

# Edukacja Etyczna

Odpowiedzialność i troska:  
czego dowiedzieliśmy się o etyce  
i moralności podczas pandemii?

REDAKTORZY TOMU: ANNA KAMIŃSKA-MALANDAIN, ANNA SZKLARSKA

ISSN 2083-8972  
18/2021

Recenzenci:

dr Radosław Strzelecki, dr hab. prof. UO Grzegorz Francuz, dr Michał Stachurski, prof. Peter Francev, dr hab. prof. UEK Danuta Kabat-Rudnicka, dr hab. inż. prof. PCz Anna Lemańska-Majdzik, dr hab. prof. UJ Joanna Hańderek, dr hab. prof. UP Marcin Urbaniak, dr hab. Ryszard Wiśniewski, dr hab. prof. UŚ Mariusz Wojewoda, dr Justyna Czekajewska, dr hab. prof. UWM Lech Ostasz, dr Anna Lada, dr hab. prof. UŚ Barbara Grabowska, dr Jarosław Kucharski, prof. dr hab. Wojciech Misztal, dr hab. Tomasz Olchanowski, dr hab. prof. UP Jadwiga Mazur, prof. dr hab. Jolanta Żelazna, dr Łukasz Kołoczek, prof. dr hab. Ignacy Fiut, dr Marta Szabat, dr Tatiana Krawczyńska-Zauchka, prof. dr hab. Aldona Pobjewska, prof. dr hab. Wojciech Załuski, dr Maryna Kołeczek, dr Jakub Petri, dr Piotr Cichocki

Redakcja:

Redaktor naczelna: dr hab. prof. UP Dorota Probučka  
Sekretarz redakcji: dr Anna Szklarska

Członkowie redakcji:

dr Dariusz Dąbek – redaktor merytoryczny  
dr Anna Kamińska-Malandain – redaktor merytoryczna  
dr Marta Szabat – redaktor merytoryczny  
dr hab., prof UP Marcin Urbaniak – redaktor merytoryczny, opiekun działu scenariuszy zajęć  
mgr Marcin Łubiński – opiekun działu recenzji

Adres redakcji:

Edukacja Etyczna  
Instytut Filozofii i Socjologii  
Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie  
pokój 242  
ul. Podchorążych 2, 30-084 Kraków  
<https://edukacjaetyczna.pl>

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe UP, Kraków 2021

ISSN 2083-8972  
DOI 10.24917/20838972.18

Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego  
tel. / faks 12 662-63-83, tel. 12 662-67-56  
<http://www.wydawnictwoup.pl>  
e-mail: [wydawnictwo@up.krakow.pl](mailto:wydawnictwo@up.krakow.pl)

Artykuły tematyczne





ANNA KAMIŃSKA-MALANDAIN

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

ORCID: 0000-0003-3717-6985

DOI 10.24917/20838972.18.1

## Człowiek jest odpowiedzialnością. Wrażliwość etyczna a odpowiedzialność w kontekście pandemii Covid-19

*Całość jest ważniejsza niż część;  
czas ważniejszy niż przestrzeń;  
rzeczywistość ważniejsza od idei,  
a jedność ważniejsza niż konflikt...<sup>1</sup>*

Papież Franciszek

Czy globalna tragedia, jaką jest pandemia Covid-19, obudziła w nas, choćby na pewien czas, świadomość, że jesteśmy światową wspólnotą płynącą na tej samej łodzi, w której nieszczęście jednego grozi wszystkim i albo ocalimy się razem, albo razem zginiemy – bo jak zauważa Camus w *Dżumie*, w takich sytuacjach „nie ma wysp”<sup>2</sup>? Czy raczej wzmogła tendencję do minimalizowania znaczenia kryteriów moralnych, eliminowania moralnej wrażliwości, wywłaszczania indywidualnych podmiotów ludzkiego działania z moralnej odpowiedzialności za skutki ich czynów?

Na pewno odsoniła naszą słabość, obnażyła fałszywe pewniki i priorytety, na których budowaliśmy nasze złudne projekty. Zerwała także zasłonę stereotypów, którymi przykrywaliśmy nasze egoistyczne i indywidualistyczne „ja”, ukazując wspólną, ludzką przynależność i odpowiedzialność, od której nie jesteśmy w stanie się uchylić.

Chcę odnieść się do powyższych kwestii na podstawie analizy powieści *Dżuma* Alberta Camusa oraz filozofii Emmanuela Lévinasa, szczególnie jego koncepcji odpowiedzialności i wrażliwości etycznej. Następnie

---

<sup>1</sup> Papież Franciszek, *Pięć minut dla nadziei*, tłum. Magdalena Tadel (Kielce: Wydawnictwo JEDNOŚĆ, 2014), s. 138.

<sup>2</sup> „[...] powinniśmy sobie wytłumaczyć, że podczas dżumy nie ma wysp”. A. Camus, *Dżuma*, przeł. Joanna Guze (Warszawa: PIW, 1965), s. 220.

skonfrontuję te myśli z refleksjami krytyków negatywnych aspektów globalizacji: Jeana Baudrillarda i Zygmunta Baumana oraz zestawię je ze współczesnymi diagnozami papieża Franciszka, którego myślenie krytyczne (w wielu punktach zbieżne z wynikami badań wybitnych ekonomistów takich, jak Joseph Stiglitz czy Thomas Piketty) zasługuje na głębszy namysł filozoficzny.

## Kiedy abstrakcja zaczyna nas zabijać, trzeba się zająć abstrakcją

Szukając odpowiedzi na pytanie, czego dowiedzieliśmy się o moralności podczas pandemii, warto przypomnieć kilka refleksji Alberta Camusa, które zawarł w słynnej i, jak można przypuszczać, ponownie aktualnej książce z 1947 roku pt. *Dżuma*.

Obywatele Oranu, algierskiego miasta, w którym toczy się akcja powieści, „dużo pracują, ale zawsze po to, by się wzbogacić. Interesują się przede wszystkim handlem i zajmują się głównie, jak to sami nazywają, robieniem interesów”<sup>3</sup>. Większość z nich ma „bardzo liberalne poglądy”, o czym świadczy powszechne zdanie, otwarcie i z upodobaniem powtarzane przez Cottarda, przedstawiciela firmy win i likierów: „Wielcy zawsze zjadają małych”<sup>4</sup>. I oto okazało się, że ten, kogo zaatakowała dżuma, umiera w pułapce, oddzielony od innych, podczas gdy „cała ludność rozmawia przez telefon lub w kawiarniach o wekslach, frachtach morskich i dyskontach”<sup>5</sup>. Z czasem, serca mieszkańców Oranu stały się nieczułe i większość przechodziła lub żyła obok skarg, jak gdyby były one naturalnym językiem człowieka. Ta „łajdacka choroba”<sup>6</sup> miała to do siebie, że nawet ci, których nie tknęła, nosili ją w sercu.

Już tutaj można zauważyć nieoczywistą, lecz wbrew pozorom istotną zbieżność refleksji Camusa z myślą papieża Franciszka odnoszącą się do otaczającej nas, pandemicznej rzeczywistości. Otóż papież zauważa na pozór trywialny fakt, że jednym z największych niebezpieczeństw, które na nas czyhają jest przyzwyczajenie. Przyzwyczajamy się do wszystkiego, co nas spotyka, w wyniku czego nic nas już nie zdumiewa. Ani nie dziękujemy a to, co dobre, ani też nie zasmuca nas to, co złe. „Przyzwyczajenie znieczuliło nasze serce. Nie jesteśmy wtedy zdolni do tego zdu-

---

3 A. Camus, *Dżuma...*, s. 7.

4 Ibidem, s. 57.

5 Ibidem, s. 9.

6 Ibidem, s. 113.

mienia, które odnawia naszą nadzieję; nie ma miejsca na rozpoznanie zła i mocy, żeby walczyć przeciwko niemu”<sup>7</sup>.

Nie bez powodu Camus rysuje analogię pomiędzy dżumą a wojną. Podobnie jak wojna, dżuma zniosła sądy wartościujące, zaczęto „akceptować wszystko hurtem”<sup>8</sup>. Czytamy u Camusa: „Na świecie było tyle dżum, co wojen. Mimo to dżumy i wojny zastają ludzi zawsze tak samo zaskoczonych. [...] Kiedy wybucha wojna, ludzie powiadają: „To nie potrwa długo, to zbyt głupie.” **I oczywiście, wojna jest na pewno zbyt głupia, ale to nie przeszkadza jej trwać. Głupota upiera się zawsze, zauważono by to, gdyby człowiek nie myślał stale o sobie.** Nasi współobywatele byli pod tym względem tacy sami, jak wszyscy, myśleli o sobie, inaczej mówiąc, byli humanistami: nie wierzyli w zarazy. Zaraza nie jest na miarę człowieka, więc powiada się sobie, że zaraza jest nierzeczywista, to zły sen, który minie. Ale nie zawsze ów sen mija i, od złego snu do złego snu, to ludzie mijają, a humaniści przede wszystkim, ponieważ nie byli dość ostrożni”<sup>9</sup>. Oczywiście pojęcia „humanizm”, podobnie jak wspomniany wcześniej „liberalizm”, Camus używa w tym przypadku z cynicznym przekąsem.

A gdy już trwa wojna, zauważa autor *Dżumy*, martwy człowiek nie liczy się, a sto milionów trupów rozsianych na przestrzeni historii to tylko dym w wyobraźni. Podobnie, gdy dżuma zabiera dziesięć tysięcy ofiar jednego dnia, przeciętnemu człowiekowi trudno to ogarnąć i zrozumieć. Trzeba by było, jak pisze Camus, „zebrać ludzi przy wyjściu z pięciu kin, zaprowadzić ich na plac miejski i zabić na kupie”, umieszczając w tym anonimowym stosie twarze znanych sobie i bliskich osób. „Ale, rzecz prosta, tego nie podobna zrobić, a poza tym, kto zna dziesięć tysięcy twarzy?”<sup>10</sup>

Już na samym początku epidemii, doktor Rieux, w rozmowie z Richardem z komisji sanitarnej, stwierdzają: „Musimy więc wziąć odpowiedzialność”, a Rieux podkreśla, że problem z dżumą to nie jest kwestia słownika, lecz kwestia czasu: „Formuła jest mi obojętna. Powiedzmy tylko, że nie powinniśmy postępować tak, jak gdyby połowie miasta nie groziła śmierć, bo wówczas połowa miasta zginie”<sup>11</sup>.

Pierwszą rzeczą, jaką dżuma przyniosła obywatelom Oranu – podobnie jak nam w dobie pandemii – było poczucie wygnania i wewnętrz-

7 Papież Franciszek, *Pięć minut dla nadziei...*, s. 160. Zob. także: Przesłanie kardynała Jorge Mario Bergoglio SJ. Arcybiskupa Buenos Aires, na Wielki Post, 22 lutego 2012, w: Papież Franciszek, *Kard. Jorge Mario Bergoglio. Chciałbym Kościoła ubogiego dla ubogich* (Kraków: Katolicka Agencja Informacyjna, Wydawnictwo M, 2013), s. 62.

8 A. Camus, *Dżuma...*, s. 178.

9 Ibidem, s. 39.

10 Ibidem, s. 40.

11 Ibidem, s. 53.

nej próżni oraz nierozumna chęć cofnięcia lub przyspieszenia czasu – owych „płonących strzałek pamięci”<sup>12</sup>. Było to skazanie na przeszłość bez perspektyw na przyszłość. a w końcu pojawiło się podejrzenie, że właściwie nie ma powodu, dla którego choroba nie miałaby trwać dłużej niż pół roku, może nawet rok lub jeszcze więcej. a ponieważ „przyzwyczajenie do rozpacz jest gorsze niż sama rozpacz”<sup>13</sup>, mieszkańcy Oranu stracili odwagę, wolę oraz cierpliwość i postanowili nie myśleć o terminie wyzwolenia, nie zwracać się ku przyszłości, spuścić oczy. Raczej trzepotali się niż żyli. I nadal, nie mogąc znaleźć prawdziwego języka serca, „zgadzali się na język rynku”<sup>14</sup>, używając jego banalnych, konwencjonalnych formułek. Z czasem okazało się jednak, że „handel również zmarł na dżumę”<sup>15</sup>.

I co ciekawe: Z jednej strony, jak mówił jeden z bohaterów *Dżumy*, Cottard do Tarrou, „jedyny sposób, żeby ludzie byli razem, to zesłać im dżumę”<sup>16</sup>. W pewnym sensie wspólna historia i uczucia rozłąki z bliskimi, wygnania, strachu i buntu, których doznawali wszyscy, przesłoniły losy indywidualne. Często ludzie stawiali na przypadek, a ten nie mógł być niczyją własnością. Ale z drugiej strony, ludzie uciekali przed kontaktem, przed pragnieniem ciepła ludzkiego. Nieufność oddalała jednych od drugich, bo przecież „nie wolno mieć zaufania do sąsiada, który bez twojej wiedzy może ci przynieść dżumę i skorzystać z twojej nieuwagi, by cię zarazić”<sup>17</sup>. Oczywiście, te odczucia są nam również doskonale znane. Zresztą, czytając ponownie *Płynny lęk* mam wrażenie, że Zygmunt Bauman przewidział je już w 2006 roku, gdy pisał, że nad „negatywnie zglobalizowaną” planetą unosi się widmo bezbronności. „Jesteśmy wszyscy w niebezpieczeństwie i wszyscy jesteśmy dla siebie niebezpieczeństwem”<sup>18</sup>. Wróćmy jednak do *Dżumy*. Camus opisuje, jak na przystankach tramwaje wyrzucały ładunek mężczyzn i kobiet, śpieszących, żeby znaleźć się wreszcie daleko od innych. Często wybuchały sceny wynikające jedynie ze złego humoru, który stał się chroniczny. I w końcu, „dżuma, stosując w swych rządach skuteczną bezstronność, zamiast umocnić równość naszych obywateli zaostrzała w sercach ludzkich poczucie niesprawiedliwości”<sup>19</sup>. Tę ambiwalencję znamy także z własnego doświadczenia.

12 Ibidem, s. 71.

13 Ibidem, s. 176.

14 Ibidem, s. 75.

15 Ibidem, s. 77.

16 Ibidem, s. 189.

17 Ibidem, s. 192.

18 Z. Bauman, *Płynny lęk*, przeł. Janusz Margański (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2008), s. 169.

19 A. Camus, *Dżuma...*, s. 229.

W tym miejscu warto jednak przywołać jeszcze kilka refleksji Baumana ze wspomnianej książki *Płynny lęk*. Już bowiem samo określenie „płynny lęk” wydaje się najbardziej adekwatnym określeniem naszej „epoki lęków”, a zwłaszcza stanu, w jakim znajdowaliśmy się, i w pewnym stopniu nadal jeszcze się znajdujemy, w trakcie trwania pandemii Covid-19. Bauman zauważa, że najgorszy jest „lęk rozmyty, rozproszony, niewyraźny, z niczym nie związany, niezakotwiczony, gdy swobodnie rozprzestrzenia się nie wiadomo skąd i dokąd; gdy nawiedza nas bez zauważalnej przyczyny, gdy zagrożenie, którego powinniśmy się obawiać, wyczuwa się wszędzie, ale nigdzie nie sposób go dostrzec. „Lęk” to nazwa, jaką nadajemy naszej niepewności: naszej niewiedzy o zagrożeniu i o tym, co należy zrobić – co można, a czego nie można – żeby go natychmiast opanować – albo odeprzeć, jeśli opanowanie go jest ponad nasze siły”<sup>20</sup>. Stan lęku jako reakcji oscylującej między ucieczką a agresją znany jest każdemu żywemu stworzeniu. Ale ludzie znają coś jeszcze: samonapędzający się „lęk pochodny”, wtórny, przetworzony społecznie i kulturowo, rozwijający się już niezależnie od bezpośredniego zagrożenia, utrzymujący się i kształtujący ludzkie zachowanie jeszcze długo po jego ustaniu. Jest to stan bezbronności i niepewności, poczucie bycia wystawionym na niebezpieczeństwo i wynikający stąd brak zaufania. Jak konstatuje Bauman, życie w płynnonowoczesnym świecie i w takimż społeczeństwie oznacza „codzienną przymiarkę do znikania, ginięcia, zacierania i umierania”<sup>21</sup>. Gospodarka konsumpcyjna polega bowiem na produkowaniu konsumentów, a konsumentami, których wyprodukowania wymagają produkty antylękowe, są ludzie strachliwi i przestraszeni, a jednocześnie przekonani, że oni sami za własne pieniądze mogą wymusić odwrót niebezpieczeństw.

Jednakowoż katastrofy takie, jak pandemia (podobnie jak katastrofa finansowa, nuklearna, ekologiczna czy społeczna), są „wtargnięciem możliwości w to, co niemożliwe”. Aby móc zapobiec katastrofie, trzeba by było najpierw uwierzyć w to, iż jest możliwa, że możliwość tli się w samym środku ochronnego pancerza tego, co niemożliwe, czekając na wtargnięcie. Wszak żadne niebezpieczeństwo nie jest tak złowrogie i żadna katastrofa nie uderza tak mocno jak te, których prawdopodobieństwo się lekceważy. Traktowanie ich jako nieprawdopodobnych czy niemyślenie o nich stanowi alibi dla tych, którzy nie robią nic, aby im zapobiec, zanim osiągną punkt, w którym to, co nieprawdopodobne, przetradza się w rzeczywistość.

Gdy doktor Rieux zajął się leczeniem chorych i próbami pozyskania serum, dziennikarz Rambert zarzucił mu, że żyje w abstrakcji. „Czy na-

<sup>20</sup> Z. Bauman, *Płynny lęk...*, s. 6.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 13.

prawdę abstrakcją były te dni spędzone w szpitalu, gdzie dżuma czyniła straszliwe spustoszenia, dochodząc przeciętnie do pięciuset ofiar w tygodniu! **Tak, w nieszczęściu jest częśćka abstrakcji i irrealności. Ale kiedy abstrakcja zaczyna nas zabijać, trzeba się zająć abstrakcją**<sup>22</sup> – stwierdził doktor.

Z kolei Tarrou dziwił się, dlaczego Rieux okazuje tyle poświęcenia, skoro nie wierzy w Boga. I tutaj pojawia się bardzo ważny wątek powieści i jedno z ważniejszych zagadnień filozoficznych Camusa, które też ma związek z kwestią abstrakcji: Czy może istnieć ateistyczny święty? Doktor odparł, że „gdyby wierzył we wszechmogącego Boga, przestałby leczyć ludzi zostawiając Bogu tę troskę”<sup>23</sup>. Skoro śmierć ustanawia porządek świata, „może lepiej jest dla Boga, że nie wierzy się w niego i walczy ze wszystkich sił ze śmiercią, nie wznosząc oczu ku temu niebu, gdzie on milczy”<sup>24</sup>. Rieux był lekarzem z powołania, lekarzem dla idei. Do wykonywania zawodu skłaniała go moralność, a istotną jej częścią było „rozumienie”<sup>25</sup>. a zatem Rieux, podobnie jak sam Camus, stał na stanowisku intelektualizmu etycznego. I trudno zarzucić tutaj Rieux, że przemawia jak moralista.

Camus dochodzi do wniosku, że zło niemal zawsze wypływa z niewiedzy, a „dobra wola może wyrządzić tyleż szkód co niegodziwość, jeśli nie jest oświecona”<sup>26</sup>. Ludzie zwykle nie wiedzą, w mniejszym lub większym stopniu, a „najbardziej rozpaczliwym występkiem jest niewiedza, która mniema, że wie wszystko, i czuje się wówczas upoważniona do zabijania. Dusza mordercy jest ślepa i nie ma prawdziwej dobroci ani miłości bez największej jasności widzenia”<sup>27</sup>. Niestety, zawsze nadchodzi w końcu taka godzina w historii, gdy ten, kto ośmiela się powiedzieć, że „dwa plus dwa to cztery”, jest karany śmiercią. I nie chodzi o to, aby wiedział, jaka nagroda lub kara, teraz czy po śmierci, czeka go za takie rozumowanie, lecz o to, aby wiedział i rozumiał, aby walczył i nie padał na kolana. Ale przecież „biura nie po to są, żeby rozmieść”<sup>28</sup>. I w końcu ludzie tracą nawet pozory krytycyzmu, zastępując je pozorami zimnej krwi.

Rieux nie potrafił zdobyć się nawet na pozory zimnej krwi. Był tak zmęczony, że nie panował nad swoją wrażliwością. Pomimo że kurczowo zaciśnięta i stwardniała, od czasu do czasu pękała wydając go wzruszeniom, nad którymi nie miał władzy. Jedyłą obroną było schronienie się w tej stwardniałości, zaciśnięcie wężła samoobrony, jaki się w nim

22 A. Camus, *Dżuma...*, s. 87.

23 Ibidem, s. 125.

24 Ibidem, s. 126.

25 Ibidem, s. 128.

26 Ibidem, s. 129.

27 Ibidem.

28 Ibidem, s. 136.

uformował. Tylko dzięki temu mógł dalej pracować. Zarzucano mu więc, że nie ma serca. Ale jego serce służyło mu do tego, aby móc wytrzymać dwadzieścia godzin na dobę, podczas których widział, jak umierają ludzie stworzeni do życia, i rozpoczynać pracę każdego dnia na nowo. Ale jego udręczone serce nie mogło dać życia konającym.

I tutaj pojawia się kolejna ważna i jak najbardziej aktualna, filozoficzna kwestia, którą odnajdujemy w *Dżumie*: Umrzeć dla idei czy żyć dla niej? Ująć się honorem i obrazić się na niesprawiedliwą rzeczywistość czy dzień po dniu, mozolnie i uczciwie wykonywać swoją pracę, starając się chociaż trochę, na swoją miarę i w obrębie swoich możliwości uczynić rzeczywistość lepszą? Innymi słowy: bohaterstwo a uczciwość w wykonywaniu zawodu.

Dziennikarz Rambert wyznaje w rozmowie z Rieux: „Ja zaś mam dosyć ludzi umierających dla idei. Nie wierzę w bohaterstwo, wiem, że jest łatwe, a zrozumiałem, że było zabójcze. Żyć i umierać dla tego, co się kocha, tylko to mnie interesuje”<sup>29</sup>. a na wzmiankę Rieux, że człowiek to nie idea, Rambert stwierdza z namiętnym uporem, że owszem, człowiek jest ideą. Problem polega tylko na tym, jaką: „To jest idea i idea mizerna od chwili, kiedy odwraca się od miłości. W tym rzecz, że nie jesteśmy już zdolni do miłości”<sup>30</sup>. I Rieux przyznaje mu rację. Jakkolwiek „nic w świecie nie jest warte, żeby człowiek odwrócił się od tego, co kocha”<sup>31</sup>, to jednak dżuma odbierała ludziom siłę miłości, a nawet przyjaźni, pozostawiał tylko wierny i posępny, ślepy upór. Rieux dodał jednak, że w byciu człowiekiem nie chodzi o bohaterstwo, lecz o uczciwość. I właśnie uczciwość jest jedynym sposobem walki z dżumą. a w jego przypadku uczciwość polega na wykonywaniu zawodu. W tym miejscu warto przytoczyć zdanie z *Listów do przyjaciela Niemca*, które Camus napisał w 1944 roku: „Teraz, kiedy to się już skończy, możemy wam powiedzieć, czego nauczyliśmy się: bohaterstwo to jeszcze niewiele, szczęście jest trudniejsze”<sup>32</sup>.

Jest jeszcze jedna niezwykle ważna kwestia, którą Camus rozważa w *Dżumie*, a którą należałoby poruszyć, zwłaszcza, że przywołujemy tu także refleksje aktualnego papieża Kościoła katolickiego. Mianowicie: religia a moralność.

W rozmowie z ojcem Paneloux, Rieux wyznaje: „Niech mi ksiądz wybaczy. Zdarzają się takie godziny w tym mieście, kiedy nie czuję nic prócz buntu.” Paneloux odpowiada, że rozumie, iż to, co przekracza naszą, ludzką miarę budzi bunt, ale może „powinniśmy kochać to, czego

29 Ibidem, s. 158.

30 Ibidem, s. 158.

31 Ibidem, s. 203.

32 A. Camus, *Listy do przyjaciela Niemca*, w: Idem, *Mit Syzyfa i inne eseje*, przeł. Joanna Guze (Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, 2004), s. 208.



nie umiemy pojąć.” Ale Rieux z pasją zaprzecza: „Inaczej rozumiem miłość. I nigdy nie będę kochał tego świata, gdzie dzieci są torturowane.” Uwzględniając ten argument, Paneloux zauważa, że Rieux też pracuje dla zbawienia człowieka, ale Rieux stwierdza, że zbawienie człowieka to dla niego zbyt wielkie słowo, on nie idzie tak daleko, interesuje go przede wszystkim zdrowie człowieka.<sup>33</sup>

Kontynuując refleksję na temat religii w kontekście dżumy, Camus pisze, że większość mieszkańców Oranu łączyła praktyki religijne z głęboko amoralnym życiem lub zastępowała je niezbyt rozsądnymi przesądami. W końcu przesady, amulety, medaliki ochronne zastępowały religię. Natomiast w kwestiach moralnych dominowała obojętność. *Notabene* „poszukiwanie zbawienia w przesądach, w analfabetyzmie religijnym” jest modne także w dzisiejszych czasach – o czym z goryczą mówi papież Franciszek: „Współczesnemu analfabetyzmowi religijnemu musimy stawić czoło za pomocą trzech języków: języka umysłu, języka serca i języka rąk. Wszystkie trzy muszą być w harmonijnej jedności”<sup>34</sup>. a w warunkach dżumy obojętność okazywała się zbrodnicza. „Wszelki grzech był śmiertelny, wszelka obojętność zbrodnicza. Było wszystko lub nic”<sup>35</sup>. Kiedy Rieux opowiadał swemu przyjacielowi Tarrou kazanie ojca Paneloux, Tarrou rzekł, że zna księdza, który podczas wojny stracił wiarę na widok młodzieńca z wyłupionymi oczyma. I dodał: „Kiedy niewinność ma wyłupione oczy, chrześcijanin musi stracić wiarę albo zgodzić się na to, że sam będzie miał wyłupione oczy”<sup>36</sup>.

Jak wspomniałam, w warunkach dżumy obojętność okazywała się zbrodnicza. Oczywiście, „dżuma” jest tutaj, między innymi, metaforą faszyzmu. Dlatego też Tarrou w pewnym momencie uświadamia sobie, że sam jest zadżumiony, choć z całej duszy walczył z dżumą: „Uświadomiłem sobie, że sam godziłem się na śmierć tysięcy ludzi, a wręcz ją powodowałem uważając za słuszne czyny i zasady, które ją nieuchronnie sprowadzały”<sup>37</sup>. Tarrou uzmysławia sobie, że nie może godzić się na argument „siły wyższej” czy inne racje, na które powoływali się „mali zadżumieni”, ponieważ w istocie rzeczy są to te same racje, na które powołują się „wielcy zadżumieni, ci, co wkładają czerwone togi”<sup>38</sup>. Bo jeśli zgodzi się na racje tych małych, nie będzie mógł odrzucić racji tych wielkich. Z czasem spostrzegł, że nawet ci lepsi od innych nie mogą przestać zabijać lub nie pozwalają na zabójstwa, bo w nieunikniony sposób wynika

33 A. Camus, *Dżuma...*, s. 211–212.

34 Franciszek, *Między kanapą a odwagą. Wszystko, co powiedział papież podczas Światowych Dni Młodzieży w Krakowie* (Kraków: Wydawnictwo Znak, 2016), s. 54.

35 A. Camus, *Dżuma...*, s. 218.

36 *Ibidem*, s. 221.

37 *Ibidem*, s. 243.

38 *Ibidem*, s. 244.



to z logiki ich życia. I w końcu, w sytuacji wojny „wszyscy żyją w dżumie”. a jednak zależy zrobić wszystko, aby nie być zadżumionym – bo tylko to może nam dać nadzieję spokoju lub przynajmniej dobrej śmierci. Tylko to może ulżyć ludziom i jeśli ich nie uratuje, to przynajmniej przyniesie im mniej zła, a może nawet niekiedy trochę dobra. Dlatego Tarrou postanowił odrzucić wszystko, co z bliska czy z daleka, z dobrych czy złych powodów, powoduje śmierć lub usprawiedliwia zabójstwo.

Epidemia nauczyła Tarrou, że trzeba z nią walczyć po stronie lekarzy takich, jak Rieux. Ponieważ na tej ziemi są zarazy i ofiary, trzeba, o ile to możliwe, nie godzić się na udział w zarazie i stawać po stronie ofiar. Pośród ofiar można przynajmniej szukać drogi do trzeciej kategorii, to znaczy do pokoju.

I tutaj znowu wracamy do kluczowego dla Camusa pytania, które w powieści *Dżuma* wkłada on w usta Tarrou: „Znam dziś tylko jedno konkretne zagadnienie: czy można być świętym bez Boga”<sup>39</sup>. Tarrou wypowiada to zdanie w rozmowie z doktorem Rieux. Ten, uznając, że jest to możliwe, pozostaje jednak sceptyczny w stosunku do zagadnienia świętości, podobnie jak i do kwestii bohaterstwa. Czuje się bardziej solidarny ze zwycięzonymi niż ze świętymi. „Sądzę, że nie mam upodobania do bohaterstwa i świętości. Obchodzi mnie, żeby być człowiekiem”<sup>40</sup>. a Tarrou dodaje: „Oczywiście, człowiek powinien bić się w obronie ofiar. Ale jeśli przestanie kochać, cóż z tego, że się bije?”<sup>41</sup>. I Rieux się z nim zgadza. On też uważa, że świat bez miłości jest martwym światem i przychodzi godzina, kiedy człowiek zmęczony pracą i odwagą błaga o twarz drugiego i o serce olśnione czułością.

Warto zauważyć, że gdy Rieux myśli o miłości, w obrębie tego pojęcia umieszcza również głęboką i czułą przyjaźń – taką, jak ta, która łączyła go z Tarrou. W sposób nieodparty uświadomił to sobie wówczas, gdy Tarrou „przegrał partię”, czyli umarł tuż przed samym końcem epidemii, pokonany przez dżumę. Oprócz rozpacz i ogromnego gniewu, Rieux czuł, że jeżeli on „wygrał partię”, to jedynie w tym sensie, że poznał przyjaźń i pamiętał o niej, że poznał czułość i pewnego dnia będzie mógł sobie o niej przypomnieć i że poznał dżumę i pamiętał o niej. „Wszystko, co człowiek może wygrać w grze dżumy i życia, to wiedza i pamięć”<sup>42</sup>. „Ciepło życia i wizerunek śmierci, oto wiedza”<sup>43</sup>.

Jednak żyć tym, co się wie i pamięta, bez nadziei i bez złudzeń, to jest zbyt trudne. To jest nie do wytrzymania. Dlatego ważne jest, by wracać

39 Ibidem, s. 247.

40 Ibidem.

41 Ibidem, s. 248.

42 Ibidem, s. 282.

43 Ibidem, s. 283.

do domu swej miłości, bo jeśli istnieje coś, czego można pragnąć zawsze i osiągnąć niekiedy, to jest to czułość ludzka. I jest sprawiedliwe, aby przynajmniej od czasu do czasu radość wynagradzała tych, którym wystarczy człowiek i jego krucha miłość.

Ponieważ według Camusa ważne jest, aby „nie mówić po to, żeby nie powiedzieć”<sup>44</sup>, w powieści Rieux postanowił napisać opowiadanie, „żeby nie należeć do tych, co milczą, żeby świadczyć na korzyść zadzumionych, żeby zostawić przynajmniej wspomnienie niesprawiedliwości i gwałtu, jakich doznali i powiedzieć po prostu to, czego można się nauczyć, gdy trwa zaraza: że w ludziach więcej rzeczy zasługuje na podziw niż na pogardę”<sup>45</sup>. Niestety, kronika doktora Rieux nie jest historią ostatecznego zwycięstwa, ponieważ właśnie on wiedział najlepiej, że „bakcyl dżumy nigdy nie umiera i nie znika, że może przez dziesiątki lat pozostać uspio-ny [...]. I że nadejdzie być może dzień, kiedy na nieszczęście ludzi i dla ich nauki dżuma obudzi swe szczury i pośle je, by umierały w szczęśliwym mieście”<sup>46</sup>.

Wróćmy na chwilę do kwestii rzeczywistości i abstrakcji. Na początku epidemii, gdy doktor Rieux intensywnie zajął się leczeniem chorych i próbami pozyskania serum, spotkał się z zarzutem, że żyje w abstrakcji. Odpowiadał, że owszem, w powszechnym nieszczęściu jest coś z abstrakcji i irrealności, ale kiedy abstrakcja zaczyna nas zabijać, trzeba się zająć abstrakcją. Tę zadziwiającą łatwość, z jaką dokonuje się przejście od „abstrakcji” do konkretnego, którą właśnie sami sobie uświadomiliśmy, zauważał także Henri Bergson.

Któż by uwierzył, że taka paraliżująca ewentualność, jak pandemia może się stać rzeczywistością?

W książce *Dwa źródła moralności i religii*, Bergson skonstatował: „Zanim zaczniemy filozofować, musimy żyć”<sup>47</sup>. Niestety, uczeni i filozofowie są zbyt skłonni wierzyć, że, podobnie jak u ich, u wszystkich ludzi myślenie dokonuje się dla przyjemności czy z innych niepraktycznych powodów. Jednak, pisze Bergson, prawda jest taka, że myśl ma na celu działanie, i jeśli w rzeczywistości u „ludów niecywilizowanych” odnajdziemy jakąś filozofię, to jest ona raczej odgrywana niż myślana: zawiera się w całości działań użytecznych lub uznawanych za takie, ujawnia się oraz wyraża w słowach ze względu na działanie.

Trudno zaprzeczyć, że aby móc filozofować, trzeba najpierw żyć. Zresztą filozofowanie także może i raczej powinno wspierać życie i uczyć,

44 Ibidem, s. 297.

45 Ibidem s. 298.

46 Ibidem, s. 299.

47 H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, tłum. P. Kostyło SJ i K. Skorulski SJ (Kraków: Wydawnictwo Homini, 2007), s. 168.

jak żyć mądrze, a przynajmniej, jak żyć, aby nie zabijać innych. Gdy filozofia staje się grą pustymi pojęciami, a życie jest pozbawione refleksji, wtedy i filozofia, i życie mogą okazać się bezwartościowe. Oczywiście, nie chodzi bynajmniej o to, aby filozofia ograniczała się do tego, co użyteczne albo była wyłącznie pragmatyczna. Chodzi o to, by zachowała łączność z życiem, aby była bardziej filozofią wrażliwości niż filozofią etycznego, społecznego i epistemologicznego zobojętnienia.

Bergson zauważa, że człowiek jest jedynym zwierzęciem, którego działanie nie jest pewne, które się waha i szuka, snuje plany z nadzieją na powodzenie i z lękiem przed porażką, a także jedynym, które wie, że musi umrzeć. Zatracił niezamącone zaufanie do swej natury. Zdolność myślenia oznacza przecież, między innymi, możliwość przedstawiania sobie niepewnej przyszłości, która budzi zarówno nadzieję, jak i strach. Jednak zdefiniowanie człowieka jako istoty rozumnej wydaje się chybotliwe, skoro – jak zauważa Bergson – ludzkość chwytą się przede wszystkim absurdalności i błędu. Im bardziej statyczna i prymitywna jest dana religia i towarzysząca jej moralność, tym więcej miejsca zajmuje w życiu ludzi, im większy przesąd, tym powszechniej jest przyjmowany i akceptowany. Pod tym względem, konstatuje Bergson, człowiek jest mniej inteligentny od zwierząt, które najprawdopodobniej nie znają przesądów, skoro nie przejawiają religijnych postaw i działań. Człowiek jest także jedyną istotą, która potrafi tak bardzo pogrążyć się w egoizmie, że zboczy z linii społecznej i zacznie działać przeciwko dobru wspólnemu, przeciwko samemu istnieniu człowieka jako gatunku. Zapomina przy tym, że jego korzyść indywidualna jest bezwzględnie włączona w całość i podporządkowana korzyści ogólnej. Łudzi się, myśląc, że może odnieść korzyść, zaniedbując innych i dbając tylko o siebie samego. Tymczasem, jak zauważa Bergson, już chociażby sama natura uczyniła człowieka istotą społeczną. Ale homo sapiens, jedyna istota obdarzona rozumem, okazuje się również jedyną, która potrafi uzależnić swą egzystencję od rzeczy całkowicie nierozumnych i zapomnieć o odpowiedzialności moralnej za skutki swych działań.<sup>48</sup>

## Człowiek jest odpowiedzialnością

W kontekście zagadnienia odpowiedzialności trudno nie przywołać filozofii Emmanuela Lévinasa. To przecież on podkreślał z uporem, że podmiotowość człowieka zawiązuje się w odpowiedzialności za drugiego, za innego, a szczególnie za tego słabego, bezbronnego i potrzebującego pomocy. Według Lévinasa, nie wystarczy być zainteresowanym swoim

<sup>48</sup> Por.: Ibidem, s. 107–108.

byciem. Gdy „Esse jest interesse. Istota jest interesownością”<sup>49</sup>, wówczas okazuje się ona „skrajnym synchronizmem wojny”<sup>50</sup>, rzeczywistością, w której „wszyscy są ze wszystkimi dlatego, że wszyscy są przeciw wszystkim”<sup>51</sup>. a ta walka wszystkich ze wszystkimi staje się wymianą i handlem. „Nic nie jest za darmo. Pozostaje masa i pozostaje interesowność. Transcendencja jest sztuczna, a pokój niestały. Nie potrafi oprzeć się interesom”<sup>52</sup>. a gdy okazuje się, że wbrew oczekiwaniom, cnota jest karana, a występki nagradzane, ludzie zaczynają snuć pogłoski o śmierci Boga – jakby to On miał być dobry za człowieka i zamiast niego odpowiadać za ludzkie czyny. Czytamy w *Inaczej niż być*: „Interesowność bycia rozgrywa się jako walka egoizmów, walka jednego z drugim, każdego z każdym, w mnogości alergicznie reagujących na siebie egoizmów, które, walcząc ze sobą, są dzięki temu razem. Wojna jest czynem lub dramatem interesowności istoty”<sup>53</sup>. Dlatego właśnie, zdaniem Lévinasa, człowiek powinien, w pewnych sytuacjach jest wręcz zmuszony, jeżeli chce pozostać człowiekiem, a niekiedy wręcz, jak w przypadku pandemii, po to, aby przetrwać, przekroczyć interesowność bycia i wejść w bezinteresowność etyki. W lévinasowskiej filozofii, jedność podmiotu polega na tym, iż jest on odpowiedzialnością za innego, na przykład odpowiedzialnością za jego zdrowie, że jest miejscem zakorzenienia wymogu etycznego. Filozof przypuszcza, iż „bycie ja to powstanie takiego punktu we wszechświecie, w którym może się urzeczywistnić bezgraniczna odpowiedzialność”, taka, w której nikt nie może mnie zastąpić i z której nikt nie może mnie zwolnić.<sup>54</sup> „Nikt nie może zastąpić mnie jako tego, który zastępuje wszystkich”<sup>55</sup> – pisze autor *Inaczej niż być* lub ponad istotą. Jest to coś więcej, niż „odpowiedzialność, którą ponoszę”, jest to „odpowiedzialność, którą jestem”. Lévinasowska podmiotowość jako „Inny-w-Tym-Samym” oznacza odpowiedzialność za cały świat, „za cały wszechświat” – jak zaznacza francuski filozof. Zgodnie z łacińską etymologią terminu „podmiot”, sub-jectum, człowiek staje się w pełni podmiotem, gdy jest pod ciężarem świata, gdy jest nim obciążony i niesie

49 E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński (Warszawa: Fundacja Aletheia, 2000), s. 13.

50 Ibidem.

51 Ibidem, s. 14.

52 Ibidem.

53 Ibidem, s. 43.

54 E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002), s. 296–297. Jak zauważa P. Ricoeur, odpowiedzialność oznacza, że drugi człowiek może na mnie liczyć, jestem wobec niego obliczalny oraz odpowiadam na pytanie „Gdzie jesteś?” postawione przez tego, który mnie wzywa. (Zob. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, s. 195.)

