla kobiet, po tych analizach mogła być uznana za kobiecą siłę i tożsamość. W ten sposób Gilligan wpisała się w nurt feminizmu kulturowego, który zachęca kobiety do rozwijania własnych kobiecych wartości zamiast rywalizacji z mężczyznami na ich prawach.

Jako badaczka respektująca metodę badań psychologicznych Gilligan przyznała, że „w rzeczywistych moralnych dylematach ludzie przyjmują obie orientacje, ale kobiety znacznie częściej kierują się względami troski i odpowiedzialności w związkach interpersonalnych, podczas gdy mężczyźni odwołują się do etyki sprawiedliwości” (Czyżowska 2004, s. 120). Późniejsze badania nie potwierdziły tezy, że „kobiety uzyskują niższe niż mężczyźni wyniki w zakresie rozwoju rozumowania sprawiedliwościowego” (Czyżowska 2004, s. 122), ale potwierdziły, że „kobiety zdecydowanie preferują orientację troski i odpowiedzialności za bliźnich, a mężczyźni orientację sprawiedliwości” (Czyżowska 2004, s. 122). Mianowicie, kiedy proszono kobiety o przedstawienie konfliktów moralnych z własnego życia, posługiwały się częściej orientacją troski i wybierały problemy osobiste dotyczące relacji z bliskimi, a nie problemy dotyczące złamania jakiejś zasady. Kobiety mają zatem raczej inne *rozumienie* problemów moralnych niż inny sposób *rozumowania* moralnego.

Po tym, jak Gilligan słusznie wyakcentowała specyfikę kobiecych postaw moralnych, trzeba jednak było stwierdzić, że obie płcie potrafią posługiwać się obiema orientacjami moralnymi (kobiety rozumieją ideę

sprawiedliwości, a mężczyźni doceniają troskę) i jest tylko preferencja kobiet dla etyki troski i preferencja mężczyzn dla etyki sprawiedliwości. Poza tym w dużej mierze wybór orientacji wyznaczony jest treścią rozpatrywanego problemu moralnego, ponieważ do problemów osobistych, które zwykle interesują kobiety, lepiej nadaje się orientacja troski. Nie jest to zatem prosty związek pomiędzy płcią biologiczną (*sex*) a orientacją moralną, lecz raczej związek pomiędzy tożsamością genderową, czyli płcią kulturową (*gender*), a pozycją na skali rozwoju moralnego. „Męskość wyraźnie związana była z pierwszym poziomem wyróżnionym przez Gilligan, to jest orientacją na siebie, kobiecość – z orientacją na innych, odpowiadającą poziomowi drugiemu, natomiast osoby androginiczne charakteryzowała równowaga troski o siebie i innych, wskazująca na najwyższy poziom rozwoju rozumowania opartego na trosce i odpowiedzialności” (Czyżowska 2004, s. 128).

Płeć kulturowa to skonstruowany zestaw pozytywnych cech. Kobiece cnoty to delikatność, skromność, pokora, gotowość do udzielania pomocy, współczucie, opiekuńczość, wrażliwość. Cnoty męskie to ambicja, odwaga, niezależność, pewność siebie, wytrwałość, racjonalność, panowanie nad uczuciami (Putnam Tong 2002, s. 173). Cechy kulturowo męskie prowadzą często do zachowań na pierwszym poziomie w skali Gilligan. Z kolei kobiety lubią poświęcać się dla innych, a zatem najczęściej są na poziomie drugim w skali Gilligan. W obu wypadkach nie można jednak mówić o dojrzałości moralnej, która polega na równowadze między poziomem pierwszym i drugim. Tak jak kobiety okazywały się mniej dojrzałe na skali Kohlberga, tak na skali troski mężczyźni wypadają jako osoby na niższym etapie rozwoju moralnego, troszczące się częściej o siebie niż o innych. Wydaje się, że ideałem moralnym mogłaby być postawa androginiczna, łącząca pozytywne cechy obu płci, a zatem troskę i sprawiedliwość.

Gilligan znalazła kontynuatorki, takie jak Annette Baier czy Nel Noddings. Ta ostatnia stawia tezy jeszcze radykalniejsze. Uważa, że troska matek wobec małych dzieci (ang. *caring*) jest wzorem wszelkich zachowań moralnych, wyraża istotę moralności jako właśnie bezinteresownej troski. Jest to odwrócenie stanowiska Kanta, według którego naturalne skłonności niszczą moralną wartość czynu. Noddings nie waha się powiedzieć, że etyka troski jest lepsza niż etyka sprawiedliwości.

Sama Gilligan nie głosiła wyraźnej tezy o wyższości etyki troski, lecz jedynie o jej odmienności. „Inny głos, który opisuje, charakteryzuje nie tyle

*gender*, ile temat. Jego związek z kobietami jest obserwacją empiryczną i to przede wszystkim poprzez kobiece głosy śledzę jego rozwój. Ale ten związek nie jest absolutny, a kontrast między głosami męskimi i kobiecymi prezentuje się tutaj dla podkreślenia różnicy między dwoma rodzajami myśli i aby skupić się raczej na problemie interpretacji niż prezentować uogólnienia na temat obu płci” (Gilligan 1993, s. 2).

### Trudności etyki troski

Idea etyki troski spotkała się z merytoryczną krytyką i wywołała ostre spory. Postawiono pytanie, czy postawa troski jest zawsze moralnie słuszna i czy jest dobra dla kobiet.

(1) Troska może być wspieraniem zła, jeśli troszczymy się o osobę czyniącą zło. Podano przykład Teresy Stangl, żony Fritza Stangla, komendanta obozu zagłady w Treblince: „Pomimo że straszne rzeczy, jakie robił jej mąż, budziły jej przerażenie, cały czas posłusznie, a nawet czule, «karmiła go» i «troszczyła się o niego». «Obłąkańczo i bez wyobraźni» igrała z własną duszą, pomagając mu zagłuszyć sumienie” (Putnam Tong 2002, s. 221).

(2) Postawę troski można zinterpretować jako postawę niewolniczą, związaną ze słabym charakterem, co nie licuje z ideałami moralnymi, zwłaszcza etyki cnót. Etyka troski byłaby legalizacją wyzysku, skazywałaby kobiety na status osób wyzyskiwanych, żyjących dla innych (Putnam Tong 2002, s. 225).

(3) Kojarzenie kobiet z troską ma negatywne konsekwencje dla nich samych – twierdzą inne feministki. Umacnia bowiem pogląd, że kobiety powinny troszczyć się o innych niezależnie od osobistych kosztów; praca emocjonalna kobiet w rodzinie na rzecz mężów i dzieci zwiększa znaczenie tych ostatnich, a pomniejsza rangę kobiet (Putnam Tong 2002, s. 222).

Zarzuty te wskazują, że etyka troski nie uwzględnia naszych wszystkich moralnych intuicji. Najważniejszym zarzutem jest niebezpieczeństwo wspierania zła. Szczególnie wspieranie zbrodni kwestionuje moralny wymiar troski. Samo milczenie wobec zła nie pozwala na pozytywną ocenę moralną Teresy Stangl jako podmiotu moralnego. Troska o bezbronne dzieci nie budzi zastrzeżeń, ale już w przypadku dzieci dojrzałych mamy często zjawisko nadopiekuńczości, a w rzadkich przypadkach patologicznych

matki utrudniają dzieciom osiągnięcie dojrzałości. Zbyt duża troska bywa szkodliwa. Widać w tym punkcie niewystarczalność moralnej orientacji na troskę i potrzebę dojrzałej oceny, kiedy troska jest moralnie słuszna. Może w tym chyba pomóc orientacja na sprawiedliwość. „W etyce chodzi o to, by wiedzieć nie tylko, kiedy trzeba się o kogoś troszczyć, ale także kiedy trzeba się nim przestać przejmować” (Putnam Tong 2002, s. 226).