55 E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą...*, s. 214.

go jak mityczny Atlas.<sup>56</sup> Odpowiedzialność za innych to podtrzymywanie wszechświata. Wbrew myślicielom, którzy pośród uwarunkowań świata domagają się miejsca dla wolności bez odpowiedzialności, wolności jako gry, Lévinas uznaje, że odpowiedzialność poprzedza alternatywę wolności i niewoli, ustanawia powołanie wykraczające poza egoizm człowieka będącego wyłącznie dla siebie – które notabene bardzo przypomina postawę etyczną doktora Rieux z *Dzumu Camusa*: „Odpowiedzialność ustanawia byt, który nie jest dla siebie, ale który jest dla wszystkich – jest zarazem bytem i bezinteresownością – gdzie dla siebie oznacza świadomość siebie, a dla wszystkich – odpowiedzialność za innych, podtrzymywanie wszechświata”<sup>57</sup>. Już tutaj można dostrzec, że filozofia Lévinasa jest zbieżna z refleksjami papieża Franciszka (który notabene ma, między innymi, wykształcenie filozoficzne i nieprzypadkowo w jego tekstach i przemówieniach znajdujemy wiele nader aktualnych, filozoficznych refleksji, w tym analogii do filozofii dialogu) – co dla mnie, jako badaczki filozofii francusko-żydowskiego myśliciela, jest szczególnie inspirujące, choć bynajmniej nie jest zaskakujące. „Nadszedł czas, żeby przywrócić etykę braterstwa i solidarności, odnowić więzi zaufania i przynależności. To, co nas ratuje, to nie idea, lecz spotkanie. Tylko twarz drugiego człowieka jest w stanie obudzić w nas to, co najlepsze. Służąc ludziom, ratujemy siebie”<sup>58</sup> – zauważa papież w 2020 r. w rozmowie z Austenem Ivereighem. Rozwinę ten wątek w dalszej części artykułu. Myśl Lévinasa, wzywająca do maksymalizmu etycznego, jego koncepcja podmiotu jako sługi podtrzymującego świat, jest trudna do przyjęcia. Ale właśnie papież Franciszek z jego „ewangelicznym katolicyzmem”<sup>59</sup> uświadamia mi, że alternatywą dla usługiwania jest służalczość, że poza przestrzenią bezinteresowności i służby jest obszar walki drapieżnych interesów dbających o swoje, zniewalających innych i doprowadzających w efekcie do walki wszystkich ze wszystkimi.

Zdaniem Lévinasa: „Być wolnym to budować świat, w którym można być wolnym”<sup>60</sup>. a to oznacza, że nie można być wolnym bez odpowiedzialności – bez niej wolność staje się nicością i próżnią, która w końcu wysysa człowieka. U Lévinasa, człowiek jest odpowiedzialny „ponad

56 „Aby na świecie mogła pojawić się równość, istoty ludzkie muszą wymagać od siebie więcej, niż wymagają od drugiego, muszą poczuć się odpowiedzialne za to, od czego zależy los ludzkości, i w tym sensie muszą stanąć poza ludzkością.” E. Lévinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, J. Migasiński (Gdynia: Wydawnictwo „ATEXT”, 1991), s. 23–24.

57 E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą...*, s. 195–196.

58 Papież Franciszek, *Powróćmy do marzeń. Papież Franciszek w rozmowie z Austenem Ivereighem*, tłum. Paulina Guzik (Kraków: Dom Wydawniczy RAFAEL, 2020), s. 117.

59 Zob. M. Przeworski, *Papież nadziei*, [wstęp do:] *Papież Franciszek, Kard. Jorge Mario Bergoglio. Chciałbym Kościoła ubogiego dla ubogich...*, s. 6.

60 E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, s. 191.

własną wolnością”<sup>61</sup>, ponieważ zanim stanie przed wyborem między dobrem a złem, już jest związany z dobrem, poprzez etyczną wrażliwość na zło, na cierpienie zadawane drugiemu. Wbrew powszechnym przekonaniom, filozof podkreśla, że dopiero odpowiedzialność pozwala spostrzec i pomyśleć wartość. a nie będzie odpowiedzialności, jeżeli każdy będzie obciążał nią „wszystkich” tylko nie siebie samego. Dlatego, zdaniem Lévinasa, konieczna jest taka koncepcja człowieka i potrzebni są tacy ludzie, których podmiotowość jest odpowiedzialnością za drugiego. a zatem, podmiotowość jest „cofaniem się poza obojętność”<sup>62</sup>. Autor Inaczej niż być utożsamia odpowiedzialność z wrażliwością moralną.

Lévinas zauważa, że w oczach drugiego człowieka patrzy na nas Trzeci, czyli cała ludzkość. „Ujrzeć twarz znaczy od razu usłyszeć: „Nie zabijaj”. Zaś usłyszeć: „Nie zabijaj”, znaczy usłyszeć: „Sprawiedliwość społeczna”<sup>63</sup> – czytamy w *Trudnej wolności*. Sprawiedliwość jest wymogiem międzyludzkiego braterstwa przejawiającego się w powszechnym czynieniu dobra na rzecz bliźnich. Jest ona przeciwieństwem logiki równoważących się egoizmów i prowadzi do zasady powszechnych praw i obowiązków. Jako rodzaj utopijnego realizmu, stanowi zarys pewnej polityki, prowadzącej do dobra wszystkich jednostek, a zarazem szanującej wyjątkowość każdej z nich. Ponieważ bez wsparcia polityki zmierzającej do dobra wspólnego, etyka byłaby jedynie rozbłyśkiwaniem jednostkowej świętości na tle powszechnego barbarzyństwa. Sprawiedliwość jest dla filozofa także formą przebłyśkiwania Nieskończonego, świadectwem tego, że człowiek jest w stanie wyrwać się z niewoli swego egoizmu w kierunku wymiaru społecznego. W sytuacji, gdy, jak podkreśla stale Lévinas, bycie to wojna, walka o „swoje miejsce pod słońcem” - o czym dobrze wie każdy, kto pracuje w jakiegokolwiek firmie czy instytucji, także w szkole lub na uniwersytecie – zachodzi potrzeba, a niekiedy wręcz konieczność troski o istnienie sprawiedliwego porządku społecznego. W filozofii Lévinasa nie chodzi o to, jak postawić granicę roszczeniu ze strony innego, chociaż oczywiście sprawiedliwość społeczna umożliwia pewien rodzaj koniecznej symetrii, ale jak zapobiec nieograniczonemu roszczeniu ze strony egoistycznego „ja”.

Zagadnienie sprawiedliwości społecznej jest także bardzo bliskie papieżowi Franciszkowi, który sygnalizuje: „Przyzwyczailiśmy się do życia z wykluczonymi i bez równości społecznej; jest to poważny brak moralny, który pogarsza godność człowieka oraz kompromituje zgodę i pokój

61 E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą...*, s. 207.

62 Ibidem, s. 245.

63 E. Lévinas, *Trudna wolność...*, s. 9.



społeczny”<sup>64</sup>. Zdaniem papieża, sprawiedliwość społeczna zakazuje, aby jedna klasa wykluczała inną z udziału w dobrach i wymaga, aby bogactwa wypracowane dzięki rozwojowi gospodarczo-społecznemu były rozprowadzane między wszystkie osoby i klasy ludzi, tak aby mogły służyć wspólnemu użytkowaniu przez wszystkich.

## Ideologia prywatyzacji

Zapytajmy jednak, jak powyższe wskazania Lévinasa, zasadniczo zgodne z ideami etycznymi zaprezentowanymi przez Camusa w *Dzumie*, mają się do otaczającej nas rzeczywistości społecznej? Innymi słowy: Czy moralność współczesna jest zgodna z etycznymi postulatami etyki odpowiedzialności i wrażliwości etycznej? Czy lévinasowska etyka jest, utopijnym wprawdzie, ale jednak realizmem, czy może już tylko idealistyczną utopią? Czy, pomimo niewątpliwego deklaratywnego zrozumienia i szacunku dla etyki dialogu, w praktyce życia społecznego nie okazuje się ona biblijnym „wołaniem na pustyni”?

Myślę, że etyka Lévinasa nadal bywa realizowana, nawet, jeśli nie jest to zbyt eksponowane. Zresztą, filozofia ta staje się coraz bardziej potrzebna, powiedziałabym wręcz, że jest niezbędna dzisiejszemu światu. Istnieje pewnego rodzaju realizm w utopizmie lévinasowskiej etyki. Można posłużyć się tutaj sformułowaniem papieża Franciszka: „Takie pomysły, od dawna odrzucane jako idealistyczne lub nierealne, teraz wydają się prorocze i istotne”<sup>65</sup>.

Konstatacja, iż każdy człowiek w pewnym stopniu jest częścią całości, którą współtworzy razem z innymi, byłaby zupełnym banałem, gdyby nie to, że tak wielu ludzi nie zauważa, albo nie chce widzieć tego prostego stanu rzeczy. a przecież wiadomo, że jednostka bez społeczeństwa to nie mniejszy absurd niż społeczeństwo bez jednostek. Z jednej strony, możemy tworzyć harmonijne społeczności dopiero wówczas, gdy zaspokojone zostaną nasze indywidualne potrzeby i cele, natomiast z drugiej strony, jednostkowe spełnienie może być osiągnięte dopiero wtedy, gdy struktura społeczna, którą razem tworzymy i podtrzymujemy swoimi działaniami, nie prowadzi wciąż do paraliżujących, destrukcyjnych i w końcu unicestwiających napięć.

Myślę, że w próbach znalezienia odpowiedzi na powyższe pytania mogą pomóc refleksje współczesnego francuskiego filozofa i krytyka kultury, Jeana Baudrillarda oraz polskiego socjologa i filozofa, jednego z twórców koncepcji ponowoczesności, Zygmunta Baumana.

64 Kard. J. Mario Bergoglio SJ, Zadłużenie społeczne. Wykład na seminarium „Zadłużenie społeczne”, zorganizowanym przez EPOCA, 30 września 2009, w: Papież Franciszek, *Kard. Jorge Mario Bergoglio. Chciałbym Kościoła ubogiego dla ubogich...*, s. 37–38.

65 Papież Franciszek, *Powróćmy do marzeń...*, s. 71.

W książce *Zbrodnia doskonała* (z 1995 r.), Baudrillard zauważył, że we współczesnych społeczeństwach coraz bardziej nasila się alergja na wszystko, co społeczne, „potajemnie narasta zniechęcenie i sprzeciw wobec istnienia jakichkolwiek więzi społecznych”<sup>66</sup>. Ludzie są coraz bardziej nieobecni, zatarci, pozbawieni znaczenia nawet we własnych oczach, roztargnieni, poddenerwowani i nieodpowiedzialni. Każdy atom przemierza swoją orbitę, zamknięty we własnej bańce, stając się własnym satelitą. W ten sposób do zera spada szansa na spotkanie. Socjolog nazwał to zjawisko „allopauzą”, czyli zaburzeniem relacji, „nasilającym się syndromem społecznej menopauzy” i „zanikiem społecznej owulacji”<sup>67</sup>. Jest to zaburzenie uspołecznienia, prowadzące wręcz do zerwania więzi społecznych. Wbrew pozorom, tak dobrze nam dzisiaj znana, powszechna gorączkowość, rozdrażnienie, niepokój, zdenerwowanie i odraza nie wynikają z wrażliwości, przeciwnie, są przejawami zubożenia, niezdolności ani do namiętności, ani do oburzenia. Jest to forma alergii wynikająca z „rozdrażnionego zubożenia”<sup>68</sup>. Ta drażliwość jest przeciwieństwem wrażliwości. W istocie ludzie są wobec siebie obojętni, co może, w skrajnym przypadku, umożliwiać im eliminowanie równie obojętnych osobników. Jest to „społeczeństwo funkcjonujące na zasadzie odrzucenia i wykluczenia”<sup>69</sup>. Baudrillard był wielkim pesymistą, gdy pisał: „Jeśli nie jest to koniec Historii, to przynajmniej koniec społeczeństwa. Dziś panuje już stan nie anomii, ale anomalii”<sup>70</sup>. a ta anomalia, dodawał, za sprawą mediów, sieci, rynków finansowych, osiąga wymiar uniwersalny i zaczyna wydzielać z siebie wszelkiego rodzaju wirusy: krachy finansowe, wirusy komputerowe, deregulację, dezinformację etc. Dzisiaj zapewne dodałby do tej listy pandemie. Ponieważ człowiek jest zwierzęciem nieokiełznanym i dogłębnie naznaczonym ambiwalencją, chęć zamienienia go w zwierzę rozumne w celu wykorzenia zła jest niedorzecznością – co w *Dwóch źródłach moralności i religii* zauważył także Bergson. Niemniej jednak, z konieczności na tym właśnie absurdzie opierają się wszelkie nasze ideologie.

To, co Baudrillard nazwał „allopauzą”, Zygmunt Bauman określił jako „ideologię prywatyzacji”<sup>71</sup>. Jest ona symptomem kryzysu zaangażowania wspólnotowego, czymś w rodzaju samolubnego indywidualizmu. Bauman konstatuje, że niegdysiejsze, kierowane do wszystkich, zalecenie,

66 J. Baudrillard, *Zbrodnia doskonała*, przeł. Sławomir Królak (Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 2008), s. 169.

67 Ibidem, s. 170.

68 Ibidem, s. 171.

69 Ibidem.

70 Ibidem, s. 174.

71 Z. Bauman, *Sztuka życia*, przeł. Tomasz Kunz (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2009), s. 156.



by „myśleć o społeczeństwie” i „dbać o społeczeństwo” zostało zastąpione przez wezwanie, by „więcej zarabiać”, które jest adresowane do jednostek i da się zastosować wyłącznie przez jednostki. Postawa ta idzie w ślad za pamiętnym stwierdzeniem Margaret Thatcher: „Nie ma czegoś takiego jak Społeczeństwo. Są tylko poszczególni ludzie i ich rodziny”. Tę nową ideologię nowego zindywidualizowanego społeczeństwa można streścić w przekonaniu, że poszczególne jednostki są w stanie „we własnym zakresie” znaleźć indywidualne rozwiązania problemów stworzonych przez społeczeństwo, i za pomocą własnych środków i umiejętności wcielać je w życie. Bauman zauważył, że ideologia prywatyzacji, głosząca daremność, a wręcz szkodliwość wszelkich form solidarności, łączenia sił i podporządkowania indywidualnych działań wspólnej sprawie, ostrzega przed opiekowaniem się innymi, jest niewrażliwa na ich potrzeby, kpi z zasady wspólnej odpowiedzialności za pomyślność poszczególnych obywateli, w przekonaniu, iż prowadzi ona do stworzenia tzw. „państwa opiekuńczego”, które pozbawia wolności i inicjatywy. Według Baumana, bezprecedensowa wątpliwość ludzkich więzi, efemeryczność wspólnotowych lojalności, kruchość i odwoływalność zobowiązań i solidarności prowadzi do prywatyzacji kłopotów, a to oznacza przede wszystkim destrukcję solidarności słabych, stopniowe rozmontowywanie państwowych mechanizmów chroniących przed egzystencjalną trwogą oraz instytucji zbiorowej samoobrony, takich jak związki zawodowe i inne formy układów zbiorowych. Tymczasem, zdaniem socjologa, indywidualne rozwiązania społecznych problemów to paradoks, ponieważ socjalizacja nie jest przeciwieństwem, lecz warunkiem indywiduacji. Autentyczna emancypacja indywiduum nie jest emancypacją od społeczeństwa, lecz przeciwnie, wymaga uwolnienia społeczeństwa od atomizacji, która nasila się w rzeczywistości konsumpcjonizmu i zobojętnienia społecznego. Czytamy u Baumana: „Nie istnieją i nie mogą istnieć lokalne rozwiązania globalnie zapoczątkowanych i globalnie narastających problemów. Do pojednania władzy i polityki będzie musiało dojść na poziomie planetarnym. Jak przenikliwie ujmuje to Benjamin R. Barber, „żadne amerykańskie dziecko nie może czuć się bezpiecznie w swoim łóżku, skoro dzieci w Karaczi czy Bagdadzie nie mogą czuć się bezpiecznie w swoich. Europejczycy niedługo będą mogli chętnie się swoimi swobodami, jeśli ludzie w innych częściach świata nadal będą dyskryminowani i poniżani”. Demokracji i wolności nie da się już zagwarantować w jednym tylko kraju czy nawet w grupie krajów; ich obrona w świecie przenikniętym niesprawiedliwością i zamieszkiwanym przez miliardy istot ludzkich, którym odmówiono godność, nieuchronnie spowoduje rozkład tych właśnie wartości, które miała chronić. Przyszłość demokracji i wolności należy zapewnić w skali planetarnej – albo wca-

le”<sup>72</sup>. W tej kwestii Bauman mówi zupełnie to samo, co papież Franciszek, do czego jeszcze wrócimy w dalszej części artykułu, nawiązując do encykliki *Fratelli tutti* z 2020 roku.

Zdaniem Baumana, ideologię prywatyzacji stworzono na potrzeby społeczeństwa konsumentów. Przedstawia ona bowiem świat jako wielki magazyn potencjalnych przedmiotów konsumpcji, a życiowy sukces jako powiększenie własnej rynkowej wartości. Podobnego zdania jest papież Franciszek, który pisze w encyklice *Fratelli tutti*: „Konsumistyczny indywidualizm jest przyczyną wielu niesprawiedliwości. Inni stają się jedynie przeszkodą dla własnego przyjemnego spokoju. W końcu są oni traktowani jako uciążliwość i narasta agresja”<sup>73</sup>. Jest to rodzaj „rynkowego populizmu”, gdzie rynek traktowany jest jako podstawowe narzędzie demokracji, w której każda jednostka codziennie oddaje głos na towary i usługi, które mają dla niej znaczenie. Zbiorowy głos zastępowany jest przez zatomizowane i rywalizujące ze sobą zindywidualizowane wybory. Owa powszechnie akceptowana i przyjmowana z przekonaniem ideologia odrzuca wszelkie konkurencyjne filozofie życia za pomocą szorstkiej i apodyktycznej formuły: „Nie ma innego wyjścia” (TINA – There is no alternative), a pognębiwszy i uciszywszy konkurencję, staje się jedyną obowiązującą myślą, przeciwko której nie ma już sensu się buntować. Jak zauważają zarówno Bauman, jak i papież Franciszek, pomimo pozorów nowoczesności i postępowości, jest to ideologia ze wszech miar konserwatywna. Sprowadza procesy społeczne do rodzaju niezmiennych praw natury, a punkt widzenia jednostek czyni jedyną dostępną perspektywą dla oceny kondycji świata. Ideologia ta dzieli ludzi i dodatkowo wprowadza podziały wśród samych jej wyznawców, uprzywilejowując nielicznych i dyskryminując resztę. Zaostrza wewnętrzne antagonizmy cechujące zindywidualizowane/sprywatyzowane społeczeństwo. Rozprasza energię i demobilizuje siły, które mogłyby podważyć jej fundamenty, przyczyniając się do zachowania panujących relacji społecznych.<sup>74</sup> Przeciwno takiej jednowymiarowej, konserwatywnej ideologii – którą uczeń Jorge Bergoglio, argentyński jezuita i filozof Diego Fares, za swoim nauczycielem nazwał „autyzmem intelektu”<sup>75</sup> – występuje także

72 Z. Bauman, *Płynny lęk...*, s. 223.

73 Papież Franciszek, *Encyklika Fratelli tutti. O braterstwie i przyjaźni społecznej* (Kraków: Wydawnictwo M, 2020), s. 154.

74 Zob. Z. Bauman, *Sztuka życia...*, s. 156–163.

75 Zob. D. Fares S.I., *Papież Franciszek o kulturze spotkania*, tłum. Stefan Tuszyński (Kraków: Wydawnictwo OO. Franciszkanów „Bratni Zew”, 2014), s. 52. „Autyzm intelektu. Autyzm uczucia, który prowadzi mnie do poznawania rzeczy wewnątrz pęcherzyka powietrza [lub gazu], dlatego sprawą podstawową jest odzyskanie odmienności i dialogu”. Wykład kardynała Jorge Mario Bergoglio SJ podczas XII Dni Duszpasterstwa Społecznego, 19 listopada 2009, w: Papież Franciszek, *Kard. Jorge Mario Bergoglio. Chciałbym Kościoła ubogiego dla ubogich...*, s. 43.

papież Franciszek, podkreślając, że nie ma czegoś takiego, jak „jedyna możliwa droga”: „Wyzwanie do bycia twórczym wymaga od nas pewnej podejrzliwości co do każdej rozmowy, myśli, twierdzenia czy propozycji, które przedstawia się jako „jedyną możliwą drogę”. Zawsze mamy ich więcej. Zawsze jest jakaś inna możliwość. Być może trudniejsza, wymagająca większego zaangażowania, bardziej odrzucana przez tych, którzy urządzili się w życiu i którym wszystko idzie dobrze...”<sup>76</sup>.

Refleksje Baumana, uwzględniające sytuacje, w których bogactwo prywatne opiera się na biedzie publicznej, korespondują z diagnozami Josepha Stiglitz'a zawartymi w książce *Cena nierówności*. Amerykański noblista w dziedzinie ekonomii stwierdza, że linia podziału współczesnych społeczeństw biegnie „między osobami (wśród nich jest także wielu przedstawicieli najbogatszego 1 procenta) świadomymi, że jedynym sposobem osiągnięcia trwałego dobrobytu jest dobrobyt wspólny, a niepodzielającym tego poglądu; między zdolnymi do empatii wobec innych, znajdującymi się w trudnej sytuacji, a jednostkami takiej empatii pozbawionymi”<sup>77</sup>. Podobnie Bauman zauważa, że coraz trudniej odróżnić między zabiciem w wyniku indywidualnego rozmyślnego czynu, a zabiciem w wyniku tego, że egoistycznie nastawieni obywatele bogatych krajów koncentrują się na sprawach dotyczących ich dobrobytu, podczas gdy inni umierają z głodu.<sup>78</sup> a konstatacje Stiglitz'a i Baumana korespondują z refleksjami papieża Franciszka zawartymi, między innymi, w jego pierwszej adhortacji apostolskiej z 2013 r. pt. *Evangelii Gaudium*, na temat głoszenia *Evangelii* w dzisiejszym świecie: „Wielkim ryzykiem w dzisiejszym świecie, z jego wieloraką i przygniatającą ofertą konsumpcji, jest smutek rodzący się w przyzwyczajonym do wygody i chciwym sercu, towarzyszący poszukiwaniu powierzchownych przyjemności oraz izolującemu się sumieniu. Kiedy życie wewnętrzne zamyka się we własnych interesach, nie ma już miejsca dla innych, nie liczą się ubodzy [...] zanika entuzjazm związany z czynieniem dobra”<sup>79</sup>.

<sup>76</sup> Papież Franciszek, *Pięć minut dla nadziei...*, s. 86–87.

<sup>77</sup> J. Stiglitz, *Cena nierówności. W jaki sposób dzisiejsze podziały społeczne zagrażają naszej przyszłości?*, tłum. Robert Mitoraj (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2015), s. 21. Zob. także: T. Piketty, *Kapitał w XXI wieku*, tł. A. Bilik (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2015), s. 595–598. „Nowoczesna redystrybucja, a w szczególności państwo socjalne zbudowane w zamożnych krajach w ciągu XX wieku, powstały na bazie fundamentalnych praw społecznych: prawa do edukacji, zdrowia, emerytury. Jakikolwiek byłyby ograniczenia i wyzwania stające dzisiaj wobec tych systemów podatkowych, stanowią one ogromny postęp historyczny”. T. Piketty, *Kapitał w XXI wieku...*, s. 595.

<sup>78</sup> Zob. Z. Bauman, *Płynny lęk...*, s. 173.

<sup>79</sup> Ojciec Święty Franciszek, *Adhortacja apostolska Evangelii Gaudium. O głoszeniu Evangelii w dzisiejszym świecie* (Kraków: Wydawnictwo M, 2013), s. 5.

Trudno zaprzeczyć, że ideologia prywatyzacji prowadzi do pasywizmu obywatelskiego i upadku sztuki socjalizacji. Jak pisała Hannah Arendt w rozprawie *O przemocy*<sup>80</sup>, gdy występują konflikty interesów, na przykład między pracownikami a kierownictwem, ludzkie zachowania i argumenty rzadko cechuje racjonalność. Niestety rzeczywistość obala nawet zasadę „oświeconego interesu własnego”, zarówno pojmowanego dosłownie, jak i w bardziej wyrafinowanej wersji marksowskiej. Doświadczenie uczy wręcz, że bycie oświeconym pozostaje w sprzeczności z samą naturą interesu własnego. Interes własny zawsze odpowie, że „bliższa koszula ciału” i nawet jeśli nie będzie to szczególnie racjonalne, będzie dość realistyczne. Jest to niezbyt szlachetna, lecz przecież adekwatna odpowiedź na właściwą naszym czasom rozbieżność między prywatnym życiem człowieka a oczekiwaniami ze strony świata publicznego. Niestety, jak konstatuje Arendt, „oczekiwanie, by ludzie, którzy nie mają najmniejszego pojęcia, czym jest res publica, rzeczpospolita, gdy idzie o ich interes nie używali przemocy i racjonalnie wiedli spór, nie jest ani realistyczne, ani racjonalne”<sup>81</sup>. Podobnie Baudrillard, w książce *W cieniu milczącej większości*, zasygnalizował, iż nowoczesne społeczeństwa podlegają postępującej „desocjalizacji”, tj. odspołecznieniu.<sup>82</sup> Społeczność obumiera wskutek przerostu wartości użytkowej i zostaje wchłonięta przez sferę ekonomiczną. „Gdy wszystko, włączając w to samą społeczność, staje się wartością użytkową, świat pada ofiarą bezwładności, dochodzi w nim do czegoś całkowicie przeciwnego niż to, o czym marzył Marks, który marzył o wchłonięciu sfery ekonomicznej przez (przemienioną) sferę społeczną. Tym jednak, czego obecnie doświadczamy, jest wchłanianie sfery społecznej przez (spospolitowaną) ekonomię polityczną: najzwyczajniejsze zarządzanie”<sup>83</sup>.

## O braterstwie i przyjaźni społecznej

Przywołując myśli amerykańskiego laureata Nagrody Nobla w dziedzinie ekonomii, J. Stiglitz, dotyczące kwestii wrażliwości społecznej oraz jej braku, wspominałam, że korespondują one ze współczesnymi refleksjami papieża Franciszka. Otóż w encyklice *Fratelli tutti* z 2020 roku, papież zauważa, że zasadniczo ludzie dzielą się na tych, którzy przejmują się słabością i cierpieniem innych (dbają o to, aby dobro było wspólne) oraz tych, którzy się tym nie przejmują, w których panuje „duch znieczulenia”, o którym pisał św. Paweł w liście do Rzymian, są obojętni wobec innych

<sup>80</sup> Zob. H. Arendt, *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, przeł. A. Łagocka, W. Madej (Warszawa: Fundacja ALETHEIA, 1998), s. 100–101.

<sup>81</sup> Zob. *Ibidem*, s. 101.

<sup>82</sup> J. Baudrillard, *W cieniu milczącej większości albo kres sfery społecznej*, przeł. Sławomir Królak (Warszawa: Wydawnictwo Siel, 2006), s. 83.

<sup>83</sup> *Ibidem*, s. 105–106.

i pozwalają, czy wręcz chcą, by powstawało społeczeństwo wykluczające. Papież Franciszek przypomina, iż świat nieubłaganie zmierzał w kierunku gospodarki, która za wszelką cenę dążyła do zmniejszenia „kosztów ludzkich”, a niektórzy chcieli, abyśmy uwierzyli, że wolność rynku zapewni nam bezpieczeństwo. Jednak cios w postaci pandemii zmusił nas do myślenia bardziej o wszystkich ludziach niż o korzyściach niektórych z nich. Właściwie te same refleksje znajdujemy u francuskiego ekonomisty Thomasa Piketty'ego, który w książce *Czy można uratować Europę?* zauważa, że od początku lat 80. XX wieku, aż do dzisiaj, nowa fala finansowej deregulacji i nieograniczonej wiary w samodyscyplinę rynków ogarnia świat. Zupełnie zatarało się wspomnienie o wielkim kryzysie lat 30. i o kataklizmach, które po nim nastąpiły. Zdaniem Piketty'ego trzeba zadać sobie pytanie, czy Europa stanie się przestrzenią demokratycznej suwerenności, pozwalając nam na odzyskanie kontroli nad oszalałym kapitalizmem, czy jeszcze raz okaże się rozregulowanym instrumentem technokratycznym, narzędziem konkurencji wszystkich ze wszystkimi i upokarzania państw przez rynki.<sup>84</sup>

Autor encykliki *Fratelli tutti* trafnie zauważa, że cierpienie, niepewność, strach i świadomość własnych ograniczeń, które wzbudziła pandemia, wzywają do ponownego przemyślenia naszego stylu życia, organizacji społeczeństw, relacji, a przede wszystkim sensu życia. Ponieważ globalna katastrofa ma związek ze sposobem odnoszenia się do rzeczywistości i dążeniem do panowania nad wszystkim, co istnieje. Oczywiście jest, że krzywda wyrządzona przyrodzie ostatecznie i nieuchronnie odbija się na nas. W końcu „sama rzeczywistość jęczy i buntuje się”<sup>85</sup>, jak określa papież, co już nie raz pokazały ludzkie dzieje. Szybko jednak zapominamy lekcje historii, *magistra vitae* – jak mawiał Cyceron. Najgorszą reakcją byłoby prawdopodobnie popadnięcie w jeszcze większą gorączkę konsumpcjonizmu, w nowe formy postaw samozachowawczego egoizmu i braku wrażliwości na innych. Obawy papieża Franciszka, zbieżne z obawami Piketty'ego, są zupełnie zasadne: „Aby nie było to kolejne poważne wydarzenie dziejowe, z którego nie potrafimy wyciągnąć lekcji. Obyśmy nie zapomnieli o osobach starszych, które zmarły z powodu braku respiratorów, po części jako skutek demontażu rok po roku systemów opieki zdrowotnej. Oby tak wielkie cierpienie nie było daremne, obyśmy przeszli do nowego sposobu życia i odkryli raz na zawsze, że potrzebujemy siebie nawzajem i jesteśmy dłużnikami jedni drugich [...]”<sup>86</sup>. Z tego, jak trafnie konstatuje papież Franciszek, wyni-

84 Zob. T. Piketty, *Czy można uratować Europę? Kroniki 2004–2012*, przeł. Andrzej Bilik (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2016), s. 9–10.

85 Papież Franciszek, *Encyklika Fratelli tutti...*, s. 26.

86 *Ibidem*, s. 27.

ka potrzeba, a wręcz konieczność odzyskania wspólnej pasji tworzenia wspólnoty przynależności i solidarności – zamiast kultury murów i odrzucenia. W tym punkcie papież Franciszek mówi zresztą jednym głosem z Zygmuntem Baumanem: „Prawdziwą – i możliwą do wygrania – wojnę z terroryzmem prowadzi się nie dewastując i tak na półzrujnowanych irackich czy agańskich miast i wiosek, lecz anulując długi biednych krajów, otwierając nasze bogate rynki dla ich podstawowych produktów, finansując edukację dla 115 milionów dzieci obecnie pozbawionych dostępu do jakiegokolwiek szkoły oraz walcząc o inne podobne środki, przyznając je – i wdrażając. [...] Rządy najbogatszych krajów, które spotkały się w Gleneagles w lipcu 2005 roku rzekomo po to, by ubóstwo stało się historią, wydają dziesięć razy więcej na wzajemne zbrojenia niż na pomoc gospodarczą dla Afryki, Azji, Ameryki Łacińskiej i biednych krajów Europy razem wziętych”<sup>87</sup>. Papież natomiast przywołuje swój apel z encykliki *Laudato si'* z 2015 roku: „nie można naiwnie ignorować faktu, że „obsesja na tle konsumpcyjnego stylu życia, zwłaszcza gdy bardzo niewiele jest w stanie tak żyć, może sprowokować jedynie przemoc i wzajemne zniszczenie”. „Ratuj się kto może” szybko przełoży się na „wszyscy przeciwko wszystkim”, a to będzie gorsze niż pandemia”<sup>88</sup>.

Myślę, że warto zatrzymać się dłużej na najnowszej encyklice *Fratelli tutti* z 2020 roku, ponieważ także w niej możemy próbować znaleźć odpowiedź na pytanie: Czego dowiedzieliśmy się o moralności podczas pandemii?

Właśnie wtedy, gdy papież pisał tę encyklikę, wybuchła pandemia Covid-19, ujawniając złudność naszych zabezpieczeń i niezdolność do wspólnego działania. Papież Franciszek konstatował: „Pomimo, że jesteśmy hiper-połączeni, ujawniło się rozbitcie, które utrudniało rozwiązywanie problemów, dotyczących nas wszystkich. Jeśli ktoś uważa, że należało jedynie usprawnić to, co już czyniliśmy, lub że jedynym przesłaniem jest to, że musimy udoskonalić istniejące już systemy i reguły, zaprzecza rzeczywistości”<sup>89</sup>. Dlatego właśnie papież podkreślił potrzebę, a wręcz konieczność ożywienia na nowo wśród wszystkich mieszkańców ziemi światowego pragnienia ludzkiego czy planetarnego braterstwa – gdyż, jak zauważył, nikt nie jest w stanie stawić czoła pandemii i innym zagrożeniom społecznym oraz ekologicznym w sposób odosobniony.

Zdaniem papieża Franciszka, bardzo istotną tendencją stojącą na przeszkodzie rozwoju powszechnego braterstwa jest panowanie zimnej i egoistycznej obojętności. Istotnie, można zauważyć, że we współcze-

87 Z. Bauman, *Płynny lęk...*, s. 190–191.

88 Papież Franciszek, *Encyklika Laudato si'* (24 maja 2015), 204: AAS 107 (2015), 928. Zob. także: Idem, *Encyklika Fratelli tutti...*, s. 27.

89 Papież Franciszek, *Encyklika Fratelli tutti...*, s. 7.



snym świecie poczucie przynależności do tej samej wspólnoty ludzkiej słabnie, a marzenie o wspólnym budowaniu sprawiedliwości i pokoju wydaje się utopią z innej epoki. Dominuje obojętność wygodnictwa, zimna i zglobalizowana, zrodzona z głębokiego rozczarowania, kryjącego się za złudzeniem iluzji, że możemy być wszechwładni, z zapomnieniem, że „wszyscy znajdujemy się na tej samej łodzi”. Jakby wierzone w istnienie jakiegoś determinizmu czy fatalizmu, wobec którego pozostaje już tylko zobojętnieć, że obojętność to jedyna możliwa odpowiedź i nie ma alternatywy. a chodzi tutaj szczególnie o obojętność wobec najsłabszych. Papież trafnie zauważa, że jakkolwiek świat rozwinął się pod wieloma aspektami, np. pod względem techniki, ale „jesteśmy analfabetami w towarzyszeniu, opiece i wspieraniu najsłabszych i najbardziej wrażliwych”<sup>90</sup>. Tymczasem społeczeństwo, które usiłuje budować na ludzkim, i nie tylko ludzkim cierpieniu, nie dostrzegając, że życie każdego jest powiązane z życiem innych, jest społeczeństwem chorym.

W chwilach kryzysu, takiego jak pandemia, wybór między wrażliwością a zobojętnością staje się nagłący – o czym pisał Camus. Szczególnie wyraźnie widać bowiem, że okrutna obojętność społeczna i polityczna, niebezpieczna obojętność mijania z oddali, której towarzyszy zwykle „wygłaszanie mów pozornie tolerancyjnych i pełnych eufemizmów”<sup>91</sup>, czyni z wielu miejsc świata opustoszałe drogi a grabież szans pozostawia wielu zmarginalizowanych ludzi, podobnie jak innych żywych istot, leżących na skraju drogi.

Trudno zaprzeczyć, że wirus Covid-19 rozwija się między innymi za sprawą radykalnego indywidualizmu, owej, jak określił Bauman, ideologii prywatyzacji, która, zdaniem papieża Franciszka, jest także rodzajem mentalnego wirusa, w dodatku najtrudniejszym do pokonania. To dlatego papież nawołuje do poszanowania dla znanej triady powiązanych ze sobą i nierozłącznych wartości: wolności, równości i braterstwa.

Zdaniem autora encykliki *Fratelli tutti*, świadomie pielęgnowane braterstwo i polityczna wola braterstwa, o którym pisał także Lévinas – przekładające się na wychowanie do braterstwa, do dialogu, do odkrywania wzajemności i wzbogacania się nawzajem jako wartości – nie jest jedynie wynikiem poszanowania swobód indywidualnych, ani nawet usankcjonowanej równości, lecz wnosi do wolności i równości pewien wkład pozytywny. Także równość jest wynikiem świadomego i pedagogicznego pielęgnowania braterstwa. Z kolei autentyczna wolność wymaga wykroczenia poza dowolność mechanizmów efektywności pewnych systemów gospodarczych, politycznych czy ideologicznych, nastawienia przede wszystkim na powszechną miłość promującą osoby

<sup>90</sup> Ibidem, s. 47.

<sup>91</sup> Ibidem, s. 52 i 54.

i dobro wspólne. Czytamy we wspomnianej encyklice *Fratelli tutti*: „Indywidualizm nie czyni nas bardziej wolnymi, bardziej równymi, bardziej braćmi. Sama suma korzyści indywidualnych nie jest w stanie stworzyć lepszego świata dla całej ludzkości”<sup>92</sup>. Jak widzimy, refleksje papieża Franciszka w pełni korespondują z przywołanymi wcześniej diagnozami Baumana. Zdaniem papieża, samo ogłoszenie wolności gospodarczej, w sytuacji, gdy realne warunki sprawiają, że dostęp do niej mają tylko nieliczni, a system ekonomiczno-społeczny powoduje ofiary, prowadzi do konfliktów i przemocy, staje się dyskursem wewnątrznie sprzecznym, w którym słowa takie, jak powszechna wolność, demokracja i braterstwo zostają pozbawione sensu.

Trudno zaprzeczyć, że wzajemna pomoc między krajami ostatecznie przynosi korzyści wszystkim. Trzeba bowiem mieć świadomość, że albo wszyscy się ocalimy, albo nikt się nie ocali. Pandemie, ubóstwo, degradacja i cierpienia jakiegoś obszaru ziemi są milczącą pożywką dla problemów, które w końcu dotkną całą planetę. Zawsze tak było, pisał o tym także Camus, ale dziś wydaje się to bardziej oczywiste niż kiedykolwiek, ponieważ współczesny świat jest połączony wskutek globalizacji.

## Zakończenie

Oskarżenia podnoszone przez papieża Franciszka przeciwko światu nieprzyjaznemu ludzkości, pomimo iż mogą brzmieć jak „kazanie moralisty”, nie są bezzasadne. Moim zdaniem, jego myślenie krytyczne zasługuje na namysł filozoficzny. Jeśli bowiem nie zostanie powściągnięta i ujarzmiona negatywna globalizacja wahająca się między pozbawianiem wolnych bezpieczeństwa a oferowaniem bezpieczeństwa w formie zniewolenia, może się to skończyć nieuchronną katastrofą. Rosnąca obecność lęku, cierpienia i zagrożenia oznacza, że nie należy porzucać wzniosłych idei, które, przynajmniej na razie, nie mogą się ziścić. Warto, aby filozofowie uświadomili sobie, dlaczego świat, który tu i teraz mógłby być rajem, w wielu miejscach planety jest piekłem. Jak pisał Camus, na tej ziemi są zarazy i ofiary, dlatego trzeba, o ile to możliwe, nie godzić się na udział w zarazy i stawać po stronie ofiar. Z tego względu myślę, że zadanie odpowiedzialności i troski jest podstawową lekcją, jakiej powinniśmy się nauczyć z pandemii. Wbrew powierzchownym sądom, zadanie to nie jest mrzonką, lecz staje się warunkiem przetrwania dla wszystkich.

Jakkolwiek trywialnie by to nie zabrzmiało, gdy filozofia staje się grą pustymi pojęciami, a życie jest pozbawione refleksji, wtedy i filozofia, i życie mogą się okazać bezwartościowe. Z tego względu przedkładam lévinasowską filozofię wrażliwości nad filozofię etycznego, społecznego i epistemologicznego zobojętnienia. Sytuacje takie, jak pandemia, zmu-

<sup>92</sup> Ibidem, s. 72.



szają nas do przekraczania interesowności bycia w stronę bezinteresowności etyki.

Myślenie papieża Franciszka wydaje się nie mniej idealistyczne i utopijne niż filozofia Lévinasa. Przypuszczam jednak, że w tym utopizmie jest wiele realizmu. Powiedziałabym, że jest to, żywotnie potrzebny współczesnemu światu i adekwatny do kryzysu naszych czasów, utopijny realizm. Zgadzam się z papieżem Franciszkiem, że nadzieja naszych czasów tkwi w „uzdrowieniu z potrzeby posiadania, władzy, nadużycia w kierunku współuczestnictwa, współpracy i szacunku. W stronę powszechnego braterstwa”<sup>93</sup>. I chociaż nadzieja – także ta meta-nadzieja umożliwiająca sam akt posiadania nadziei – jest zawsze trudna, bo nieodłącznie zespolona z lękiem, czasami boimy się jej bardziej niż beznadziei, fatalizmu i zniechęcenia, to jednak bez niej stalibyśmy się więźniami koniunktury, chwilowej wygody i przerażenia. Istotnie, Camus ma rację, nie da się żyć z tym, co się wie i pamięta, bez złudzeń i bez nadziei. Gdy mówimy o odpowiedzialności i trosce, należy więc dodać, że jesteśmy także odpowiedzialni za nadzieję, nie tylko dla nas, ale również dla tych, którzy przyjdą po nas. Aby nasi następcy też mogli powiedzieć, że w ludziach więcej rzeczy zasługuje na podziw niż na pogardę.

## Bibliografia

- Arendt H., *O przemocę. Niepostępowanie obywatelskie*, przeł. A. Łagocka, W. Madej. Warszawa: Fundacja ALETHEIA, 1998.
- Baudrillard J., *W cieniu milczącej większości albo kres sfery społecznej*, przeł. Sławomir Królak. Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 2006.
- Baudrillard J., *Zbrodnia doskonała*, przeł. Sławomir Królak. Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 2008.
- Bauman Z., *Płynny lęk*, przeł. Janusz Margański. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2008.
- Bauman Z., *Sztuka życia*, przeł. Tomasz Kunz. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2009.
- Bergson H., *Dwa źródła moralności i religii*, tłum. P. Kostyło SJ i K. Skorulski SJ. Kraków: Wydawnictwo Homini, 2007.
- Camus A., *Dżuma*, przeł. Joanna Guze. Warszawa: PIW, 1965.
- Camus A., *Mit Syzyfa i inne eseje*, przeł. Joanna Guze. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, 2004.
- Fares D. S.I., *Papież Franciszek o kulturze spotkania*, tłum. Stefan Tuszyński. Kraków: Wydawnictwo OO. Franciszkanów „Bratni Zew”, 2014.
- Franciszek, *Między kanapą a odwagą. Wszystko, co powiedział papież podczas Światowych Dni Młodzieży w Krakowie*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2016.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002.

93 Papież Franciszek, *Nasza Matka Ziemia. Chrześcijańska lektura wyzwania wobec środowiska naturalnego*, tłum. Magdalena Jagiełło (Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, 2020), s. 118.

- Lévinas E., *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2000.
- Lévinas E., *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, J. Migasiński. Gdynia: Wydawnictwo „ATEXT”, 1991.
- Ojciec Święty Franciszek, *Adhortacja apostołska Evangelii Gaudium. O głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie*. Kraków: Wydawnictwo M, 2013.
- Ojciec Święty Franciszek, *Encyklika Laudato si'. W trosce o wspólny dom*. Kraków: Wydawnictwo M, 2015.
- Papież Franciszek, *Encyklika Fratelli tutti. O braterstwie i przyjaźni społecznej*. Kraków: Wydawnictwo M, 2020.
- Papież Franciszek, *Kard. Jorge Mario Bergoglio. Chciałbym Kościoła ubogiego dla ubogich*. Kraków: Katolicka Agencja Informacyjna, Wydawnictwo M, 2013.
- Papież Franciszek, *Nasza Matka Ziemia. Chrześcijańska lektura wyzwań wobec środowiska naturalnego*, tłum. Magdalena Jagiełło. Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, 2020.
- Papież Franciszek, *Pięć minut dla nadziei*, tłum. Magdalena Tadel. Kielce: Wydawnictwo JEDNOŚĆ, 2014.
- Papież Franciszek, *Powróćmy do marzeń. Papież Franciszek w rozmowie z Austenem Ivereighem*, tłum. Paulina Guzik. Kraków: Dom Wydawniczy RAFAEL, 2020.
- Piketty T., *Czy można uratować Europę? Kroniki 2004–2012*, przeł. Andrzej Bilik. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2016.
- Piketty T., *Kapitał w XXI wieku*, tł. A. Bilik. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2015.
- Stiglitz J., *Cena nierówności. W jaki sposób dzisiejsze podziały społeczne zagrażają naszej przyszłości?*, tłum. Robert Mitoraj. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2015.

## **Człowiek jest odpowiedzialnością. Wrażliwość etyczna a odpowiedzialność w kontekście pandemii Covid-19**

### **Streszczenie**

Artykuł porusza filozoficzny problem egzystencjalnej i społecznej konieczności wrażliwości etycznej i odpowiedzialności w sytuacji globalnej tragedii takiej, jak pandemia Covid-19. Autorka próbuje odpowiedzieć na pytanie, czego dowiedzieliśmy się o moralności podczas pandemii? Zastanawia się, czy obudziła w nas ona świadomość, że jesteśmy światową wspólnotą, w której nieszczęście jednego grozi wszystkim i albo ocalimy się razem, albo razem zginiemy, czy raczej wzmogła tendencję do eliminowania moralnej wrażliwości, odpowiedzialności i troski?

Odnosząc się do powyższych kwestii, autorka analizuje powieść Dżuma Alberta Camusa, zestawiając ją z filozofią Emmanuela Lévinasa, szczególnie z jego koncepcją odpowiedzialności i wrażliwości etycznej. Następnie konfrontuje te myśli z refleksjami krytyków negatywnych aspektów globalizacji: Jeana Baudrillarda i Zygmunta Baumana oraz zestawia je ze współczesnymi diagnozami papieża

Franciszka – zauważając, że jego myślenie krytyczne (w wielu punktach zbieżne z wynikami badań ekonomistów takich, jak Joseph Stiglitz czy Thomas Piketty) zasługuje na głębszy namysł filozoficzny w kontekście Lévinasowskiej filozofii wrażliwości i odpowiedzialności.

W konsekwencji autorka argumentuje na rzecz rozwijanej przez siebie, z ducha lévinasowskiej filozofii wrażliwości, przeciwstawionej filozofii etycznego, społecznego i epistemologicznego zobojętnienia. Dochodzi bowiem do wniosku, że sytuacje takie, jak pandemia, zmuszają do przekraczania interesowności bycia w stronę bezinteresowności etyki.

**Słowa kluczowe:** odpowiedzialność, wrażliwość etyczna, zobojętnienie, etyka, pandemia Covid-19

**Anna Kamińska-Malandain** – filozofka. Doktor nauk humanistycznych (doktorat 2008, Wydział Filozofii i Socjologii UMCS w Lublinie). Adiunkt w Instytucie Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie (Katedra Etyki Ogólnej). Wykłada filozofię, filozofię dialogu, socjologię moralności, filozofię polską. Prowadzi również zajęcia monograficzne o życiu i dziele Janusza Korczaka.

Główny obszar zainteresowań naukowych: antropologia filozoficzna, etyka i filozofia dialogu. Swoje badania naukowe koncentruje wokół filozofii człowieka. Zajmuje się także filozoficzną kwestią wrażliwości i zobojętnienia w kontekście współczesnej alienacji człowieka oraz filozofią pedagogiki.

Autorka książek *Wrażliwość a podmiotowość. Teoria Emmauela Lévinasa i praktyka Janusza Korczaka* (2012), *Rzeczywistość wyobraźni. Gaston Bachelard o źródłach twórczości* (2014/2015), *Zobojętnienie. Filozoficzne aspekty współczesnej alienacji człowieka* (2018).

Autorka ponad 30 artykułów: o filozofii Emmanuela Lévinasa, o filozofii Gastona Bachelarda, o filozofii wyobraźni twórczej, o filozofii wrażliwości, o myśli i dziele Korczaka, o filozofii wychowania, o filozofii Karla Jaspersa, wokół filozofii Holokaustu, wokół filozofii dialogu, o zobojętnieniu, o wolności i zniewoleniu, o filozofii Józefa Tischnera i Ericha Fromma, o koncepcji „ekologii integralnej” papieża Franciszka.

Członkini zarządu Polskiego Stowarzyszenia im. Janusza Korczaka w Warszawie. W ramach tego stowarzyszenia prowadzi pracę organizacyjno-społeczną, edukacyjną i naukową. Redaktorka merytoryczna czasopisma „Edukacja Etyczna” (Instytut Filozofii i Socjologii UP w Krakowie).

Aktualnie pracuje nad książką o Januszu Korczaku, w której chce ukazać go jako myśliciela – szczególnie myśliciela krytycznego. Wychwytuje te jego myśli, które mają charakter filozoficznych nawiązań, śledzi jego inspiracje filozoficzne.

## **Man is responsibility. Ethical sensitivity versus responsibility in the context of Covid-19 pandemic.**

### **Abstrakt**

The article addresses the problem of existential and social necessity of ethical sensitivity and responsibility in the case of global tragedy such as Covid-19 pandemic. The author aims at answering the question of what has been learnt about morality during the pandemic. She wonders whether it has awoken the awareness that we constitute one common world community, in which distress of one threatens the rest, and we will all either survive or die, or has it intensified the tendency for eliminating moral sensitivity, responsibility and concern. With reference to abovementioned issues, the author analyses the novel "The Plague" by Albert Camus, comparing it with the philosophy of Emmanuel Levinas, especially with his conception of responsibility and ethical sensitivity. Further, she confronts those ideas with thoughts of the critics of the negative aspects of globalisation: Jean Baudrillard and Zygmunt Bauman. The author complies them with contemporary diagnosis of the Pope Francis – realising that his critical thinking (in many aspects consistent with the research of economists such as Joseph Stiglitz or Thomas Piketty) deserves deeper philosophical reflection in the context of the philosophy of sensitivity and responsibility by Levinas.

Consequently, the author argues in favour of the self-developed philosophy of sensitivity in the spirit of Levinas, against the philosophy of ethical, social and epistemological listlessness. It is concluded that such situations as the pandemic force us to exceed the self-interest of being in direction of the selflessness of the ethics.

**Keywords:** Responsibility, ethical sensitivity, listlessness, ethics, Covid-19 pandemic

**Anna Kamińska-Malandain** – Philosopher. Doctor of human science in philosophy (diploma in 2008, Institute of Philosophy and Sociology, University of Marie Curie Skłodowska in Lublin.) Lecturer at Institute of Philosophy and Sociology, Pedagogical University of Cracow (General Ethics Department). Lectures at philosophy, philosophy of dialogue, sociology of morality, Polish philosophy. She also leads monographic classes about the life and practice of Janusz Korczak.

Main scientific interests: philosophical anthropology, ethics and philosophy of dialogue. She concentrates her research on the philosophy of man. She also works on the question of sensitivity and indifference in the context of contemporary alienation of man, as well as on the philosophy of pedagogy.

The author of books: *Wrażliwość a podmiotowość. Teoria Emmanuela Lévinasa i praktyka Janusza Korczaka* (2012)<sup>94</sup>, *Rzeczywistość wyobraźni. Gaston Bachelard o źródłach twórczości* (2014/2015)<sup>95</sup>, *Zobojętnienie. Filozoficzne aspekty współczesnej alienacji człowieka* (2018)<sup>96</sup>.

The author of over 30 articles on: philosophy of Emmanuel Lévinas, philosophy of Gaston Bachelard, philosophy of creative imagination, philosophy of sensitivity, ideas and work of Janusz Korczak, philosophy of raising, philosophy of Karl Jaspers, around philosophy of Holocaust, philosophy of dialogue, indifference, freedom and enslavement, philosophy of Józef Tischner and Erich Fromm and the concept of „integral ecology” of the Pope Francis.

Member of the board of Polskie Stowarzyszenie im. Janusza Korczaka<sup>97</sup> in Warsaw in which she is involved in organisational and social, educational as well as scientific works. Substantive editor of magazine „Ethical education” (Institute of Philosophy and Sociology UP in Cracow).

Currently, she is working on the book on Janusz Korczak, in which she intends to present him as a thinker – especially a critical one. She depicts those thoughts of him, which are philosophical references, and follows his philosophical inspirations.

---

94 eng. *Sensitivity versus subjectivity. Theory of Emmanuel Lévinas and practice of Janusz Korczak.*

95 eng. *Reality of imagination. Gaston Bachelard about sources of creativity.*

96 eng. *Indifference. Philosophical aspects of contemporary alienation of man.*

97 Polish Association in the name of Janusz Korczak

RASHAD REHMAN

The University of Toronto  
ORCID: 0000-0002-7587-4170

EMILY REHMAN

DOI 10.24917/20838972.18.2

## Pandemic & Homelessness

### Introduction

What do we owe to those who are homeless? In G.K. Chesterton's 1955 *The Glass Walking-Stick*, he wrote the following: "We must not only share our bread, but share our hunger." Chesterton's quote echoes a (often forgotten) frequent Biblical moral imperative to, in addition to carrying our own crosses (Lu. 9: 23), take on the suffering, hardship and difficulties of others (Rom. 12:15; Gal. 6:2; Col. 1:24; 2 Cor. 1:3-4). We entitle this moral imperative the 'CBMI.' We are not merely called to give food to others, but be hungry for them as well. In this work, we ask how we might apply the CBMI within the COVID-19 pandemic. Statistically, the experience of isolation, loneliness and difficulties in belonging have increased. Given this, it is our question to ask: how might we use these participatory experiences to serve the homeless who experience these difficult realities in virtue of being homeless? Here is how we will proceed in the paper. First, we provide a brief statistical background which makes clear the pervasive existence of homelessness in Canada, focusing on Toronto as a case study. Second, we argue for the CBMI as a moral imperative. Third, we show how the CBMI is sufficient to account for our moral responsibilities towards those who are homeless. Fourth, we briefly reply to five objections against our thesis.

### Homelessness in Canada: Toronto as a Case Study

While anyone familiar with Toronto need not assess statistics to understand the prevalence of homelessness, it is worth mentioning them in brief. According to Anderson-Baron and Collins (2017), more than 235,000 Canadians find themselves experiencing homelessness in a year, with up to 15% of these individuals having homelessness being a recurring issue. The number of Canadians using shelters has increased by more than 10% within the last 10 years (Gaetz, DeJ, Richter, & Redman, 2016). In Toronto alone, following a *Street Needs Assessment* in 2018, almost 9,000 people were homeless in one night (City of Toronto,

2018). Additionally, given the new circumstances of COVID-19, people who are homeless are facing increased (equitable) needs for housing (City of Toronto, 2020). People who are homeless and those who do not have adequate shelter face many negative repercussions on their social determinants of health e.g., having unmet medical needs, requiring hospitalization and emergency room visits frequently (Pauly, 2019).<sup>1</sup> The question we ask in this paper is the following: what is our moral responsibility towards these vulnerable individuals who are homeless? The two answers often given are the following: to become benefactors (to give to them their basic sustenance e.g., food, water, shelter, et cetera) and to cause ourselves to suffer *via* our beneficence (cause financial hardship on ourselves). In this brief paper, we argue for a third moral responsibility towards those who are homeless.

### The Chesterton-Biblical Moral Imperative (CBMI)

In G.K. Chesterton's 1955 *The Glass Walking-Stick*, he wrote the following: "We must not only share our bread, but share our hunger." There are two elements to this thesis. First, its theological heritage within the Christian (New Testament) ethical tradition. Second, the underlying, practical, moral imperative. First, Chesterton's quote is reflective of New Testament ethics, especially in the letters of St. Paul in the New Testament:

"weep with those who weep" (κλαίειν μετὰ κλαιόντων) (Romans 12:15)

"bear each others' burdens" (Ἀλλήλων τὰ βάρη βαστάζετε) (Galatians 6:2)

"I am suffering for you" (χαίρω ἐν τοῖς παθήμασιν ὑπὲρ ὑμῶν) (Colossians 1:24)

"we can comfort [via God's comfort] those in any trouble" (παρακαλεῖν τοὺς ἐν πάσῃ θλίψει [ὑπὸ ὁ παρακαλῶν]) (2 Corinthians 1:3-4)

In each case, St. Paul makes the argument that we have the following moral imperative (which we abbreviate the 'CBMI': *we should not*

<sup>1</sup> We have flagged the following. Despite its seemingly positive outlook on how to increase housing for those who are homeless, this policy has gaps that ought to be addressed. To begin, one does not merely need the right to housing (especially during a pandemic), but they need the right to a *healthy, safe and sustainable* home (City of Toronto, 2020). Additionally, this policy places emphasis on turning away from short-term emergency responses to homelessness (City of Toronto, 2020); however, any policy that underemphasizes the importance of short-term emergency responses is bound to underappreciate the unique difficulties those short-term emergencies are involved with fixing. Lastly, a third gap apparent in this policy is the lack of discussion for accessible housing for those who have disabilities (City of Toronto, 2020). Those who are homeless and have disabilities should not be forgotten in policy construction, especially ones designed to serve each person's accessibility needs.



*merely/only aim to alleviate the suffering of others or cause ourselves to suffer because they suffer, but take on/share in/participate in their suffering itself.* For example, when we become benefactors to a charitable organization, (i) we self-inflict a small amount of financial hardship and (ii) do so for the sake of alleviating the suffering of the person suffering. However, there is no participatory role for the benefactor to share in the hardships of the beneficiary: there is no moral demand for first-person, lived experiential sharing in the beneficiary's sufferings. We argue that from this that the conjunction of (i) and (ii) are insufficiently morally demanding.

### Is Giving Food Enough? An Argument for the CBMI

We give the following argument for why (i) and (ii) are insufficient moral demands independent of CBMI: the Unity Condition (UC) and the Motivating Condition (MC). We use the MC as a descriptive ethical claim: a primary motivator for ethical action is lived experience of the hardship one seeks to alleviate. Put informally, one does not understand (adequately/sufficiently) the suffering of hunger if one has never been, in experience, hungry (in distinction to propositionally knowing about hunger). We then offer UC as a normative ethical claim: in cases where (i) and (ii) are present, there lacks nevertheless the communal aspect of suffering in which a person is in an (epistemic) position to adequately understand the suffering of another. We argue that engaging with the homeless should be more than simply the delivering of goods/services and self-inflicted hardships e.g., giving money, spending time, listening to their stories, et cetera (although these are all important); instead, there should also be *unity* with the individual who is suffering. (This is what we mean by the 'Unity Condition' (UC)). Consider two religious examples which elucidate such unity. First, the Catholic practice of intercessory fasting. The practice involves a Catholic who fasts e.g., from food, drink or some other good, as a prayer/supplication to God for another person. This is a deliberate attempt to give up some degree of security/comfort (and hence an instance of suffering) as a petition to God for another person. Rather than simply vocally pray that God brings about alleviation of suffering, intercessory fasting requires taking on their hardship as a prayer to God.<sup>2</sup> Second, consider the Muslim practice of fasting during Ramadan. Independent of its root theological meaning, the practice cultivates understanding the extraordinary difficulty of ordinary work without the luxury of a full stomach and adequate hydration. In these examples, there is an active, participatory experience

---

<sup>2</sup> Catholics also practice offering their suffering (redemptive suffering) to the Cross of Christ (Colossians 1:24).



which puts one in a position to (epistemically) understand, and therefore be uniquely unified with, the suffering individual.

We offer the global COVID19 pandemic as a case study of the CBMI at work. Consider that during the global pandemic there has been an increased rate of isolation, loneliness and difficulties in belonging. The increased rates of isolation (and loneliness) have been brought about by social and physical distancing, increased lockdown measures and the pressure to avoid individuals with whom one is not seeing on a regular basis.<sup>3</sup> No evidence for this claim needs to be put forth: we are currently in a *Zoom* chat giving this talk. From such isolation/loneliness comes a difficulty in belonging inasmuch as one is (ordinarily) disassociated from one's communities they belong with e.g., in our context, the institutional/academic community The University of Toronto provides. However, one such group that experiences all three of these experiences (isolation, loneliness and difficulties in belonging), albeit magnified *via* their lack of stable and safe home/home environment, are the homeless.

We now offer an ethical analysis of our moral responsibilities to those who are homeless.<sup>4</sup> Re-iterating our earlier analysis, we have a moral responsibility to (i) become benefactors to those who are homeless and (ii) do so for the sake of those who are homeless. However, (i) and (ii) are insufficient without the CBMI. The CBMI here gives the benefactor two further moral, actionable demands. First, to recognize that one's experience in lockdown does/can parallel the experience of those who are homeless in a limited, participatory way. We can/should cultivate, by way of introspective self-reflection, a realization of our existential vulnerabilities, material insecurities and medical fragility during the COVID19 pandemic as a motivator (MC) to take action in alleviating homelessness. The global pandemic has involuntarily caused much suffering, but that suffering can be re-interpreted for its morally actionable, motivational potential. Second, the CBMI morally demands one to become *unified* with those who suffer from being homelessness. While CBMI requires unification in the former sense of self-reflective re-interpretation of one's experiences, it also envisions further concrete action which seeks to give up one's false sense of material and economic security that joins onto the suffering of those who are homeless.

---

<sup>3</sup> A theoretical advantage to this paper is that we do not make – nor require to make – any statement for/against lockdowns, vaccines, and so forth.

<sup>4</sup> We do not engage in the core socio-legal discussions surrounding homelessness and the COVID19 pandemic, although these are ineliminable facets of the discussion (City of Toronto, 2020)

## Objections and Replies

We will raise and reply briefly to five criticisms of our position.<sup>5</sup> First objection: the claim that one must suffer what someone else suffers to understand their sufferings in every case is mistaken. For example, we can aim to eradicate sexual assault and help victims without having to be sexually assaulted ourselves. In reply, our argument does not require that experiential knowledge is the only form of knowledge; however, it privileges experiential knowledge while acknowledging the existence of propositional knowledge. We admit that we can know what being hungry means when we have never experienced hunger; however, we reject that propositionally understanding hunger motivates ethical action over experiential hunger.

Second objection: the CBMI implies that as a matter of practical consideration one should focus on what an individual should do and not what society can do e.g., social justice activism. In reply, social justice activism has historically been brought about by way of individual-focused action in two senses. First, in self-purification prior to moral condemnation of others. Second, in focusing on individual change and not collective, social change. a case example is Dr. Martin Luther King Junior's nonviolent direct action campaign. He abided by the New Testament principle that before one takes out the speck in one's brother's eye, one should first take out the log in their own (Matthew 7:5).

Third objection: who can perform the CBMI is based on presumed socio-economic status which is morally problematic. Not everyone enjoys a sufficient degree of socio-economic, intellectual or cognitive privilege which permits them to do the CBMI. In reply, our argument makes no specific case for the degree to which one should incur participatory suffering; however, two examples suffice to show that independent of socio-economic condition, our argument is applicable. First, I (Author

---

<sup>5</sup> We will briefly reply to Dr. Jean-Pierre Fortin's two criticisms of this paper. First, he has argued that we need to assess the plight of the homeless as caused by the privileged to avoid individuals *pretending* to suffer for the homeless and giving up privilege that marginalizes them. In reply, we argue that it is not clear how our privilege (which is extraordinarily complex e.g., especially in the differentiation in different kinds of privilege i.e., intellectual, familial, cognitive, et cetera) is (in)directly related to those who are "marginalized" (a term which is often imprecise and vague, even if invoked frequently). Our approach would suggest prudential casuistry here: it should be assessed on a case-by-case basis. However, even granting that privileged individuals cause the marginalization of those who are homeless, it does not logically follow that the best way to reverse/alleviate/undo this marginalization is to give up the privilege: it might be in using that privilege (especially when one has a lot of privilege and consequently power) for the good. Second, Dr. Fortin also argues that we should be attentive to the sharing of *humanity* rather than the sharing of *hunger*. In reply, our paper is consistent with this thesis and accepts it: sharing hunger is *instrumental* to sharing humanity.

1) met a priest in London who worked at St. Joseph's Hospitality Centre in 2017. He told me a story about a homeless woman he and a priest-friend had taken to dinner. When they were done eating together, he (my priest friend) realized that the woman had been saving half of her food. The priest thought to himself: "she must be putting the food away for later. But, I should ask because I am interested." As he was about to ask, a man came running into the restaurant and said to the woman with these priests: "Honey, I was worried sick about you, I am so glad you're safe." The woman said: "I am safe, and I have saved half of my food for you." Second, Jesus tells a story about a widow who gave all she had (two copper coins, approximately no money at all in today's currency): Jesus dignifies her for giving "out of her poverty" (ἐκ τῆς ὑστερήσεως) (Mark 12: 41-44). There are no boundaries to the CBMI.

Fourth objection: there is no moral efficacy or improvement which is brought about by the CBMI: a tree is known by its fruit and not the fruit by its tree (Luke 6:44).<sup>6</sup> The beneficiary is primarily in need of basic necessities, not merely more suffering of others. In reply, there are (at least) two efficacious improvements that come about through the CBMI. First, the aim is that (in the ideal case), an internal virtuous change in the benefactor/sufferer is brought about, cultivating the virtues of conviviality, warmheartedness and hospitality. Second, there is the explicit recognition that one's socio-economic, intellectual/cognitive privilege (among other kinds of privilege) are not inherently bad; instead, it such privilege should be periodically given up to both understand and alleviate the suffering of others.

Fifth objection: our thesis is insensitive to those struggling with mental health illness during the global pandemic. It tacitly assumes that individuals who are not homeless enjoy a distinctive kind of privilege, security and comfort – which is untrue e.g., many inside struggle with increased rates of depression, anxiety, suicide ideation, et cetera. In reply, we urge three points. First, our argument is sensitive to limitations to carrying out the CBMI, and thereby does not overgeneralize. Second, our argument – as we showed in the third objection – is in some contexts applicable to those themselves who are homeless. Third and finally, we

---

6 An anonymous reviewer has suggested that the problem with individual-based action is the worry of virtue-signalling. We reply twofold. First, collective-based action is just as susceptible to virtue-signalling. Rooting moral problems in social/systemic-institutional terms (i.e., social justice) is overtly susceptible to rejecting one's individual responsibility in the eradication of such moral problems. Second, our argument is that the aforementioned moral responsibilities to those who are homeless are insufficiently demanding, and that *more* is required. Far from being opposed to virtue-signalling, our thesis is (or promotes) the *opposite* of virtue-signalling.

suggest that the CBMI is self-extensional and thereby effective in lessening the sense of lonely alienation caused by the global pandemic.

## Conclusion

In G.K. Chesterton's 1955 *The Glass Walking-Stick*, he wrote the following: "We must not only share our bread, but share our hunger." Chesterton's quote echoed an (often forgotten) Biblical moral imperative to, in addition to carrying our own crosses (Lu. 9: 23), take on the suffering, hardship and difficulties of others (Rom. 12:15; Gal. 6:2; Col. 1:24; 2 Cor. 1:3-4). We entitled this moral imperative the 'CBMI.' We are not merely called to give food to others, but be hungry for them as well. In this work, we asked how we might apply the CBMI within the COVID19 pandemic. We did this in four steps. First, we provided a brief statistical background which made clear the pervasive existence of homelessness in Canada, focusing on Toronto as a case study. Second, we argued for the CBMI as a moral imperative. Third, we showed how the CBMI was sufficient to account for our moral responsibilities towards those who are homeless. Fourth, we briefly replied to five objections raised against our thesis.

## References

- Anderson-Baron, J.T., & Collins, D. "Not a "forever model": The curious case of graduation in Housing First". *Urban Geography*, 2017, 39(4), 587–605.
- City of Toronto. (2018). Streets needs assessment 2018: Results report. Retrieved from <https://www.homelesshub.ca/sites/default/files/attachments/99be-2018-SNA-Results-Report.pdf>.
- City of Toronto. (2020). Housing and people action plan: Responding to the COVID-19 crisis while planning for a more resilient future. Retrieved from <https://www.toronto.ca/legdocs/mmis/2020/ph/bgrd/background-file-156418.pdf>.
- Gaetz, S., Dej, E., Richter, T., & Redman, M. *The State of Homelessness in Canada 2016*. Toronto: Canadian Observatory on Homelessness Press, 2016.
- Hainstock, M. & Masuda, J.R. "We have a roof over our head, but we have to eat too:" Exploring shifting foodscapes from homelessness into Housing First in Kingston, Ontario. *Health & Place*, 2019, 59, 1–7.
- Pauly, B. Homelessness as a health equity and social justice concern in nursing. In C. McDonald & M. McIntyre (Eds.). *Realities of Canadian nursing: Professional, practice and power issues* (5th ed.) (pp. 32–41). Philadelphia, PA: Wolters Kluwer, 2019.
- Roy, S., Svoboda, T., Issacs, B., Budin, R., Sidhu, A., Biss, R.K., Lew, B. & Connelly, J. Examining the cognitive and mental health related disability rates among the homeless: Policy implications of changing the definition of disability in Ontario. *Canadian Psychological Association*, 2020, 61(2), 118–126.

## **Abstrakt**

Abstract This essay concerns a fundamental question of distributive justice, situated within the context of the COVID-19 global pandemic: What do we owe to those who are homeless? By way of response, this essay argues that G.K. Chesterton's insight that "we must not only share our bread, but share our hunger" is a novel, plausible contribution towards answering this question. While we argue philosophically in defense of Chesterton's moral imperative, we source his argument historically in the Biblical moral imperative to, in addition to carrying our own crosses (Luke 9: 23), take on the suffering, hardship and difficulties of others (Romans 12:15; Galatians 6:2; Colossians 1:24; 2 Cor. 1:3-4). Having defended the moral imperative to "share our hunger", we address how we might apply this moral imperative within the COVID-19 pandemic, specifically how might we use these participatory experiences (participating in their hunger by being hungry for them) to serve the homeless.

**Keywords:** Pandemic; COVID-19; Homelessness; Responsibility; Justice

**Rashad Rehman** – PhD Student, Department of Philosophy & Joint Centre for Bioethics (JCB), The University of Toronto



ANDREW PAVELICH

University of Houston-Downtown in Houston

ORCID: 0000-0003-4191-7360

DOI 10.24917/20838972.18.3

## COVID-19 and the Limits of Consequentialism

At the time of this publication, the worldwide posture towards dealing with COVID-19 has begun to enter a new phase: vaccines are becoming widely available, and after more than a year of the social and legal practices collectively called “social distancing” —which included restricting travel, implementing stay-at-home orders, and closing many businesses—much of the population is returning to a kind of normalcy. This presents an opportunity to critically reflect on this event from a stance of familiarity, not crisis. Epidemiologists and public health officials will no doubt have many lessons to learn from studying this episode of social distancing, but I think that there are important lessons for ethicists to learn as well. I expect there will be many debates about whether social distancing restrictions were moral, but in this paper I am interested in the somewhat larger question of how such a judgment should be made.

The global implementation of social distancing practices in response to the COVID-19 pandemic was unprecedented in living memory. The world had seen pandemics in years prior to COVID-19, but not the kind of widespread and global responses that it has seen with this pandemic. We have seen terrorist attacks and political revolutions that have fundamentally and rapidly altered normal economic and social order, but these changes affected most people for only a relatively short time. There have been both natural and human-caused disasters that have fundamentally and permanently altered daily life in parts of the world, but only locally, where the effects of the disaster were most directly felt. There have been global economic recessions that quickly reached much of the world, but not in a way that resulted in such rapid government intervention in everyday life as the COVID-19 outbreak. All these examples point to the fact that we have very few shared experiences that we can draw on to judge the morality of the response to this pandemic so far.

From a certain perspective, the fact that this pandemic was largely unprecedented should not matter to making a moral judgment about the responses to it. If we start with a robust moral theory, all that is required is to plug in the relevant facts and draw conclusions. That the facts are



novel should not matter, since it is the theory that does the work. But moral philosophy is rarely done from pure theory. Different theories give different answers, and barring the appeal to shared first principles, the only way to choose between theories is by finding some analogous situation that carries a shared sense of moral clarity. In what follows I will look at ethical analyses of prior pandemics, at compulsory vaccinations, and at conscientious objections to military service as a means to account for which moral theory best captures the COVID-19 situation. My primary conclusion is that a consequentialist reading of the morality of the current pandemic response—what I call the “Standard Model”—does not adequately capture our intuitions about the outbreak. I will argue that a more appropriate theory is instead a version based on Care Ethics, and that our attention should turn to developing such a Care Model in understanding the current, and future, pandemics.

## The Standard Model of Pandemic Ethics

I will begin the process of trying to frame the ethical questions about the COVID-19 response by looking at the moral analyses of various responses to prior pandemics, in particular the mandatory quarantines put into place in response to the recent outbreaks of SARS and Ebola. The picture that emerges from these analyses is what I will call the “Standard Model” of pandemic ethics, which is fundamentally a consequentialist position. Even when theorists add nuances that attempt to accommodate moral intuitions that go against simple consequentialism, this Standard Model retains its basic framework.

A famous subject of theories of justified quarantine is Kaci Hickox—a nurse who, in 2014, traveled to Sierra Leone to help with the Ebola outbreak and was involuntarily quarantined upon her return to New Jersey. She showed no symptoms, and tested negative for the virus, but was detained nonetheless. After her quarantine, she sued the state on the grounds that they did not have the authority to detain her against her will. The case was eventually settled out of court, but even while the case was ongoing, it drew the attention of moral theorists. Robert Gatter framed her quarantine in explicitly utilitarian terms: “Unnecessarily quarantining professionals when they return home erodes volunteerism, reduces the public health work force, and thereby undermines population health.”<sup>1</sup> The argument is that Nurse Hickox was quarantined unjustly, and the reason for this judgment is utilitarian: it reduced the odds that she and others would provide such help in the future. Presumably,

---

1 Robert Gatter, “Quarantine Controversy: Kaci Hickox v. Governor Chris Christie,” *Hastings Center Report*, May 2016, 46, no. 3: 7.

if she had been quarantined in such a way that it would not have this effect, Gatter would have found it to be morally justified.

We can see similar reasoning in theorists' discussion other pandemics. In a wide-ranging and detailed study of the ethical justification of quarantine during the SARS epidemic, Alberto Giubilini and his co-authors make a case for when forced quarantine is justified, framing the question in explicitly consequentialist terms:

We will take it that quarantine and isolation can be justified, and indeed morally mandatory, when the expected benefit to others and to society, in terms of infectious disease prevention or limitation, out-weighs the expected costs, including the moral costs of coercion and compulsion, and satisfies three further constraints.<sup>2</sup>

The important point to see here is that this entire discussion is framed transactionally, in a way that would make perfect sense to a consequentialist. There is a cost and a benefit to quarantine, and therefore it is moral when the benefit outweighs the cost. The mention of "moral costs" is telling—just like with Gatter's analysis of the Hickox case, there may be some moral objections to forced quarantine, but these are just a part of the consequentialist calculus.<sup>3</sup>

This thinking is extended by Giubilini et. al. as the "three further constraints" mentioned above are laid out. They are (1) that the outbreak being contained by the quarantine must be severe and significant, (2) that there not be a less restrictive method of managing the outbreak, and (3) that the restrictive quarantine be proportional to the severity of the outbreak.<sup>4</sup> These constraints as laid out make sense, given a cost/benefit approach. Any restriction on liberty is a cost, and so the disease being contained must itself be costly enough to warrant it. To use Giubilini's example, gastroenteritis is not severe enough of an illness to warrant quarantine, but the highly fatal Ebola is. Likewise, if an outbreak could be controlled by vaccination, that would be preferable to (that is, have a lower cost than) quarantine. The final constraint is an acknowledgment that such situations are not bivalent, but continuous—there are

<sup>2</sup> Alberto Giubilini, Thomas Douglas, Hannah Maslen, and Julian Savulescu, "Quarantine, isolation and the duty of easy rescue in public health," *Developing World Bioethics*, 2018, 18: 183.

<sup>3</sup> Michael Selgelid puts the same point this way: "Rather than thinking that any given liberty-infringing intervention is categorically either acceptable or unacceptable, it may be more fruitful to think in terms of degree: the more DALYs [Disability Adjusted Life Years] at stake, the more acceptable the liberty infringement would be." Michael Selgelid, "A Moderate Pluralist Approach to Public Health Policy and Ethics," *Public Health Ethics* 2, July 2009, no. 2: 202.

<sup>4</sup> Giubilini, Douglas, Maslen, and Savulescu, "Quarantine," 185.

obviously extreme conditions like Ebola that warrant extreme responses like quarantine, and there are milder conditions like gastroenteritis that do not. In between these extremes there are a range of possible outbreaks that would in turn warrant a scalable range of responses.

In a later article, Giubilini and Savulescu ground this analysis in what they call “the duty of easy rescue”. If we are able, through minimal effort, to save a life, then we have a duty to do so. And if the rescue requires more than minimal effort, then the state has an obligation to compensate those who are being asked (and possibly compelled) to make the sacrifice. Anything beyond easy rescue requires some kind of incentive for the individual:

The most ethical solution, we have suggested, is to acknowledge and mitigate the demandingness of certain public health policies by implementing a system of incentives and/or compensations: the former provide individuals with non-moral reasons to do something supererogatory (with the size of the incentives proportionate to the level of harm or risk of harm imposed), and the latter compensate individuals for being forced to do something supererogatory.<sup>5</sup>

This solution again fits into the consequentialist framework. An action can only be justified if the benefits outweigh the costs—this is why we have a duty of easy rescue, but not of expensive rescue. If the costs for some individual of performing a rescue are too high, then those should be offset with compensation, to bring that balance back in favor of the benefits.

Thus, we have the Standard Model of quarantine ethics: collective interests are balanced against individual interests, and when an individual is asked to make significant sacrifices, it is appropriate that they should be compensated. The compensation serves to balance the scales—to make the individual sacrifice acceptable to individuals. And if the payoff—the purpose of the individual sacrifice—is not enough, then the sacrifice is not worth it. Quarantining a handful of people to prevent the spread of a deadly virus is moral, but quarantining many people to prevent the spread of a merely uncomfortable virus is not. It’s an intuitively appealing framework for understanding pandemic ethics, but as we’ll see, it’s not clear that it applies to the case of COVID-19.

---

<sup>5</sup> Alberto Giubilini and Julian Savulescu, “Demandingness and Public Health Ethics,” *Moral Philosophy and Politics* 6, 2019, no. 1: 85.

## The Failure of Standard Model

Giubilini and Gatter were both writing about the forced quarantining of individuals who are, or who have a high probability of being, actually contagious. In this respect, the response to COVID-19 is significantly different from the responses to Ebola and SARS. Social distancing regulations were designed in part to prevent people from becoming infected, by effectively quarantining people with a low probability of being currently infected. There are reasons for this difference: the virus that causes COVID-19 is less lethal than the Ebola or SARS, and is more easily spread than Ebola.<sup>6</sup> The Standard Model seems to work with these prior, highly lethal diseases because the benefit is so high, and the cost is borne by so few. With COVID-19, this was not the case, and the cost was borne by everyone, and the benefit is distributed across the population.

When the COVID-19 pandemic came to the United States, there was a great deal of talk about using social distancing to “flatten the curve”. The “curve” here refers to the graph of infections across time—the idea being to slow the spread of the virus so as to ensure that there is no spike in infections that exceeds the capacity of the health care system to deal with them. But flattening the curve did not mean that the total number of people who would become infected was changed—it was meant to spread out the rate of infection over time. This made sense based on the assumption that the vast majority of infected people would survive the infection, and that some would need serious medical intervention to do so.

So far, this fits with the Standard Model: we were asked to make sacrifices so that the virus would spread slowly enough that those affected could be cared for. But something gradually changed in the way many people thought about this pandemic. Instead of spreading out the rate of infection, the goal started to become stopping the spread entirely, or at least slowing it significantly, until a vaccine could be developed, tested, mass produced, and distributed, thus reducing the total number of people who would eventually become infected. The reasoning behind this approach to the pandemic then began to seem less grounded in the Standard Model.

6 Ebola has a lethality rate of around 50% (WHO, “Ebola Virus Disease,” Accessed May 14, 2020, <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/ebola-virus-disease>), but as a blood-borne virus it is less contagious than COVID-19. SARS’s lethality is around 15% (WHO “Consensus document on the epidemiology of severe acute respiratory syndrome (SARS),” (2003): 10, <https://www.who.int/csr/sars/en/WHOconsensus.pdf>). It is too early for there to be confident numbers for COVID-19, but one study put the initial lethality rate in the United States at 1.3% (Anirban Basu, “Estimating The Infection Fatality Rate Among Symptomatic COVID-19 Cases In The United States.” *Health Affairs* 39, no. 7 (May 7 2020): 1232, <https://doi.org/10.1377/hlthaff.2020.00455>).

Consider a round-table discussion about the ethics of governmental responses to the COVID-19 outbreak that was published in the *New York Times Magazine* at the height of the pandemic.<sup>7</sup> In the discussion, Peter Singer put forth what is essentially the Standard Model answer to the question of whether the quarantine should continue or not:

I think the assumption, and it has been an assumption in this discussion, that we have to do everything to reduce the number of deaths, is not really the right assumption. Because at some point we are willing to trade off loss of life against loss of quality of life. No government puts every dollar it spends into saving lives. And we can't really keep everything locked down until there won't be any more deaths. So I think that's something that needs to come into this discussion. How do we assess the overall cost to everybody in terms of loss of quality of life, loss of well-being, as well as the fact that lives are being lost?