Zarzut postawy niewolniczej i słabego charakteru wyrasta z tradycji rycerskiej, jak powiedziałaaby Maria Ossowska, z kultu odwagi i bohaterstwa. Tradycja ta nie jest bliska kobiecym doświadczeniom. Postawę podporządkowania można usprawiedliwić chęcią współpracy i budowania wspólnego dobra. Nie może to być jednak „ślepe” podporządkowanie, lecz uzasadnione realizacją wyższych wartości.

Zarzut nieopłacalności troski wiąże się z dylematem współczesnych kobiet: czy zając postawę tak miłej ich sercu troski ryzykując wyzysk, czy porzucić postawę troski i gdzie indziej szukać własnego poczucia wartości. Przedmiotem takiego dylematu jest dla współczesnych kobiet macierzyństwo. Jest ono bowiem zarazem źródłem szczęścia i przeszkodą w autonomii, zarazem skarbem, jak i niekiedy przekleństwem. Życie tylko karierą zawodową nie przynosi kobietom szczęścia, ponieważ ich psychika jest ciągle nastawiona na bliskie więzi i poświęcanie się dla innych. Potrzebują bezpieczeństwa opartego na więziach i wspólnocie z bliskimi. Poświęcanie się dla innych wiąże się jednak z ryzykiem niewdzięczności i zależnością. W ramach myśli feministycznej toczy się dyskusja nad tym, co kobietom bardziej się opłaca: troska czy porzucenie troski? Jest to jednak problem raczej pragmatyczny niż moralny.

## Trudności etyki sprawiedliwości

Dodajmy jednak, że idea sprawiedliwości też boryka się z trudnościami, zarówno wewnętrznymi (Na czym polega sprawiedliwość? Jeśli sprawiedliwe jest to, co się należy, to powstaje pytanie, wedle jakiej zasady? Wybór tej zasady zwykle bywał stronniczy), jak i w relacji do moralności. Kohlberg nazywa sprawiedliwość istotą moralności, ale od wieków znany jest konflikt między *justitia* i *caritas*, sprawiedliwością i miłością. Sprawiedliwość wymaga bezstronności, ale nie potrafimy przecież bezstronnie odnosić się do siebie i do bliskich nam osób.

Tradycyjna etyka uniwersalistyczna zakładająca zasadę: „etyka wymaga, aby w relewantnie podobnych sytuacjach traktować wszystkich tak samo” (Bołtuć 2005, s. 27) już od dawna miała kłopoty z wyjaśnieniem moralnego wymiaru przyjaźni, patriotyzmu czy relacji do siebie i swoich bliskich. Wydaje się bowiem, że moralne obowiązki wobec tych wyróżnionych osób są inne niż wobec osób postronnych.

Ograniczenia etyki sprawiedliwości widział już Arystoteles, kiedy w *Etyce nikomachejskiej* pisał: „Ludziom, którzy żyją w przyjaźni, nie trzeba wcale sprawiedliwości, ludzie natomiast, którzy są sprawiedliwi, potrzebują mimo to jeszcze przyjaźni, a najwłaściwszą formą sprawiedliwości jest, jak się zdaje, ustosunkowanie się przyjazne” (Arystoteles, EN 1155a 25). „Niesprawiedliwość jest tym większa, im bliższych tyczy się przyjaciół, np. gorszą jest rzeczą pozbawić majątku kolegę niż kogoś, kto jest [tylko] współobywatel, i gorszą nie udzielić pomocy bratu – aniżeli komuś obcemu, i uderzyć ojca niż kogokolwiek innego” (Arystoteles, EN 1160a 5).

Kiedy przyjrzymy się przepisom dekalogu, to zauważymy, że zanim pojawiają się zakazy „Nie zabijaj!” i „Nie kradnij!”, najpierw mamy nakaz „Czcij ojca swego i matkę swoją!”. A zatem po przykazaniach dotyczących Boga, następuje przykazanie dotyczące bliskich, a dopiero potem przykazania dotyczące innych ludzi. Najpierw jest zatem troska o swoich, a potem sprawiedliwość dla obcych. Dodatkowo chrześcijaństwo starotestamentowego Boga sprawiedliwości zastąpiło Bogiem miłosierdzia, sugerując, że sprawiedliwość nie jest szczytem moralnej doskonałości.

Także David Hume akceptował etykę opartą na uczuciach moralnych, która przekracza ideę sprawiedliwości. „Moralność – twierdził – musi być zakorzeniona w naszych uczuciach, gdyż moralność skłania nas do działania, a tego nigdy nie może dokonać sam rozum” (Schneewind 2002, s. 187). Hume doceniał praktyczne znaczenie idei sprawiedliwości dla funkcjonowania społeczeństwa i polecał rozszerzać zakres uczuć moralnych, aby objąć nim wszystkie osoby. Przestrzeganie prawa, jego zdaniem, jest jednak wtórne względem uczuć moralnych.

Stanowisko podobne do etyki troski reprezentował w Polsce Tadeusz Kotarbiński pod szyldem „etyki spolegliwego opiekuna”, kiedy chciał „uczynić opiekuńczość cnotą w moralności centralną i wywieźć wszystkie inne cnoty jako niezbędne dla roztaczania sprawnej opieki” (Ossowska 1985, s. 192). Maria Ossowska przypomina też, że podobnego zdania był Aleksander Świętochowski, kiedy pisał, że moralność to „instynkty rodziciel-

skie rozszerzające się poza własne potomstwo” (Ossowska 1985, s. 192). Idea moralności jako troski pojawiała się zatem w różnych czasach i miejscach.

Etyka troski nie jest zatem zupełną nowością. Wydaje się też, że etyka sprawiedliwości nie straciła swoich racji. Rozumiemy teraz lepiej ograniczony zasięg każdej z nich. Etyka sprawiedliwości dotyczy relacji międzyludzkich bez uwzględniania szczególnych więzi (nadaje się raczej na etykę społeczną niż indywidualną). Etyka troski to etyka relacji z ludźmi/istotami nam bliskimi. Nic dziwnego, że kobiety zaprotestowały przeciwko utożsamianiu moralności ze sprawiedliwością. Dla nich relacje z bliskimi to często ich cały świat i dziedzina najważniejszych moralnych doświadczeń. Tutaj zwykle lokują własne poczucie wartości i osiągają doskonałość samoofiary.

## Dwie komplementarne orientacje moralne

Thomas Nagel (1991) słusznie zauważa istnienie dwu perspektyw poznawczych w etyce (podobnie jak w epistemologii): odpodmiotową (która jest stronnicza) i odprzedmiotową (która jest bezstronna). Na wzór tego odróżnienia można wskazać na dwie orientacje moralne i zarazem style uprawiania etyki: pierwsza, gdzie modelem zasad moralnych są relacje z obcymi, a dopiero poprzez analogię są one rozciągane na samego siebie i osoby bliskie; druga, gdzie modelem zasad moralnych są relacje z bliskimi, a dopiero przez analogię są one rozciągane na relacje z obcymi. Okazuje się, że pierwsza jest charakterystyczna dla mężczyzn, a druga dla kobiet.