Singer's view makes perfect sense according to the Standard Model. The lockdown of movement and business put a burden on almost everyone, and a severe burden on many. If this continues until a vaccine is developed and universally distributed, it would have a cumulatively enormous cost, and the payoff of doing so would be saving the lives of a small minority of the population. Governments have compensated individuals for lost wages, but because this compensation is not being sustained at a level that actually mitigates the sacrifices being made, the Standard Model would say that it social distancing should be lifted.

It is interesting to note that nearly all of the top-promoted reader responses to the online version of this article are deeply critical of Singer's response. Some people agree with his reasoning, but the vast majority express the basic idea that it was not worth risking lives to bring our economy back to normal. Nor is it an isolated case of this response. When Texas Lieutenant Governor Dan Patrick publicly suggested that older Americans (like himself) should be willing to risk their health so that the majority of people could get back to life as normal, it was not taken seriously by the public at large.<sup>8</sup> Even those who agreed with Pat-

---

7 New York Times Magazine, "Restarting America Means People Will Die So When Do We Do It? Five thinkers weigh moral choices in a crisis," April 10, 2020.

8 From an interview on with Tucker Carlson aired on Fox News on March 23, 2020: "This on no one reached out to me and said, 'As a senior citizen, are you willing to take a chance on your survival in exchange for keeping the America that all America loves for your children and grandchildren?' And if that's the exchange, I'm all in. And that doesn't make me noble or brave or anything like that. I just think there are lots of grandparents out there in this country like me, I have six grandchildren, that what we all care about and what we love more than anything are those children."

rick's conclusion do not agree with his reasons—more commonly they said that ending social distancing could be done without endangering anyone.<sup>9</sup> That is, even those who agreed that we should end social distancing did not say that we should be willing to pay the price in lives. The Standard Model implies that there is some amount of non-lethal sacrifice by some amount of people that in aggregate is simply too steep of a price to pay for the benefits of quarantine. That this basic idea is overwhelmingly rejected is not a matter of rhetoric or details, but a basic rejection of the Standard Model itself, at least as applied to COVID-19.

Why is the Standard Model so difficult to accept in this situation? The reason, I think, is that a consequentialist moral theory will always weigh the value of individual lives against the collective good. This will mean that at some point, it becomes morally required that we disregard the individual. John Stuart Mill himself thought that individual liberty should not be suppressed lightly, but only instrumentally, because in general it serves the greater good.<sup>10</sup> This, I take it, is the sticking point, and one that critics of utilitarianism have voiced from the beginning: that there need not be any justification beyond the actual aggregate public good in order to take away an individual's life or liberty.

But it is not just liberty per se that the Standard Model devalues—it is individuality itself. To illustrate this point, let us return to Singer. The passage quoted above is far from the only time Singer's blunt utilitarianism has led to deep discord. When Singer was given a faculty position at Princeton in 1999, his utilitarian thesis that babies born with severe birth defects should be painlessly killed was seen by many as abhorrent; it was, it seemed, the tip of the spear of eugenics. This led to a public debate with disability activist Harriet McBryde Johnson. A later analysis of that debate by Mark Hopwood lands pretty close to the point I'm trying to make here:

If the goal of moral reasoning is simply to come up with answers to questions posed in a generalized form—Is abortion morally justifiable? Do we have an obligation to keep alive the terminally unconscious?—then it makes

---

9 For example, Arizona Representative Andy Biggs said the following: “We all want to take care of those who are vulnerable, and we want to protect them but we also want to be able to live our lives. I think everybody's important. The people that are huddled up there, they're not being treated as if they have rights, so not being treated as if they're important” (Juliegrace Brufke, “House Conservatives Call to Immediately Reopen the Economy,” *The Hill*, April 19, 2020).

10 Wendy Parmet puts it like this: “Mill both respected and limited liberty not primarily because he thought that individuals have an inalienable right to it, but because he believed that liberty was the most effective way to advance the greater good”. See “J.S. Mill and the American Law of Quarantine,” *Public Health Ethics* 1, November 2008, no. 3: 216.

sense to say that our reasoning ought to take place on a similarly general level. If, however, we think that moral reasoning has other goals besides arriving at answers to such questions, we may be prepared to entertain the value of forms of reasoning that are not easily translated into general principles.<sup>11</sup>

The problem was not, Hopwood thinks, that Singer made any mistakes in moving from his starting position to his conclusion—it's that the very starting position of utilitarianism requires an impersonal approach: "The main problem with Singer's approach to moral philosophy as McBryde Johnson sees it is that it has the effect of denying her humanity."<sup>12</sup> For utilitarianism, individuals only matter insofar as they are a part of the larger calculation of costs and benefits. McBryde's point was that individuals should be valued in themselves, regardless of their contribution to utility.

The difference I am trying to point to here can also be seen in a recent article by Garbutt and Davies that critiques the British National Health Service. Both authors are physicians working within the NHS system, and their critique is of the essentially utilitarian nature of the system's management. NHS prescribes treatments and procedures for their doctors to use based on wide-scale resource allocation models. Patient meeting times, prescriptions of medicines, and treatments are all prescribed. These prescriptions are based on the good of the whole population being served by the NHS, but some doctors in the system resist it. Good patient care, Garbutt and Davies argue, is essentially deontological. What matters when a doctor sees a patient is the good of the patient, and that is all that matters:

It is an ethic that values the particularity of each individual patient. In this ethic the patient is an end in themselves, and not a means towards anything else. It is very patient centered, highly valuing individuals, their narratives and relationships over time expressed as continuity of care.<sup>13</sup>

The point is not that the NHS administration is doing a bad job of allocating finite resources (although they do make that argument elsewhere in the article), but that a focus on utilitarian concerns of resource allocation misses the central moral relationship of good medical practice.

---

<sup>11</sup> Mark Hopwood, "Terrible Purity': Peter Singer, Harriet McBryde Johnson, and the Moral Significance of the Particular," *Journal of the American Philosophical Association* 2, Winter 2016, no. 4: 649f.

<sup>12</sup> Hopwood, "Terrible Purity," 652.

<sup>13</sup> Gerard Garbutt and Peter Davies, "Should the practice of medicine be a deontological or utilitarian enterprise?" *Journal of Medical Ethics* 37, May 2011, no. 5: 268f.



I believe this is why the Standard Model analysis of the COVID-19 response strikes so many people as unacceptable. The Standard Model weighs the loss of life against the aggregate cost of social distancing, without special regard for the actual lives lost. Those who reject Singer's and Patrick's position do so by insisting that each individual whose life might be lost matters, and not in a way that can be overruled by the aggregate utility of ending social distancing to reopen the economy and ease freedom of movement.

It is easy to make utilitarian calculations in a classroom, where the stakes are imaginary. But it's harder to make moral choices that way in reality. This does not constitute an argument that the impersonal model is wrong. If one starts from the transactional, consequentialist stance, then there will be no reason to think that concern for individual well-being matters (other than as part of the total aggregate amount of good in the world). There will, in fact, be every reason to think that such care for individuals clouds moral judgement. This paper is not the place to attempt to decide this on first principles, but I think it's clear that the strictly impersonal, consequentialist Standard Model does not adequately capture what much of the public felt—and continues to feel—about the COVID-19 outbreak. And if it does not resonate with the way that people generally feel about the situation, then it will not be an adequate framework to judge whether the response has been moral.

## Other Moral Models

In this section I will begin the project of constructing an alternative to the Standard Model of pandemic ethics by pulling together threads from analyses of the ethics of related situations. We begin by noting that not every ethicist who has looked at pandemic responses has endorsed the Standard Model. In examining the case of volunteer Ebola nurse Kaci Hickox, Silva and Viens argue that compelling people to undergo involuntary isolation requires “showing gratitude to those who voluntarily subject themselves to loss-imposing ICMs [involuntary control measures] that seek to limit harm to others.”<sup>14</sup> We can see the break from the Standard Model, in that the authors do not call for gratitude for utilitarian reasons—to ensure future help from health care workers, for example—but only because it is right. Silva and Viens do not think that gratitude balances a scale, exactly, but that it is morally required if someone is making personal sacrifices for others.

---

<sup>14</sup> Diego Silva and A. M. Viens. “Infection Control Measures and Debts of Gratitude,” *American Journal of Bioethics* 15, no. 4 (1015): 57.

Another example of a non-Standard Model approach comes from Wilkinson,<sup>15</sup> who argues that quarantine is justified as an act of self-defense. This marks an important change from the Standard Model, since self-defense does not weigh the well-being of the uninfected person equally with the well-being of the infected, isolated person. Wilkinson recognizes the break from consequentialism, saying “we should not rest content with defending public health compulsion, in simple-minded utilitarian fashion, by saying ‘it does more good than harm’. People’s rights constrain the pursuit of the greater good.”<sup>16</sup> This account is focused on cases like Kaci Hickox, where the people being quarantined are themselves the potential vectors of disease. That governments, and not the individuals directly threatened with infection, are doing the quarantining does not change much, since “the principles underlying self-defence permit third parties to inflict harm on threats in other-defence.”<sup>17</sup> I will not linger on Wilkinson’s argument, since he believes that the self-defense model does not allow mass intervention into the rights of bystanders.<sup>18</sup> However, thinking about quarantine measures as defense leads us to what I think is a fruitful analog for mandatory social distancing: mandatory vaccinations.

The COVID-19 vaccines have rapidly changed the landscape of the pandemic, and there is great debate about whether, and in what contexts, they should be mandatory. But I will not discuss this here. The public debate about these vaccines is important, but complicated by its newness and overt politicization (at least in the United States). More importantly for the current context, moral philosophers have not offered robust analyses of the COVID-19 vaccine question. But they have of other, more familiar vaccine situations, and these can serve as another alternative to the Standard Model of pandemic ethics, since mandatory vaccination serves much the same function as social distancing: it is a measure that protects those who are vaccinated, but also protects others who are not. It is an action imposed on the many for the benefit of the few, and those who are compelled to get vaccinations are not necessarily at any particular immediate risk of being exposed to the disease (excepting vaccination for travel to novel disease environments, such as from the U.S. to sub-Saharan Africa). Mandatory vaccination ethics is also an important frame for this paper, since it tends to be analyzed in

---

15 T. M. Wilkinson, “Contagious Disease and Self-Defence,” *Res Publica*, 2007, 13: 339–359.

16 Wilkinson, “Contagious Disease,” 343.

17 Wilkinson, “Contagious Disease,” 344.

18 Wilkinson, “Contagious Disease,” 356.

non-consequentialist terms,<sup>19</sup> even by Giubilini, whose writings on pandemics were central to establishing the Standard Model, who says this about vaccinations:

In the case of vaccination and antibiotic resistance the (moral) demand on individuals is not only and not necessarily that of preventing harm to others – which would be justified on consequentialist grounds and might give rise to a duty of easy “rescue”—but, arguably, also that of making their fair contribution to a collective enterprise.<sup>20</sup>

The duty to be vaccinated cannot be explained in solely in consequentialist terms. To see how this could be translated to the COVID-19 case, I will look in some detail at an account of vaccination ethics put forward by Dennis Sansom.<sup>21</sup>

Often in asking about public policy ethics, the rights of individuals are weighed against collective goods. Sansom’s argument explicitly rejects this dichotomy. The individualistic, libertarian position requires that only individual rights matter, and an individual’s rights can only be circumvented when another individual’s rights are at stake. On the other hand, what Sansom calls the “conservative” approach completely disregards the rights of individuals in favor of the greater good. Sansom rejects both, instead arguing for a version of communitarianism:

Communitarianism offers a more plausible account of the public good. It recognizes that the choice is not between the consensus of society and the autonomous individual but for how the social institutions and individuals shape and define each other.<sup>22</sup>

This approach, he writes, is the only way to capture the reality of moral individuals living in societies:

It is because people learn “moral responsibilities” that they realize their experiences of self-making necessarily involve having the opportunity to contribute to social institutions such as families, schools, and businesses. People

---

19 It’s not a universal approach, however. Flanigan argues strictly in terms of harms, and potential harms, that an unvaccinated person could cause to another. She addresses the reasons one might have for resisting vaccination, and argues, in a classic libertarian way, that the right to bodily integrity extends only as far as not harming another. See Jessica Flanigan, “A Defense of Compulsory Vaccination,” *HEC Forum*, 2014, 26: 17f.

20 Giubilini and Savulescu, “Demandingness” 71.

21 Dennis Sansom, “Ethical Tensions Involved in Mandatory Immunizations Programs: a Communitarian Response,” *Ethics & Medicine*, Fall 2015, 31, no. 3: 177-189.

22 Sansom, “Ethical Tensions,” 179.

are never only responsible to themselves or only to institutions. The responsibility involves finding the ways to experience human flourishing within established and continuous social relationships.<sup>23</sup>

The point is that there is no simple side to choose—our lives are lived between our individual projects and the collective institutions we inhabit.

The most important moral question in vaccination ethics is how governments should treat those individuals who have a moral or religious objection to vaccinations. Rather than choose one side or the other, communitarianism requires a recognition that every individual has a fundamental right to self-expression, while also recognizing the need for social engagement:

Because the autonomy of individuals—including parents of children acting as their parental guardians—is essential to the experience of the public good, governmental agencies should acknowledge that even dissenters have the right of self-determination in the matter of immunization programs.<sup>24</sup>

The public has a duty to recognize the needs of individuals, just as the individuals have a duty to recognize the public good. Individuals who have moral objections to mandatory vaccinations must, he says, “articulate their commitment to public health and not to bring harm on others”; they must be committed to learning the facts from the government’s educational program, and finally they must demonstrate a commitment to public health.<sup>25</sup> And if these conditions are not met? “If individuals refuse to comply in this way and their actions do in fact bring harm to public health, they nullify their moral argument in that they are not willing to balance their right of self-determination with the principle of no-harm.”<sup>26</sup>

There are obvious parallels between mandatory vaccinations and enforced social distancing. In both cases, we see an attempt at universal intervention from the state into private lives with the goal of protecting the health of the public at large. In neither case are the people being made to adhere to government orders actually thought to be contagious.

---

23 Sansom, “Ethical Tensions,” 179.

24 Sansom, “Ethical Tensions,” 183.

25 Sansom, “Ethical Tensions,” 186. The case may be a little different when the objection to vaccination is not based on religion, but on a fear of its danger. I would argue that governments should still respect autonomy, but the response should focus more on education than simple accommodation. For more on this, see Berth Manninen, “Balancing Parental Autonomy and Harm to Others in the Wake of the Modern Anti-Vaccination Movement,” *APA Newsletter*, Fall 2016, 16, no. 1: 20–27.

26 Sansom, “Ethical Tensions,” 187.

Vaccinations and social distancing are also both based on the idea that all individuals are asked to make sacrifices from a recognition of the need for a shared society. But there are also important dissimilarities. The biggest is that if one objects to vaccinations, there are ways to do so without endangering the general public. Clarke, Giubilini and Walker argue that a conscientious objector to vaccinations must voluntarily self-isolate.<sup>27</sup> But it is not clear just how this would translate to COVID-19 social distancing, since the very thing that objectors are objecting to is self-isolation. We will need one more step into an analogous situation that more closely emulates the kinds of sacrifices being asked in the current case: the ethics of conscientious objections to military demands.

A country that requires military service from all of its citizens should recognize a right of conscientious objection. But a conscientious objector is required to serve in some other capacity, in recognition of the need to serve the country. This analogy has practical limits when applied to quarantine resistance, but it captures the idea that one can resist social well-being statutes without disrupting them. A final step is a related analogy concerning civilian compliance with wartime restrictions on movement and communication. This has not really been an issue in North America since the Second World War, but we did see new restrictions on travel when the Transportation Safety Administration was created, and users of airports suddenly had to undergo unprecedented scrutiny. There was, from the beginning, plenty of dissent. And while dissent is allowed, it was not allowed at airports. Even those who dissented understood this—dissent was valid, but not to the point of disruption. And here we can see what Sansom's communitarianism would say about resistance to the imposition of social distancing: however it is expressed, resistance must not endanger the public at large, and as long as it does not, such conscientious objections ought to be respected.

By putting these pieces together, we get an alternative model for judging the morality of the response to COVID-19. I will call it the "Care Model", since much of it is in the family of care ethics. The core of the Care Model recognizes that people care about each other, they care about their own well-being, and they care about the well-being of the society and institutions that support them. These are taken as goods, not to be weighed against each other, but to be promoted and protected as much as possible. Any public action, if done morally, should be an expression of this care—and in this case care must include both social distancing, and conscientious objection to social distancing. Those who object to public health policy must also recognize the value of both people and the

---

<sup>27</sup> Steve Clarke, Alberto Giubilini, and Mary Jean Walker, "Conscientious Objection to Vaccination," *Bioethics*, March 2017, 31, no. 3: 160.

social institutions that allow them to thrive. Every individual has value, and none are to be treated as means to an end. Finally, those who make sacrifices to promote these values should be met with gratitude.

This is just the barest sketch of what a Care Model of pandemic ethics would look like, but we can already see the essential overlaps and disagreements with the Standard Model. To begin with the obvious, neither the Standard Model nor the Care Model would endorse bad planning or poor communication. Both would endorse governments helping individuals and businesses that are suffering from mandated social distancing. Neither would condone profiteering, and neither would allow for discriminatory enforcement of quarantine rules. Even when it comes to the central moral question of the COVID-19 pandemic, the difference in how one applies the models is subtle. The Standard Model says social distancing should be ended as soon the aggregate sacrifices of the public outweigh the potential number of lives saved. The Care Model, in insisting that we should value individuals and the social institutions they exist in, does not necessarily disagree. The advantage it has over the Standard Model is that it's the only one of the two that actually allows us to have a coherent theoretical reason to even consider that we should continue a practice like social distancing beyond the point where the objective costs outweigh benefits.

## Conclusion

Since the beginning of the COVID-19 pandemic, there has been debate about the morality of mandatory social distancing. These debates often center around whether the practices worked, or how dangerous the virus really is. But they typically assumed the truth of the Standard Model. Even when this consequentialist framework was called into question, there has been little debate about what could replace it. This dynamic is not new, of course;<sup>28</sup> anyone who has taught an introductory course on moral theory knows how difficult it can be for people to recognize that they are operating from foundational moral theories that can be called into question. But we can, and should, call this framework into question.

---

28 Maxwell Smith and Diego S. Silva were pointing to the problem of a lack of clarity about the moral framework for responding to pandemics before the current outbreak. See "Ethics for pandemics beyond influenza: Ebola, drug-resistant tuberculosis, and anticipating future ethical challenges in pandemic preparedness and response," *Monash Bioethics Review*, 2015, 33: 140. Likewise, James Thomas, in a survey of the language of federal preparedness plans finds: "Although it recommends priorities for allocating scarce quantities of antiviral medications and vaccines and reasons for placing importance in particular sets of recipients, it does not articulate the underlying ethical values or principles that would enable states to re-think or refine the priorities" ("Ethics in a Pandemic: a Survey of the State Pandemic Influenza Plan," *American Journal of Public Health*, April 2007, 97, Suppl 1: 529).

As of this writing, the COVID-19 pandemic is far from over. There are still many thorny ethical issues (most obviously how to handle people who are reluctant to get vaccinated). But perhaps more importantly, it is clear that COVID-19 will not be the world's last pandemic. The next pandemic will require policy responses, and some of those will be informed—at least in some small way—by the work of medical ethicists. Now is the time to take the real lessons from COVID-19 and develop real alternatives to the Standard Model.

### Work cited:

- Basu, Anirban. "Estimating The Infection Fatality Rate Among Symptomatic COVID-19 Cases In The United States." *Health Affairs*, May 7, 2020, 39, no. 7: 1229-1236. <https://doi.org/10.1377/hlthaff.2020.00455>.
- Clarke, Steve, Alberto Giubilini, and Mary Jean Walker. "Conscientious Objection to Vaccination." *Bioethics*, March 2017, 31, no. 3: 155-161.
- Flanigan, Jessica. "A Defense of Compulsory Vaccination." *HEC Forum*, 2014, 26: 5-25.
- Garbutt, Gerard, and Peter Davies. "Should the practice of medicine be a deontological or utilitarian enterprise?" *Journal of Medical Ethics*, May 2011, 37, no. 5: 267-270.
- Gatter, Robert. "Quarantine Controversy: Kaci Hickox v. Governor Chris Christie." *Hastings Center Report*, May 2016, 46, no. 3: 7-8.
- Giubilini, Alberto, Thomas Douglas, Hannah Maslen, and Julian Savulescu. "Quarantine, isolation and the duty of easy rescue in public health." *Developing World Bioethics*, 2018, 18: 182-189.
- Giubilini, Alberto, and Julian Savulescu. "Demandingness and Public Health Ethics." *Moral Philosophy and Politics*, 2019, 6, no. 1: 65-87.
- Hopwood, Mark. "'Terrible Purity': Peter Singer, Harriet McBryde Johnson, and the Moral Significance of the Particular". *Journal of the American Philosophical Association*, Winter 2016, 2, no. 4: 637-655.
- Manninen, Bertha Alvarez. "Balancing Parental Autonomy and Harm to Others in the Wake of the Modern Anti-Vaccination Movement." *APA Newsletter*, Fall 2016, 16, no. 1: 20-27.
- Parment, Wendy. "J. S. Mill and the American Law of Quarantine." *Public Health Ethics*, November 2008, 1, no. 3: 210-222.
- Sansom, Dennis L. "Ethical Tensions Involved in Mandatory Immunizations Programs: a Communitarian Response". *Ethics & Medicine*, Fall 2015, 31, no. 3: 177-189.
- Selgelid, Michael J. "A Moderate Pluralist Approach to Public Health Policy and Ethics". *Public Health Ethics*, July 2009, 2, no. 2: 195-205.
- Silva, Diego S., and A. M. Viens. "Infection Control Measures and Debts of Gratitude." *American Journal of Bioethics*, 2015, 15, no. 4: 55-57.
- Smith, Maxwell, and Diego S. Silva. "Ethics for pandemics beyond influenza: Ebola, drug-resistant tuberculosis, and anticipating future ethical challenges in pandemic preparedness and response." *Monash Bioethics Review*, 2015, 33: 130-147.



Thomas, James. "Ethics in a Pandemic: a Survey of the State Pandemic Influenza Plans." *American Journal of Public Health*, April 2007, 97, Suppl 1: 526–531.

WHO (World Health Organization). "Consensus document on the epidemiology of severe acute respiratory syndrome (SARS)", 2003. <https://www.who.int/csr/sars/en/WHOconsensus.pdf>

WHO (World Health Organization). "Ebola Virus Disease." Accessed May 14, 2020. <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/ebola-virus-disease>.

Wilkinson, T. M. "Contagious Disease and Self-Defence." *Res Publica*, 2007, 13: 339–359.

## COVID-19 and the Limits of Consequentialism

### Abstract

In the philosophical literature on ethics of responding to pandemics, a consequentialist model is typically assumed the correct approach. The emergence of the COVID-19 pandemic, and the vast amount of public reaction to the measures taken to mitigate it, offers an opportunity to evaluate the usefulness of the usual model of pandemic ethics. This paper argues that standard, consequentialist model largely failed to describe the moral landscape created by COVID-19. The paper offers instead a competing model, one more typically seen in other medical ethics contexts that is based on Care Ethics. The paper concludes that just as the COVID-19 pandemic showed the medical community that there were gaps in the healthcare infrastructure that must be corrected before the next pandemic, so too the medical ethics community should focus on deepening this alternative moral model for understanding our obligations during pandemics.

**Andrew Pavelich** received a Ph.D. in Philosophy from Tulane University, and currently holds the rank of Associate Professor of Philosophy at the University of Houston-Downtown in Houston, Texas. He has published on a wide variety of philosophical topics, from the Problem of Evil, assisted suicide, and the metaphysics of time, and the ethical use of plagiarism-detection software.

WIOLETA GAŁAT<sup>1</sup>

Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie

ORCID: 0000-0002-6807-8176

DOI 10.24917/20838972.18.4

## Wzmacnianie wspólnoty akademickiej w sytuacji trudnej

### Wstęp

Myślenie o wspólnocie wynikać może z kryzysów pojawiających się w społeczeństwie. Refleksja nad wspólnotą w trudniejszym dla społeczeństwa czasie staje się pewnym lekarstwem na wiele piętujących się problemów. Obserwujemy również rosnące zapotrzebowanie na wspólnoty we współczesnym społeczeństwie, zarówno w miejscu pracy, w lokalnych społecznościach, jak i sferach prywatnych<sup>2</sup>. Sama wspólnota natomiast, stanowi zbiór ludzi, których łączy wspólna więź, opierająca się o przekonania i wartości ludzi ją tworzących. Wspólnoty mają swój wspólny cel, a istnienie ich jest możliwe tylko gdy członkowie mają świadomość jej istnienia<sup>3</sup>.

Wspólnota akademicka stanowi twór szczególny. Wartości jej towarzyszące tworzą nie tylko samą instytucję, ale również mają ogromny wpływ na kształtowanie przyszłych pokoleń. Młodzi ludzie poprzez studia czerpią wiedzę, ale i przesiąkają wartościami, którymi są otaczani<sup>4</sup>. a zatem troska o wspólnotę akademicką ma ogromne znaczenie i wykracza poza myślenie o uniwersytecie jako instytucji. Sięga bowiem do całych społeczeństw, na które ma wpływ.

Pandemia COVID-19 powoduje kryzys na wielu płaszczyznach. Również uniwersytety zostały nim dotknięte. Konieczność natychmiastowej adaptacji do zupełnie nowych i niepewnych warunków, skłania do refleksji nad stanem wspólnoty akademickiej. Celem artykułu jest anali-

---

1 Publikacja została sfinansowana ze środków subwencji przyznanej Uniwersytetowi Ekonomicznemu w Krakowie.

2 Wiesław Rogalski, Kulturowa przestrzeń wspólnoty akademickiej, w: *Studenci we wspólnocie akademickiej*, red. Danuta Skulicz (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2007), 25–37.

3 Andrzej Szahaj, Jaka wspólnota?, w: *Jaka wspólnotowość Polaków w XXI wieku?*, red. Jan Szomburg (Gdańska: Instytut Badań nad Gospodarką Rynkową, 2010), 45–51.

4 Ryszard Tadeusiewicz, *Uczelniane wspólnoty wykład doktora honoris causa* (Zielona Góra: Uniwersytet Zielonogórski, 2005), 12–17.

za dobrych praktyk realizowanych przez uczelnie w trakcie pandemii COVID-19 w odniesieniu do pielęgnowania wartości, które wynikają ze wspólnoty akademickiej.

## Znaczenie wspólnoty akademickiej

Problematyka wspólnoty ma kluczowe znaczenie dla społeczności ludzi, tworzących uniwersytet. To tutaj spotykają się ludzie utożsamiający się z misją uniwersytetu, którą poprzez swoje działania chcą realizować. Podejmują zatem czynności związane z realizacją pierwszej misji uczelni, którą jest poszukiwanie prawdy, a zatem prowadzenie badań naukowych i drugiej misji uczelni związanej z przekazywaniem aktualnej wiedzy. W ramach swoich działań podejmują również przedsięwzięcia, które wynikają z realizacji trzeciej misji uczelni, tzw. misji społecznej. W przestrzeni uniwersytetu, gdzie relacja mistrz – uczeń jest kluczowa, wzmocnienie wspólnoty jest czymś fundamentalnym.

Lepsze zrozumienie wspólnoty akademickiej możliwe jest poprzez wartości, które są jej fundamentem: solidarność, odpowiedzialność, kultura, szacunek, sprawiedliwość, bezpieczeństwo, różnorodność, partycypacja, relacyjność i wspólnotowość. Solidarność oznacza odczuwanie więzi pomiędzy poszczególnymi członkami wspólnoty, a także patrzenie poprzez pryzmat my, a nie tylko poprzez ja. Odpowiedzialność wynika z realizowanej pracy naukowej, ale również stanowi odpowiedzialność za wspólnotę i relacje społeczne. Kultura rozumiana jest poprzez najwyższe standardy zachowania i dobre wychowanie. Szacunek dotyczy zachowania względem członków wspólnoty, które powinno się cechować życzliwością i poszanowaniem drugiego człowieka. Sprawiedliwość pozwala swoim członkom na poczucie, że w ramach wspólnoty następuje sprawiedliwy podział dóbr, działa na jasnych zasadach awansów, a także sprawiedliwie nagradza swoich członków. Bezpieczeństwo we wspólnocie powinno natomiast towarzyszyć wszystkim jego członkom. Różnorodność w ramach wspólnoty pozwala jej członkom różnić się w wielu obszarach i posiadać różne opinie. Partycypacja we wspólnocie akademickiej to natomiast możliwość angażowania się w jej życie, a także poczucie, że zdanie każdego z członków wspólnoty jest istotne. Relacyjność zwraca uwagę na relacje pomiędzy członkami wspólnoty, które są istotne w kontekście realizowania wspólnych działań i wspólnej troski o wspólnotę. Ostatnia wartość: wspólnotowość zwraca uwagę na to, że członkowie wspólnoty mają prawo do popełniania błędów, a o jej wartości decyduje nauka na tych błędach i umiejętność przyznania się do błęd<sup>5</sup>.

---

5 Małgorzata Bogunia-Borowska, Fundamenty akademickiej wspólnoty uniwersytetu, w: *Fundamenty akademickiej wspólnoty uniwersytetu*, red. Piotr Sztompka, Krzysz-

W literaturze napotkać można przykłady mówiące o wzmożonych ruchach mających na celu bronić podstawowych wartości akademickich w sytuacjach trudnych. Jednym z takich przykładów jest 2004 rok, kiedy trwały intensywne prace nad spisaniem wartości wynikających z etosu akademickiego. Proces ten wynikał z piętrzących się negatywnych skutków umasowienia szkolnictwa wyższego<sup>6</sup>. Niewątpliwie sytuacja pandemiczna zalicza się do takich sytuacji trudnych i swój wpływ odcisnęła również na funkcjonowaniu uniwersytetów. Przyjrzenie się działaniom w trakcie pandemii COVID-19 w odniesieniu do wartości wynikających z tworzenia wspólnoty akademickiej wydaje się szczególnie istotne.

## Wspólnotowość w trakcie pandemii COVID-19

Uczelnie stosunkowo szybko zareagowały na sytuację pandemiczną. Zostały zmuszone do modyfikacji swojego dotychczasowego funkcjonowania, zarówno w sferze przekazywania wiedzy, jak i prowadzenia badań naukowych. Zatem uczelnie z jednej strony podjęły trud zorganizowania swojej działalności w nowej sytuacji pandemicznej, myśląc o swoich działaniach podstawowych. Z drugiej natomiast strony podjęły szereg działań kierowanych zarówno do swojej społeczności, jak i do interesariuszy zewnętrznych<sup>7</sup>. Zauważyć przy tym należy, że zastosowywane rozwiązania kształcenia na odległość przyspieszyły pewne pojawiające się od dawna tendencje. Świadczy o tym chociażby rosnąca popularność kursów na zasadzie MOOC (Masive Open Online Courses), dzięki którym uczestnicy kursów mogą zdobywać wiedzę, bez względu na to, gdzie się znajdują<sup>8</sup>. Ponadto uczelnie coraz częściej decydują się na uzupełnienie kształcenia platformą Moodle (Modular Object-Oriented Dynamic Learning Environment), która pozwala na kompleksowe zarządzanie kursami internetowymi<sup>9</sup>. Nagła sytuacja spowodowała zatem wykorzystanie rozwiązań, które powoli zaczynały się pojawiać na uczelniach. Zwrócić uwagę przy tym należy, że rozwiązania kształcenia na odległość nie były

---

tof Matuszek, (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2014), 67–78.

6 Kazimierz Kloc, Słowo wstępne, w: *Dobre obyczaje w kształceniu akademickim*, red. Kazimierz Kloc, Ewa Chmielewska (Warszawa: Fundacja Promocji i Akredytacji Kierunków Ekonomicznych, 2004), 5–6.

7 Krystyna Nizioł, Pandemia COVID-19 jako szansa na rozwój i wzmocnienie społecznej odpowiedzialności uczelni wyższych w Polsce, w: *Katalog dobrych praktyk społecznej odpowiedzialności uczelni w dobie pandemii COVID-19* (Warszawa: Ministerstwo Funduszy i Polityki Regionalnej, 2021), 16–18.

8 Krzysztof Gurba, *MOOC historia i przyszłość* (Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydawnictwo Naukowe, 2015), 33–41.

9 Bożena Jakubczak, Zastosowanie systemów nauczania zdalnego typu Open Source w edukacji na przykładzie pakietu Moodle, w: *Edukacja w społeczeństwie ryzyka. Bezpieczeństwo jako wartość*, red. Matylda Gwoździcka-Piotrowska, Andrzej Zduniak (Poznań: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Bezpieczeństwa, 2007).

do końca zweryfikowane pod kątem jakości kształcenia, a przede wszystkim do wykorzystania ich jako jedynej formy edukacji. Przykładowo badania przeprowadzone na Uniwersytecie Ekonomicznym w Katowicach wykazały, że studenci radzą sobie z obsługą narzędzi wykorzystywanych do kształcenia na odległość, jednak chcieliby powrócić do kształcenia na kampusie<sup>10</sup>.

W obliczu pandemii dla uniwersytetów szczególnie istotne stało się pielęgnowanie wartości akademickich, takich jak: profesjonalizm, współpraca i szacunek. Profesjonalizm oznacza nic innego jak dobre wypełnianie zadań uczelni: prowadzenie wysokiej jakości badań, nauczania na wysokim poziomie i prowadzenia sprawnej administracji. Współpraca to nic innego jak tworzenie wspólnoty pracowników, doktorantów i studentów, a także kooperacja z otoczeniem uniwersytetu. Szacunek to natomiast sposób zachowania we wspólnocie, w której każdy człowiek zasługuje na taki sam szacunek, to również poszanowanie równowagi pomiędzy życiem zawodowym, a osobistym, która w czasie pracy zdalnej stała się szczególnie istotna<sup>11</sup>.

Istnieją również bardzo budujące opinie mówiące, że sama pandemia niesie za sobą głębszą refleksję i może przyczynić się do zwiększenia poziomu społecznej odpowiedzialności uczelni. Istotne znaczenie odgrywają tutaj zarówno indywidualne postawy, jak i odpowiedzialność wspólnot. Jeden ze scenariuszy przyszłego kształtu uczelni wskazuje, że wspólnoty akademickie mogłyby stać się centrami demokratycznego społeczeństwa obywatelskiego. Możliwe to jest poprzez podejmowanie działań dla dobra wspólnego, solidarność, a także wzajemną życzliwość. Scenariusz ten stanowi przeciwieństwo do zamknięcia się uniwersytetu w wierzby z kości słoniowej do której dostęp mają tylko wybrani<sup>12</sup>. W takim rozumieniu, uniwersytet byłby bardziej otwarty na społeczeństwo i zaangażowany w jego sprawy.

## Metodyka badawcza

Przeprowadzone badanie miało na celu analizę działań podejmowanych przez uczelnie w trakcie pandemii COVID-19. Postawiona została hipoteza, że w tym trudnym czasie, uczelnie podejmowały działania mające na celu wzmocnienie wartości akademickich. W badaniu posłużono się

<sup>10</sup> Mariia Rizun, Artur Strzelecki, "Students' Acceptance of the COVID-19 Impact on Shifting Higher Education to Distance Learning in Poland", *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 17, no. 18 (September 2020).

<sup>11</sup> Piotr Wachowiak, Społeczna odpowiedzialność uczelni po pandemii, w: *Katalog dobrych praktyk społecznej odpowiedzialności uczelni w dobie pandemii COVID-19*, (Warszawa: Ministerstwo Funduszy i Polityki Regionalnej, 2021), 14–16.

<sup>12</sup> Michał Peno, Uczelnie i ich odpowiedzialność za społeczeństwo po pandemii, w: *Katalog dobrych praktyk...*, 20–23.

zestawieniem dobrych praktyk przygotowanym przez Grupę Roboczą ds. Społecznej Odpowiedzialności Uczelni, która funkcjonuje przy Ministerstwie Funduszy i Polityki Regionalnej. Prośba o przedstawienie dobrych praktyk w trakcie pandemii COVID-19 w wymienionym raporcie, została skierowana przez Grupę Roboczą do wszystkich uczelni wyższych w Polsce. Z zaproszenia skorzystało 57 jednostek, zgłaszając przy tym 171 dobrych praktyk (każda uczelnia mogła zgłosić maksymalnie 5 praktyk). Dobre praktyki można było zgłaszać w ośmiu kategoriach: wsparcie sprzętowe i środki ochrony, działania naukowe, wsparcie psychologiczne, działania edukacyjne, wolontariat, pomoc materialna, działania komunikacyjno-informacyjne oraz inne działania<sup>13</sup>. Analiza dobrych praktyk przeprowadzona została poprzez zidentyfikowanie wartości fundamentalnych dla wspólnoty: solidarność, odpowiedzialność, kultura, szacunek, sprawiedliwość, bezpieczeństwo, różnorodność, partycypacja, relacyjność i wspólnotowość, które przyświecały dobrym praktykom w każdej kategorii. Przeprowadzona w ten sposób analiza pozwala dostrzec, które wartości można zidentyfikować w dobrych praktykach, a które z nich nie zostały wzmacnione w trakcie pandemii COVID-19.

### Przykłady dobrych praktyk w obliczu pandemii

W sytuacjach nowych i trudnych bardzo często musimy reagować szybko. Taką zasadę przyjęły uczelnie w Polsce, realizując tym samym szereg dobrych praktyk. Zebranie ich to z jednej strony docenienie podjętego przez poszczególne uczelnie trudu, a z drugiej strony, źródło ogromnej inspiracji dla wszystkich ośrodków. Z punktu widzenia troski o wspólnotę w trakcie pandemii, na uwagę zasługują dobre praktyki w ramach poszczególnych obszarów, charakteryzujące się budowaniem poczucia jedności w tym trudnym czasie. Zestawienie kategorii dobrych praktyk wraz z wartościami przez nie realizowanymi zawarte zostało w tabeli 1.

Tabela 1. Kategorie dobrych praktyk wraz z przypisanymi wartościami

Kategorie dobrych praktyk	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Wsparcie sprzętowe i środki ochrony	x	x		x		x		x		x
Działania naukowe	x	x				x		x		x

<sup>13</sup> *Katalog dobrych praktyk społecznej odpowiedzialności uczelni w dobie pandemii COVID-19*, Ministerstwo Funduszy i Polityki Regionalnej, 2021, s. 31–33.

Wsparcie psychologiczne	x	x				x		x		x
Działania edukacyjne	x	x		x				x	x	x
Wolontariat	x	x						x	x	x
Pomoc materialna	x					x				x
Działania komunikacyjno-informacyjne		x								
Inne działania	x	x				x				x

Źródło: Opracowanie własne, na podstawie: Katalog dobrych praktyk społecznej odpowiedzialności uczelni w dobie pandemii COVID-19, Ministerstwo Funduszy i Polityki Regionalnej, 2021.

Legenda: 1=solidarność, 2=odpowiedzialność, 3=kultura, 4=szacunek, 5=sprawiedliwość, 6=bezpieczeństwo, 7=różnorodność, 8=partycypacja, 9=relacyjność i 10=wspólnotowość.

W pierwszej kategorii: wsparcie sprzętowe i środki ochrony, zgłoszonych zostało 43 dobre praktyki. W ramach dobrych praktyk pojawiły się takie działania jak zapewnienie dodatkowego sprzętu członkom wspólnoty, którzy tego potrzebują, wspieranie pracowników medycznych i placówek w szczególnie trudnej sytuacji w tym czasie, w postaci środków ochrony, dodatkowego sprzętu, itp. Istotne w ramach tej grupy praktyk jest to, że akcje kierowane na zewnątrz uczelni realizowane były przez grupy pracowników, które chciały się angażować w tym trudnym czasie, a zatem możliwa była partycypacja, wspólnotowość i solidarność. Podejmowane działania świadczą natomiast o odpowiedzialności i solidarności pracowników. W tej kategorii podjęte zostały również praktyki, które pozwoliły na zachowanie poczucia bezpieczeństwa wśród pracowników. Wydaje się, że nie bez powodu kategoria ta została umieszczona w raporcie jako pierwsza. W sytuacji zagrożenia, konieczność odzyskania poczucia bezpieczeństwa jest kluczowa.

Druga kategoria dobrych praktyk to: działania naukowe, gdzie zostało zgłoszonych 29 dobrych praktyk. W kategorii tej zawarte są dobre praktyki, które pozwalają lepiej zrozumieć panującą sytuację pandemiczną, a także konsekwencje z niej wynikających. Realizowano badania, które miały się przyczynić do lepszej ochrony przed rozprzestrzenianiem się wirusa, a także mające badać wpływ panującej sytuacji na społeczeństwo i na biznes. Podejmowano również bardziej szczegółowe badania



dotyczące chociażby sztuki w dobie pandemii czy sprawności administracji w ograniczonych warunkach. Analizując tę kategorię pod kątem realizowania wartości akademickich należy zwrócić uwagę, że przedsięwzięcia podejmowane były w ramach solidarności i odpowiedzialności za swoje otoczenie. Ponadto sytuacja wiązała się z koniecznością zapewnienia poczucia bezpieczeństwa w zupełnie odmienionej rzeczywistości. Podejmowane inicjatywy w ramach działań naukowych zwracały również uwagę na ten aspekt. Oprócz wymienionych wartości zwrócić uwagę należy również na wspólnotowość, bez poczucia której nie udało się tak wiele zrobić. Ten trudny czas był również przestrzenią do partycypacji poszczególnych członków wspólnoty akademickiej. Kategoria ta, ma szczególne znaczenie, ponieważ działania w niej podejmowane w sposób bezpośredni wiążą się z zadaniami realizowanymi przez uniwersytet. Prowadzenie badań przybrało jedynie aktualny wymiar i próbowało odnaleźć odpowiedzi na pojawiające się pytania.

Kolejna kategoria dobrych praktyk to: wsparcie psychologiczne. Pandemia przyniosła ogromne problemy dla całych społeczeństw, jak również wpłynęła na dobrostan psychiczny wielu ludzi. Problemy natury psychologicznej wywoływane były przez strach przed chorobą, jak również przez zmiany w życiu zawodowym, a w przypadku uczelni wpływ na to miała edukacja zdalna, która swoje piętno odcisnęła na uczestnikach procesu edukacji<sup>14</sup>. W tej kategorii do analizowanego raportu zgłoszone zostało 22 dobre praktyki. Obejmowały one przede wszystkim konsultacje psychologiczne dla studentów, doktorantów, ale i pracowników poszczególnych uczelni. Taka forma wsparcia z perspektywy wartości wspólnoty akademickiej wzmacnia bezpieczeństwo. Ponadto odnaleźć można również dobre praktyki w ramach wsparcia w postaci konsultacji psychologicznych oferowanych szerzej niż tylko dla społeczności akademickiej, a zatem w pełnym poczuciu odpowiedzialności za otoczenie społeczne. W ramach poczucia wspólnoty i solidarności za całą wspólnotę podjęta została dobra praktyka kierowana do członków wspólnoty akademickiej, którzy w czasie pandemii musieli świadczyć pracę na kampusie. Dla tych osób dedykowana została skrzynka mailowa, na którą przesyłane były wyrazy podziękowania. Możliwość zaangażowania w tą akcję mieli wszyscy członkowie wspólnoty akademickiej, tym samym zaistnieć mogła niczym nieskrępowana partycypacja pracownicza. Pandemia, oprócz wyraźnych negatywnych konsekwencji widocznych w trakcie jej obowiązywania, niesie również za sobą skutki, które z czasem coraz mocniej będą oddziaływać na społeczeństwa. Do takich

14 Jacek Pyżalski, „Zdrowie psychiczne i dobrostan młodych ludzi w czasie pandemii COVID-19 – przegląd najistotniejszych problemów”, *Dziecko Krzywdzone. Teoria, badania, praktyka*, 2021, 20: 92-115.

negatywnych następstw zaliczyć można rosnące problemy natury psychologicznej<sup>15</sup>. Odpowiedzialność uczelni w zakresie wsparcia psychologicznego dla swojej społeczności będzie zatem miała znaczenie również po zakończeniu pandemii, a także po powrocie społeczności do pracy i nauki na kampusie. Po tak długim czasie realizacji zadań edukacyjnych z domu, powrót do fizycznej obecności na uczelni również będzie stanowić pewną naturalną trudność.

Następna grupa dobrych praktyk to: działania edukacyjne. W tej kategorii znalazło się 24 dobre praktyki. Grupa ta stanowi dobre praktyki bezpośrednio związane z misją uczelni, którą to jest prowadzenie dydaktyki<sup>16</sup>. W nowej sytuacji zadanie to wymaga zatem przemyślenia i modyfikacji, tak aby osiągać jak najlepsze rezultaty. Praktyki w tej kategorii dotyczyły adaptacji do nowych warunków kształcenia poprzez różnego rodzaju warsztaty czy poradniki. W przypadku takich praktyk zwrócić należy uwagę na odpowiedzialne podejście wobec zaistniałej sytuacji. Samo przejście na edukację zdalną było natomiast działaniem mającym zapewnić bezpieczeństwo członkom wspólnoty akademickiej. Nowa forma kształcenia stanowiła też wyzwanie względem studentów szczególnie narażonych na wykluczenie. W imię solidarności i wspólnotowości podjęto działania mające na celu dostosowanie procesu kształcenia do osób ze specjalnymi potrzebami edukacyjnymi. Dzięki zaangażowaniu studentów, pracowników, a także absolwentów, działania edukacyjne prowadzone były również dla różnych grup wiekowych uczniów objętych edukacją szkolną. W ten sposób przejawiała się partycypacja społeczności w słusznej sprawie. Wsparcie studentów ze specjalnymi potrzebami edukacyjnymi było natomiast przejawem poszanowania różnorodności. Przy czym ten obraz pełnego zrozumienia różnorodnych potrzeb edukacyjnych należy w pewnym stopniu zakłócić. Początkowo podejmowane przez uczelnie decyzje były bardzo szybkie i nie uwzględniały innych niż standardowe potrzeby. Dopiero po pewnym czasie pojawiła się refleksja i działania dedykowane studentom ze specjalnymi potrzebami. Sytuacja ta niepokoi, ponieważ okazuje się, że cały trud wkładany w budowanie świadomości społecznej w zakresie niepełnosprawności nie przynosi takich efektów jakich byśmy oczekiwali i brakuje naturalnej refleksji w tym temacie przy proponowaniu nowych form edukacji.

Do kategorii: wolontariat, zgłoszonych zostało 19 dobrych praktyk. W tej nowej sytuacji, na wsparcie w formie wolontariatu członków spo-

15 Reanata Markiewicz, „Kryzys w kryzysie. Psychologiczny wymiar pandemii”, *Public Health*, 129, nr 4 (2019): 138–140.

16 Krzysztof Leja, „Trzy misje uniwersytetu, trzy ścieżki kariery”. *Forum Akademickie*, 1 (2015).

łeczności akademickiej, mogły liczyć placówki medyczne, domy dziecka, DPSy i inne podmioty. Podejmowano również na uczelniach różnego rodzaju zbiórki, które pozwalały szybko reagować na pojawiające się potrzeby, głównie w zakresie ochrony zdrowia. Pomoc świadczona była także poprzez dostarczanie posiłków dla medyków, mierzenie temperatury osobom zgłaszającym się do szpitala, czy poprzez pobieranie wymazów przez studentów kierunków medycznych oraz przeprowadzanie podstawowych badań. Praktyki te są przejawem odpowiedzialności i partycypacji poszczególnych członków wspólnoty, a także są przejawem poszanowania różnorodności jaką cechuje się społeczność akademicka. W duchu solidarności i w poczuciu wspólnoty zwracano również uwagę na członków społeczności, którzy są szczególnie narażeni na negatywne skutki choroby, a także na emerytów. Członkowie społeczności wspierali takie osoby w codziennych czynnościach, takich jak np. zrobienie zakupów. Kategoria ta wskazuje na wypełnianie przez uczelnię działań społecznych kierowanych do członków lokalnej społeczności. Poświęcanie swojego czasu i energii w wyniku pojawiających się potrzeb jest szczególnie cenne. Zwrócić należy jednak uwagę, że zaangażowanie w tym zakresie mogłoby być jeszcze szersze, gdyby uczelnie wcześniej widziały potrzebę tworzenia w swojej przestrzeni centrów wolontariatu. Potrzeba pewnej systematyzacji działań w zakresie wolontariatu widoczna jest na uczelniach w postaci pojawiających się oddolnych inicjatyw związanych z wolontariatem i szeroko rozumianą filantropią.

Następna kategoria to pomoc materialna. W tej kategorii znalazło się 14 dobrych praktyk. Należy pamiętać, że pandemia spowodowała również problemy finansowe w wielu gospodarstwach domowych i wpłynęła na podmioty gospodarcze. Jak wskazują badania, 30% Polaków uważa, że ich sytuacja finansowa się pogorszyła w wyniku pandemii, a 9% wskazuje, że było to znaczne pogorszenie. Ponadto problem ten dotknął szczególnie ludzi młodych w przedziałach wiekowych: 18–24 oraz 25–34<sup>17</sup>. Ograniczenia wynikające z pandemii dotknęły również przedsiębiorstwa. W grupie polskich mikro, małych i średnich przedsiębiorstw działających w sektorze produkcji 63% ograniczyło swoją działalność, a 51% ograniczyło zatrudnienie<sup>18</sup>. Rozumiejąc konsekwencje finansowe zaistniałej sytuacji, uczelnie wprowadziły szereg działań związanych ze stypendiami i zapomogami dla studentów i doktorantów, którzy zna-

17 Raport z badania. Finanse Polaków w czasie COVID-19. Jak pandemia wpłynęła na portfele i zwyczaje finansowe Polaków? dostęp: 15 października 2021 r., <https://zpp.net.pl/wp-content/uploads/2020/11/Raport-Finanse-Polak%C3%B3w-w-czasie-COVID-19.pdf>.

18 Polski mikro, mały i średni biznes w obliczu pandemii COVID-19. Przychody, płynność i reakcja na wstrząs, dostęp: 15 października 2021, <https://www.pwc.pl/pl/pdf/polski-mikro-maly-sredni-biznes-w-obliczu-pandemii.pdf>.

leżli się w trudnej sytuacji finansowej. Przewidywane były zwolnienia z opłat za miejsca w domu studenckim, a także nie były naliczane opłaty za nieterminowy zwrot książek. Tego typu działania były przejawem solidarności i poczucia wspólnoty w trudnym czasie. W ramach odpowiedzialności za podmioty medyczne, które pełniły znaczącą rolę, uczelnie organizowały zbiórki i inne działania, które pozwalały na wsparcie materialne. Rozumiejąc istotę bezpieczeństwa w panujących warunkach niepewności, w ramach dobrych praktyk oferowana była również możliwość nieodpłatnego wykonania badań na obecność przeciwciał. Praktyki w tym obszarze zwracają uwagę na jedną z konsekwencji pandemii, pamiętać jednak przy tym należy, że sytuacja pandemiczna przyniosła również pozytywne wyniki gospodarcze dla niektórych branż, które bez pandemii nie byłyby osiągalne. Taka sytuacja dotyczy chociażby wszelkich branż związanych z budownictwem, które w wyniku przerwania łańcuchów dostaw i jednocześnie ciągłego popytu na mieszkania znacząco podniosły ceny. Popyt w tych branżach warunkowany jest zmianą sposobu pracy i życia całych rodzin, które potrzebują nowych przestrzeni do pracy i nauki w domu<sup>19</sup>.

W ramach dobrych praktyk w kategorii działania komunikacyjno-informacyjne, do raportu zgłoszonych zostało 12 inicjatyw. W tej kategorii zamieszczone zostały dobre praktyki, które pozwalają członkom społeczności być na bieżąco, ale również podejmujące walkę z dezinformacją w szerszym społeczeństwie. Podejmowanie tego typu praktyk wynika z odpowiedzialności jaką ponosi uczelnia w społeczeństwie. Wydaje się jednak, że liczba tych praktyk nie jest zadowalająca w odniesieniu do działań zgłoszonych we wcześniej omawianych kategoriach. W sytuacji natłoku nieprawdziwych informacji i manipulacji faktami rola uczelni w zakresie przekazywania sprawdzonych informacji staje się szczególnie istotna. Ponadto autorytet jakim się obdarzone uczelnie w społeczeństwie zobowiązuje do realizowania tego, często trudnego zadania.

Najbardziej różnorodnie działania znalazły się w ostatniej kategorii: inne działania. Uczelnie zgłosiły 6 praktyk do tego obszaru. Pierwsza dobra praktyk dotyczy problemu przestrzeni, gdzie można odbyć kwarantannę. Politechnika Wrocławska identyfikując ten problem chcąc postępować odpowiedzialnie i zapewnić poczucie bezpieczeństwa dla studentów, wyznaczyła jednoosobowe pokoje w dwóch akademikach do odbywania kwarantanny. Z kolei Akademia Wychowania Fizycznego we Wrocławiu realizowała dobrą praktykę związaną z promocją oddawania krwi w tych zmienionych warunkach. Poprzez partycypację studentów

19 Trzycyfrowe wzrosty biznesu i milionowe kontrakty. Polskie firmy, które kwitły w czasie pandemii, dostęp: 8 października 2021 r, <https://businessinsider.com.pl/firmy/polskie-firmy-ktore-rosly-w-czasie-pandemii-koronawirusa-/15fqc6z>.

i pracowników akcja oddawania krwi urosła do rangi ogólnopolskiej. Ponadto akcja ta pokazała również siłę solidarności i wspólnotowości. Z kolei Akademia Leona Koźmińskiego zrealizowała szereg dobrych praktyk, które kierowane były zarówno do społeczności uczelni, jak i do lokalnej społeczności. Działania dotyczyły wsparcia psychologicznego, pomocy seniorom, a także pomocy szpitalowi. Prowadzone były również działania integracyjne i edukacyjne w postaci spotkań online. Można zatem uznać, że działania te wiązały się z takimi wartościami, jak solidarność, odpowiedzialność, bezpieczeństwo, a także wspólnotowość. Podobnie Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie kierował się wartościami wynikającymi ze wspólnoty akademickiej, podejmując się realizacji dobrych praktyk dla otoczenia członków swojej wspólnoty. Wprowadzone zostały takie działania jak: warsztaty psychologiczne online dla dzieci i ich rodziców, produkcja przyłbic, przygotowywanie narzędzi do nauki, a także wspieranie osób w różnych kryzysach. Pomoc dla otoczenia została zaoferowana również przez Uniwersytet Ekonomiczny w Poznaniu, który stworzył ogólnopolskim system wsparcia dla szpitali.

Analizując dobre praktyki i wartości im przypisane, należy zwrócić uwagę, że nie pojawiły się w żadnej z nich: kultura, sprawiedliwość oraz relacyjność. Natomiast różnorodność nie została dostatecznie mocno zaakcentowana. Zatem poszanowanie różnorodności nie było kluczowe w procesie podejmowania działań przez uczelnie. Podobnie niepokój budzi tylko dwukrotne pojawienie się takiej wartości jak szacunek, bez której nie można budować prawdziwej wspólnoty. Jednak zwrócić należy uwagę, że brak ich wskazania wprost, nie wyklucza ich występowania. Opisy w ramach poszczególnych praktyk są lakoniczne i skoncentrowane na kluczowych miernikach, co przy tego typu raporcie wydaje się w pełni uzasadnionym. Zastanowić się należy zatem czy podejmowanie tych dobrych praktyk w tak szerokim zakresie byłoby możliwe bez zaistnienia relacyjności, szacunku, wzajemnej kultury czy poszanowania różnorodności. Przeprowadzona analiza wskazuje wzmacnianie poprzez dobre praktyki, w szczególności takich wartości jak: solidarność, odpowiedzialność, wspólnotowość, bezpieczeństwo i partycypacja. Odzwierciedlają one nagłą reakcję na sytuację trudną. Po ponad roku pandemii wiemy jednak, że jej koniec nie jest jeszcze przewidywalny. Być może pandemia obnażyła pewne tendencje pojawiające się na uczelniach. Zatem interesującym badawczo będzie przyjrzenie się dobrym praktykom w kolejnym roku. Ponowne badanie pozwoli odpowiedź na pytanie czy mały udział niektórych wartości wynika z trudnej i gwałtownej sytuacji, czy też stanowi większy problem uniwersytetów nad którym należy się pochylić. Pozwoli to zaobserwować, jak w dłuższej perspektywie radzą

sobie uczelnie z dbałością o wartości akademickie w sytuacji niestabilnych warunków zewnętrznych. Spójrzeć należy również na całe spektrum zmian, jakie zaszły na uczelniach w wyniku pandemii. We wcześniejszych rozważaniach zwrócona została uwaga na problematykę edukacji zdalnej, która całkowicie zmienia fundamentalną dla uniwersytetu relację mistrz-uczeń, budując pewnego rodzaju dystans. Ten dystans obecny jest również w innych sferach funkcjonowania uniwersytetu, gdzie konieczność kontroli i sprawozdawczości stała się jeszcze bardziej istotna i nieuchronnie prowadzi do odhumanizowania życia społecznego. W tym miejscu pozostawić należy również pytanie czy proces ten dotyczy tylko uniwersytetów, czy też całego życia społeczno-gospodarczego.

## Podsumowanie

Edukacja na uczelni to nie tylko przekazywanie wiedzy zastanej. To czas kształtowania postaw, ugruntowywania wartości i kształtowania poglądów. Uniwersytety rozumiejąc swoje istotne zadanie w społeczeństwie kieruje się wartościami wspólnoty akademickiej. Wyznaczają standardy funkcjonowania, ale i pewne powinności członków wspólnoty akademickiej. Działanie w ramach wspólnoty jest szczególnie istotne w sytuacjach trudnych, kiedy zachowanie właściwych postaw może wydawać się trudniejsze.

Analiza dobrych praktyk realizowanych przez polskie uczelnie w trakcie pandemii COVID-19 pozwala zauważyć, że praktycznie każdej z dobrych praktyk przyświecają wartości identyfikowane w ramach wspólnoty akademickiej. Ponadto uczelnie podejmowały działania nie tylko w obrębie swoich podstawowych zadań, ale również z troską o społeczeństwo, które znalazło się nagle w bardzo niepewnej sytuacji. Takie podejście uczelni pozwala stwierdzić, że sytuacja trudna wywołana pandemią była czasem, kiedy uczelnie bardziej niż w sytuacji stabilności pracowały nad wzmacnianiem wartości pielęgnowanych przez wspólnotę akademicką. Zwrócić uwagę należy, przy tym, że nie udało się w sposób bezpośredni zidentyfikować wszystkich wartości akademickich w realizowanych dobrych praktykach. Być może sytuacja ta wynika z natychmiastowego reagowania na trudną sytuację. Wartościowym w związku z tym będzie powtórzenie badań i zweryfikowanie, jak wygląda dbałość o wartości akademickie w przedłużającej się pandemii. Zweryfikowane w ten sposób zostanie na ile dobre praktyki wynikały z konieczności powodowanej sytuacją jakiej znalazły się uczelnie w wyniku pandemii, a na ile wiążą się z innymi względami, takimi jak wzmacnianie wspólnoty akademickiej.



## Bibliografia

- Rogalski, Wiesław. Kulturowa przestrzeń wspólnoty akademickiej, w: *Studenci we wspólnocie akademickiej*, red. Danuta Skulicz, 25–37. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2007.
- Szahaj, Andrzej. Jaka wspólnota? w: *Jaka wspólnotowość Polaków w XXI wieku?*, red. Jan Szomburg, 45–51. Gdańsk: Instytut Badań nad Gospodarką Rynkową, 2010.
- Tadeusiewicz, Ryszard. *Uczelniane wspólnoty wykład doktora honoris causa*. Zielona Góra: Uniwersytet Zielonogórski, 2005.
- Bogunia-Borowska, Małgorzata. Fundamenty akademickiej wspólnoty uniwersytetu, w: *Fundamenty akademickiej wspólnoty uniwersytetu*, red. Piotr Sztompka, Krzysztof Matuszek, 67–78. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2014.
- Kloc, Kazimierz. Słowo wstępne, w: *Dobre obyczaje w kształceniu akademickim*, redakcja Kazimierz Kloc, Ewa Chmielewska, 5–6. Warszawa: Fundacja Promocji i Akredytacji Kierunków Ekonomicznych, 2004.
- Nizioł, Krystyna. Pandemia COVID-19 jako szansa na rozwój i wzmocnienie społecznej odpowiedzialności uczelni wyższych w Polsce, w: *Katalog dobrych praktyk społecznej odpowiedzialności uczelni w dobie pandemii COVID-19*, 16–18. Warszawa: Ministerstwo Funduszy i Polityki Regionalnej, 2021.
- Gurba, Krzysztof. *MOOC historia i przyszłość*. Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydawnictwo Naukowe, 2015.
- Jakubczak, Bożena. Zastosowanie systemów nauczania zdalnego typu Open Source w edukacji na przykładzie pakietu Moodle, w: *Edukacja w społeczeństwie ryzyka. Bezpieczeństwo jako wartość*, red. Matylda Gwoździcka-Piotrowska, Andrzej Zduniak. Poznań: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Bezpieczeństwa, 2007.
- Rizun, Mariia, Strzelecki, Artur. “Students’ Acceptance of the COVID-19 Impact on Shifting Higher Education to Distance Learning in Poland”, *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 17, no. 18 (September 2020).
- Wachowiak, Piotr. Społeczna odpowiedzialność uczelni po pandemii, w: *Katalog dobrych praktyk społecznej odpowiedzialności uczelni w dobie pandemii COVID-19*, 14–16. Warszawa: Ministerstwo Funduszy i Polityki Regionalnej, 2021.
- Peno, Michał. Uczelnie i ich odpowiedzialność za społeczeństwo po pandemii, w: *Katalog dobrych praktyk społecznej odpowiedzialności uczelni w dobie pandemii COVID-19*, 20–23. Warszawa: Ministerstwo Funduszy i Polityki Regionalnej, 2021.
- Pyżalski, Jacek. „Zdrowie psychiczne i dobrostan młodych ludzi w czasie pandemii COVID-19 – przegląd najistotniejszych problemów”, *Dziecko Krzywdzone. Teoria, badania, praktyka*, 20 (2021): 92–115.
- Markiewicz, Reanata. „Kryzys w kryzysie. Psychologiczny wymiar pandemii”, *Public Health*, 129, nr 4 (2019): 138–140.
- Leja, Krzysztof. „Trzy misje uniwersytetu, trzy ścieżki kariery”. *Forum Akademickie*, 1 (2015).



Raport z badania. Finanse Polaków w czasie COVID-19. Jak pandemia wpłynęła na portfele i zwyczaje finansowe Polaków? dostęp: 15 października 2021 r., <https://zpp.net.pl/wp-content/uploads/2020/11/Raport-Finanse-Polak%C3%B3w-w-czasie-COVID-19.pdf>.

Polski mikro, mały i średni biznes w obliczu pandemii COVID-19. Przychody, płynność i reakcja na wstrząs, dostęp: 15 października 2021, <https://www.pwc.pl/pl/pdf/polski-mikro-maly-sredni-biznes-w-obliczu-pandemii.pdf>.

Trzycyfrowe wzrosty biznesu i milionowe kontrakty. Polskie firmy, które kwitły w czasie pandemii, dostęp: 8 października 2021 r, <https://businessinsider.com.pl/firmy/polskie-firmy-ktore-rosly-w-czasie-pandemii-koronawirusa-/15fqc6z>.

## **Wzmacnianie wspólnoty akademickiej w sytuacji trudnej**

### **Streszczenie**

Uniwersytet jako instytucja długiego trwania w swojej historii ma niejedną kryzys gospodarczy czy społeczny. W literaturze przedmiotu odnajdujemy twierdzenia, że to te sytuacje trudne umacniają, to co dla uniwersytetu najważniejsze, a więc wspólnotę akademicką. Bezsprzecznie pandemia COVID-19 stanowi kryzys, który przejawia się na wielu płaszczyznach. Celem artykułu jest weryfikacja na ile uczelnie podejmowały się wzmacniania wspólnoty akademickiej poprzez swoje dobre praktyki realizowane w trakcie pandemii.

**Słowa kluczowe:** wspólnota, wartości, COVID-19, dobre praktyki

Doktorantka na Wydziale Ekonomii i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie. Absolwentka Ekonomii na Uniwersytecie Ekonomicznym w Krakowie, specjalność Zarządzanie i Doradztwo Personalne. Ukończyła Studium Pedagogiczne Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie. Przez dwa lata była Mentorką Programu Liga Odpowiedzialnego Biznesu, a wcześniej Ambasadorką Ligi Odpowiedzialnego Biznesu. Laureatka ogólnopolskiego konkursu wiedzy o CSR. Ukończyła studia podyplomowe: Zarządzanie projektami finansowanymi ze środków UE. Zainteresowania naukowe to przede wszystkim społeczna odpowiedzialność biznesu oraz uczelni, zarządzanie zasobami ludzkimi, a także globalizacja i zrównoważony rozwój.

## **Strengthening the academic community in a difficult situation**

### **Abstrakt**

The university as an institution of long duration in its history has experienced more than one economic or social crisis. In the literature on the subject, we find claims that it is these difficult situations that strengthen what is most im-

portant for the university, i.e. the academic community. There is no doubt that the COVID-19 pandemic is a crisis that manifests itself on many levels. The aim of the article is to verify to what extent universities undertook to strengthen the academic community through their good practices implemented during the pandemic.

**Keywords:** community, values, COVID-19, good practices

PhD student at the Faculty of Economics and International Relations at the Cracow University of Economics. a graduate of Economics at the Cracow University of Economics, specializing in Management and Personnel Consulting. She graduated from the Pedagogical College of the Cracow University of Economics. For two years she was a Mentor of the Responsible Business League Program, and previously the Ambassador of the Responsible Business League. Laureate of the nationwide CSR knowledge competition. Completed post-graduate studies: Management of projects financed from EU funds. Her research interests are primarily corporate and university social responsibility, human resource management, as well as globalization and sustainable development.

BEATA GOLA

Uniwersytet Jagielloński, Instytut Pedagogiki

ORCID: 0000-0002-8039-9562

DOI 10.24917/20838972.18.5

## Odpowiedzialność i troska – etyka środowiskowa na czas pandemii. Edukacja etyczna do przetrwania „po”.

### Wprowadzenie

Pandemia Covid-19 - coś co nam się wydarzyło i wydarza się nadal, coś co nadal trwa. Zweryfikowała nasze sposoby myślenia o świecie i o nas samych, przeorientowała nasze hierarchie wartości, pokazała, gdzie są granice naszego strachu i braku poczucia bezpieczeństwa, skonfrontowała nas z naszymi lękami. Pokazała, że nie jesteśmy tak silni i samowystarczalni, jak nam się wydawało. Kazała nam zatrzymać się przed siłą jaką jest przyroda i wszelkie prawidłowości w niej funkcjonujące. Pandemia wyraźnie pokazuje, że człowiek nie jest panem przyrody, a ona sama nie da się ujarzmić i podporządkować ludzkiej władzy, jak chciał Bacon i inni myśliciele nowożytni.

Francis Bacon w podporządkowaniu przyrody człowiekowi widział możliwość polepszenia ludzkiej doli i doprowadzenia go do dobrobytu. Uważał przy tym, że „Wiedza i potęga ludzka to jedno i to samo, gdyż niezajomość przyczyny pozbawia nas skutku. Nie można bowiem przyrody zwyciężać inaczej niż przez to, że się jej słucha”<sup>1</sup>. Poznanie przyrody miało zagwarantować ludziom skutek – zwycięstwo nad przyrodą i korzystanie z niej. Tą drogą człowiek miał m.in. – jak pisał około 1620 roku Bacon – przedłużać życie (dążenie do nieśmiertelności), przemieniać jedne gatunki w inne, dokonywać zmian w budowie ciała, ale też oddziaływać na zjawiska atmosferyczne i wywoływać burze<sup>2</sup>. Ingerencja w prawa przyrody mogła posuwać się daleko. Każde działanie wobec przyrody jest moralnie dopuszczalne, wtedy gdy nie szkodzi działającej jednostce lub innym ludziom bezpośrednio bądź w dającej się przewidzieć perspektywie, a przynosi ja-

---

1 Francis Bacon, *Novum Organum, Księga pierwsza aforyzmów o tłumaczeniu przyrody i o królestwie człowieka*, tłum. Jan Wikarjak (Warszawa: PWN, 1955), 57.

2 Francis Bacon, *Nowa Atlantyda*, tłum. Wiktor Kornatowski (Warszawa: Wydawnictwo PAX, 1954), 130–131.

kiś pożytek<sup>3</sup> – wybrzmiewa domyślna zasada zawarta w *Novum Organum*. Na takich sposobach myślenia został ufundowany nowożytny stosunek człowieka do przyrody. Jak trafnie zauważa Ignacy S. Fiut: „Człowiek nowożytny wyobcował się stopniowo z szacunku i poszanowania przyrody za sprawą rozwoju własnych myśli”<sup>4</sup>. To twórcy nowożytnego podejścia do przyrody, tacy jak: Bacon, Kartezjusz, Kepler, Galileusz, Pascal czy Newton byli pod wpływem wielkich dzieł kultury greckiej i arabskiej, które prowadziły do matematycznego ujmowania przyrody i w konsekwencji dążenia do dominacji nad nią, jak i prób opanowywania jej.

Kartezjusz, matematycznie ujmując przyrodę, także ciało ludzkie, a szerzej życie istot żywych porównywał je do maszyny, mechanizmu, który tak jak zegar można łatwo naprawić, gdy się zepsuje<sup>5</sup>. W świetle mechanistycznej koncepcji przyrody Kartezjusz widział świat materialny jako nie mającą celu i świadomości maszynę, którą człowiek powinien poznać po to, aby móc ją wykorzystać do własnych celów. To dzięki posiadanej wiedzy człowiek może podporządkować sobie przyrodę, bo jak stwierdza Kartezjusz – po to jesteśmy, aby być panami i posiadaczami natury. Jednocześnie głoszony przez niego dualizm psychofizyczny, pozwalający traktować ciało jako maszynę, przeciwstawiał byt myślący (*res cogitans*) innym istotom, które pozostawały poza jego wrażliwością moralną.

Poglądy Kartezjusza wsparte wybitnymi pracami i dowodami matematycznymi Isaaca Newtona poprowadziły w dużej mierze do rozwoju teorii mechanistycznej, przyjętej szeroko w nowożytnej nauce i rozwijanej z czasem w postaci paradygmatu kartezjańsko-newtonowskiego. Paradygmat ten doczekał się krytyki, kiedy ludzie zaczęli doświadczać, że fascynujący rozwój nauki i techniki nie jest w stanie rozwiązać wszystkich problemów związanych m. in. z kryzysem ekologicznym.

Paradygmat dominacji człowieka nad przyrodą rozwijał się również w XVIII wieku poprzez materialistycznie zorientowane nurty filozoficznego indywidualizmu (Jan Jakub Rousseau) i liberalnej ekonomii (Adam Smith) wraz z zaznaczającą się aksjologią *homo oeconomicus*. Maksymalizacja osiąganych zysków i utylitarne traktowanie przyrody wywierały na niej coraz mocniej swoje piętno, aż do lat 70. XX wieku, mimo rozwoju przyrodopisarstwa<sup>6</sup> i postaw ochroniarskich w Stanach Zjednoczonych

3 Zob. Jerzy Kopania, Ekologia kartezjańska. Wprowadzenie do problemu, w: *Oblicza filozofii XVII wieku*, red. Stanisław Janeczek (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2008), 374.

4 Ignacy S. Fiut, „Etyczne konsekwencje kryzysu ekologicznego”, *Edukacja Etyczna*, nr 17, 2020, 66.

5 Rene Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przeł. Wanda Wojciechowska (Warszawa: PWN, 1981), 65.

6 Joanna Durczak, *Rozmowy z ziemią. Tradycja przyrodopisarska w literaturze amerykańskiej*. (Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2010). Za twórcę gatunku *natue writing* uznaje się H.D. Thoreau.

w XIX wieku. W kręgu transcendentalizmu nowoangielskiego powstawały prace Ralphi Waldo Emersona i Henry'ego Davida Thoreau, zawierające pierwsze konceptualizacje idei ochrony przyrody. Przełomem było dopiero ogłoszenie w 1969 roku Raportu U Thanta, nazwanego proekologicznym zwrotem w teorii edukacji<sup>7</sup>, po którym stopniowo, począwszy od Konferencji Sztokholmskiej (1972) i Konferencji w Belgradzie (Karta Belgradzka 1975) zaczęła się kształtować idea zrównoważonego rozwoju (początkowo ekorozwoju). Pojęcie *sustainable development*, przyjęte przez społeczność międzynarodową w Raporcie Brundtland w 1987 roku, jest rozwijane w koncepcji, która zakłada podjęcie szeregu działań w kontekście myślenia o potrzebach obecnych i przyszłych pokoleń ludzi żyjących na naszej planecie.

## Odowiedzialność w poglądach wybranych filozofów

Pytając o etykę środowiskową na czas pandemii, warto odnieść się do trzech podstawowych wersji etyki środowiskowej, a mianowicie etyki ekologicznej antropocentrycznej, etyki biocentrycznej i etyki holistycznej<sup>8</sup>. Chociaż nurt ekoetyki zorientowanej antropocentrycznie nie jest współcześnie obecny tak jak u schyłku XX wieku czy jest wręcz marginalizowany, to jednak nie sposób pominąć go, zważywszy na rozwijane wciąż wersje słabego antropocentryzmu czy umiarkowanego antropocentryzmu aksjologicznego. Zatem odwołując się do poglądów wybranych myślicieli i rozpatrując kategorie odpowiedzialności i troski z pozycji określonej wersji etyki środowiskowej, można odczytywać adekwatną do potrzeb różnych bytów (w sytuacji różniących się systemów aksjologicznych etyki środowiskowej) etykę ekologiczną na czas pandemii.

Postulat odpowiedzialności za przyszłe pokolenia, obecny w antropocentrycznie zorientowanej etyce środowiskowej, głosił niemiecki filozof Dieter Birnbacher, podnosząc konieczność podejmowania obowiązków wobec przyszłych pokoleń. Birnbacher zwraca uwagę na aktualność etyki przyszłości (*future ethics*) wobec dostrzeganych symptomów kryzysu ekologicznego: zniszczenia ludzkości przez zarazy lub niepłodność, postępujące z rozwojem chemicznych i biologicznych technologii czy globalnych skutków ogrzewania atmosfery poprzez emitowanie do niej dwutlenku węgla i innych gazów, porównywalnych jedynie ze zmianami klimatu wynikającymi z naturalnych procesów zachodzących w skali

7 Piotr Domeracki, Włodzimierz Tyburski, Podstawy edukacji i kształtowania świadomości społecznej w duchu zrównoważonego rozwoju, w: *Zasady kształtowania postaw sprzyjających wdrażaniu zrównoważonego rozwoju*, red. Włodzimierz Tyburski (Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2011), 233.

8 Podział przyjęty za Włodzimierzem Tyburskim. Zob. Włodzimierz Tyburski, *Dyscypliny humanistyczne i ekologia* (Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2013), 109.

globalnej (np. okresu lodowcowego) itp. W sytuacji, gdy „wiemy coraz więcej o długoterminowym ryzyku związanym z obecnymi działaniami i zaniechaniami oraz o możliwych alternatywnych rozwiązaniach”<sup>9</sup> przybiera na sile zarzut ekologicznej krótkowzroczności. Zdaniem Birnbachera – im większa jest wiedza ludzi o odległych potencjalnych szkodach i im więcej posiadają oni możliwości zapobiegania im, „tym większy ciężar odpowiedzialności za przyszłość spoczywa na ludzkich czynach i zaniechaniach”<sup>10</sup>. Jednocześnie, jak pisze filozof „wiedza i odpowiedzialność są ze sobą sprzężone i w równym stopniu nieodwracalne”<sup>11</sup>, dlatego ludzie nie mogą utrzymywać, że nie byli tego świadomi, nie mogli tego wiedzieć, zmienić, dlatego też odpowiadają za swoje czyny i możliwe zaniechania.

Dla Birnbachera obowiązki wobec przyszłości są związane z pozytywną oceną przyszłego bytu. Pisze bowiem: „odpowiedzialność za przyszłość rodzi się z troski o przyszłe dobro i zło, które można spowodować i któremu można zapobiec”<sup>12</sup>. Zniekształcanie oceny przyszłości może wynikać m.in. z preferencji *ego* wedle której zysk i strata dotyczące innych są dla ludzi zwykle bardziej obojętne niż korzyści i straty dotyczące ich samych. Jednak skoro troskę o przyszłe pokolenia np. oszczędne korzystanie z zasobów naturalnych można rozumieć jako swego rodzaju wspólnotową aktywność, to nawet silnie altruistycznie ukierunkowana jednostka będzie mogła podjąć wysiłek oszczędzania wtedy, gdy będzie przekonana, że inni zasadniczo postąpią tak samo i nie będą wykorzystywać jej teraźniejszych wyrzeczeń.

Zdaniem Birnbachera zaangażowanie na rzecz przyszłości może zyskać większe poparcie w społeczeństwach demokratycznych niż w warunkach dyktatury. Przywołuje również wyniki badań empirycznych, które wskazują, że subiektywne znaczenie ponadosobistych i odnoszących się do przyszłości życzeń jest zależne w dużym stopniu od poziomu wykształcenia<sup>13</sup>.

Niemiecki filozof uważa, że odpowiedzialność za przyszłe pokolenia to zobowiązanie, którego nie można odrzucić, jednak sprzeciwia się powstaniu nowej etyki. Birnbacher uznaje, że potrzebna jest aktualizacja ogólnych zasad moralnych, nowe normy praktyczne, nowe cnoty, ale też nowe instytucje (np. ministerstwa, niezależne od rządu gremia doradcze władzy wykonawczej i ustawodawczej).

9 Dieter Birnbacher, *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia*, przeł. Bolesław Andrzejewski, Przemysław Jackowski (Warszawa: Oficyna Naukowa, 1999), 7.

10 Ibidem

11 Ibidem

12 Ibidem, 21–22.

13 Ibidem, 248.

Rozpatrując kategorię odpowiedzialności na gruncie etyki biocentrycznej warto odwołać się do etyki szacunku dla natury (*respect for nature*) Paula W. Taylora. Biocentryzm (z gr. *bios* – życie) stawia w centrum poznania i wartościowania wszelkie życie, czy to rośliny, zwierzęcia czy człowieka oraz organizmów z innych królestw (w zależności od wersji biocentryzmu). Etyka biocentryczna (indywidualistyczna) zakłada nie-instrumentalne wartościowanie przyrody i przyjmuje, że wszystkim istotom żywym przysługuje wewnętrzna, przyrodzona wartość (ang. *intrinsic / inherent value*), która wynika z posiadania przez te istoty określonych celów ich życia („przejścia” prawidłowości rozwoju biologicznego, przeżycia, odniesienia sukcesu reprodukcyjnego). Dzięki temu dążą one do realizacji dobra własnego – na miarę swojego gatunku.

Koncepcja etyki środowiskowej Taylora zawiera w sobie: ukierunkowany biocentrycznie system przekonań (obraz świata i pogląd na miejsce człowieka w świecie), ideę postawy moralnej „szacunku dla natury” oraz zbiór reguł i zasad określających postępowanie człowieka wobec natury.

Taylor przypisuje równą wartość wszystkim istotom żywym i opowiada się za ich równouprawnieniem moralnym. Postulat ten opiera na idei równości biotycznej. Fakt uznawania gatunków za niewspółmierne sobie, nie pozwala na określanie, który gatunek miałby być wyższy, a który niższy<sup>14</sup>. Filozof zestawia cechy innych organizmów np. prędkość geparda, sztukę tworzenia sieci przez pająka, zdolność liści do fotosyntezy (i in.) z ludzką zdolnością do racjonalnego myślenia, autonomizacją, wewnętrzną wolnością (i in.) i stwierdza, że nie należy oceniać istot pozaludzkich przez pryzmat wartości uznawanych u ludzi, ale przez wartości służące dobru życia i egzystencji danego gatunku<sup>15</sup>. Odrębność i unikatowość poszczególnych gatunków, jak i niepowtarzalny sposób ich egzystencji naświetlają jeszcze dosadniej postulat bezstronności gatunkowej, głoszący jednakową wartość wrodzoną wszystkich gatunków. Taylor stojąc na stanowisku biocentrycznego egalitaryzmu głosi tezę, że ludzie są członkami ziemskiej wspólnoty życia w tym samym znaczeniu i na tych samych warunkach, jak inne istoty pozaludzkie<sup>16</sup>. Jednocześnie wskazuje, że gatunek ludzki wraz z innymi gatunkami jest integralnym składnikiem systemu wzajemnych zależności, sieci powiązań w których gatunki są od siebie nawzajem zależne. Jak głosi, wszystkie gatunki są teleologicznymi centrami życia, co oznacza, że każdy organizm dąży do

14 Paul W. Taylor, *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics* (Princeton: Princeton University Press, 1989), 45.

15 Ibidem, 129–130.

16 Ibidem, 99–100.



realizacji własnego dobra we właściwy dla siebie sposób. Wyraża również przekonanie, że ludzie nie są wyżsi rangą od innych istot żywych.