Słusznie porównuje się te dwie orientacje moralne do dwóch sposobów rozumienia społeczeństwa wyróżnionych przez niemieckiego socjologa Ferdinanda Tönniesa: wspólnoty i stowarzyszenia. Wspólnota opiera się na więzach krwi, bliskości terytorialnej lub więzach duchowych. Stowarzyszenie opiera się na umowie, prawie i wspólnej korzyści. Najwyraźniej Kohlberg pojmuje społeczeństwo jako stowarzyszenie, a Gilligan jako wspólnotę (Czyżowska 2004, s. 121).

Na moralność można spojrzeć oczyma Noddings i twierdzić, że troska matki wobec dziecka, jako bezinteresowne i nieraz heroiczne poświęcenie, jest wzorcowym przykładem moralnej doskonałości. Właśnie postawy heroiczne dobrze jest interpretować na gruncie etyki troski. Kiedy

św. Maksymilian Kolbe oddał życie za współwięźnia, to mogła grać tu rolę więź z bliskimi (współwięźniami, rodakami) i troska o nich. Trudno byłoby wyjaśnić tę postawę heroiczną za pomocą pojęć sprawiedliwościowych (zasady sprawiedliwości nie skłaniają do poświęcenia własnego życia).

Można jednak wciąż bronić etyki sprawiedliwości i twierdzić, że żadna sztuka być dobrym dla swoich. Dobre funkcjonowanie społeczeństwa jako całości, relacje pomiędzy dorosłymi obywatelami wymagają kierowania się ideą sprawiedliwości. Kohlberg jest wyrazicielem takiego stylu myślenia, w którym modelem zasad moralnych są relacje z obcymi raczej niż bliskimi. Tak jakby relacje z bliskimi były zagwarantowane samą więzią emocjonalną, a jedynym problemem moralnym była odpowiednia postawa wobec obcych. Taka etyka wyrosła z perspektywy mężczyzn uczestniczących w budowaniu społecznych relacji na arenie publicznej.

Uważam, że obie orientacje moralne są komplementarne. Nauczycielka nie jest zwykle mniej sprawiedliwa niż jej kolega z pracy, ale już własne dzieci będzie oceniać bardziej stronniczo niż ojciec. Lekarz potrafi troszczyć się o swoich pacjentów w szpitalu, ale zwykłą troskę lepiej okaże im pielęgniarka. Ojcowie potrafią obiektywnie spojrzeć na własne dzieci, ale mniej potrafią się o nie troszczyć. Matka jest stronnicza, ale nikt nie zrównoważy dzieciom braku matki, która pragnie ich dobra za wszelką cenę. Uważa się powszechnie, że najlepiej, kiedy dzieci mają oboje rodziców, ponieważ ich postawy są komplementarne. Wydaje się, że tak jest też z etyką troski i etyką sprawiedliwości.

„Jeśli jesteśmy zdolni do tego, by osiągnąć dojrzałość moralną, będziemy musieli wahać się pomiędzy etyką sprawiedliwości a etyką troski” (Putnam Tong 2002, s. 218). Wahanie między troską a sprawiedliwością przypomina inne, znane z tradycji dylematy etyczne: spór między intencjami i konsekwencjami (wydaje się, że faktyczne oceny moralne są grą intencji i konsekwencji) czy spór o rolę uczuć i rozumu (ponieważ nie da się przewidzieć wszystkich potrzeb i konsekwencji ani ustalić zasad powszechnie obowiązujących, niezbędne jest posługiwanie się wrażliwością moralną). W dyskusjach moralnych widać też napięcie między postawą niewyrażania krzywdy (etyczny minimalizm) i czynienia dobra (etyczny maksymalizm). Jeśli w etyce chodzi tylko o to, żeby nie krzywdzić, to lepsza byłaby etyka sprawiedliwości, ale jeśli chodzi także o to, żeby działać na rzecz dobra innych, to widać potrzebę etyki troski. Troska wydaje się mieć przewagę dostarczania większego dobra, ale sprawiedliwość chroni troskę

przed ślepotą. Troska moralnie doniosła musi być troską o coś dobrego. Trudno tę dobroć zrozumieć inaczej niż jako minimalną sprawiedliwość rozumianą jako brak krzywdy (mniejsza krzywda niż dobro w ogólnym rozrachunku – wzorem utylitarystów – zdaje się być warunkiem koniecznym dobrej troski). Z drugiej strony sprawiedliwość to rodzaj minimalnej troski rozciągniętej na całą wspólnotę.

Być może to nasze wahanie między troską i sprawiedliwością ma swoje źródło w podwójnym przykładzie moralnej wrażliwości przekazanym nam w procesie wychowania przez rodziców: ojciec zwykle uczy zasad, a matka daje przykład troski. Efektem tego podwójnego wychowania jest zdwojenie w naszej moralnej wrażliwości. Dojrzałość moralna polega chyba na umiejętniej grze tymi dwoma rodzajami wrażliwości, które się wzajemnie uzupełniają.

Wyrazicielem podobnego poglądu jest Martin Hoffman, który milczy na temat Gilligan, ale wyakcentowane przez nią idee traktuje jako oczywiste: „Zarówno troska, jak sprawiedliwość są silnymi i cenionymi w naszym społeczeństwie zasadami i obie są uzasadnione” (Hoffman 2006, s. 245). Jego zdaniem troskę należy podnieść do rangi zasady moralnej równorzędnej z zasadą sprawiedliwości. „Kant i jego następcy, a wśród nich Rawls<sup>2</sup> i Kohlberg, twierdzą, że zasada troski jest podrzędna w stosunku do zasady sprawiedliwości, ponieważ troska jest zazwyczaj osobista i partykularna, wiąże się z decyzjami opartymi raczej na emocjach niż racjonalnym rozumowaniu oraz brakuje jej formalnych cech sprawiedliwości. Ja natomiast wolę postrzegać troskę i różne rodzaje sprawiedliwości raczej jako ‘typy idealne’, które mogą być w różnym stopniu obecne w każdej sytuacji” (Hoffman 2006, s. 28).

Sama Gilligan pod koniec swojej książki przyznaje, że dwie opisane perspektywy etyczne łączą się ze sobą: „etyka sprawiedliwości wychodzi

---

<sup>2</sup> J. Rawls (1921–2002), autor *Teorii sprawiedliwości* (1994), uważał, że sprawiedliwość wyrażająca się w równości wolności i podziale dóbr według zasług jest najlepszą zasadą życia społecznego. Złagodził jednak swoje stanowisko ograniczając zasadę zasług za pomocą zasady potrzeb najbardziej potrzebujących (co jest elementem troski raczej niż sprawiedliwości). Krytykę Rawlsa (m.in. z perspektywy problemów kobiet) przeprowadziła M. Nussbaum, która uważa, że sprawiedliwa dystrybucja dóbr to za mało, moralnym wymogiem jest możliwość rozwoju ludzkich potencjalności (*capabilities*), takich jak życie, zdrowie, rozwój zmysłów, emocji, wyobraźni i intelektu, przyjaźń, zabawa i in. (*Sex and Social Justice*, Oxford University Press 1999).

od założenia równości – każdy winien być tak samo traktowany, a etyka troski spoczywa na założeniu braku przemocy – nikt nie powinien doznawać krzywdy [...] te dwie perspektywy są zbieżne” (Gilligan 1993, s. 174). Uważam, że etyka troski i etyka sprawiedliwości to dwa różne konteksty wrażliwości moralnej, ale między nimi jest więcej podobieństw niż różnic. Wyrastają one z tej samej solidarności międzyludzkiej, raz o małym zasięgu, lecz cieplejszej, innym razem o większym zasięgu i dlatego chłodniejszej.

## Literatura

- Arystoteles (1982), *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa: PWN.
- Bołtuć P. (2005), *Moralność a stronniczość*, „Analiza i Egzystencja” 2, s. 25–38.
- Chodorow N. (1978), *The Reproduction of Mothering*, Berkeley: University of California Press.
- Czyżowska D. (2004), *Płeć a etyka troski i etyka sprawiedliwości*, „Psychologia Rozwojowa” 9, nr 1, s. 119–130.
- Gilligan C. (1993), *In a Different Voice. Psychological Theory and Women’s Development*, 2<sup>nd</sup> edition, Cambridge MA–London: Harvard University Press.
- Hoffman M.L. (2006), *Empatia i rozwój moralny*, tłum. O. Waśkiewicz, Gdańsk: GWP.
- Kimura D. (2006), *Płeć i poznanie*, tłum. M. Kamińska, Warszawa: PIW.
- Nagel T. (1991), *Equality and Partiality*, New York: Oxford University Press.
- Noddings N. (1984), *Caring: a Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley: University of California Press.
- Nussbaum M. (1999), *Sex and Social Justice*, Oxford University Press.
- Ossowska M. (1985), *Normy moralne. Próba systematyzacji*. Warszawa: PWN.
- Putnam Tong R. (2002), *Myśl feministyczna. Wprowadzenie*, tłum. J. Mikos, B. Umińska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rawls J. (1994), *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Schneewind J.B. (2002), *Nowożytna filozofia moralna*, [w:] P. Singer (red.), *Przewodnik po etyce*, Warszawa: Książka i Wiedza, s. 184–196.

---

ETHICS OF CARE AND ETHICS OF JUSTICE  
DOES MORALITY DEPEND ON GENDER?

Summary

Article presents the ethics of care by Carol Gilligan in controversy with Lawrence Kohlberg's stages of moral development. Gilligan discovered that women turned to be deficient in moral development when measured by Kohlberg's scale (usually on the third stage of his six stages). She rejected the scale as derived from the study of men. Her own studies suggest that autonomy and moral rights are not so important for women as care and responsibility for persons in relationships; moral problems arise from conflicting responsibilities rather than from competing rights and rules; women have different moral priorities; morality of rights and noninterference are frightening to women because presuppose indifference; women's ethics is not the ethics of justice but the ethics of care (three stages of moral development: care for myself, care for others, the balance between the care for myself and the care for others). Later research showed that the two moral orientations are not divided between biological sexes but rather cultural genders (cultural constructions of masculinity and femininity). The ethics of care has its own problems (the care for evil). Author claims that both perspectives converge and are next dilemma in ethics. Moral maturity must encompass both justice and care.



IRENEUSZ ZIEMIŃSKI

MIŁOŚĆ JAKO RACJA ISTNIENIA,  
CZYLI ZARYS DIALOGICZNEJ FILOZOFII PIERWSZEJ

**Marek Szulakiewicz: *Dialog i metafizyka. W poszukiwaniu nowej filozofii pierwszej*, Wydawnictwo Adam Marszałek: Toruń 2006, ss. 288.**

Po okresie radykalnej krytyki filozofii typu metafizycznego coraz częściej dostrzec można próby zbudowania nowej filozofii pierwszej, to znaczy takiej, która wzorem tradycyjnej metafizyki odsłaniałaby ostateczne podstawy bytu i wartości, nade wszystko zaś – stanowiła fundament ludzkich działań moralnych, nadając w ten sposób sens ludzkiemu życiu. Autorzy tych dążeń mają nadzieję, iż uda im się zbudować teorię wolną od zarzutów kierowanych pod adresem metafizyki przynajmniej od czasów Kanta. Odrodzenie filozofii pierwszej obserwować można w różnych nurtach współczesności – od filozofii analitycznej po hermeneutykę i filozofię dialogu. Projekty te, chociaż budowane innymi metodami i odwołujące się do innych kategorii, łączy wspólny cel – odkrycie sensu świata i ludzkiej egzystencji.

Marek Szulakiewicz wyróżnia trzy główne sposoby budowania filozofii pierwszej: model metafizyczny, subiektywistyczny (głównie transcendentálny) i hermeneutyčno-dialogiczny. Projekt metafizyczny oparty jest na kategorii obiektywnego bytu jako rzeczywistości substancjalnej i niezależnej od ludzkiego umysłu. Byt ten, którego pojęcie uformowane zostało na podstawie zjawisk przyrodniczych, traktowany jest jako naturalna norma i kryterium ludzkiego działania, co powoduje, że mamy tu do czynienia z niemożliwą do zaakceptowania redukcją człowieka do kategorii rzeczy (s. 24). Z tego powodu model metafizyczny prowadzi nieuchronnie do nihilizmu, kategoria wszak obiektywnego i zewnętrznego bytu jest w rze-

czywistości radykalną negacją odrębności świata osób. Odkrycie aksjologicznej nicości jednak stwarza równocześnie szansę jej przewyciężenia; nicość bowiem, jak argumentuje Szulakiewicz, nie tylko rodzi radykalny sprzeciw człowieka, lecz także odsłania przed nami nowe możliwości, wskazując, iż można żyć inaczej. Niezależnie od tej nadziei, trzeba jednak przyznać, że wszystkie metafizyczne próby ukonstytuowania jednej, powszechnie obowiązującej wizji świata, definitywnie zawiodły. Zdaniem Szulakiewicza dotyczy to nie tylko filozofii, która porzuciła ideał prawdy obiektywnej, wspólnej dla wszystkich ludzi, lecz również religii, stanowiącej w istocie konglomerat rozmaitych wyznań, będących niekiedy źródłem konfliktów o zasięgu światowym, a także nauki, która traktuje swoje teorie przede wszystkim jako instrumenty oddziaływania na świat.

Drugi model filozofii pierwszej, nazywany przez Szulakiewicza subiektywistycznym, ma charakter epistemologiczny. Chodzi w nim nie o analizę bytu, lecz poznania bytu (czy nawet: o byt poznania). Centralną kategorią staje się świadomość (podmiot poznający), ostatecznie zredukowana do czystego ja, które jest radykalnie oddzielone zarówno od świata, jak też od innych podmiotów. Tymczasem nasze rzeczywiste ja jest fundamentalnie otwarte, dążące do nawiązania dialogu zarówno ze światem rzeczy, jak i osób. Z tego powodu autentyczna filozofia pierwsza powinna mieć, zdaniem Szulakiewicza, charakter dialogiczny, to znaczy odsłaniać człowieka jako „rozmowę” (według znanego określenia H.-G. Gadamera). Jedynie model dialogiczny jest bowiem w stanie przewyciężyć izolację (charakterystyczną dla subiektywizmu) oraz nihilizm (właściwy metafizyce). „To my (ja) nie chcemy (nie chcę) być nicością i w tym pragnieniu jest droga do odkrycia i przebudowy siebie, relacji międzyludzkich i świata” (s. 63). Dialogiczny model filozofii pierwszej jest także bardziej odpowiedni dla współczesnego, radykalnie pluralistycznego świata, w którym upadł mit jednej, absolutnej prawdy obowiązującej wszystkich. „Kulturowa konieczność dialogu wynika z utraty uniwersaliów i absolutyzmów, załamania się metafizyki i spostrzeżenia razem z tym, iż los nasz (kultur) jest wspólny” (s. 21). Jedyną drogą ocalenia człowieka jest rozumiejąca kultura dialogu, zdolna przewyciężać podziały i konflikty międzyludzkie, zarazem jednak wolna od dążenia do dominacji i sztucznego zacierania różnic. Próbami zbudowania takiej płaszczyzny porozumienia są zarówno wcześniejsze prace Szulakiewicza<sup>1</sup>, jak i tom recenzowany obecnie.