Taylor stoi na stanowisku obiektywizmu aksjologicznego głosząc przekonanie, że wartość wewnętrzna istot żywych nie zależy ontycznie od człowieka, od nadawania im tej wartości przez człowieka. Jednocześnie uznaje, że dobro własne i wartość wewnętrzna wszystkich gatunków przesądzają o obowiązku respektu dla natury – poszanowania i ochrony wszystkich istot żywych żyjących dziko. Opisany przez niego zbiór wzorców zachowań służących egzemplifikacji postawy szacunku dla natury może być przykładem rozumienia kategorii odpowiedzialności w odniesieniu do istot żywych.

Odpowiedzialność tą można odczytywać z zaproponowanych przez Taylora czterech najważniejszych i najczęściej stosowanych w praktyce reguł: niewyrządzania szkód, nieingerencji, wierności i zadośćuczynieniu. Pierwsza z nich – reguła niewyrządzania szkód dotyczy powinności niezabijania gatunków i powstrzymania się od jakichkolwiek czynności szkodzących dobru organizmu, gatunku czy wspólnoty biotycznej<sup>17</sup>. Z kolei reguła nieingerencji<sup>18</sup> oznacza zakaz ograniczania wolności indywidualnych organizmów, wymóg nieingerowania w całe ekosystemy, wspólnoty biotyczne, jak również indywidualne osobniki – tzw. polityka „ręce precz”, np.: nie należy chwycić dzikich zwierząt i zabierać z ich naturalnych habitatów, nawet jeśli są chore, chyba, że przywrócimy je do naturalnego środowiska. Istotna dla etyki Taylora reguła wierności obejmuje zakaz oszukiwania lub wprowadzania w błąd istot dziko żyjących, np.: podczas polowania, chwytania w pułapki, rybołówstwa<sup>19</sup>. Oszukiwanie dziko żyjących zwierząt polega na cichym skradaniu się, chowaniu się w kryjówkach, naśladowaniu głosów zwierząt itp. Polowanie na zwierzęta dziko żyjące, zakładanie pułapek i łowienie są moralnie dopuszczalne na gruncie tej etyki jedynie wówczas, gdy służą ludzkiemu przeżyciu dzięki dostarczeniu pożywienia i ubrania. Respekt dla człowieka przewyższa wówczas regułę niewyrządzania szkód, nieingerencji, nieoszukiwania, nie wprowadzania w błąd. Natomiast traktowanie polowania i rybołówstwa jako sportu, rekreacji i pasji jest w świetle tej etyki niedopuszczalne moralnie. Kategoria odpowiedzialności widziana w perspektywie czwartej reguły – zadośćuczynienia (przywracania stabilności czyli reparacji wyrządzonych szkód) nakłada obowiązek przywrócenia sprawiedliwości (np. zakup ziem dla ochrony wytrzebionych gatunków zwierząt). Te cztery reguły w największym stopniu mogą pokazywać jak

17 Ibidem, 172.

18 Ibidem, 173.

19 Ibidem, 179.

pojmować odpowiedzialność w odniesieniu do organizmów żyjących z pozycji etyki biocentrycznej, zaproponowanej przez P. Taylora.

Jednocześnie gdyby te cztery reguły wchodziły ze sobą w konflikt i interesy człowieka kolidowały z interesami istot pozaludzkich, to Taylor proponuje przyjęcie pięciu zasad priorytetowych: zasady samoobrony, proporcjonalności, najmniejszego zła, sprawiedliwego podziału i zadośćuczynienia, które pozwolą na rozwiązanie konfliktu (podobnie jak ma to miejsce w etyce tradycyjnej), gdy dwie lub więcej reguł etycznych nakazuje sprzeczne działania. Taylor zdawał sobie sprawę z tego, że proponowana przez niego etyka nie jest wolna od niedoskonałości i spraw nierozstrzygalnych, dlatego wierzył, że realizowana tylko zgodnie z postawą szacunku dla natury, może umożliwić harmonijne współżycie ludzi z innymi żyjącymi istotami.

Trzecia z podstawowych wersji etyki ekologicznej – etyka holistyczna (ekosystemowa) obejmuje najbardziej obszerny zakres przedmiotowy, włączając w obszar swoich zainteresowań także środowisko nieożywione i rozszerzając w ten sposób granice przedmiotów, którym przypisuje się znaczenie moralne. Etyka holistyczna opiera się na egocentryzmie – stanowisku uznającym, iż cała przyroda, ożywiona i nieożywiona, posiada wartość wewnętrzną. Skądinąd niepodważalnym faktem natury biologicznej jest to, że dopiero współistnienie przyrody ożywionej i nieożywionej umożliwia fenomen życia. Dlatego w ekocentryzmie podkreślana jest, przez zwolenników holizmu (Aldo Leopold, Holmes Rolston III, John Baird Callicott, Edward Goldsmith) ważność i wartość relacji między ożywionymi i nieożywionymi składnikami środowiska. Czołowy przedstawiciel etyki holistycznej Aldo Leopold, twórca „etyki ziemi” objaśnia, iż: „Etyka ziemi po prostu poszerza granice wspólnoty, tak że obejmuje ona również gleby, wody, rośliny i zwierzęta, ogólnie mówiąc: ziemię”<sup>20</sup>. Na pierwszy rzut oka wydaje się to być – zdaniem Leopolda – proste, jednak ludzie wciąż splukują glebę tonami wraz z biegiem rzek, odprowadzają ścieki do rzek, eksterminują bez mrugnięcia okiem całe zbiorowiska roślin, wytępiłi już też wiele największych i najpiękniejszych gatunków zwierząt.

Uznanie człowieka za pełnowartościowego członka ziemskiej wspólnoty, zakłada, jak wskazuje Leopold, konieczność szacunku dla innych członków tej wspólnoty. Jednakże, jak podnosi, problemem jest brak posiadania przez ludzi jakiegoś mentalnego wizerunku ziemi jako mechanizmu biotycznego, wynikający głównie z utożsamiania przyrody z wartościami ekonomicznymi. Natomiast większość członków ziemskiej

<sup>20</sup> Aldo Leopold, *Zapiski z piaszczystej krainy. A Sand County Almanac*, przeł. Rafał Kotlicki, Jerzy Paweł Listwan (Bystra: Stowarzyszenie „Pracownia na rzecz Wszystkich Istot”, 2004), 252.

wspólnoty nie ma żadnej wartości ekonomicznej<sup>21</sup>, co obrazuje amerykański przyrodnik przywołując przykład polnych kwiatów i śpiewających ptaków. Nie można ich zasadniczo zjeść, sprzedać czy inaczej gospodarczo wykorzystać. „Tymczasem – jak pisze – istoty te są członkami wspólnoty biotycznej, i skoro (o czym jestem przekonany) jej stabilność zależy od trwania w nienaruszonym stanie, to wszystkie one mają prawo do dalszego istnienia”<sup>22</sup>. Leopold dostrzega paradoks, kiedy to brak wartości gospodarczej nie przysługuje całemu zespołowi biotycznemu, jak na przykład: mokradłom, bagnetom, pustyniom czy wydmom, a nie tylko poszczególnym gatunkom i podnosi potrzebę powstania etyki, która będzie ujmować ziemię nie tylko jako glebę, ale źródło energii, płynące przez obwód gleb, roślin i zwierząt, w tym człowieka obecnego w piramidzie życia.

Obserwacje, że oto wiele ludzi utożsamia ziemię z glebą i uważa, że powinna ona wytwarzać dobra konsumpcyjne, kończą się konstatacją, iż mniejszość traktuje ziemię jako złożony ekosystem. Wciąż zatem obecne są napięcia: [...] człowiek-zdobywca kontra człowiek-obywatel ekosystemu; (...) ziemia-niewolnica i sługa kontra ziemia-zbiorowy organizm”<sup>23</sup>.

Wiedza ekologa prowadzi go do rozumienia zdrowia ziemi jako jej zdolności do samoodnowy, a ludzkie starania w ramach ochrony przyrody mają pomóc ocalić tę zdolność. W tym kontekście etyka ziemi miała być odbiciem sumienia ekologicznego, zawierającego przeświadczenie o indywidualnej odpowiedzialności za zdrowie ziemi<sup>24</sup>. Leopold uważał, że prawdziwym problemem jest rozszerzenie sumienia społecznego, aby oprócz ludzi i odniesień moralnych wobec nich, obejmowało również ziemię czyli gleby, wody, rośliny i zwierzęta.

Aby wyzwolić proces wykształcania się etyki ziemi, należy zaprzestać myślenia o ziemi w sensie ekonomicznym i zacząć pytać o to, co jest dla niej słuszne etycznie i estetycznie. „Słuszne jest to co sprzyja zachowaniu spójności, stabilności i piękna wspólnoty biotycznej. Niesłuszne jest to, co temu nie sprzyja”<sup>25</sup> – twierdził Leopold w słynnym eseju *The Land Ethic* (zawartym później w książce a *Sand Country Almanac*). To sformułowanie stanowi podstawowe kryterium czynu moralnego w etyce ekosystemowej. Według Leopolda mechanizm funkcjonowania każdej etyki jest taki sam, a jest nią społeczna aprobata dla czynów słusznych i dezaprobata dla czynów niesłusznych.

21 Ibidem, 259.

22 Ibidem

23 Ibidem, 274.

24 Ibidem, 271.

25 Ibidem, 276.

Działanie przeciwko wspólnocie biotycznej wynika w dużej mierze z ludzkiej ignorancji. Twórcy etyki wspólnot – A. Leopold, jak i kontynuator jego idei J. B. Callicott uważali, że koniecznym warunkiem działań sprzyjających wspólnocie biotycznej jest posiadanie wiedzy o procesach przyrodniczych czy powiązaniu człowieka siecią zależności z całą biosferą, co nie pozwala traktować go jako wyróżnionego ponad świat natury.

Opowiadający się za holistyczną wersją ekoetyki Callicott był zdania, że tradycja judeochrześcijańska i humanizm, ujmujące człowieka jako troskliwego opiekuna natury, nie są w stanie zaproponować adekwatnej wobec współczesnych wymogów środowiska, praktycznie zorientowanej etyki<sup>26</sup>. Sprzeciwia się temu, aby wartość bytów przyrodniczych była wartością pośrednią, ostatecznie służącą dobru i przetrwaniu ludzi. Według Callicotta coś jest wartościowe wewnątrz, jeśli jest wartościowe w sobie i dla siebie, a nie dla kogoś – jego wartości nie można wyprowadzić z realizowanych funkcji czy bycia użytecznym<sup>27</sup>. To właśnie wartość wewnętrzna jest synonimem wartości nieinstrumentalnej, a wewnątrz wartościowa istota przedstawia się jako cel sam w sobie.

Zdaniem Callicotta należy wprowadzić paradygmat ekocentryzmu i objąć moralnością całą biosferę będącą zespołem powiązanych ze sobą wspólnot biotopowych, których elementem jest też człowiek. Dobro wspólnoty biotopowej widzi filozof jako nadrzędne w stosunku do dobra indywidualnego wchodzących w jej skład osobników. W związku z tym dopuszcza interwencje człowieka w ekosystemach polegające na regulacji jakiegoś gatunku w sytuacji wzrostu jego populacji. Holms Rolston III również stał na stanowisku, że interesy indywidualów powinny być podporządkowane większym całościom, bez których nie mogłyby funkcjonować. Jego zdaniem człowiek – skoro jest istotą świadomą i krytyczną – ma możliwość dystansowania się od swoich ograniczeń biologicznych, jak i podejmowania refleksji metafizycznej oraz odczuwania jedności z naturą, co implikuje u niego odpowiedzialność i powinności wobec przyrody ożywionej i nieożywionej<sup>28</sup>.

---

26 John Baird Callicott, *The Search for an Environmental Ethic*, w: *Matters of Life and Death: New Introductory Essays in Moral Philosophy*, ed. Tom Regan (New York: McGraw Hill Inc., 1986), 393–395.

27 John Baird Callicott, *In Defense of the Land Ethic* (Albany: State University of New York Press, 1989), 131.

28 Ignacy Stanisław Fiut, *Ekoetyki. Kierunki rozwoju aksjologii współczesnej przyrodnej środowisku* (Kraków: Oficyna Wydawnicza ABRYS, 1999), 64–65.

## Odpowiedzialność i troska w praktyce życia codziennego podczas pandemii

Czego dowiedzieliśmy się o etyce i moralności podczas pandemii? Myślę, że dowiedzieliśmy się bardzo dużo o naszej moralności. Pandemia dla wielu osób okazała się wydarzeniem tragicznym, sytuacją graniczną, bo oto umierali ich bliscy, nagle i niespodziewanie, niektórzy w sile wieku i zdrowi, „bez chorób współistniejących”; bywało, że rozpadały się związki małżeńskie, partnerskie, wiele osób odkładało plany prokreacyjne; wprowadzane przez rządy wielu państw świata obostrzenia przynosiły trudną sytuację dla różnych grup społecznych: dzieci i młodzieży, osób starszych, osób czynnych zawodowo oraz gospodarki lokalnej i globalnej. Pandemia zwiększyła ryzyko alkoholizmu<sup>29</sup> i przemocy, w tym domowej, w wielu krajach świata coraz więcej dzieci było krzywdzonych i zaniedbywanych. Z tego powodu stała się wyzwaniem socjologicznym, psychologicznym i pedagogicznym, pozostając wciąż poważnym problemem medycznym i politycznym. Pandemia Covid-19 – sama w sobie będąc wydarzeniem traumatycznym i trudnym, jednocześnie pokazała naszą moralność i weryfikowała ją o czym świadczy na przykład wzrastająca przemoc czy więcej przypadków zagrożenia dobra dziecka z konieczności przebywania w zamknięciu i ograniczenia kontaktów, okresowego zamykania szkół, przedszkoli czy żłobków.

Czy pandemię zapamiętamy jako czas solidarności, troski i ludzkiej ofiarności? Z pewnością tak. Można stwierdzić, że był/jest to czas ludzkiej solidarności w potrzebie, mimo strachu przed możliwością zakażenia się koronawirusem Covid-19. Dotyczyło to służby zdrowia: lekarzy i lekarek, pielęgniarek, ratowników medycznych; pracowników służb społecznych i zawodów zaufania/użyteczności publicznej (straż, policja). Tu można na wstępie pytać i rozważać co stało za takimi działaniami? Jakie były ich podłoża, uwarunkowania, motywacje czy może nawet uwikłania?

Z pomocą może przyjść rozwinięta przez Carol Gilligan i Nel Noddings etyka troski (*ethics of care*). Gilligan zwracając uwagę na różny sposób traktowania problemów moralnych przez kobiety i mężczyzn, zauważyła, że u kobiet dyspozycje moralne polegają na rozwijaniu skłonności do troski, u mężczyzn zaś na poznawaniu zasad. Jednakże, gdy odwołamy się do koncepcji praw i założenia, że „ja” i inny są sobie równi, to wówczas pojęcie troski ulega rozszerzeniu – w miejsce nakazu niewyrządza-

29 GDS COVID-19 Special Edition Key Findings Report. Adam R. Winstock et al. (2020). <https://www.globaldrugsurvey.com/gds-covid-19-special-edition-key-findings-report/>

nia krzywdy pojawia się nakaz zachowania odpowiedzialnego wobec siebie i innych, to jest nakaz pielęgnowania więzi<sup>30</sup>.

Relacje z innymi ludźmi i więzi to dla Noddings obszar w którym pojawiają się impulsy i pragnienia będące źródłem naszego rozwoju moralnego i tożsamości. Tym co widzimy jako „dobre” w stosunku do drugiego człowieka jest relacja naturalnej troski. Noddings zaznacza, że jako istoty ludzkie chcemy troszczyć się i być pod opieką, opieka jest ważna sama w sobie<sup>31</sup>. Uważa, że troska będąc czymś naturalnym, motywowana jest przez przyrodzone uczucia sympatii i współczucia. Noddings buduje etykę troski i twierdzi, że istnieje forma troski naturalna i dostępna dla wszystkich ludzi<sup>32</sup>. Źródła naturalnej troski możemy znaleźć w relacji matka-dziecko. Matkę – osobę troszczącą się charakteryzuje „pochłonięcie”, dziecko zaś – osoba odbierająca troskę, reaguje nań adekwatnie, jeśli ufnie ją przyjmuje. Ta relacja troski naznaczona jest asymetrią, dziecko nie ma odwzajemniać troski. Jednakże w dojrzałej relacji między dwiema dorosłymi osobami raz jedna, a raz druga osoba staje się dawcą troski bądź jej odbiorcą, co wynika z konkretnych potrzeb drugiego człowieka.

Każdy człowiek może doświadczać chwil i wydarzeń, kiedy troszczy się o drugiego całkiem naturalnie. Po prostu sprawuje opiekę, co nie wymaga od niego żadnego wysiłku etycznego. Noddings pisze, że „chcę” i „powinien” są w takich przypadkach nie do odróżnienia; chcę zrobić to, co według mnie lub innych osób powinienem zrobić<sup>33</sup>. Ale czy może istnieć „zapotrzebowanie” na troskę? Nie możemy żądać, aby w każdym pojawiał się impuls i wewnętrzny głos mówiący „muszę coś zrobić”, ale sprawdzianem troski w tym przypadku jest refleksja i zbadanie, jak mogę podjąć troskę o drugą osobę<sup>34</sup>. Tym bardziej, że w etyce troski kryterium oceny moralnej czynu jest reakcja i odbiór troski przez osobę, której ten czyn dotyczy.

Na troskę i odpowiedzialność jednych osób (w tym szczególnie osób pracujących w służbie zdrowia) względem drugich, którym tę troskę okazywano w czasie pandemii, można spojrzeć z perspektywy etyki troski rozwijanej przez Gilligan i Noddings. Można również rozważyć w tym względzie klasyczne teorie moralności, jak chociażby etykę chrześcijańską z uniwersalną zasadą miłości bliźniego czy podejście utylitarne tłumaczące słuszność postępowania użytecznością jego skutków (pracujemy i leczymy innych dla zapłaty w ramach wykonywanego zawodu).

30 Carol Gilligan, *Innym głosem. Teoria psychologiczna a rozwój kobiet*, przeł. Barbara Szelewa (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2015), 213.

31 Nel Noddings, *Caring. A Relational Approach To Ethics and Moral Education* (Berkeley & Los Angeles & London: University of California Press, 2013), 7.

32 Ibidem, 28.

33 Ibidem, 81.

34 Ibidem



Dobrze byłoby jednak, aby w każdym razie stała za tym wrażliwość dojrzałego moralnie człowieka.

W pamięci mamy pracę lekarzy na całym świecie, szczególnie tych z Lombardii w północnych Włoszech, docierające z tego regionu Europy poprzez media materiały, obiegające świat zdjęcia lekarek i lekarzy po kilkunastogodzinnych dyżurach przy chorych. W marcu 2020 roku liczba zakażonych zaczęła tam rosnąć wykładniczo<sup>35</sup>, a śmiertelność plasowała się na poziomie 9,49% i była najwyższa w całej Europie<sup>36</sup>. Z Lombardii docierały też dramatyczne przekazy o umieraniu pacjentów w samotności<sup>37</sup>, bez kontaktu z rodziną, którym lekarze w początkowym okresie pandemii, jeśli było to możliwe pomagali w pożegnaniu się z rodziną poprzez telefony komórkowe i in. Można powiedzieć, że w otaczającym nas świecie rezonowała wówczas etyka troski – spora grupa lekarzy pozostawała wrażliwa i współczująca ciężko chorym i umierającym pacjentom.

Należy przy tym mieć świadomość, że używanie przez personel medyczny środków ochronnych nastrocza trudności fizyczne: fartuchy i kombinezony ograniczają oddychanie ciała, jest w nich gorąco, krępują ruchy i powodują trudności przy wykonywaniu zabiegów (dodatkowo wpływają na to podwójne rękawice), gogle i przyłbice mogą parować i utrudniać widzenie. W takich warunkach wiele osób pracuje przez wiele godzin i już wiele miesięcy. Powodowało to z kolei wrażliwość społeczeństwa i spontaniczne akcje obywatelskie takie jak zrzutki<sup>38</sup>: Posiłek Dla Lekarza czy Wzywamy Posiłki w których każdy mógł opłacić posiłki z lokalnych restauracji, aby jak najbardziej odciążyć wszystkich zatrudnionych w placówkach medycznych, by mogli skupić się na ratowaniu życia chorych. Jak podkreślano skala ofiarności i troski społeczeństwa oraz zainteresowania lokali gastronomicznych przerosły oczekiwania.

Innym wyrazem wdzięczności dla służby zdrowia i troski o ich zdrowie psychiczne były pojawiające się w różnych miejscach (billboardy, tramwaje, autobusy, bloki, prywatne balkony, ściany budynków i dużych

35 Andrea Remuzzi, Giuseppe Remuzzi, „COVID-19 and Italy: what next?” *Lancet*, vol. 395, issue 10231, (2020): 1225–1228, [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(20\)30627-9](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(20)30627-9).

36 Zob. Dawid Bereza, Michał Biały, Jan Bieniasz, „Sytuacja epidemiologiczna na świecie – stan na 25.03.2020”, w *COVID-19 – opracowanie zgodne ze stanem wiedzy na 26.03.2020 r.*, opiekun Maria Ingot. [https://www.umed.wroc.pl/sites/default/files/files/aktualnosci/2020/03/COVID\\_19\\_1\\_o\\_poprawiony\\_26\\_03\\_2020\\_\\_wersja\\_po\\_formatowaniu\\_\(2\).pdf](https://www.umed.wroc.pl/sites/default/files/files/aktualnosci/2020/03/COVID_19_1_o_poprawiony_26_03_2020__wersja_po_formatowaniu_(2).pdf), O uwarunkowaniach sytuacji epidemiologicznej we Włoszech s. 6-7.

37 *Medexpress*, „Polski lekarz o misji w Lombardii: Skala epidemii jest porażająca...”, wywiad przeprowadziła Martyna Chmielewska, 16 kwietnia 2020, <https://www.medexpress.pl/polski-lekarz-o-misji-w-lombardii-skala-epidemii-jest-porazajaca/77309>

38 Marcin Mycielski, #PosiłekDlaLekarza: wsparcie akcji #Wzywamy Posiłki, zrzutka.pl, <https://zrzutka.pl/t3e3ec> [dostęp: 23.07.2021].



hal) napisy: „Dziękujemy Służbie Zdrowia”, „Bohaterowie! Dziękujemy za Waszą pracę”<sup>39</sup> i in.

Troska społeczeństwa o pracowników służby zdrowia przejawiała się również podejmowaniem wielu działań mających na celu szycie maseczek<sup>40</sup> czy też pozyskiwanie odzieży ochronnej (fartuchów i rękawiczek) przez wolontariuszy w szeregu oddolnych akcji związanych z doposażaniem szpitali.

W społecznościach akademickich organizowano zbiórki funduszy na zakup sprzętów dla szpitali uniwersyteckich np. zakup systemów do dekontaminacji pomieszczeń gazową formą nadtlenu azotu, które umożliwiły szybką dezynfekcję pomieszczeń. Akcje takie cieszyły się dużym zainteresowaniem i były odczytywane jako wyraz solidarności z chorymi i personelem medycznym szpitali.

Pandemia przyspieszyła też (jest to smutna konstatacja, gdyż działania te powinny mieć miejsce wcześniej) podejmowanie przez polskie uczelnie wyższe działań związanych z ochroną klimatu np. prowadzenie zdalnie specjalistycznych kursów i webinarów poświęconych kryzysowi klimatyczno-ekologicznemu, powstawanie rad klimatycznych uczelni i zatwierdzanie strategii klimatycznych dla uczelni.

Szczególnie trudna w pandemicznym czasie obostrzeń i izolacji społecznej okazała się być sytuacja osób starszych i samotnych. W sytuacji konieczności ograniczania przez nie wychodzenia z domu ruszyły akcje pomocy dla seniorów w robieniu zakupów żywności i leków<sup>41</sup>. Pomoc zakupowa, sąsiedzka i społecznikowska to również wyraz troski podczas pandemii. Inną grupą dla której okres pandemii stanowił duże wyzwanie były osoby bezdomne, wykluczone do których z pomocą przyszli wolontariusze i streetworkerzy.

Przywołane powyżej wybrane przykłady działań podejmowanych z troską w czasie pandemii nie są jedynym obliczem naszej moralności w tym czasie. Inne oblicze to: niedbałości przy leczeniu pacjentów, odsyłanie pacjentów z Covid-19 do innych szpitali będące narażeniem ich zdrowia i życia ze śmiercią włącznie, nieprawidłowości przy wykonywaniu testów, trudniejsza sytuacja pielęgniarek w stosunku do lekarzy w szpitalach w zakresie dostępności do odzieży ochronnej (maseczek,

39 *Głos nauczycielski*, „Walka z epidemią. Nauczyciele solidarni z pracownikami służby zdrowia. Bożena Mania: Dziękujemy bohaterom!”, 19 maja 2020, <https://glos.pl/walka-z-epidemia-nauczyciele-solidarni-z-pracownikami-sluzby-zdrowia-bozena-mania-dziekujemy-bohaterom> [dostęp: 23.07.2021].

40 *PolskaTimes.pl*, „Cała Polska szyje maseczki dla szpitali. Akcja wciąż trwa!”, 17 kwietnia 2020, <https://polskatimes.pl/cala-polska-szyje-maseczki-dla-szpitali-akcja-wciaz-trwa/ar/c1-14863295> [dostęp: 23.07.2021]

41 *Spolecznik 2.0*, „Pomoc w czasach koronawirusa”, 30 marca 2020, <https://spolecznik20.pl/posts/pomoc-w-czasach-koronawirusa>

fartuchów, rękawiczek), lekarze nie stosujący maseczek czy rękawiczek w kontakcie z pacjentami w poradniach, bagatelizujący zalecenia, brak społecznej odpowiedzialności itd. Dlatego nie można patrzeć na etykę i moralność podczas pandemii jedynie w kategoriach sukcesu bądź klęski. Rzeczywistość ta nie okazała się czarna bądź biała, chyba każdy od prawie półtora roku staje przed dylematami moralnymi, które musi sam rozwiązywać, mierząc się z nimi i doświadczając sytuacji granicznej.

Doświadczenie pokazuje, że „troska” odnosiła się głównie do ludzi – wszak oni chorowali bądź potrzebowali pomocy, zatem była to antropocentrycznie zorientowana etyka środowiskowa. Czy jednak odnosiła się ona do odpowiedzialności też za przyszłe pokolenia, jak postulował Birnbacher? Okazuje się, że moralność współczesna w wielu aspektach może nie być zgodna z etycznymi postulatami etyki odpowiedzialności, akcentującej potrzebę szerszego oglądu naszych działań. Jako przykład można podać wymuszone przez pandemię używanie dużych ilości jednorazowych maseczek i rękawiczek oraz powrót do używania reklamówek foliowych w handlu<sup>42</sup>. Oprócz rękawiczek lateksowych, wykorzystywano w Polsce na dużą skalę rękawiczki foliowe, które klienci powinni ubierać przed wejściem do sklepu, jeśli nie mieli swoich. Wiązało się to z takimi problemami jak: wytwarzanie i używanie dużej ilości rękawiczek wykonanych z tworzyw sztucznych, gum syntetycznych (wzrosła zatem drastycznie ilość używanych plastików), problemy z powstającymi odpadami i ich utylizacją, śmiecenie w przestrzeni publicznej, nieodpowiedzialne używanie i nadmierowe używanie środków ochrony osobistej. W kontekście potrzeb przyszłych pokoleń i ochrony zasobów – nieodpowiednie używanie tych środków jawiło się jako działanie nieodpowiedzialne.

Rozpatrując odpowiedzialność i troskę na gruncie etyki biocentrycznej jako jej przykład można podać organizację opieki nad zwierzętami w czasie kwarantanny. Wpisuje się w to grupa wsparcia „Pies w koronie”<sup>43</sup>, która zrzesza opiekunów zwierząt, oferujących swoją pomoc, a także tych, którzy tej pomocy potrzebują, ponieważ nie mogą opuścić domu.

W początkowym okresie pandemii więcej osób więcej osób było zainteresowanych adopcją zwierząt domowych: kota lub psa ze schroniska. Część osób uznawała, że podczas pracy zdalnej w domu, nareszcie może się zdecydować na przyjęcie zwierzęcia; ale zdarzały się też powroty

---

<sup>42</sup> Pisze na ten temat szerzej również M. Urbaniak. Zob. Marcin Urbaniak, „O projekcie nowej etyki środowiskowo-klimatycznej. Zarys podstawy aksjologicznej projektu”, *Edukacja Etyczna*, nr 17, 2020, 79–80.

<sup>43</sup> Ibid, „Pies w koronie”. Grupa wsparcia w czasie zagrożenia Covid-19. <https://spolecznik20.pl/posts/pomoc-w-czasach-koronawirusa>

zwierząt do schronisk z adopcji. Wiele osób chciało zostać rodziną adopcyjną dla młodego psa małych rozmiarów, który będzie również mały, gdy dorośnie, a takich psów jest niewiele w schroniskach. Bardzo trudny dla zwierząt i wolontariuszy był też długi czas zamknięcia schronisk. Jednakże, jak pokazują informacje, akcje i zbiórki zorganizowane za pośrednictwem facebooka, w czasie pandemii zwierzęta domowe otrzymywały prawdopodobnie więcej wsparcia niż wcześniej, wielu petsitterów podejmowało również nieodpłatnie opiekę nad nimi, więcej też było interwencji w sytuacji złego traktowania zwierząt, bo ludzie pozostając w domach o tym wiedzieli.

Natomiast w opozycji, jako działanie przeciwko trosce o zwierzęta należy wymienić funkcjonujący proceder polowań czy rybołówstwa jako hobby, przeciwko którym występował Paul Taylor w zaproponowanej przez siebie regule wierności na gruncie etyki biocentrycznej. Potrzebna szczególnie do realizacji na czas pandemii etyka biocentryczna (zachowywanie jej zasad i reguł) niestety nie była też realizowana w kontekście utrzymywania bioróżnorodności, gatunki wciąż giną w dużym tempie.

Przeciwko zachowywaniu całych ekosystemów, tak ważnych w integralnym, holistycznym spojrzeniu na przyrodę i człowieka jako jej część (upowszechnianym w etyce holistycznej), lokują się działania mające na celu wycinkę Puszczy Karpackiej<sup>44</sup>. Wprawdzie wycinka prowadzona przez Lasy Państwowe dotyczy drzew (często bardzo starych o wymiarach pomnikowych), ale nie odnosi się ten proceder do samych indywidualów (w tym przypadku roślin), nie możemy zatem postrzegać go jako działania sprzeniewierzającego się etyce biocentrycznej. W rzeczywistości jest to niszczenie ostatnich starodrzewów górskich w Polsce, które dotyczy całych ekosystemów istniejących w tym miejscu, nie da się bowiem wycinać drzew bez wpływu na biotop i środowisko abiotyczne tego obszaru.

Okazuje się, że sytuacja na świecie pod względem ekosystemowym jest również trudna. W obecnym roku 2021 od dnia 29 lipca żyjemy na kredyt. W tym dniu mianowicie przypada tzw. dzień długu ekologicznego, jak podała Global Footprint Network<sup>45</sup>. Do tego dnia w obecnym roku ludzkość wyczerpała roczny budżet przyrody – zasoby ziemi, które odnawiają się w sposób naturalny w ciągu roku. Do końca roku będziemy utrzymywać nasz deficyt ekologiczny, zmniejszając lokalne zapasy

44 Zob. np.: „Ocalić Dzikie Karpaty”, *Tygodnik Spraw Obywatelskich* nr 43 (2020), 27 października 2020, <https://instytutprawobywatelskich.pl/ocalic-dzikie-karpaty/> oraz „230 naukowców i naukowczyń apeluje o zatrzymanie wycinek w Bieszczadach”, SmogLab, 9 października 2020, <https://smoglab.pl/230-naukowcow-i-naukowczyn-apeluje-o-zatrzymanie-wycinek-w-bieszczadach/>

45 Global Footprint Network, Earth Overshoot Day, <https://www.footprintnetwork.org/our-work/earth-overshoot-day/> [dostęp 31.07.2021]

zasobów i akumulując dwutlenek węgla w atmosferze. Oznacza to, że w siedem miesięcy ludzkość wyczerpała roczny budżet Ziemi. Mimo powszechnego przekonania, iż planeta Ziemia i przyroda „wytchnęła” trochę podczas pandemii, okazuje się, według szacunków naukowców, że zużycie zasobów osiąga już poziom sprzed pandemii koronawirusa. Wprawdzie w 2020 roku z powodu wprowadzanych w wielu miejscach na świecie lockdownów, dzień długu ekologicznego wypadł 22 sierpnia tj. trzy tygodnie później niż obecnie, ale był to efekt pierwszych dwóch fal pandemii, kiedy zużyto mniej surowców.

W kontekście pytania o etykę adekwatną na czas pandemii nie można uznać, że światowe ekosystemy były objęte w tym czasie należyta troską i ludzką odpowiedzialnością. Trudno zatem przyjąć, że podstawowe kryterium czynu moralnego w etyce holistycznej zaproponowane przez Aldo Leopolda, mówiące o tym, że słuszne jest to co sprzyja zachowaniu spójności, stabilności i piękna wspólnoty biotycznej zostało zachowane.

## Zamiast zakończenia

### – Edukacja etyczna do przetrwania „po”.

Pytanie o etykę środowiskową na czas pandemii i paradygmat edukacji etycznej/ekologicznej jest w obecnych czasach szczególnie ważne ponieważ, każdy konkretny program edukacji ekologicznej formalnej i pozaformalnej zależy od przyjętych założeń co do miejsca człowieka w przyrodzie czyli od filozoficznych podstaw wychowania ekologicznego. We współczesnym dyskursie ekologicznym jest to również pytanie o odpowiedni model etyki dla nauk o środowisku czy o postulowany stosunek człowieka do natury. Wskazane w edukacji przemiany powinny uwzględniać włączanie treści biocentrycznej i ekocentrycznej etyki środowiskowej do programów szkolnych<sup>46</sup>. Aplikacje etyki środowiskowej do praktyki edukacyjnej mają swoje udane przykłady w Polsce w działalności Wrocławskiej Szkoły Przyszłości i jej lidera Ryszarda Łukaszewicza<sup>47</sup> czy warsztatach prowadzonych przez Stowarzyszenie Pracownia na rzecz Wszystkich Istot. Kluczową sprawą jest w tym wszystkim traktowanie przyrody jako wartości samej w sobie (*per se*).

W obecnych niepewnych czasach podnosi się również zbiorową potrzebę „dorośnięcia” (*a collective need to “grow up”*)<sup>48</sup>, potrzebę eduka-

<sup>46</sup> Beata Gola, *Etyka środowiskowa w edukacji ekologicznej* (Kraków: Impuls, 2018), 404-406 i 379-389.

<sup>47</sup> Wiele prac R. Łukaszewicza, m.in. Ryszard M. Łukaszewicz, *Leczenie głupoty i... czyli Salony Edukacji Ekologicznej NATURAmy*, (Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1996).

<sup>48</sup> Sharon Stein et al., “From «education for sustainable development» to «education for the end of the world as we know it», *Educational Philosophy and Theory*, (2020), <https://doi.org/10.1080/00131857.2020.1835646>

cji o zagrożeniach i kryzysach<sup>49</sup>, edukacji do przetrwania w warunkach zmian klimatycznych<sup>50</sup>. Rozważa się potrzebę przygotowywania uczniów z umiejętnościami przetrwania: praktycznymi, etycznymi i moralnymi, pytając jak moglibyśmy zorganizować społeczeństwo w przypadku takich katastrofalnych wydarzeń<sup>51</sup> jak pandemia. Wobec pandemii Covid-19 i nieznanego jutra powyższe implikacje powinny stanowić cele i treści nauczania w systemie formalnym, a także nieformalnym i pozaformalnym. Postulowana edukacja do przyszłości powinna ukazywać ściśle powiązania świata ludzkiego ze światem przyrody pozaludzkiej i wyrażać szacunek dla natury (*respect for nature*).

### Bibliografia:

- Bacon, Francis. *Novum Organum, Księga pierwsza aforyzmów o tłumaczeniu przyrody i o królestwie człowieka*, tłum. Jan Wikarjak. Warszawa: PWN, 1955.
- Bacon, Francis. *Nowa Atlantyda*, tłum. Wiktor Kornatowski. Warszawa: Wydawnictwo PAX, 1954.
- Bereza, Dawid, Michał Biały, Jan Bieniasz. „Sytuacja epidemiologiczna na świecie – stan na 25.03.2020 r.”. W *COVID-19 – opracowanie zgodne ze stanem wiedzy na 26.03.2020 r.*, opiekun Maria Ingłot. [https://www.umed.wroc.pl/sites/default/files/files/aktualnosci/2020/03/COVID\\_19\\_1\\_o\\_poprawiony\\_26\\_03\\_2020\\_wersja\\_po\\_formatowaniu\\_\(2\).pdf](https://www.umed.wroc.pl/sites/default/files/files/aktualnosci/2020/03/COVID_19_1_o_poprawiony_26_03_2020_wersja_po_formatowaniu_(2).pdf)
- Besley, Tina, Michael A. Peters. “Life and death in the Anthropocene: Educating for survival amid climate and ecosystem changes and potential civilisation collapse.” *Educational Philosophy and Theory*. Vol. 52, issue 13 (2020): 1347–1357. <https://doi.org/10.1080/00131857.2019.1684804>
- Birnbacher, Dieter. *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia*, przeł. Bolesław Andrzejewski, Przemysław Jackowski. Warszawa: Oficyna Naukowa, 1999.
- Callicott, John Baird. “The Search for an Environmental Ethic”. W *Matters of Life and Death: New Introductory Essays in Moral Philosophy*, ed. Tom Regan, 393–395. New York: McGraw Hill Inc., 1986.
- Callicott, John Baird. *In Defense of the Land Ethic*. Albany: State University of New York Press, 1989.
- Descartes, Rene. *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przeł. Wanda Wojciechowska. Warszawa: PWN, 1981.

<sup>49</sup> Gillian Kidman, Chew-Hung Chang, “What does «crisis» education look like?”, *International Research in Geographical and Environmental Education*, Vol. 29, issue 2 (2020): 107–111, <https://doi.org/10.1080/10382046.2020.1730095>

<sup>50</sup> Petar Jandrić et al., “Philosophy of education in a new key: Who remembers Greta Thunberg? Education and environment after the coronavirus,” *Educational Philosophy and Theory*, (Published online 15 September 2020), <https://doi.org/10.1080/00131857.2020.1811678>

<sup>51</sup> Tina Besley, Michael A. Peters, “Life and death in the Anthropocene: Educating for survival amid climate and ecosystem changes and potential civilisation collapse,” *Educational Philosophy and Theory*, Vol. 52, issue 13 (2020): 1347–1357, <https://doi.org/10.1080/00131857.2019.1684804>

- Domeracki, Piotr, Włodzimierz Tyburski. Podstawy edukacji i kształtowania świadomości społecznej w duchu zrównoważonego rozwoju. W *Zasady kształtowania postaw sprzyjających wdrażaniu zrównoważonego rozwoju*, red. Włodzimierz Tyburski, 233–281. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2011.
- Durczak, Joanna. *Rozmowy z ziemią. Tradycja przyrodopisarska w literaturze amerykańskiej*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2010.
- Fiut, Ignacy S. *Ecoetyki. Kierunki rozwoju aksjologii współczesnej przyjaznej środowisku*. Kraków: Oficyna Wydawnicza ABRYS, 1999.
- Fiut, Ignacy S. „Etyczne konsekwencje kryzysu ekologicznego”, *Edukacja Etyczna*, nr 17, (2020): 66–76, <https://doi.org/10.24917/20838972.17.4>
- GDS COVID-19 Special Edition Key Findings Report*. Adam R. Winstock, Ahnjili Zhuparris, Gail Gilchrist, Emma L. Davies, Cheneal Puljević, L. Potts, Larissa J. Maier, Jason A. Ferris and Monika J. Barratt (2020). <https://www.globaldrugsurvey.com/gds-covid-19-special-edition-key-findings-report/>
- Gilligan, Carol. *Innym głosem. Teoria psychologiczna a rozwój kobiet*, przeł. Barbara Szelewa. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2015.
- Global Footprint Network. Earth Overshoot Day. <https://www.footprintnetwork.org/our-work/earth-overshoot-day/> [dostęp 31.07.2021]
- Głos nauczycielski*. „Walka z epidemią. Nauczyciele solidarni z pracownikami służby zdrowia. Bożena Mania: Dziękujemy bohaterom!”. 19 maja 2020. <https://glos.pl/walka-z-epidemia-nauczyciele-solidarni-z-pracownikami-sluzby-zdrowia-bozena-mania-dziekujemy-bohaterom> [dostęp: 23.07.2021].
- Gola, Beata. *Etyka środowiskowa w edukacji ekologicznej*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls, 2018.
- Jandrić, Petar, Jimmy Jaldemark, Zoe Hurley, Brendan Bartram, Adam Matthews, Michael Jopling, Julia Mañero et al. “Philosophy of education in a new key: Who remembers Greta Thunberg? Education and environment after the coronavirus”. *Educational Philosophy and Theory* (Published online 15 September 2020). <https://doi.org/10.1080/00131857.2020.1811678>
- Kidman, Gillian, Chew-Hung Chang. “What does «crisis» education look like?”. *International Research in Geographical and Environmental Education*. Vol. 29, issue 2 (2020): 107–111. <https://doi.org/10.1080/10382046.2020.1730095>
- Kopania, Jerzy. Ekologia kartezjańska. Wprowadzenie do problemu. W *Oblicza filozofii XVII wieku*, red. Stanisław Janeczek, 359–376. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2008.
- Leopold, Aldo. *Zapiski z piaszczystej krainy. A Sand County Almanac*, przeł. Rafał Kotlicki, Jerzy Paweł Listwan. Bystra: Stowarzyszenie „Pracownia na rzecz Wszystkich Istot”, 2004.
- Łukaszewicz, Ryszard M. *Leczenie głupoty i... czyli Salony Edukacji Ekologicznej NATURAmy*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1996.
- Medexpress*. „Polski lekarz o misji w Lombardii: Skala epidemii jest porażająca...” Wywiad przeprowadziła Martyna Chmielewska. 16 kwietnia 2020. <https://www.medexpress.pl/polski-lekarz-o-misji-w-lombardii-skala-epidemii-jest-porazajaca/77309>
- Mycielski, Marcin. #PosilekDlaLekarza: wsparcie akcji #Wzywamy Posiłki. zrzutka.pl, <https://zrzutka.pl/t3e3ec> [dostęp: 23.07.2021].