*Dialog i metafizyka* dotyka ponadczasowego pytania, dotyczącego ostatecznych podstaw i kryteriów ludzkiej egzystencji, zwłaszcza naszych wyborów moralnych. Nie może go stanowić byt tradycyjnej metafizyki, stał się on bowiem synoni-

---

<sup>1</sup> Należy wymienić przede wszystkim dwie książki: *Od transcendentalizmu do hermeneutyki* (Rzeszów 1998) oraz *Filozofia jako hermeneutyka* (Toruń 2004).

mem rzeczy, a także – co ważniejsze – nie stanowi instancji ostatecznej, sam bowiem wymaga usprawiedliwienia w rzeczywistości bardziej fundamentalnej. Poszukiwana zatem przez Szulakiewicza nowa filozofia pierwsza musi zostać oparta na rzeczywistości głębszej, znajdującej się u podstaw bytu i czyniącej go możliwym. Rzeczywistości tej należy poszukiwać w codziennych problemach ludzkiej egzystencji, zdominowanej przez doświadczenie cierpienia, odczuwane jako zło i wskazujące na nadzieję jako konieczny warunek życia. To nadzieja właśnie, szczególnie wyraźnie obecna w nauczaniu papieża Jana Pawła II (akcentowana także jako naczelną kategoria antropologiczną przez Józefa Tischnera), wskazuje na dobro jako ostateczną rację bytu. Autentyczna nadzieja jest bowiem **nadzieją dobra** i możliwości jego urzeczywistnienia w ludzkim życiu. Dobro staje się w ten sposób nie tylko racją nadziei, lecz samego bytu, tylko dobro wszak może usprawiedliwić istnienie świata, nasze życie zaś uczynić sensownym i wartym kontynuacji. Jak jednak owo fundamentalne dobro umożliwiający byt mamy rozpoznać i ocalić?

Zdaniem Szulakiewicza właściwą drogą jest miłość, która z jednej strony otwiera nam oczy na aksjologiczny wymiar rzeczywistości, z drugiej sama jest dobrem i w ten sposób spełnieniem naszych nadziei. Miłość jest podstawowym wyborem istnienia jako takiego, opowiedzeniem się po jego stronie przeciwko wszelkiemu nihilizmowi. Nie jest ona ani zawłaszczeniem bytu, ani panowaniem nad nim; przeciwnie, to jedynie miłość prawdziwie pozwala mu być. Miłość nie jest oczywiście wyłącznie uczuciem łączącym ludzi, lecz pochodząca „z Boga” transcendentną mocą, zarówno usprawiedliwiająca istnienie, jak też zdolną je zbawić. Tylko w miłości zatem można odnaleźć prawdziwą nadzieję na przezwycięzenie nihilizmu i wszelkich form urzeczowienia człowieka, miłość odsłania bowiem podstawowy charakter wszelkiego istnienia jako daru i ofiary. Dar i ofiara tymczasem nie są już kategoriami rzeczowymi, lecz osobowymi, co sugeruje, że podstawowe struktury ontologiczne mają charakter dialogiczny; z tego powodu filozofia pierwsza również musi mieć postać dialogiczną. Powstaje zatem pytanie, czym jest autentyczny dialog i jaką pełni rolę w ludzkim myśleniu.

Zdaniem Szulakiewicza dialog jest przede wszystkim właściwą metodą filozofii, co jest przynajmniej *implicite* obecne zarówno w tradycji filozofii zachodniej jak i wschodniej. Dialog jest niezbędny przede wszystkim dlatego, że prawda nie jest nikomu dostępna w jednym akcie intuicji, lecz zdaje się przedstawiać człowiekowi jako rzeczywistość zakryta. Dialog jako metoda myślenia jest zatem konsekwencją ludzkich ograniczeń poznawczych czy wręcz naszej ontycznej skończoności. Na dialog jest bowiem skazany ten, który nie wie wszystkiego i któremu prawda odsłania się jedynie fragmentarycznie. Równocześnie jednak autentyczny dialog może, zdaniem Szulakiewicza, pełnić rolę metodycznego sceptycyzmu, budzi nas bowiem z dogmatyzmu, ukazując nieprzewidywalne wcześniej drogi my-

ślenia. Z tego powodu dialog wymaga nie tylko wysiłku epistemologicznego, lecz także etycznego, zmusza bowiem człowieka do zakwestionowania swoich przekonań, a nawet dotychczasowego stylu życia. Odsłaniając wielość możliwych rozwiązań i teorii, dialog nie musi jednak prowadzić do relatywizmu; zdaniem Szulakiewicza granicą wszelkiego relatywizmu jest nadrzędna idea prawdy, która jest celem, a nie narzędziem czy przedmiotem dialogu.

Dialog ma również istotne znaczenie antropologiczne i kulturowe, dzięki niemu bowiem stajemy się wzajemnie dla siebie autentycznie obecni; ja jestem obecny dla Ciebie, zarazem jednak – właśnie dzięki spotkaniu z Twoją odmiennością – jestem również inaczej niż dotychczas obecny dla samego siebie. W ten sposób dialog konstituuje współbycie ludzi ze sobą (oczywiście pod warunkiem, że nie jest dialogiem pozorowanym, w którym mamy do czynienia jedynie ze ślepą na innych ekspresją siebie).

Jako podstawa międzyludzkiego współbycia dialog odsłania swoje korzenie ontologiczne. Tak bowiem, jak miłość jest „z Boga”, tak również dialog jest ostatecznie „z Boga”, na co najwyraźniej wskazuje religia i filozofia judaistyczna. Człowiek jest bytem pierwotnie zagadniętym przez Boskie Ty, w związku z czym może być indywidualnym ja tylko dlatego, że Bóg do mnie przemówił jako do swego ty. Dialog ten nie jest jednak jednostronny, jak argumentuje bowiem Szulakiewicz, także Bóg staje się prawdziwie dopiero w relacji do człowieka i przez nią; Bóg zatem tylko dlatego jest absolutnym Ja, że zwraca się pierwotnie do ludzkiego ty. Można zatem powiedzieć, iż to właśnie dialog jest rzeczywistością najbardziej podstawową, która ustanawia Boga i człowieka jako wzajemnie do siebie odniesione osoby; tak jak miłość umożliwia i usprawiedliwia byt, tak dialog umożliwia osobę.

Ontologiczna rzeczywistość dialogu ujawnia się także w narzucającym się człowiekowi pytaniu: kim jestem? Pytanie to, zdaniem Szulakiewicza, nie jest moim wewnętrznym monologiem, lecz stanowi apel skierowany do Drugiego, od którego oczekuję nie tylko odpowiedzi, lecz także pomocy i ratunku. U samych korzeni zatem człowiek okazuje się bytem, który istnieje nie na sposób izolowanych rzeczy, lecz na sposób daru; w odpowiedzi wszak na pierwotne wołanie (kim jestem?) człowiek zostaje sobie samemu podarowany przez Tego, który go stworzył i zbawia. Z tego powodu nie jest możliwe ludzkie istnienie poza dialogiem; człowiek okazuje się w sensie najbardziej dosłownym wypowiedzianym przez Boga **słowem**.

\* \* \*

Recenzowana książka ma niezwykle istotne znaczenie dla zrozumienia zarówno dziejów filozofii, jak też problemów kultury współczesnej. Z jednej bowiem strony Szulakiewicz bardzo skrupulatnie i oryginalnie kreśli historię dialogu jako

metody filozofowania (szczególnie cenne uwagi wypowiedziane na temat świętego Augustyna oraz filozofów nowożytnych), z drugiej odsłania rolę dialogu we współczesnym, radykalnie pluralistycznym, świecie. *Dialog i metafizyka* jest też pionierską próbą zbudowania (czy raczej – odkrycia na nowo) filozofii pierwszej w oparciu o dialogiczną strukturę samej rzeczywistości. Szulakiewicz na nowo odkrywa i przyswaja zapomnianą w ostatnich dekadach koncepcję filozofii jako fundamentu (a zarazem sumienia) kultury; filozofii, która chce być odpowiedzialna za człowieka i jego „sprawy”. Projekt dialogicznej filozofii pierwszej wyrasta przy tym nie z abstrakcyjnych spekulacji metafizycznych, lecz z codziennej ludzkiej egzystencji, rozwiązanie problemów której jest również ostatecznym celem filozofowania. Można zatem powiedzieć, iż filozofia uprawiana przez Szulakiewicza wyrasta z troski o człowieka i jego los, starając się bronić nas przed rozmaitymi złudzeniami i idolami, w których niewolę często popadamy. Ratunek dla człowieka może przyjść wyłącznie dzięki miłości, która nie będzie ślepa na prawdę. Szulakiewiczowi udało się przy tym połączyć w spójną całość wymóg prawdy (wbrew sceptycyzmowi i relatywizmowi) bez jednoczesnej absolutyzacji własnego punktu widzenia (postulat filozofii dialogicznej). Dialog okazuje się bowiem nie podważeniem (a tym bardziej porzuceniem) prawdy, lecz najskuteczniejszą do niej drogą.

Niezwykle cenne i trafne są także uwagi Autora na temat wiary religijnej. Ukazanie jej jako dialogu między człowiekiem i Bogiem pozwala z jednej strony uniknąć jej nadmiernej formalizacji (jako zbioru dogmatów i przepisów rytualnych), z drugiej – jej subiektywizacji (jako wolnego wyboru jednostki). Treścią wiary nie jest bowiem – co słusznie podkreśla Szulakiewicz – ani bierne spełnianie określonych nakazów, ani też czysto wewnętrzne przekonania podmiotu; zarówno formalizacja wiary, jak i jej subiektywizacja owocują tworzeniem rozmaitych idoli niemających nic wspólnego z autentycznym życiem religijnym. Wiara jest zawsze Słowem przychodzącym do człowieka z zewnątrz, zaproszeniem do dialogu z Tym, który – używając formuły Gabriela Marcela – jest naszą „absolutną ucieczką”.

Na podkreślenie zasługują także trafne uwagi Szulakiewicza na temat kategorii osoby, ukazujące błędność wszystkich tych teorii bytu osobowego, które traktują go jako zbiór określonych cech. Osoba nie jest tymczasem podmiotem określonych właściwości, lecz nienaruszalną wartością, wobec której najwłaściwszym (czy wręcz – jedynym usprawiedliwionym) odniesieniem jest miłość. Z perspektywy aksjologicznej każda osoba jest swoistą świętością, nawet wtedy, gdy w konkretnych okolicznościach sens jej życia nie jest dla nas empirycznie uchwytany; nawet jednak ukryty, jest on niekwestionowany i absolutny, osoba wszak to byt wezwany przez absolutne Ja Boga do komunii z Nim i przez Niego odkupiony. Akcentując ten wymiar bytu osobowego, Szulakiewicz ukazuje owocność filozofii dialogu dla rozstrzygnięcia konkretnych sporów etycznych, także tych, które współcześnie

wywołują największe kontrowersje (jak aborcja, eutanazja, eksperymenty dokonywane na embrionach itd.). Wprawdzie sam Autor kwestii tych nie porusza, to jednak dostarcza adekwatnych narzędzi do ich analizy.

Trzeba także podkreślić, iż Autor omawianej książki jest filozofem uważnie wsłuchującym się we współczesny świat, rozumiejąc rozmaite ludzkie biedy. Wprawdzie nie deklaruje, że znalazł na wszystkie schorzenia współczesności skuteczne lekarstwo, to jednak stara się być myślicielem wrażliwym na ludzki los. Niezwykle trafna jest zawarta w książce diagnoza współczesnego dramatu człowieka, w którego centrum wcale nie leży śmierć jako nieuchronny kres istnienia, lecz doświadczenie skrajnej rozpacz, z której nie widać wyjścia. Problem współczesnego człowieka zatem to trapiąca go – by posłużyć się formułą Sørensa Kierkegarda – „choroba na śmierć”. Jest to stan skrajnej beznadziejności, z którego nie ma jednak możliwości ucieczki; jedyną ulgą byłaby dla człowieka śmierć, w skrajnej rozpacz jednak nawet śmierć okazuje się niemożliwa. Główne pytanie zatem, przed którym stoi dialogiczna filozofia pierwsza, to nie pytanie, dlaczego istnieje raczej coś niż nic, lecz raczej – dlaczego istnieje to, co nie powinno istnieć? (s. 215). Pytanie to jest szczególnie dramatyczne w kontekście wyrażonego w omawianej książce przekonania, iż racją bytu jest miłość (oraz dobro). Jedynym rozwiązaniem możliwym do przyjęcia jest w tej sytuacji odwołanie do nadziei, która **pomimo wszystko** pozwala nam liczyć na ostateczne zbawienie świata.

Zarówno główne tezy recenzowanej monografii, jak też sposób ich prezentacji świadczą, że *Dialog i metafizyka* jest książką nie tylko wysoce kompetentną, ukazującą rozmaite modele filozofii pierwszej wraz z ich ograniczeniami, lecz także mądrą, w której wyrażają się najgłębsze pragnienia i nadzieje ludzkiego rozumu. Możemy w niej usłyszeć głos prawdziwego mędrca, z jednej strony zatroskanego o los człowieka, z drugiej budującego nadzieję na przyszłość. Mądrość ta nie wyrasta z przekonania o swojej własnej, wyłącznej słuszności, lecz z głębokiej nadziei, iż prawda nie musi być zawsze i dla wszystkich całkowicie zakryta. Co więcej, jest to mądrość, która nie wyrasta bynajmniej z trwożliwego lęku przed możliwymi kataklizmami dziejów, lecz konsekwentnie opowiada się po stronie nadziei, która w ostatecznym rozrachunku zawieść nie może. Dialog i metafizyka jest książką wielkiego optymizmu i wiary w człowieka, zwłaszcza jego zdolności tworzenia kultury, to znaczy autentycznie ludzkiego świata.