- Noddings, Nel. *Caring. A Relational Approach To Ethics and Moral Education*. Berkeley & Los Angeles & London: University of California Press, 2013.
- PolskaTimes.pl. „Cała Polska szyje maseczki dla szpitali. Akcja wciąż trwa!”. 17 kwietnia 2020. <https://polskatimes.pl/cala-polska-szyje-maseczki-dla-szpitali-akcja-wciaz-trwa/ar/c1-14863295> [dostęp: 23.07.2021]
- Remuzzi, Andrea and Giuseppe Remuzzi. „COVID-19 and Italy: what next?” *Lancet*, vol. 395, issue 10231, (2020):1225–1228, [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(20\)30627-9](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(20)30627-9)
- SmogLab. „230 naukowców i naukowczyń apeluje o zatrzymanie wycinek w Bieszczadach”. 9 października 2020. <https://smoglab.pl/230-naukowcow-i-naukowczyn-apeluje-o-zatrzymanie-wycinek-w-bieszczadach/>
- Spółecznik 2.0. „Pomoc w czasach koronawirusa”. 30 marca 2020. <https://spolecznik20.pl/posts/pomoc-w-czasach-koronawirusa>
- Stein, Sharon, Vanessa Andreotti, Rene Suša, Cash Ahenakew and Tereza Čajková. „From «education for sustainable development» to «education for the end of the world as we know it».” *Educational Philosophy and Theory*. (Published online: 18 October 2020). <https://doi.org/10.1080/00131857.2020.1835646>
- Taylor, Paul W. *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- Tyburski, Włodzimierz. *Dyscypliny humanistyczne i ekologia*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2013.
- Tygodnik Spraw Obywatelskich*. „Ocalić Dzikie Karpaty”. Nr 43 (2020). 27 października 2020. <https://instytutprawobywatelskich.pl/ocalic-dzikie-karpaty/>
- Urbaniak, Marcin. „O projekcie nowej etyki środowiskowo-klimatycznej. Zarys podstawy aksjologicznej projektu”. *Edukacja Etyczna*, nr 17, (2020): 77–92, <https://doi.org/10.24917/20838972.17.5>.

## **Odpowiedzialność i troska – etyka środowiskowa na czas pandemii. Edukacja etyczna do przetrwania „po”**

### **Streszczenie**

Celem artykułu jest odpowiedź na pytanie jaka etyka środowiskowa jest potrzebna na czas pandemii, ze szczególnym zwróceniem uwagi na wartości odpowiedzialności i troski. Odwołano się zatem zasadniczo do myśli Dietera Birnbachera, Paula Taylora i Aldo Leopolda. Na kanwie tych prac podjęto rozważania o odpowiedzialności za jutro w czasie pandemii oraz próby odpowiedzi jak na co dzień realizowano troskę o całą biosferę: ludzi, zwierzęta, rośliny, ekosystemy. Zwrócono też uwagę na niekorzystne dla przyrody i niepokojące skutki ludzkich działań na płaszczyźnie życia społecznego. Wskazano także na etykę środowiskową jako podstawę edukacji etycznej w systemie formalnym i pozaformalnym. W obecnych niepewnych czasach coraz mocniej wybrzmiewa również potrzeba edukacji o zagrożeniach i kryzysach, edukacji do przetrwania w warunkach zmian klimatycznych i przygotowywania uczniów/uczących się z praktycznymi, etycznymi i moralnymi umiejętnościami przetrwania.



**Słowa kluczowe:** etyka środowiskowa, odpowiedzialność za przyszłe pokolenia, biocentryzm, ekocentryzm, edukacja do przetrwania, pandemia Covid-19

**Beata Gola** jest profesorem nadzwyczajnym w Instytucie Pedagogiki Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jest członkiem Polskiej Akademii Umiejętności – komisja do oceny podręczników szkolnych i wieloletnim jurorem olimpiady ekologicznej na poziomie okręgowym. Jej zainteresowania badawcze obejmują edukację ekologiczną, filozofię edukacji, etykę środowiskową (etykę antropocentryczną, biocentryczną i holistyczną) w edukacji ekologicznej, przemiany obyczajowości seksualnej w prasie młodzieżowej. Z wykształcenia jest biologiem, kulturoznawcą i pedagogiem.

**Responsibility and care – environmental ethics during a pandemic. Ethical education for survival „after”.**

**Abstrakt**

The aim of the article is to answer the question of what environmental ethics are needed in the time of a pandemic, with particular emphasis on the values of responsibility and care. With reference to works of Dieter Birnbacher, Paul Taylor and Aldo Leopold considerations were made about the responsibility for tomorrow during the pandemic and attempts were made to answer the daily care of the entire biosphere: people, animals, plants, and ecosystems. The negative and disturbing effects of human activities on the level of social life were also discussed. In the conclusion it was pointed out that environmental ethics form the basis of ethical education in the formal and non-formal systems. In times of uncertainty there is a growing need for education that helps to prepare students / learners to different threats and crises and is based on practical, ethical and moral survival skills.

**Key words:** environmental ethics, responsibility for future generations, biocentrism, ecocentrism, survival education, COVID-19 pandemic

**Beata Gola** is Associate Professor in the Institute of Education at the Jagiellonian University, Poland. She is a member of the Polish Academy of Arts and Sciences in the committee for the evaluation of school textbooks and a juror in the contest of knowledge about ecology at the district level for many years. Her research interests include environmental education, philosophy of education, environmental ethics (anthropocentric, biocentric and holistic ethics) in ecological education, sexual attitudes change in the youth press. She is a biologist, cultural scientist and educator by profession.

JUSTYNA TOMCZYK

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

ORCID: 0000-0002-1194-0677

DOI 10.24917/20838972.18.6

## Troska w czasach zarazy. Feminizm jako nośnik idei etycznej w pandemii COVID-19 – diagnozy i aktualizacje

### Wprowadzenie: kontekst dla rozważań

W 2020 roku świat stanął w obliczu pandemii COVID-19, a jednocześnie zastęgl w bezruchu. Zatrzymał się nie tylko w znaczeniu symbolicznym – co oznaczało duchową, ideową i psychologiczną martwość wynikającą ze straconych szans, niezrealizowanych planów i wizji, z pesymistycznych przewidywań czy zapatrywań na przyszłość. Zatrzymał się także dosłownie – dominującym obrazem stała się wszechogarniająca pustka, społeczna próżnia, nicność. Na poziomie afektywnym pojawiły się trudne emocje: strach, lęk, smutek, apatia, niepewność. Zaś na poziomie poznawczym druzgoczący okazał się brak rzetelnych danych na temat wirusa, a co za tym idzie – nieumiejętność analizy zastanej sytuacji i przezwyciężenia problemu. Z dnia na dzień rosła liczba zakażeń oraz chorych przebywających w szpitalach. Ludzie niemal nie wychodzili z domów; zamknięto miejsca rozrywki, relaksu i kultu, restauracje, szkoły, przedszkola; zabroniono korzystania z plaż, parków, lasów, skwerów; limitowano działalność galerii handlowych i sklepów wielkopowierzchniowych; zawieszono ruch kolejowy i lotniczy. Zapanoła przerażająca cisza, swoisty stan stuporu, które urosły do rangi administracyjnej oraz politycznej. Na mocy rozporządzenia polskiego Ministerstwa Zdrowia zaczął obowiązywać zakaz przemieszczania się (z wyjątkiem konkretnie wskazanych celów), niezasadnego opuszczania domostw, organizowania spotkań, imprez, zgromadzeń. W kwietniu 2020 roku nałożono dodatkowy powszechny obowiązek zasłaniania ust i nosa. Naruszenia czy niesubordynacja były obwarowane dolegliwymi sankcjami. Oczywista stała się konieczność utrzymania dystansu fizycznego, który przekształcił się w mechanizm unikania innych, celowego ich omijania, oddzielania się od reszty. Skodyfikowano jasne wytyczne

co do konieczności izolacji oraz kwarantanny, na straży których stały instytucje i organa państwowe. Nadzór sanitarno-epidemiologiczny oraz dotkliwe ograniczenia swobód stały się akceptowanym, a nawet pożądanym stylem kontrolowania obywateli oferowanym im w zamian za efemeryczne poczucie bezpieczeństwa.

Wirus SARS-CoV-2, wywołujący ostrą i zakaźną chorobę układu oddechowego COVID-19, został rozpoznany i ujawniony w listopadzie 2019 roku, w chińskim mieście Wuhan – stolicy prowincji Hubei<sup>1</sup>. Jego rozpowszechnienie się spowodowało paraliż opieki szpitalnej i pomocy społecznej, dezorganizację służb medycznych oraz porządkowych, a w konsekwencji nieznaną dotąd we współczesnej medycynie kryzys zdrowia publicznego. Ogromny rozmiar spustoszeń i postępująca destrukcja – w sensie ekonomiczno-gospodarczym, politycznym, prawnym, społecznym – sprawiły, iż duża część ludności znalazła się w epicentrum dramatycznych zdarzeń, w oku cyklonu. Kryzys uwidocznił się w różnych perspektywach: na poziomie mega-, makro-, mezo-, mikrostrukturalnym. Przekształcił zarówno oficjalne kontakty w przestrzeni publicznej, jak również bliskie i pogłębione relacje nawiązane w gronie rodzinnym, przyjacielskim, sąsiedzkim. Dotknął norm, wartości, języka, wyobraźni i świadomości zbiorowej. Stał się nie tylko osobistym doświadczeniem pojedynczych jednostek, lecz także masowym, zglobalizowanym przeżyciem, w wyniku którego pojawiły się nowe typy zachowań i działań, nieznanne dotąd wzory i reguły interakcji. Doszło do implozji niektórych struktur społecznych oraz załamania ładu aksjonormatywnego, czego następstwem stały się problemy adaptacyjne, atrofia więzi, rozpad wspólnot i sieci (choć jednocześnie w wielu obszarach należy zauważyć renesans solidarności, pomocniczości, współpracy). Sytuacja społeczna okazała się w najwyższym stopniu zaskakująca, gdyż przerastała możliwości prognostyczne uznanych ekspertów i autorytetów. Jeśli bowiem brali oni pod uwagę potencjalne zagrożenia, z którymi trzeba będzie się mierzyć w przyszłości, to upatrywali ich przede wszystkim w terroryzmie, kryzysach finansowych, informatycznych, ekologicznych<sup>2</sup> lub w zdarzeniach sprowokowanych przez człowieka, wynikłych z jego zamiaru, złej woli, błędnych decyzji, albo wręcz przeciwnie – będących konsekwencją niefortunnego zbiegu okoliczności. Ustawicznie tworzone i wzmacniano procedury antykryzysowe, powoływano instytucje państwowe, organizacje pozarządowe, których celem miało być skuteczne ograniczanie wszelkiego ryzyka, monitorowanie oraz eliminowanie czynników kryzysogennych. Specjalizacje, strategie i innowacje w tym zakresie osią-

1 [www.who.int](http://www.who.int) – dostęp: 02.06.2021

2 Ulrich Beck, *Spółczesność światowego ryzyka. W poszukiwaniu utraconego bezpieczeństwa*, przeł. B. Baran (Warszawa: Scholar, 2012), 162–216.

gnęły wysoki poziom profesjonalizacji i standaryzacji, czemu wtórowały zapewnienia władz i decydentów o wielkim potencjale obronnym kraju, gwarantowanej opiece państwa dla wszystkich obywateli. Dominowało utopijne przekonanie o możliwości kontroli zdarzeń, umiejętności zapobiegania kryzysom, a w razie ich wystąpienia – wierzone w istnienie uniwersalnych recept, które zapewnią łagodny powrót do pokryzysowej rzeczywistości. Przekonanie to wydawało się tym bardziej ugruntowane, iż postęp i modernizacja niosły za sobą szereg efektywnych rozwiązań sytuacji problemowych, które dawniej całkowicie rujnowały uznany porządek społeczny. Naiwna wiara w rozwój technologiczny, wynalazczość, przemysł farmaceutyczny, spowodowała, że społeczeństwo odrzucało niewygodną niepewność oraz dyskomfort psychiczny powodowany niemożnością antycypacji i przewidywania przyszłości. Potrzeba choćby chwilowego bezpieczeństwa fizycznego i ontologicznego powodowała wyparcie nieprzyjemnego przekonania o nieodgadnionej i zmiennej rzeczywistości, która w ujęciu Zygmunta Baumana jawiła się jako płynna, niestabilna, naznaczona przez przypadek czy ślepy los, wymagająca od jednostki elastyczności i bezwarunkowego dostosowania<sup>3</sup>. Nieakceptacja ryzyka, jako centralnego komponentu drugiej nowoczesności<sup>4</sup>, wywołała bezradność i bezsilność dużej części społeczeństwa, uruchomiła pokłady tłumionej frustracji i agresji; podniosła wskaźnik przemocy i zachowań dewiacyjnych; nasiliła depresje, nerwice, napady gniewu; wywołała falę samobójstw. Badanie bezpośrednich predyktorów indywidualnej odporności, wskazały, iż poczucie zagrożenia podczas COVID-19 okazało się podobne jak w przypadku katastrof naturalnych i technologicznych, z tym jednak wyjątkiem, że respondenci, którzy wcześniej zakładali potencjalne wsparcie ze strony najbliższych i sąsiadów, byli bardziej podatni na załamanie psychiczne niż ci, którzy zawsze polegali przede wszystkim na sobie<sup>5</sup>. Pandemia nadwątlila kluczową dla procesu strukturacji kulturę zaufania, które jako grupowe spoiwo pełni rolę więziotwórczą, afiliacyjną i integracyjną – a *pars pro toto*: osłabiła kapitał społeczno-kulturowy globalnych społeczności.

Dotychczas preferowane środki zapobiegawcze i interwencyjne okazały się w większości bezskuteczne. Zaszła więc konieczność ponownego przemyślenia lub zaktualizowania dostępnych remediów antykryzysowych, a następnie skalibrowania strategii walki z zagrożeniem. Pandemia pokazała, iż ten proces powinien dokonać się nie tyle za pośrednictwem

3 Zygmunt Bauman, *Płynna nowoczesność*, przeł. T. Kunz (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2006), *passim*.

4 Ulrich Beck, *Spółczesność ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, przeł. S. Cieśla (Warszawa: Scholar, 2002), *passim*.

5 Regardt J. Ferreira, Fred Buttell, Clare Cannan, *COVID-19: Immediate Predictors of Individual Resilience, Sustainability* (2020), vol. 12, 6495.

wprowadzenia kolejnych procedur czy rozporządzeń administracyjnych, co poprzez restytucję systemów normatywnych, które w czasie kryzysu lub podwyższonego ryzyka mogą być stosowane i użyteczne. Aby wyodrębnić te normatywy, nieodzowne wydaje się określenie zasięgu i siły kryzysu (szkód, które wywołał; podmiotów, których szczególnie dotknął) oraz jego skutków – zarówno tych natychmiastowych, jak i powstałych po czasie. Należy więc poszerzyć perspektywy naukowe, a wraz z nimi zbiór rekomendacji i rozwiązań, w odniesieniu do których można prowadzić takie analizy. Rozwiązania powinny mieć charakter aplikacyjny oraz stanowić pojemny układ odniesienia wobec podobnych warunków czy okoliczności.

### Kobieca twarz pandemii i męskie oblicze etyki – potrzeba redefinicji

Choroba COVID-19, podobnie jak wirus ją wywołujący, jest ryzykiem globalnym – może dotknąć każdego z podobnym prawdopodobieństwem, bez względu na status majątkowy, klasę społeczną, przynależność narodową czy etniczną, orientację polityczną, wyznanie, wiek, płeć *etc.* Jak wskazuje Charles Biradzem Dine, pandemia stała się potężnym potencjalnym zagrożeniem dla zdrowia ludzkości, z jej kręgu nikt nie był wykluczony. Każdy z nas mógł być skrzywdzony przez COVID-19 w dowolnym czasie i miejscu. To zasadniczo może oznaczać, że pandemia umieściła wszystkich na tym samym poziomie zagrożenia<sup>6</sup>. Zatem, o ile pandemia okazała się na wskroś demokratyczna, o tyle popandemiczny kryzys był już wyraźnie ukierunkowany – jego ofiarami stali się głównie ludzie biedni, starsi, kobiety. Wskazane kategorie demograficzne były (nadal są) szczególnie narażone na straty i dyskryminację z co najmniej dwóch powodów. Po pierwsze, przesłanką stają się pełnione role i zajmowane pozycje w społecznych hierarchiach prestiżu. Po drugie, grupy te charakteryzują się ograniczonym dostępem do usług, środków finansowych i pomocowych, niską partycypacją w programach socjalnych oferowanych przez państwo, słabą ruchliwością społeczną, trwałymi relacjami zależności. Głęboka, długotrwała deprywacja społeczna i materialna powoduje ich marginalizację albo bezpowrotne wykluczenie ze społeczeństwa, utrwalając tym samym kulturowe oraz strukturalne nierówności.

Pandemia niemal na początku swojego trwania ukazała kobiecą twarz – w pewnym sensie można więc mówić o feminizacji zjawiska, wzięwszy choćby pod uwagę wyższy odsetek kobiet, które w wyniku pandemii doznały przemocy, zubożały, straciły zatrudnienie lub dostęp

<sup>6</sup> Charles Biradzem Dine, “Socio-ethical Dimension of COVID-19 Prevention Mechanism – The Triumph of Care Ethics”, *Asian Bioethics Review* (2020), vol. 12, 539–550.

do rzadkich dóbr czy towarów. Dyskryminacja objęła system produkcji (rynek pracy), reprodukcji (rodzinę, gospodarstwo domowe), konsumpcji (usługi materialne i kulturalne). Kobiety, nieproporcjonalnie wobec mężczyzn, stały się ofiarami pandemii w kilku niezależnych od siebie polach, zarówno w sferze publicznej, lecz przede wszystkim – prywatnej. Jak wskazują liczne międzynarodowe badania, raporty, artykuły prasowe<sup>7</sup>, dom dla wielu z nich był miejscem opresji i krzywdy, zwłaszcza w kontekście zaistnienia i eskalacji przemocy domowej. Ta bowiem pojawiła się lub reaktywowała w wyniku trudnych emocji (lęku, smutku, gniewu, stresu, apatii, żałoby i straty), a także była prostą konsekwencją ograniczonych kontaktów towarzyskich i pozarodzinnych oraz nagle zerwanych sieci społecznych. Kolejną, nie mniej ważną przyczyną była konieczność współdzielenia ze sprawcą tej samej przestrzeni fizycznej (mieszkania, pokoju, obejścia), ponieważ – zgodnie z obostrzeniami rządowymi – nie można było swobodnie opuszczać domostwa. Ofiara była skazana na kata, bez możliwości ucieczki i ochrony. Mówiąc dosłownie i metaforycznie, sytuacja pozostała bez wyjścia, tym bardziej, że zamknięto schroniska, centra kryzysowe, punkty pomocowe i nieodpłatnego poradnictwa<sup>8</sup>. Należy tu zauważyć swoisty paradoks – ograniczenia w przemieszczaniu się, wycelowane na minimalizowanie liczby zakażeń, wywołały stres traumatyczny oraz epidemię przemocy. Dystans i izolacja, a w niektórych przypadkach konieczność kwarantanny, wytworzyły dogodne warunki do nawarstwienia wzajemnej agresji wśród domowników<sup>9</sup>. Wzrost zachowań agresywnych i przemocowych oszacowano na około 20%<sup>10</sup>. Stosowana przemoc (fizyczna, psychiczna, seksualna,

7 Zob. m.in.: Elisabeth Roesch, Avni Amin, Jhumka Gupta, Claudia García-Moreno, *Violence against women during covid-19 pandemic restrictions*, "BMJ" (2020), No. 369; Alisha Gupta, Aviva Stahl, *For abused women, a pandemic lockdown holds dangers of its own*, "New York Times" (2020) March 24; Bethany Allen-Ebrahimian, *China's Domestic Violence Epidemic*, "Axios" (2020) March 7; Rajiv Tandon, *The COVID-19 pandemic, personal reflections on editorial responsibility*. *Asian Journal of Psychiatry* (2020), No. 50; UN Report: *Violence Against Women and Girls: the Shadow Pandemic* (2020).

8 Rayshard Brooks, *Police officers nationwide need to consider going hands-off during this crisis*. „The Washington Post”, April 24 (2020). Zob. <https://www.washingtonpost.com/opinions/2020/04/24/this-pandemic-standard-police-practices-risk-spreading-infection>, data dostępu: 12.07.2021.

9 Emily A. Holmes, Rory C. O'Connor, Hugh Perry, Irene Tracey, Simon Wessely, Luise Arseneault, Clive Ballard, Helen Christensen, Roxane C. Silver, Ian Everall, Tamsin Ford, Ann John, Thomas Kabir, Kate King, Ira Madan, Susan Michie, Andrew K. Przybylski, Roz Shafran, Angela Sweeney, Carol Wartman, Lucy Yardley, Katherine Cowan, Claire Cope, Matthew Hotopf, *Multidisciplinary research priorities for the COVID-19 pandemic: a call for action for mental health science*. „Lancet Psychiatry” (2020), vol. 7 (6), 547-560.

10 Maclen Stanley, *Why the increase in domestic violence during COVID-19?*, „Psychology Today” (2020), on-line: <https://www.psychologytoday.com/us/blog/making-sense-chaos/202005/why-the-increase-in-domestic-violenceduring-covid-19>, data dostępu: 2.07.2021.



ekonomiczna) była długotrwała oraz istotnie zagrażała zdrowiu i życiu ofiary. Pokrzywdzonymi w absolutnie przeważającej mierze były kobiety – doniesienia o drastycznie rosnących wskaźnikach przemocy domowej wobec nich pojawiły się w wielu krajach<sup>11</sup>. Niemniej jednak zgłoszone przypadki stanowiły tylko „wierzchołek góry lodowej”, gdyż wiele ofiar nie złożyło zawiadomienia o przestępstwie, stale tkwiąc w pułapce ze sprawcą<sup>12</sup>.

Pandemia, kierując swoje ostrze w stronę kobiet, wyjaskrawiła dystynkcje i nierówności płciowe, które wcześniej wydawały się lekceważone, wypychane poza nawias debaty publicznej, a nawet negocjowane. Powodując liczne zmiany w rutynowym funkcjonowaniu jednostek, przekształciła hierarchie, stosunki nadrzędności i podrzędności, układy władzy. Kobiety pracujące zawodowo były zobligowane do wypełniania dodatkowych obowiązków związanych m.in. z zapewnieniem opieki i wsparcia, dbaniem o dobrostan domowników, nadzorem rodzicielskim, pomyślnością procesu zdalnego nauczania. Odczuwana presja środowiskowa spowodowała ich przeciążenie fizyczne, duchowe i psychiczne, a nawet wywołała przewlekłe stany wyczerpania i wypalenia. Czynniki stresogenne prowadziły do uzależnienia od alkoholu, picia napadowego czy picia do upadłego<sup>13</sup>. Kobiety sięgały po używki, aby zredukować stres i napięcie, zapomnieć o codziennych kłopotach, poradzić sobie z deficytem uczuć czy niezaspokojonymi potrzebami. Innym problemem kobiet, indukowanym przez pandemię, była utrata pracy w wyniku zamykania przedsiębiorstw, ich reorganizacji lub zwolnień grupowych. Wskaźnik bezrobocia kobiet wzrósł o 2,9% – a ten stresor przyczynił się do powstania dodatkowych konfliktów relacyjnych zarówno w obrębie rodziny, jak i poza nią<sup>14</sup>.

Sytuacja społeczno-polityczno-ekonomiczna, w jakiej znalazły się kobiety podczas pandemii COVID-19, jest skomplikowana i groźna. Problemy, z którymi się zmagają, mają zróżnicowaną etiologię, dotyczą odmiennych sektorów i pól instytucjonalnych. Natomiast łączy je geneza

11 Kathryn L. Humphreys, Myo Thwin Myint, Charles Zeanah, *Increased Risk for Family Violence During the COVID-19 Pandemic*, "Pediatrics" (2020), 146 (1).

12 William Peraud, Bruno Quintard, Aymery Constant, *Factors associated with violence against women following the COVID-19 lockdown in France: Results from a prospective online survey*, "PLOS ONE" (2021), 146 (1).

13 Sitara M. Weerakoona, Katelyn Jetelinaa, Gregory Knella, *Longer time spent at home during COVID-19 pandemic is associated with binge drinking among US adults*, "THE AMERICAN JOURNAL OF DRUG AND ALCOHOL ABUSE" (2021), vol. 47, No. 1, 98–106.

14 Deborah M. Capaldi, Naomi B. Knoble, Joann Wu Shortt, Hyoun K. Kim, *A systematic review of risk factors for intimate partner violence. Partner Abuse* (2021), vol. 3 (2), 231–280.



– są pochodną miejsca, roli, statusu kobiet, kształtowanych przez aktualny i obowiązujący system prawny, a zwłaszcza przez pozasystemowe elementy znaczące (przekonania, sądy moralne, język, emocje, mity, wierzenia, stereotypy). W związku z tym oficjalne plany i metody reagowania powinny być wbudowane w ogólny model ochrony praw kobiet i dziewcząt<sup>15</sup>. Samo wprowadzenie mechanizmów wyrównawczych czy trwałe usankcjonowanie instrumentów korygujących nie jest wystarczającym zabezpieczeniem. Trzeba również stworzyć platformę do przedstawiania interesów kobiet, reinterpretacji ich problemów, mówienia o kryzysach, ujawniania prokobięcych narracji zamiast narzucania męskocentrycznych opowieści. Powołanie takiej platformy otwiera pole dla etyki feministycznej, gdzie równości międzypłciowa oraz egalitarne modele dyskursów są rozpatrywane w kategoriach moralnych – jako obowiązków, nie zaś instytucjonalnych – jako prawo.

Przez długi czas etyka (wraz z instrumentarium badawczym, którym się posługiwała) była uznawana za neutralną płciowo, a więc niezdeterminowaną przez atrybuty przypisane do danej płci. Przyjęcie tej (wygodnej) perspektywy analitycznej postrzegano jako konieczne i uzasadnione, gdyż miało gwarantować racjonalne, zobiektywizowane oraz uniwersalistyczne podejście do podmiotu i przedmiotu badań. Etyka wydawała się ogólnym, apłciowym systemem wiedzy; nauką pozbawioną różnicowań genderowych. W dyskursach głównego nurtu dominowały klasyczne formy, które pomijały wpływ *gender* na rozstrzygnięcia dylematów etycznych. Mimo iż prądy feminizmu – co najmniej od lat 70. dwudziestego stulecia – przenikały debaty naukowe, to niechętnie aplikowano je na grunt rozważań moralnych. Dystans wobec feminizmu – jako prądu, ruchu, filozofii społecznej – wynikał ze stawianych mu zarzutów: niedostatecznie rozwiniętego zaplecza teoretycznego oraz metodologicznego, nadmiernego akademizmu, ideologiczności, radykalizmu. Jednak z czasem, wraz z ekspansywnością stanowiska feministycznego, najważniejsze podwaliny etyki normatywnej – czyli jej bezosobowość, bezstronność, wolność od wartościowania – zostały podważone i skrytykowane przez etyczki feministyczne<sup>16</sup>. Przede wszystkim dlatego, iż podejście pomijające płęć (rzekomo zobiektywizowane i zneutralizowane) mocno fałszowało obraz rzeczywistości, ponieważ nie uwzględniało problemów i spraw kobiet, a wręcz symbolicznie je anihilowało. Uprawianie nauki w sposób „ślepy na płęć” (*gender-blind*) wcale nie oznaczało wprowadzenia oraz stosowania wystandaryzowanych narzędzi służących

15 Elisabeth Roesch, Avni Amin, Jhumka Gupta, Claudia García-Moreno, *Violence against women during covid-19 pandemic restrictions*, "BMJ" (2020), No. 369.

16 Jacek Hołówka, *Wstęp* do: Richard B. Brandt, *Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*, przeł. B. Stanosz (Warszawa: PWN, 1996), 13.

obiektywnym i niezaangażowanym opisom rzeczywistości, lecz okazało się tendencyjne, nieegalitarne, wyraźnie zorientowane na priorytetowanie i legitymizowanie maskulinistycznych wzorów i prawideł. Normatywy wywodzone z kobiecego świata były traktowane jako drugorzędne, mniej znaczące, trywialne. Konsekwencją tego było dezawuowanie rangi kobiet, pozbawianie ich władzy, decyzyjności, wpływów, potencjału generowania wiedzy – jak podkreśla Alison Jaggar, „mit beznamiętnych badań podważał autorytet epistemiczny kobiet”<sup>17</sup>. Wobec ograniczonych sposobów budowania własnej wartości, prestiżu, kapitału, pozycji społecznej, kobiety biernie zaakceptowały patriarchalną koncepcję jednostki oraz społeczeństwa, która odcisnęła piętno na ich prawach i obowiązkach, swobodach i wolnościach, aspiracjach i osiągnięciach – kształtując tym samym sens kobiecej egzystencji. Pozbawione autonomii oraz swobody głosu (zwłaszcza możliwości artykułowania potrzeb i interesów), ujmowane w ramach kolektywnej zbiorowości, postrzegały się jako typowe egzemplarze gatunku, istoty niesamodzielne, niedojrzałe i nieindywidualne, których tożsamość może być nieakceptowana i kwestionowana<sup>18</sup>.

Znając swój (męski) rodowód, etyka przez długi czas nie podejmowała tzw. kwestii kobiecej, a jeśli już, to jako wątek poboczny, rozwijany kontekstualnie i szcątkowo. Widząc tę dysproporcję, Jaggar postulowała, żeby przemyśleć etykę na nowo i usunąć obecne w niej wzorce męskiego myślenia i wartościowania, które wykluczają kobiety z głównego nurtu etycznego lub racjonalizują ich podporządkowanie<sup>19</sup>. Pojawiła się więc konieczność stworzenia alternatywnych modeli epistemologicznych oraz teorii autorefleksyjnych, które unaocznilyby relację pomiędzy światem zewnętrznym a jednostką – tym, kim była, jest i będzie. Te modele ukazywałyby również rolę teorii feministycznych w procesie psychoterapii poprzez zapewnienie wglądu oraz zrozumienia siebie – rekonstrukcja wiedzy jest bowiem współzależna od rekonstrukcji nas samych<sup>20</sup>. Etyka feministyczna ewoluowała w kierunku eksponowania różnic między płciami, wprowadzeniu symboli, idei, pojęć i kategorii, które opisywałyby doświadczenia nie tyle ogólnoludzkie, co kobiece. Chodzi tu o stworzenie języka i okołojęzykowego systemu kodów, za pośrednictwem których kobieta mogłaby określić własną tożsamość, odpowiedzieć na

17 Alison M. Jaggar, *Love and knowledge: Emotion in feminist epistemology*, „Inquiry” (1989), vol. 32 (2), 151.

18 Jolanta Miluska, *Przekształcenia ról płciowych a szanse kobiet*, w: *Humanistyka i płeć. Studia kobiece z psychologii, filozofii, historii*, red. J. Miluska, E. Pakszyc (Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 1995), 34.

19 A.M. Jaggar. *Love...*, 158.

20 Alison M. Jaggar, *Feminist ethics: Some issues for the nineties*, „Journal of Social Philosophy” (1989), vol. 20, 106.

klasyczne już „pytanie bez nazwy”, które brzmi „kim chcę być”<sup>21</sup>. W rekomendacji Jagger, etyka feministyczna musi dysponować kompendium wyrażen i idiomatów, które pozwolą rozpoznać oraz rozwijać zróżnicowane formy buntu, walki, oporu, w które mogą zaangażować się kobiety<sup>22</sup>. Trzeba więc zredefiniować i wynegocjować znaczenia płci, m.in. poprzez kontestację patriarchy, który opiera się na dystynkcjach i waloryzacjach płciowych oraz afirmuje męską wizję świata społecznego.

Ważny zwrot w stronę stanowiska feministycznego nastąpił za sprawą teorii sprawiedliwości Johna Rawlsa. Przyczynkiem do tej zmiany stała się krytyka za strony Susan Möller Okin, jakoby Rawls w swoich wywodach pomijał znaczenie hierarchii płciowej w rodzinie oraz nie uwzględniał podziału pracy ze względu na płeć, sposobu dystrybucji władzy, przywilejów, odpowiedzialności. Rawls apriorycznie uznał, że życie rodzinne jest sprawiedliwe, przyjmując jednocześnie, iż podmiotem teorii sprawiedliwości jest „jednostka” – czyli mężczyzna w patriarchalnym gospodarstwie domowym<sup>23</sup>. Rawls ujmuje sprawiedliwość jako bezstronność (*justice as fairness*)<sup>24</sup>. Podstawą tego podejścia stać się miała „zasłona niewiedzy” (*veil of ignorance*) – stan, kiedy nikt nie zdaje sobie sprawy z tego, kim jest partner interakcji, jakie cechy tożsamościowe mogą go wyróżniać lub identyfikować. Zatem niewiadomymi pozostają: pozycja klasowa, status społeczny, koncepcja dobra, kapitał intelektualny, właściwości psychiczne (skłonność do ryzyka, stopień optymizmu i pesymizmu), poziom rozwoju cywilizacyjnego, determinanty polityczno-ekonomiczne zbiorowości, do której jednostka przynależy<sup>25</sup>. Dzięki „zasłonie niewiedzy” nikt nie uzyskuje przewagi i nie jest faworyzowany, nie da się bowiem rozpoznać jego siły, potencjału lub innych szczegółowych właściwości. Wydawałoby się, iż „zasłona niewiedzy” utwierdza

21 Betty Friedan, *Mistyka kobiecości*, przeł. A. Grzybek (Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca 2012), 58.

22 A.M. Jagger, *Feminist ethics...*, 105–107.

23 Susan Möller Okin, *Justice, Gender and the Family* (New York: Basic Books 1989), 9.

24 W świetle ustaleń Johna Rawlsa wymogiem pojmowania sprawiedliwości jako bezstronności jest konieczność, „by wszelkie pierwotne dobra społeczne były równo rozdzielone, chyba że ich nierówny rozdział jest korzystny dla każdego. Nie nakłada się żadnych ograniczeń na wymianę tych dóbr, a zatem mniejsza wolność może być kompensowana większymi korzyściami społecznymi i ekonomicznymi. Z punktu widzenia osoby wybranej arbitralnie, sytuacja ta nie daje szans na to, by mogła ona wygrać dla siebie specjalne przywileje. Ani też, z drugiej strony, nie ma podstaw, by osoba ta przystała na położenie specjalnie niekorzystne. Skoro nie byłoby dla niej rozsądne oczekiwanie więcej niż równego udziału w dystrybucji społecznych dóbr, i skoro nie jest z jej punktu widzenia racjonalne godzić się na mniej, to jest dla niej rzeczą roztropną przyjąć jako pierwszą zasadę wymóg równej dystrybucji” (John Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa: PWN, 1994, 209).

25 Ibidem, 191.

egalitaryzm, jednak w toku zawiązywania umowy społecznej następuje wyraźne wskazanie wiodącego podmiotu tej umowy, głównego jej reprezentanta i strony, którym okazuje się mężczyzna. Androcentryczny układ odniesienia powoduje, iż w konsekwencji zasada sprawiedliwości między kobietami a mężczyznami nie jest ani stosowana, ani wymagana<sup>26</sup>. Staje się niewypełnionym treścią postulatem etycznym, który traci wartość znaczeniową, staje się absolutnie pusty i nieprzekładalny na praktyczne działanie.

Wobec powyższego, zamierzeniem etyki feministycznej jest ograniczenie stosowania pojęcia sprawiedliwość (umownie przypisywanego językowi mężczyzn) na rzecz troski (reprezentatywnego dla języka kobiet). To przesunięcie semantyczne ustala podstawę fundacyjną etyki feministycznej – oś, wokół której rozwija się rozumienie, postępowanie, osąd moralny. Otaczanie troską – w odróżnieniu od wymierzania sprawiedliwości – sugeruje opiekuńczość, łagodność sądu, akceptację, zrozumienie słabości i błędu, empatię. Etyka feministyczna reorientuje dotychczasowy, tradycyjny dyskurs, kieruje go na inne tory poprzez odkrywanie dodatkowych, wcześniej nieeksponowanych interpretacji. Najistotniejsze wydaje się uwzględnienie różnic genderowych, ze szczególnym uwzględnieniem: odmiennych stylów komunikacji, relacji i stosunków społecznych, świadomości, emocjonalności, tożsamości płciowej. Naiwny postulat uniwersalizmu archetypów płci zostaje odsunięty na rzecz subiektywizmu przeżyć oraz rozróżnienia i upłciowienia podmiotu etycznego. Doświadczenia, przeżycia, przekonania kobiet i mężczyzn powinny mieć identyczną wartość, być rozpatrywane wedle równościowych, niedyskryminacyjnych reguł, żeby następnie przekształcić się w powszechne praktyki moralne. Aby ten proces mógł się powieść, trzeba unaocznic i zakwestionować obecne w etyce klasycznej mechanizmy patriarchalne oraz androcentryczne wzory, na których jest ufundowana. Kobiety, jak wskazuje Jaggar, „pozostają systematycznie podporządkowane, więc feministyczne podejście do etyki musi wytyczyć kierunek działania, który będzie dążył do obalenia tego podporządkowania, nie zaś do jego wzmocnienia. Takie podejście musi być praktyczne, przejściowe, nieutopiczne [...] Musi być wrażliwe, na przykład, na symboliczne znaczenia, a także na praktyczne konsekwencje wszelkich działań, które podejmujemy jako podmioty płci w społeczeństwie zdominowanym przez mężczyzn”<sup>27</sup>. Etyka feministyczna jest zatem ukierunkowana na ukazanie osobistych osądów moralnych kobiet w ramach etyki klasycznej, która te doświadczenia pomija, podaje w wątpliwość albo celowo zaniża ich wartość. Jaggar wymienia pięć obszarów dewaluacji kobiet

26 Susan Möller Okin, *Justice, Gender and the Family...*, 9.

27 Alison M. Jaggar, *Feminist ethics...*, 103.

w tradycyjnej etyce zachodniej. Po pierwsze, ewidentne wydaje się zaniedbanie praw i interesów kobiet kosztem realizacji męskich aspiracji czy pragnień. Po drugie, etyka tradycyjna nie uwzględnia problemów kobiet w sferze prywatnej związanych z opieką, ochroną, prowadzeniem gospodarstwa domowego, wsparciem emocjonalnym, pełnieniem ról małżeńskich, macierzyńskich – postrzegając je jako nieznaczące i nieinteresujące naukowo. Separacja sfer publicznej i prywatnej powoduje, iż sprawy kobiet są traktowane jako banalne i błahe, a więc niewarte namysłu i uwagi. Po trzecie, w ujęciu etyki tradycyjnej kobiety funkcjonują jako mniej rozwinięte moralnie od mężczyzn, czego nie uzasadnia żaden przekonujący argument. Po czwarte, właściwości i atrybuty kulturowo przypisywane mężczyznom (m.in.: racjonalność, asertywność, niezależność, waleczność, hardość) są oceniane wyżej wobec arbitralnych cech kobiecych (takich jak: zależność, uczuciowość, cielesność, sensualność). Po piąte, etyka tradycyjna podtrzymuje i rekomenduje męskie rozumowanie moralne, które chce bazować na bezstronności, uniwersalności, prawie – w opozycji do rozumowania kobiet określanego jako relacyjne, emocjonalne, osobiste, zaangażowane<sup>28</sup>. Powyższe ustalenia sugerują, iż etyka tradycyjna, konstytuowana przez mężczyzn na swój użytek, była traktowana jako stan normatywny – w odniesieniu do którego dokonywano ocen i sądów moralnych. Etyczki feministyczne podkreślają nieprzystawalność tego podejścia w analizie wielu fenomenów społecznych, a następnie dążą, by stworzyć dla niego odpowiednią przeciwwagę. W tym przypadku kluczowym azymutem staje się etyka troski.