\* \* \*

Omawiana książka, stanowiąc głos w dyskusji nad współczesną kondycją człowieka, a zarazem postulując dialogiczny model filozofowania, skłania (a nawet prowokuje) do postawienia kilku pytań. Pytania te wyrastają z nieco mniej

optymistycznego obrazu świata aniżeli ten, który jest osnową *Dialogu i metafizyki*, w żadnym jednak razie nie podważają wagi wyników osiągniętych przez Szulakiewicza. Przeciwnie, wskazane niżej problemy do dyskusji mogły zostać sformułowane jedynie w oparciu o rozważania zawarte w recenzowanej monografii.

Pierwsza kwestia dotyczy wskazanego przez Szulakiewicza kryzysu religii, zwłaszcza chrześcijaństwa. Zdaniem Autora *Dialogu i metafizyki* kryzys ten nie jest bynajmniej kryzysem religijności człowieka, lecz jedynie kryzysem jednej z historycznych form religii, mianowicie helleńskiej wykładni chrześcijaństwa, opartej na metafizycznej koncepcji bytu jako substancji oraz sformalizowanej etyce nakazów i zakazów, które dla współczesnych ludzi przestały być zrozumiałe (s. 180–181). Z opinią tą jednak trudno się zgodzić już choćby stąd, że współcześnie wyraźnie daje się zaobserwować głęboki kryzys religijności jako formy ludzkiego istnienia. Nie chodzi tu oczywiście o społeczne aspekty religii, jak eliminacja symboli religijnych z życia niektórych społeczeństw, lansowany coraz częściej w Europie model państwa laickiego czy – z drugiej strony – nadmierne upolitycznienie religii, prowadzące niekiedy do terrorystycznych działań w imię religii; problem jest znacznie głębszy i zdaje się dotyczyć samych podstaw ludzkiej egzystencji w jej wymiarze indywidualnym. Głównym przejawem kryzysu religijności jest bowiem dramatyczna „płaskość” ludzkiego życia, wyrażająca się przede wszystkim odmową uznania wartości absolutnych (czy wręcz – niezdolnością do ich rozpoznania). Można tym samym powiedzieć, iż kryzys religii polega nie tyle na odrzuceniu tej czy innej formy konkretnej religii, ile na braku odczuwania przez ludzi jakichkolwiek religijnych potrzeb, w tym przede wszystkim potrzeby zbawienia. Człowiek współczesny przestał odczuwać swój los jako przeklęty i obciążony winą, w związku z czym nie dostrzega w swojej egzystencji stanu upadku i wygnania z raju, w konsekwencji zaś pozostaje ślepy na potrzebę usprawiedliwienia i wybawienia od zła. Co więcej, człowiek nie dostrzega też dialogicznego wymiaru religii, to znaczy wezwania skierowanego doń przez Boga, tracąc w ten sposób możliwość doświadczenia siebie jako partnerskiego ty dla Stwórcy. Sytuacja ta nie jest jednak podyktowana wyłącznie metafizycznymi wykładniami chrześcijaństwa; być może ma w niej także swój udział ludzka pycha, wynikająca z niebываłego postępu cywilizacyjnego ostatnich dekad. Ten aspekt, chociaż pośrednio wskazany w książce Szulakiewicza, wymagałby chyba odrębnych analiz.

Z kryzysem religii wiąże się także rola świadectwa w przepowiadaniu i uzasadnianiu wiary. Zdaniem Autora omawianej książki współczesny człowiek nie chce już (ani nie potrafi) słuchać religijnych doktryn, jest jednak otwarty na przyjęcie autentycznego świadectwa wiary. „Dialogiczny i pluralistyczny świat nie słucha [...] nauczycieli – metafizyków, słucha tylko świadków” (s. 213). Wydaje się jednak, że pogląd ten jest nazbyt optymistyczny. Słuchać bowiem świadka to przede

wszystkim pójść za nim z racji zachwyty dla sprawy, której bez reszty poświęca on swe życie; z tego powodu właśnie autentyczni świadkowie są istotą życia religijnego. Wydaje się jednak wątpliwe, czy dzisiejszy, pluralistyczny świat rzeczywiście zdolny jest jakkolwiek głos świadków usłyszeć. Śmierć ojca Maksymiliana Kolbego czy Janusza Korczaka, a więc wielkich świadków prawdziwego człowieczeństwa, jest coraz rzadziej wspominana, tak jakby ludzkość chciała o podobnych ofiarach raczej zapomnieć, niż je kultywować. Świadkowie ci (jak też wielu bezimiennych, im podobnych) zdają się należeć do zupełnie innego świata, jakby nikt z nas nie był skrojony na ich miarę. Ich bezprzykładowy heroizm raczej zawstydzą niż zachwycą, raczej drażni niż zyskuje uznanie. Świadek jest zawsze sumieniem naszej przeciętności i wielorakich ułomności, dowodzi bowiem, że można żyć inaczej, bardziej prawdziwie. Z tego powodu świat, może zwłaszcza świat współczesny, pozostaje na autentyczne świadectwo ślepy lub nawet wrogo do niego nastawiony (wystarczy wspomnieć **formy** sprzeciwu wobec nauk papieża Jana Pawła II, charakterystyczne dla niektórych środowisk, także intelektualnych). Świadek jest zawsze dla świata kimś niewygodnym, którego należy zdeprecjonować (co jest współcześnie szczególnie częstą metodą eliminacji niewygodnych). Usuając jednak autentycznych świadków, świat współczesny zdaje się równocześnie kreować jednosezonowych idoli, których bezgranicznie podziwiamy, pośrednio afirmując w ten sposób samych siebie. Idol ma tę „przewagę” nad świadkiem, że nas potrzebuje, w związku z czym musi nam schlebiać; świadek tymczasem stawia nam wymagania, które – po ludzku sądząc – wykraczają poza nasze zdolności. Z tego powodu idol utwierdza nas w naszym stylu życia, świadek natomiast nieustannie nasze postępowanie podważa i kwestionuje (nawet jeżeli nie głosi żadnych nauk, podważeniem naszej egzystencji jest bowiem już samo istnienie świadka). Jego los jest zatem podobny do losu proroka, którego nikt (lub prawie nikt) nie rozumie, któremu nikt nie wierzy i na którego nikt nie czeka.

Kolejny problem wiąże się bezpośrednio z samą kategorią dialogu, zwłaszcza dialogicznej struktury człowieka. Chociaż bowiem aspektu tego nie należy lekceważyć, to jednak zbyt przesadne jego akcentowanie może utrudnić nam dostrzeżenie innego wymiaru natury ludzkiej, mianowicie – przynajmniej równie fundamentalnej – samotności człowieka. Nie chodzi tu rzecz jasna o samotność jako opuszczenie przez ludzi ani też o życie w ukryciu (do którego nawoływał Epikur) czy wewnętrzne monologi mędrca z sobą samym (do których namawiał Petrarka). Chodzi raczej o samotność ontologiczną, w wyniku której człowiek, pomimo wszelkich podejmowanych przez siebie wysiłków, nie jest w stanie usłyszeć wzywającego go głosu Boga. Jest to doświadczenie obcości (czy nawet wrogości) świata, którego aksjologiczna pustka może człowieka przerażać. Nie można wyrokować, czy fenomen tak opisaney świadomości jest bardziej pierwotny od fenomenu dialogiczno-

ści, czy wobec niego wtórny; nie ulega jednak wątpliwości, że jest faktycznie danym człowiekowi doświadczeniem, z którym dialogiczna filozofia pierwsza musi się zmierzyć.

Zaprezentowane pytania czy uwagi polemiczne w niczym nie podważają wagi omawianej książki; przeciwnie, podkreślają jeszcze bardziej jej doniosłość jako przykładu autentycznej filozofii dialogu, która w centrum swoich zainteresowań stawia sprawę człowieka, to znaczy sprawę, o którą można się spierać, której jednak nie można przegrać.



---

---

IN MEMORIAM

WOJCIECH CHUDY  
(8 XII 1947 – 15 III 2007)

20 III 2007 roku społeczność uniwersytecka KUL pożegnała Profesora Wojciecha Chudego – wybitnego i wszechstronnego filozofa-humanistę, erudyte, etyka-personalistę, pedagoga, społecznika, publicystę. A przede wszystkim wspaniałego człowieka, który – zawsze przyjazny wobec ludzi – świadczył o człowieczeństwie pomimo choroby i niepełnosprawności.

Meandry życia uniwersyteckiego sprawiły, że prof. Chudy, choć główne tytuły naukowe osiągnął na Wydziale Filozofii KUL, nigdy tam etatowo nie pracował. W latach 1988–2000 był zastępcą dyrektora Instytutu Jana Pawła II i zastępcą redaktora naczelnego kwartalnika „Ethos”. W 1996 roku otrzymał Katedrę Filozofii Wychowania w Instytucie Pedagogiki Wydziału Nauk Społecznych KUL, gdzie m.in. opracował filozoficzne podstawy personalistycznej pedagogiki oraz teorii niepełnosprawności. W latach osiemdziesiątych aktywnie uczestniczył w działalności opozycji demokratycznej (m.in. redagując pismo „Spotkania”) oraz w ruchu „Solidarności” (m.in. głosząc w Gdańsku wykłady z filozofii klasycznej dla działaczy związkowych). Przez wiele lat był też współpracownikiem społecznej niemieckiej fundacji GFPS – Stowarzyszenia na rzecz Popierania Pobytu Polskich Studentów w RFN. Laureat wielu wyróżnień, z których najważniejszym jest – przyznany pośmiertnie przez prezydenta RP – Krzyż Komandorski Orderu Odrodzenia Polski.

Twórczość Wojciecha Chudego jest ogromna. Opublikował kilkanaście książek, a jego bibliografia ściśle naukowa obejmuje ponad 300 pozycji (przypuszczam, że pełna bibliografia, uwzględniająca także publicystykę, może liczyć co najmniej dwa razy tyle). Podzielić je można na specjalistyczne rozprawy z zakresu filozofii teoretycznej (głównie epistemologia i metafizyka), artykuły z filozofii praktycznej (głównie etyka, filozofia człowieka, wychowania, społeczeństwa) oraz teksty publicystyczne i popularyzacyjne. Te ostatnie rozciągają się między biegunem proble-

matyki religijno-moralnej a biegunem problematyki społeczno-politycznej. Chudy regularnie uprawiał rzadki gatunek, jakim jest felieton filozoficzny. Część z jego felietonów i esejów zebrano w kilku tomach, z których pierwszy nosi tytuł *W lupinie orzecha, czyli filozofia bez przesady* (1992), a ostatni *Drugie śniadanie u Sokratesa* (2004). Temperament i „kościelny” polityczny Autora najlepiej oddaje zbiór *Skosem w prawo. Między polityką a metafizyką* (1999).

Z bogatej tematyki poruszanej przez Wojciecha Chudego ograniczę się do czterech wątków: dwóch przedmiotowych (świadomość, kłamstwo) i dwóch osobowych (Hegel, Wojtyła).

Chudy był znawcą filozofii podmiotu (świadomości), którą nazywał filozofią refleksji. Umieszczał ją jednak w szerszej perspektywie tomistycznej filozofii bytu. W swej rozprawie doktorskiej (wydanej w 1984 r. pt. *Refleksja „in actu exercito” i jej funkcja w poznaniu metafizycznym*) wykazał, że problematyka refleksji była obecna już w pismach Tomasza z Akwinu; Tomasz rozumiał ją jednak przede wszystkim jako refleksję towarzyszącą przedmiotowo nastawionym aktom podmiotu. W rozprawie habilitacyjnej (*Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”. Filozofia refleksji i próby jej przewyciężenia*, 1993) Chudy prześledził rozwój paradygmatu podmiotowego w filozofii: od Kartezjusza do Derridy. W konkluzji stwierdził, że paradygmat ten sam siebie sfalsyfikował, wykazując własną nieefektywność. Z drugiej jednak strony dzięki niemu można dowartościować w tradycyjnej metafizyce osoby nieredukowalny aspekt podmiotowości i duchowości (wnętrza), których ostoją jest właśnie ludzka zdolność do refleksji.

Kluczowym etapem rozwoju paradygmatu refleksyjnego była, według Chudego, filozofia Hegla, którą określał jako „system zontologizowanej refleksji” i „zamknięcie nurtu filozofii refleksji”. Nic więc dziwnego, że Chudy – jeden z rzadkich w Polsce znawców pism Hegla – poświęcił mu swoje wieloletnie prywatne seminarium oraz cykl wykładów na UMCS. Uważał, że znajomość tej filozofii pozwala na nowo przemyśleć pewne wątki metafizyki tomistycznej oraz lepiej zrozumieć stan współczesnej humanistyki. Niestety, ten aspekt badań Chudego nie zawsze był należycie doceniany w jego macierzystym środowisku.

Oczywiście, całkiem inaczej przyjmowano Chudego fascynację myślą Karola Wojtyły i Jana Pawła II. Chudy był wybitnym znawcą tej myśli, traktując ją przede wszystkim jako swoistą syntezę (tomistycznej) filozofii bytu oraz (fenomenologicznej) filozofii podmiotu. Synteza ta, którą kontynuował, zaowocowała KUL-owską wersją personalizmu, propagowaną przez ks. prof. Tadeusza Stycznia i jego uczniów. Jej specyfikę stanowiła, dobitnie broniona przez Chudego, teza o aksjologicznym wymiarze prawdy: odkrycie prawdy tak mocno wiąże człowieka od wewnątrz, że rodzi świadomość ludzkiej godności i przynależnych do niej powinności.

Prawdopodobnie przekonanie o aksjologicznym wymiarze prawdy oraz realia polityczne, w których przyszło Mu żyć i walczyć, sprawiły, że Wojciech Chudy zainteresował się sposobami jej naruszania, czyli szeroko rozumianą problematyką kłamstwa. Problematyką tą zajmował się przez cały czas swej pracy akademickiej, co zaowocowało unikatową w świecie monografią pt. *Filozofia kłamstwa. Kłamstwo jako fenomen zła w świecie osób i społeczeństw* (2003). Praca ta, dzieło życia Autora, stanowi wielką, interdyscyplinarną syntezę wiedzy o kłamstwie. Znamienne, że nie jest ona jego ostatnim słowem na ten temat. Pośmiertnie ukazały się dwa tomy *Eseju o społeczeństwie i kłamstwie*. Poza tym wkrótce wyjdzie (w serii „Myśli i ludzie”) książka o Karolu Wojtyśle, której jest współautorem, a także własny zarys filozofii wychowania. Nie zdążył opracować książki o Heglu. Dzieło przerosło życie.

*Jacek Wojtysiak*