## Etyka troski – u progu feminizmu stosowanego

Troska to pojęcie, które jest stosowane w różnych polach semantycznych, za pośrednictwem wielu dyskursów<sup>29</sup>. Zwykle towarzyszy doniosłym ideom, takim jak: miłość, dobro, obowiązek, odpowiedzialność, przywiązanie, wzajemność<sup>30</sup>. Pojawia się w kontekście charakteryzowania bliskich, obopólnych interakcji, aby zaznaczyć oddanie, zrozumienie, empatię, wsparcie. Troska rozpoczyna się od zainteresowania się kimś, obdarzenia kogoś uwagą, zaś ewoluje poprzez zdobywanie wiedzy na jego temat, darzenie go uczuciem, zaangażowanie się w jego rozwój, towarzyszenie mu, pomaganie w codziennych zmaganiach<sup>31</sup>. Jest sformułowaniem używanym i praktykowanym zarówno wobec partnerów inte-

<sup>28</sup> Alison M. Jaggar, *Feminist ethics*, in: L. Becker and C. Becker (eds.), *Encyclopedia of Ethics* (New York: Garland Press 1992), 363–364.

<sup>29</sup> Jaber F. Gubrium, *Taking stock*, „Qualitative Health Research” (1995), No. 5, 267–269.

<sup>30</sup> Judith Phillips, *Troska*, przeł. A. Gruba (Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 2009), 7.

<sup>31</sup> Jenny Nyberg, *The effects of care and economics on nursing practice*. „Journal of Nursing Administration” (1990), vol. 20 (5), 13–18.

rakcyjnych, lecz także w kontekście troski o siebie, jako przejaw miłości własnej, osobistego dążenia do szczęścia. Troska istnieje przez wskazanie podmiotu, który nią otacza lub jest otaczany, jak również okoliczności i warunków, w których troska się pojawia i umacnia. Ukazuje się więc ona w egzemplifikacjach; nie jest fenomenem ulotnym czy wyobrażeniowym, lecz skrajnie ukonkretnionym. Jak wskazuje Judith Phillips, troska jest centralnym składnikiem życia codziennego, „ma zasadnicze znaczenie w rozwoju tożsamości jednostkowej, ze względu na to, iż odgrywa ważną rolę w relacjach społecznych – zarówno oficjalnych, zawodowych, jak również intymnych oraz przyjacielskich. Może się przejawiać przez kontakt, działanie, uczucie lub mowę ciała. Wpływa na budowanie samoświadomości oraz na to, w jaki sposób jesteśmy postrzegani przez innych ludzi. Troska jest pojęciem wielorelacyjnym, tzn. opiera się na relacjach, nie tylko w kontekście rodzinnym, ale także w kontekście opieki zdrowotnej i społecznej”<sup>32</sup>. Powinna być obecna i widoczna w sferach prywatnej oraz publicznej, będąc ważnym punktem odniesienia dla sądów i sporów etycznych. Wydaje się niezbędną koncepcją w opisach strukturacji, ontologii społecznej – jest bowiem warunkiem prawidłowego funkcjonowania wśród innych i dla innych, ogólnodostępnym kodem rozumianym w większości antropologicznie rozpoznanych społeczności, w tym także w świecie zwierząt. Ze względu na powszechność troski oraz praktyk, które stanowią jej ilustrację i potwierdzenie, może stanowić konstrukt społeczny o szerokim zasięgu aplikacyjnym, bez względu na to, czy stanowi samodzielną ścieżkę rozwiązywania problemów, czy też swobodnie przenika inne modele pomocowe, rozciąga się ponad polem partykularnych interesów. W kryzysie warto więc odwołać się do pojęcia troski, otworzyć dyskusję dotyczącą jej istoty oraz użyteczności w sytuacjach trudnych czy problematycznych. Należy unaocznić miejsce i rolę troski w sieci interakcji i stosunków społecznych, wskazując, iż jest ona warunkiem podtrzymania więzi, tworzenia wspólnot, spajania zbiorowości; natomiast na poziomie etycznym staje się największym darem (obok czułości), jaki można oferować bliźniemu. Pojawienie się troski jest naturalne w kręgach rodzinnych czy rodzicielskich, może nawet instynktowne i warunkowane biologicznie – jak w przypadku matczynej troski o dziecko. Troska występuje również w relacjach, w których więź nie jest zaś dziedziczna czy przekazana genetycznie, lecz została odgórnie ustanowiona lub powstała mimowolnie. Rodzi się bez względu na zmienne okoliczności i audytoria. Jest powszechnikiem normatywnym – prawdopodobnie istniała we wszystkich typach społeczeństw i zbiorowości, gwarantując im przetrwanie. W końcu nie jest pewne, czy

---

32 Judith Phillips, *Troska...*, 7.



narodziła się jako efekt rozwoju cywilizacyjnego, czy też dzięki niej ten rozwój okazał się możliwy.

Etyka troski, rozwinąwszy się w łonie feminizmu, obficie korzysta z teorii feministycznej, jest wobec niej komplementarna, ale nie tożsama. W pierwotnym zamyśle funkcjonowała jako podejście naukowe skupione wokół życia codziennego, a zwłaszcza intymnych problemów kobiet. Następnie wyewoluowała do rangi doktryny politycznej i ruchu społecznego zorientowanego na afirmowanie działań opiekuńczych, upowszechniających troskę w rozmaitych związkach i przestrzeniach społecznych<sup>33</sup>. Aktualnie etyka troski jest najczęściej definiowana jako wzajemny układ oparty na opiekuńczości, bezpieczeństwie, responsywności, odpowiedzialności, pomocniczości – dzięki którym relacja z drugim człowiekiem staje się odpowiedzialna i pełna.

Załączki etyki troski można wskazać we wczesnofeministycznych pracach autorstwa Mary Wollstonecraft, Catherine Beecher, Harriet Stowe, Charlotte Perkins Gilman<sup>34</sup>, które ukazywały implicytny związek między kobiecością a moralnością. Natomiast jako pełna koncepcja teoretyczna została przedstawiona w latach 80. XX wieku przez amerykańską psycholożkę – Carol Gilligan w książce *Innym głosem* (oryginał: *In a Different Voice*, wydany w 1982 roku). Praca ta powstała w okresie feminizmu drugiej fali, kiedy kobiety zaczęły kontestować wszechpotężną męską dominację oraz domagały się uznania przynależnych im praw obywatelskich (zwłaszcza w zakresie partycypacji politycznej), a także uczestnictwa w procesach decyzyjnych dotyczących kierunku reform. Chcąc wejść do sfery publicznej, musiały odzyskać odebrany im głos, przemówić zgodnie z własnymi przekonaniem, na swoich warunkach. Gilligan właśnie w „innym” głosie (kobiecy głosie troski) widzi nadrzędnie emancypacji oraz modernizacji, gdyż „bez niego nie istnieje przecież możliwość oporu, kreatywności lub zmiany, której źródła mają charakter psychologiczny”<sup>35</sup>. Koncepcja ta powstała w kontradycji wobec naukowych twierdzeń Lawrence’a Kohlberga – pioniera psychologii rozwoju moralnego. Gilligan – jako jego studentka, potem asystentka i współpracowniczka na Uniwersytecie Harvardzkim – długo powielała kohlbergerowskie przekonania aksjologiczne, dopóki nie zauważyła, iż u ich źródeł stoją stereotypy, uprzedzenia i defaworyzujące założenia na temat kobiet. Kohlberg – w oparciu o sześciostopniowy model rozwoju moralnego, który obejmuje indywidualne, konwencjonalne oraz

---

33 Zob. <https://iep.utm.edu/care-eth/>, data dostępu: 12.07.2021.

34 Zob. <http://digital.library.upenn.edu/women/gilman/economics/economics.html>, data dostępu: 13.06.2021.

35 Carol Gilligan, *Innym głosem. Teoria psychologiczna a rozwój kobiet*, przeł. B. Szelewa (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2015), 24.



pryncypialne pojmowanie sprawiedliwości – stwierdził, że aranżerami i depozytariuszami moralności są mężczyźni, ponieważ tylko oni są zdolni osiągnąć najwyższe stadia rozwoju. Dziewczęta zwykle lokują się na drugim poziomie rozwojowym (tzw. konwencjonalnym) w jego trzecim stadium – co oznacza, że zachowują się zgodnie ze standardami oraz wzorami osobowymi akceptowanymi w ich otoczeniu, niewykraczając poza nie<sup>36</sup>. Gilligan wykazała błędy tego podejścia, udowadniając, iż jest ono niekompletne, oparte na fałszywych przesłankach, skrajnie subiektywistyczne, a przede wszystkim dyskryminujące. Podkreślała, iż zastosowanie uogólnionych standardów jest „moralnie problematyczne, gdyż rodzi moralną ślepotę albo obojętność”<sup>37</sup>. Kobiety różnią się od mężczyzn pod względem wartościowania, myślenia, ocen, lecz ich przekonania o świecie są marginalizowane, a przez to nie mogą być traktowane jako znormatywizowane lub komparatywne. Z kolei męski punkt widzenia jest uznawany za wzorcowy i paradygmatyczny, w odniesieniu do którego dokonuje się opisów i kategoryzacji świata społecznego. Gilligan zauważa dwie optyki moralne: perspektywę sprawiedliwości, która dąży do stworzenia uniwersalnych i wszem obowiązujących zasad moralnych, oraz perspektywę troski ukierunkowanej na ludzkie potrzeby, pragnienia, oczekiwania. Kobiety i mężczyźni inaczej odpowiadają na pytania: „jak żyć w relacjach z innymi?”, „co robić w obliczu konfliktu?” – a więc obie płcie odmiennie postrzegają zależności, więzi, porozumienie, wspólnotowość. Kobiety przemawiają „innym głosem”, w którym wybrzmiewają niewypowiedziane wcześniej kobiece opinie oraz przeświadczenia; który jest przepełniony wrażliwością i dbałością o relacje międzyludzkie; którego zawiera w sobie opiekę, empatię, wsparcie<sup>38</sup>. Ta dykcja wydaje się szczególnie uzasadniona, gdyż, jak pisze psycholożka, „problemy moralne to problemy relacji międzyludzkich. Badając rozwój etyki troski, badam psychologiczne podłoże ludzkich relacji nieopartych na przemoc”<sup>39</sup>. Etyka troski wychodzi ponad popularną opozycję binarną *egoizm* – *altruizm*, która do tej pory wyznaczała kierunek dysput o moralności. Dopiero za pośrednictwem „innego głosu”, przekraczającego tę nieuzasadnioną dychotomię, można przetransponować debatę etyczną, która zamiast postulatów pozornego obiektywizmu i niezaangażowania oprze się na odpowiedzialności i trosce<sup>40</sup>. W tym kontekście Will Kymlicka uwydatnia obszary różnic między etyką kobiecą a męską. Po pierwsze, etyka troski zakłada, że moralność wynika nie tyle z uznania zasad

36 Ibidem, 71.

37 Carol Gilligan, *Moral Orientation and Moral Development*, in: Alison Bailey and Chris J. Cuomo (eds.), *The Feminist Philosophy Reader* (Boston: McGraw-Hill, 2008), 471.

38 Carol Gilligan, *Innym głosem...*, 19.

39 Ibidem, 25.

40 Ibidem, 25.

obowiązujących w danej społeczności, co z praktycznych umiejętności, które je potwierdzają. Po drugie, w etyce sprawiedliwości rozumowanie moralne sprowadza się do stworzenia uniwersalnych rozwiązań, z kolei etyka troski akcentuje jednostkowość i partykularyzm metod. Po trzecie, etyka sprawiedliwości zakłada konieczność istnienia gwarantowanych praw i legalizmu, natomiast etyka troski koncentruje się na relacjach interpersonalnych i wynikających z nich zobowiązań wobec innych<sup>41</sup>.

Kontynuacją i uzupełnieniem takiego rozumienia troski są rozważania Virginii Held oraz Nel Noddings – amerykańskich filozofek feministycznych, propagatorek etyki troski, którą przedstawiają jako nowatorską teorię normatywną określającą kryteria postępowania i pozwalającą je oceniać. Obie badaczki postulują reorientację tradycyjnych, zuniwersalizowanych, stanowisk etycznych. Przewrót w tym zakresie powinien polegać na odstąpieniu od androcentrycznych wykładni (utrzymujących dyskurs moralny w patriarchalnej zależności), a następnie zwrocie ku koncepcjom modalności relacji i troski. Podstawą tej zmiany staje się feministyczne zalecenie radykalnej transformacji społeczeństwa w obrębie jego struktury (zwłaszcza hierarchii i układów władzy) oraz kultury obejmującej system normatywny, świadomość i wyobraźnię zbiorową.

Nel Noddings podkreśla, iż troska jest podstawową potrzebą człowieka – wszyscy chcą być otaczani czułością i empatycznym wsparciem. Podejmując starania, żeby właściwie odpowiedzieć na potrzeby innych, niezbędne jest zaangażowanie, wysiłek fizyczny i psychiczny; natomiast troska, jako postawa moralna, jest „naturalna” i przyrodzona – nie wymaga specjalnych starań, żeby ją w sobie odkryć czy wskrzesić<sup>42</sup>. „Naturalność” troski łączy się z tęsknotą za poczuciem błogości i dobroci, które wynikają z pamięci o byciu pod czyjąś opieką, z protekcją i wsparciem<sup>43</sup>. Pragnienie troski staje się również motywacją, by być moralnym, utrwalić przekonanie o sobie jako istocie troskliwej i dobrej<sup>44</sup>. Chociaż troska cechuje obie płcie, to jej geneza tkwi w intymności kobiet, ma podłoże w kobiecym losie i doświadczeniu. Chodzi tu zwłaszcza o ciążę, poród, macierzyństwo oraz wynikającą z nich pierwotność czy instynktowność troski, co przejawia się w wyczuleniu na potrzeby innych, nawet jeśli te nie są artykułowane wprost. Troskliwość jest więc relacją etycznie

41 Will Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, przeł. A. Pawelec (Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2009), 480–482.

42 Nel Noddings, *Starting at Home: Caring and social policy* (Berkeley: University of California Press, 2002), 2.

43 David J. Flinders, „Nel Noddings”, in: Joy A. Palmer (ed.) *Fifty Modern Thinkers on Education. From Piaget to the present* (London: Routledge, 2001), 211.

44 Nel Noddings, *Caring: a Feminine Approach to Ethics and Moral Education* (Berkeley, Los Angeles, London University of California Press, 1984), 4–5.

podstawową wynikającą z odczuć wewnętrznych, szczególnych emocji, szacunku, uwagi, responsywności<sup>45</sup>. Obok troski „naturalnej” Noddings wyróżnia troskę „etyczną”, która jest specyficznym i celowym nastawieniem wobec bliźniego, połączeniem się z nim w jego przeżyciu; byciem w relacji w sposób otwarty, uważny, totalny – absolutnie pochłaniający<sup>46</sup>. Troska naturalna powstała w oparciu o więź biologiczną (jak w przypadku matki z dzieckiem) jest mocniejsza od troski etycznej wynikającej z ustanowienia; niemniej dzięki tej ostatniej możliwe staje się połączenie moralne z drugim człowiekiem, zrozumienie go. Pomiedzy obiema etykami istnieje dialektyczny związek: troska naturalna rodzi troskę etyczną, która z kolei „ustanawia bądź przywraca” etykę troski w jej pierwotnym znaczeniu. W ten sposób powstaje wzorzec interakcji polegający na podejmowaniu takich działań, które „nawiązują, podtrzymują, umacniają relacje opiekuńcze”, inicjowanych spontanicznie lub dzięki świadomej refleksji; nie zaś dlatego, że istnieje taki nakaz, przymus czy konieczność<sup>47</sup>.

Virginia Held, dostrzegając feministyczne podwaliny etyki troski, podkreśla, iż ta znacznie wykracza poza feminizm, a wręcz staje się osobną ramą teoretyczną dla analiz ludzkiego postępowania i decyzji. Rolę troski postrzega jako fundamentalną, gdyż dzięki niej możliwe jest przetrwanie i dojrzewanie – „bez niej żadne dziecko nie przeżyłoby”, od niej zależą „perspektywy ludzkiego postępu i rozkwitu”<sup>48</sup>. Held skłania się ku opinii, iż troska jest w większym stopniu udziałem kobiet oraz ich stałą cechą tożsamościową. Poniekąd powiela opinię na temat potencjału macierzyńskiej troski i jej rewolucyjnego znaczenia w stosunkach społecznych. Aby ukazać moc i siłę oddziaływania troski, proponuje wyobrażeniowe przeniesienie relacji macierzyńskiej na pozostałe stosunki społeczne, zarówno na te prywatne, bezpośrednie, lecz także na publiczne, zinstytucjonalizowane<sup>49</sup>. Jednak, jak zaznacza Maciej Uliński, Held nie absolutyzuje myślenia maternalistycznego z co najmniej dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, iż dostrzega wielostronność i różnorodność pochodzenia relacji troski – najpewniej macierzyństwo jest jej najdonioślejszym przejawem, aczkolwiek jednym z wielu. Po drugie, mimo iż etyka troski może stanowić alternatywę wobec teorii klasycznych (takich

45 Ibidem, s. 8–15; Nel Noddings, *Caring...*, 3–24.

46 Nel Noddings, *Starting at Home...*, 2–3.

47 Ibidem, 30–31.

48 Virginia Held, *The Ethics of Care: Personal, Political and Global* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 10–17.

49 Virginia Held, *Feminist Morality: Transforming Culture, Society, and Politics* (Chicago: University of Chicago Press, 1993), 202.

jak utylitaryzm, „etyczny” egoizm, kantyzm), to wcale nie oznacza ich nieprzydatności bądź zbędności<sup>50</sup>.

Etyka troski jest ideą i praktyką abstrahująca od skrajnych rozstrzygnięć i jednostronnych sądów. Held zwraca uwagę, iż dominujące systemy etyczne przedstawiają problemy moralne na tle odwiecznego dysonansu i konfliktu pomiędzy dwiema skrajnościami: potrzebą zaspokojenia egoistycznych interesów, a powszechnie obowiązującymi zasadami moralnymi. Tymczasem etyka troski obejmuje to, co pomiędzy, co prawdopodobnie jest najważniejsze i najbardziej słuszne. Píše o tym następująco:

„Ci, którzy sumiennie troszczą się o innych, nie dążą nade wszystko do realizacji własnych, indywidualnych interesów; ich zainteresowania splatają się z osobami, którymi się opiekują. Nie działają też dla dobra wszystkich innych lub ludzkości w ogóle; zamiast tego starają się zachować lub promować rzeczywistą ludzką relację między sobą a poszczególnymi innymi. Osoby w relacjach opiekuńczych wspólnie działają dla siebie i innych. Ich charakterystyczna postawa nie jest ani egoistyczna, ani altruistyczna; są to opcje w sytuacji konfliktowej, ale dobro relacji opiekuńczej obejmuje wzajemny dobrostan osób będących w relacji i dobro samej relacji”<sup>51</sup>.

Według Held etyka troski jest wskazaną alternatywą dla podejść klasycznych z co najmniej trzech powodów. Po pierwsze, podkreśla znaczenie odpowiedzialności i pomocy w potrzebach bliźnich, których zaspokojenie staje się niezbywalną powinnością. Po drugie, akcentuje rolę emocji i umiejętność tworzenia relacji, dzięki którym troszczący się oraz zatroszczeni mogą zrozumieć, co jest w danej interakcji najważniejsze i pierwszorzędne. Wreszcie, po trzecie, etyka troski neguje założenie tradycyjnych teorii moralnych, które posługują się abstrakcyjnymi ujęciami problemów moralnych, aby w ten sposób konstituować się ponad podziałami oraz skutecznie odeprzeć zarzut stronnictwa i subiektywizmu<sup>52</sup>.

## Etyka troski jako odpowiedź na problemy kobiet – użyteczność i zastosowanie

Sytuacja pandemiczna (a w dłuższej perspektywie – popandemiczna) pozwala stawiać pytanie o użyteczność i zastosowanie etyki troski w walce z kryzysem, w limitowaniu ryzyka, a przede wszystkim w procesie wspierania kobiet – grupy szczególnie pokrzywdzonej w wyniku tych wydarzeń. Chociaż etyka troski była wielokrotnie sprowadzona

<sup>50</sup> Por. Maciej Uliński, *Etyka troski i jej pogranicza* (Kraków: Wydawnictwo Aureus, 2012), 104–105.

<sup>51</sup> Virginia Held, *The Ethics of Care...*, 12.

<sup>52</sup> Ibidem, 10–11.

„do indywidualnych decyzji podejmowanych w rodzinie lub kręgu znajomych”<sup>53</sup>, to należy podkreślić, iż może być aplikowana na poziomie makrospołecznym przez organizacje pozarządowe i biznesowe, organa polityki i władzy. Wykorzystanie i wdrożenie postulatów etyki troski dokonana się poprzez praktyki dyskursywne zorientowane na przedstawianie kobiecych doświadczeń, emocji, przeżyć, problemów, zmagania, aspiracji, zapatrywań i wizji przyszłości, a następnie włączenie tychże do dominujących dyskursów (po)pandemicznych. Przy czym inkorporacja dyskursów i wymiana opinii wymaga traktowania kobiecej narracji na równi z męską opowieścią. Zaistnienie pola dla tych praktyk oraz medium, za pośrednictwem którego możliwe stanie się ich propagowanie i afirmacja, jest w tym przypadku warunkiem wstępnym. Trzeba zatem uznać „inny głos” (głos troski) jako ten, który ma moc sprawczą i może wywołać zmianę społeczną, by w konsekwencji stworzyć system reguł normatywnych czy rozwiązań aksjologicznych, które mogą funkcjonować jako wiarygodne odpowiedzi na pytania stawiane w czasach kryzysów. Etyka troski wydaje się adekwatnym podejściem – nie tylko dlatego, że przynosi zrozumienie, współczucie i ukojenie, dzięki czemu staje się skutecznym remedium na ból egzystencjalny, porażki, cierpienia fizyczne i psychiczne, które wywołała pandemia. Lecz także dlatego, że pełni funkcje matrycy etycznego postępowania, funkcjonuje jako zespół dobrych praktyk, które mogą i powinny być stosowane w sytuacji zagrożenia. Chodzi tu o możliwość przedstawienia swojego doświadczenia w sposób denotatywny, ukazania jego dynamiki, znaczenia, konsekwencji, a następnie wskazania sposobów transpozycji tego doświadczenia na aktywności prospołeczne. Ludzkie przeżycia są subiektywne i intymne, więc etyka troski kwestionuje próby ich obiektywizacji, rozpatrywania w kategoriach absolutnej prawdy czy systematycznego systemu wiedzy. (Po)pandemiczne doświadczenia kobiet oraz problemy, które pandemia zintensyfikowała, powinny zostać obnażone, uważnione i włączone do debaty publicznej. Przetarte ścieżki ich przezwyciężenia lub wyeliminowania stają się źródłem wsparcia i siły, mają potencjał twórczy. Mówienie o nich z dumą, ich ostentacyjne wręcz manifestowanie, wzmacnia nie tylko podmioty, które obecnie są w kryzysie, lecz także grupy, które dopiero będą borykać się z problemem. Tego rodzaju świadectwa pozwalają na ocalenie tych przeżyć i utrwalenie siły kobiet, pozwalają również utożsamiać się z innymi, stworzyć sieć wzajemnie zaangażowanych relacji.

Joan Claire Tronto za etykę troski uznaje pewną wrażliwość, która winna odznaczać każdą moralnie dojrzałą osobę, podkreślając równocześnie, iż nie jest uzasadnionym wskazywać na odmienne typy moralności

<sup>53</sup> Grace Clement, *Care, Autonomy and Justice. Feminism and the Ethic of Care* (Boulder – Oxford: Westview Press, 1996), 10.

obu płci bądź na specyfikę moralności kobiet. Należy natomiast mówić o etyce troski jako o tej, która zawiera w sobie cechy wyróżniające i typowe dla kobiet. Tronto włącza etykę troski do dyskursu politycznego, postrzegając ją jako codzienną praktykę, która powinna być realizowana w różnych kontekstach życia zbiorowego. To także oznacza zniesienie delimitacji pomiędzy etyką a polityką – by na tym tle dostrzec eksten-sywny sens etykę troski<sup>54</sup>. Upolitycznienie powoduje, iż zjawisko zyskuje wymiar polityczny, przez co znajduje się w kręgu zainteresowania państwa i może być użyte w walce o władzę oraz w jej sprawowaniu<sup>55</sup>. W prostej konkretyzacji to oznacza, iż dzięki etyce troski problemy i sprawy kobiet mogą wejść do agendy spraw politycznych oraz być rozwiązywane za pośrednictwem instrumentów lub agend państwowych. Etyka troski, zgodnie z feministyczną zasadą „prywatne jest polityczne”, znosi granice między domem a agorą i upolitycznia każdy aspekt życia. Przede wszystkim dlatego, iż sfera prywatna jest przestrzenią dyskryminacji i nierówności płciowych – to tutaj kobiety doświadczają przemocy i stale podlegają podporządkowaniu. Domowa praca kobiet jest oceniana jako gorsza od pracy etatowej mężczyzn, a przez to deprecjonowana, nieopłacana, pozbawiona ekwiwalentu. W pandemii kobieca egzystencja i rutynowe aktywności były zawężane do sfery prywatnej, podczas gdy mężczyźni działali przede wszystkim w sferze publicznej (walczyli z kryzysem, stawiali czoła wyzwaniom, realizowali ambitne misje) – co wielokrotnie służyło ich gloryfikacji, nadawało miano dzielnego obrońcy, herosa, wy-bawiciela z opresji. Mimo że kobiety, jako bohaterki codzienności, pokonywały zagrożenia i bariery wynikające z pandemii (prowadzenie gospodarstwa domowego, praca zdalna, stany depresyjne i lękowe u dzieci, konieczność udzielania dodatkowego wsparcia emocjonalnego i nowych form opieki, e-nauczanie), to mężczyźni, kosztem dobrostanu kobiet, zyskiwali uznanie, szacunek, przewagę konkurencyjną i ekonomiczną. Miało to swoje oczywiste konsekwencje – jak pisze Rae Lesser Blumberg, „bez władzy ekonomicznej kobiety pozbawione są honoru i prestiżu, zmniejsza się ich kontrola nad podstawowymi sprawami jak wzorce płodności, małżeństwa, rozvodu, seksu przedmażeńskiego, czynności w gospodarstwie domowym, poziom i typ edukacji, swoboda poruszania się i rozwoju zainteresowań i możliwości. a zatem władza ekonomiczna ma konsekwencje dla tego, co kobiety mogą, a czego nie powinny”<sup>56</sup>. Etyka troski, zmierzając ku zintegrowaniu tego, co prywatne, z tym, co pu-

54 Joan C. Tronto, *Beyond Gender Difference to a Theory*, „Journal of Women in Culture and Society” (1987), vol. 12, 662-665.

55 Mirosław Karwat, *Polityczność i upolitycznienie. Metodologiczne ramy analizy*, „Studia Politologiczne” (2010), vol. 17, 66.

56 Rae Lesser Blumberg, *A General Theory of Gender Stratification*, „Sociological Theory” (1984), vol. 2, 23-101.



bliczne, odstępuje od tradycyjnego poglądu konstytuującego dominującą teorię moralną, że gospodarstwo domowe jest przestrzenią sprywatyzowaną, odłączoną od polityki, funkcjonującą poza ingerencją rządu lub odpowiednich instytucji. Zanegowanie tego podziału zadziała na korzyść kobiet, które – jako szczególnie podatne na nadużycia i przemoc oraz niesprawiedliwy podział obowiązków domowych – mogą zyskać pomoc ze strony państwa<sup>57</sup>.

Etyka troski jest ufundowana na założeniu, iż właśnie troska jest głównym wymogiem stawianym pojedynczym jednostkom i całym społeczeństwom<sup>58</sup>. Przede wszystkim dlatego, iż jej okazywanie i doświadczanie łączy członków danej zbiorowości, tworzy relacyjność niezbędną do zawiązania wspólnoty. W świetle etyki troski „osoby pozostają współzależne moralnie oraz epistemologicznie”<sup>59</sup>, co rodzi wzajemność, lojalność, odpowiedzialność, responsywność. W efekcie umożliwia wzrost i rozwój cywilizacyjny, poprzez mobilizowanie innych, aby realizowali potrzeby, zarówno swoje, jak i innych ludzi<sup>60</sup>. Etyki troski w pandemicznej rzeczywistości (a zwłaszcza jej zastosowanie w kontekście radzenia sobie, formowania strategii zaradczych, konstruktywnego myślenia o przyszłości) może stać się rewolucyjnym rozwiązaniem i działać na zasadzie sprzężenia zwrotnego. Uruchomienie procesów troski, nawet w minimalnym zakresie, wzmacnia i agreguje wszelkie próby tworzenia środków prewencyjnych oraz mechanizmów zabezpieczających na wypadek kryzysu.

Obecność etyki troski w sytuacji podwyższonego ryzyka wprowadza całkowicie nową jakość relacji, układów społecznych i zależności międzyplciowych, które bazują na niesformalizowanych regułach, bliskich i bezpośrednich kontaktach, zacieśnionych więziach i częstych interakcjach. Powstaje w ten sposób inkluzywna przestrzeń, gdzie dominuje różnorodność i egalitaryzm doświadczeń. Troska to coś więcej niż współbycie czy współpraca, to intencjonalny wybór, by zrozumieć i akceptować drugiego człowieka, patrząc nań w sposób nieosądzający. To świadoma chęć współdzielenia z nim jego kłopotów oraz niesienia pomocy, nawet za cenę utraty partykularnych korzyści lub rezygnacji z własnych interesów czy lukratywnych transakcji.

57 Zob. Virginia Held, *The Ethics of Care...*, 12–13.

58 Zob. Joan C. Tronto, *Beyond Gender...*; Nel Noddings..., *passim*.

59 Virginia Held, *The Ethics of Care...*, 14.

60 Jeanne M. Liedtka, *Feminist morality and competitive reality: a role for an ethic of care?* „Business Ethics Quarterly” (1996), vol. 6, 185.



## Bibliografia:

- Allen-Ebrahimian Bethany, *China's Domestic Violence Epidemic*, "Axios", March 7 (2020).
- Bauman Zygmunt, *Płynna nowoczesność*, przeł. T. Kunz. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2006.
- Beck Ulrich, *Spoteczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, przeł. S. Cieśla. Warszawa: Scholar, 2002.
- Beck Ulrich, *Spoteczeństwo światowego ryzyka. W poszukiwaniu utraconego bezpieczeństwa*, przeł. B. Baran. Warszawa: Scholar, 2012.
- Biradzem Dine Charles, *Socio-ethical Dimension of COVID-19 Prevention Mechanism – The Triumph of Care Ethics*, "Asian Bioethics Review", vol. 12, (2020).
- Brooks Rayshard, *Police officers nationwide need to consider going hands-off during this crisis*, „The Washington Post”, April 24 (2020).
- Capaldi Deborah M., Knoble Naomi B., Shortt Joann Wu, Kim Hyoun K., *A systematic review of risk factors for intimate partner violence*. "Partner Abuse" (2021), vol. 3(2).
- Clement Grace, *Care, Autonomy and Justice. Feminism and the Ethic of Care*, Boulder – Oxford: Westview Press, 1996.
- Ferreira Regardt J., Buttell Fred, Cannan Clare, *COVID-19: Immediate Predictors of Individual Resilience, Sustainability* (2020), vol. 12.
- Flinders David J., 'Nel Noddings' in: Joy A. Palmer (ed.) *Fifty Modern Thinkers on Education. From Piaget to the present*. London: Routledge, 2001.
- Friedan Betty, *Mistyka kobiecości*, przeł. A. Grzybek. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca, 2012.
- Gilligan Carol, *Innym głosem. Teoria psychologiczna a rozwój kobiet*, przeł. B. Szelewa. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2015.
- Gilligan Carol, *Moral Orientation and Moral Development*, in: Alison Bailey and Chris J. Cuomo (eds.) *The Feminist Philosophy Reader*., Boston: McGraw-Hill, 2008.
- Gubrium Jaber F., *Taking stock*, "Qualitative Health Research" (1995), No. 5.
- Gupta Alisha, Stahl Aviva, *For abused women, a pandemic lockdown holds dangers of its own*, "New York Times" March 24 (2020) .
- Held Virginia, *Feminist Morality: Transforming Culture, Society, and Politics*. Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- Held Virginia, *The Ethics of Care: Personal, Political and Global*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Holmes Emily A., O'Connor Rory C., Perry Hugh, Tracey Irene, Wessely Simon, Arseneault Luise, Ballard Clive, Christensen Helen, Silver Roxane C., Everall Ian, Ford Tamsin, John Ann, Kabir Thomas, King Kate, Madan Ira, Michie Susan, Przybylski Andrew K., Shafran Roz, Sweeney Angela, Wartman Carol, Yardley Lucy, Cowan Katherine, Cope Claire, Hotopf Matthew, *Multidisciplinary research priorities for the COVID-19 pandemic: a call for action for mental health science*. „Lancet Psychiatry" (2020), vol. 7(6).
- Hołówka Jacek, *Wstęp do: Richard B. Brandt, Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*, przeł. B. Stanosz. Warszawa: PWN, 1996.
- Humphreys Kathryn L., Thwin Myint Myo, Zeanah Charles, *Increased Risk for Family Violence During the COVID-19 Pandemic*, "Pediatrics" (2020), 146 (1).

- Jaggat Alison M., Feminist ethics, in: L. Becker and C. Becker (eds.), *Encyclopedia of Ethics*. New York: Garland Press 1992.
- Jaggat Alison M., *Feminist ethics: Some issues for the nineties*, „Journal of Social Philosophy” (1989), vol. 20.
- Jaggat Alison M., *Love and knowledge: Emotion in feminist epistemology*, “Inquiry” (1989), vol. 32 (2).
- Karwat Mirosław, *Polityczność i upolitycznienie. Metodologiczne ramy analizy*, „Studia Politologiczne” (2010), vol. 17.
- Kymlicka Will, *Współczesna filozofia polityczna*, przeł. A. Pawelec. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2009.
- Lesser Blumberg Rae, a *General Theory of Gender Stratification*, “Sociological Theory” (1984), vol. 2.
- Liedtka Jeanne M., *Feminist morality and competitive reality: a role for an ethic of care?* „Business Ethics Quarterly” (1996), vol. 6.
- Miluska Jolanta, *Przekształcenia ról płciowych a szanse kobiet*, w: *Humanistyka i płeć. Studia kobiece z psychologii, filozofii, historii*, red. J. Miluska, E. Pakszyc. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 1995.
- Möller Okin Susan, *Justice, Gender and the Family*. New York: Basic Books, 1989.
- Noddings Nel, *Caring: a Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. Berkeley, Los Angeles: London University of California Press, 1984.
- Noddings Nel, *Starting at Home: Caring and social policy*. Berkeley: University of California Press, 2002.
- Nyberg Jenny, *The effects of care and economics on nursing practice*, „Journal of Nursing Administration” (1990), vol. 20 (5).
- Peraud William, Quintard Bruno, Constant Aymery, *Factors associated with violence against women following the COVID-19 lockdown in France: Results from a prospective online survey*, “PLOS ONE” (2021), 146 (1).
- Phillips Judith, *Troska*, przeł. A. Gruba. Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 2009.
- Rawls John, *Teoria sprawiedliwości*. Warszawa: PWN 1994.
- Roesch Elisabeth, Amin Avni, Gupta Jhumka, García-Moreno Claudia, *Violence against women during covid-19 pandemic restrictions*, “BMJ” (2020), No. 369.
- Stanley Maclen, *Why the increase in domestic violence during COVID-19?*, „Psychology Today” (2020).
- Tandon Rajiv, *The COVID-19 pandemic, personal reflections on editorial responsibility*. “Asian Journal of Psychiatry” (2020), No. 50.
- Tronto Joan C., *Beyond Gender Difference to a Theory*, „Journal of Women in Culture and Society” (1987), vol. 12.
- Uliński Maciej, *Etyka troski i jej pogranicza*. Kraków: Wydawnictwo Aureus, 2012.
- UN Report: *Violence Against Women and Girls: the Shadow Pandemic* (2020).
- Weerakoona Sitara M., Jetelinaa Katelyn, Knella Gregory, *Longer time spent at home during COVID-19 pandemic is associated with binge drinking among US adults*, “THE AMERICAN JOURNAL OF DRUG AND ALCOHOL ABUSE” (2021), vol. 47, No. 1.

## **Troska w czasach zarazy. Feminizm jako nośnik idei etycznej w pandemii COVID-19 – diagnozy i aktualizacje**

### **Abstrakt**

Artykuł dotyczy znaczenia i roli etyki troski w pandemii COVID-19, ze szczególnym uwzględnieniem możliwości jej zastosowania wobec sytuacji społecznej kobiet. Punktem wyjścia jest przedstawienie etyki feministycznej, w ramach której konstytuuje się etyka troski. Przedstawiam stanowiska wybranych etyczek feministycznych (Gilligan, Noddigins, Held) – by na tej podstawie wskazać główne założenia programowe.

**Słowa kluczowe:** etyka troski, pandemia, feminizm, kobieta

**Justyna Tomczyk** jest socjolożką pracującą na Uniwersytecie Pedagogicznym w Krakowie. Specjalizuje się w analizach obywatelstwa genderowego i aktywności obywatelskiej kobiet. Jest autorką wielu publikacji naukowych oraz popularnonaukowych.

## **Care in the times of plague. Feminism as a carrier of an ethical idea in the COVID-19 pandemic – diagnoses and updates**

### **Abstrakt**

The article deals with the importance and role of the ethics of care in the COVID-19 pandemic, with particular emphasis on its applicability to the social situation of women. The starting point is the presentation of feminist ethics within which the ethics of care is constituted. I present the positions of selected feminist ethics (Gilligan, Noddigins, Held) - on this basis to indicate the main program assumptions.

**Keywords:** ethics of care, pandemic, feminism, woman

**Justyna Tomczyk** is a sociologist working at the Pedagogical University of Cracow. She specializes in analysing women's citizenship and civil activity in the perspective of gender studies. She is the author of a number of academic and popularizing publications.

MARLENA STRADOMSKA

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

ORCID 0000-0002-2294-856X

DOI 10.24917/20838972.18.7

## Troska o dobrostan psychologiczny społeczności akademickiej. Odpowiedzialność pracowników telefonu pomocowego przy Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie w czasie pandemii COVID-19.

### Wprowadzenie

W wielu przypadkach okazało się, że system skupiający psychologów, psychiatrów czy psychoterapeutów nie jest w stanie objąć pomocą wszystkich potrzebujących. Wyzwania, które stawia przed specjalistami aspekt ogólnie rozumianego zdrowia psychicznego oraz pandemia są wielowymiarowe i niekiedy trudne do rozpoznania przez ilość wątków, których niewątpliwie dotyczy. Pandemia wiąże się niewątpliwie z pojawianiem się wielu trudności natury psychicznej, społecznej i indywidualnej. Zagadnieniem wymagającym analizy jest aspekt dobrostanu psychologicznego (Levin i Currie, 2014). W związku z coraz większą świadomością społeczeństwa z zakresu zdrowia psychicznego ważnym do rozważenia tematem może być polepszenie sytuacji związanej z radzeniem sobie z kryzysem i trudnościami w różnych grupach wiekowych (Stradomska, 2019a, 2021). Niekiedy nie jest możliwe osiągnięcie pewnych celów bez odpowiedzialności i troski rozumianej w sposób interdyscyplinarny. Okazuje się bowiem, że brak subiektywnie postrzeganego dobrostanu psychologicznego może w wielu przypadkach okazać się czynnikiem ryzyka prowadzącym do aktów autodestrukcyjnych, w tym tych związanych z samobójstwem (Stradomska, Wolińska, Marczak, 2016).

Problemem godnym uwagi jest także wyjaśnienie w jaki sposób osoba potrzebująca pomocy specjalistycznej komunikuje się z bliskimi oraz z personelem szpitala np. w trakcie pobytu w placówce medycznej (Stradomska, 2020). Do ważnych elementów można zaliczyć, że wiele osób odczuwa niezadowolenie z życia i swoich aktualnych osiągnięć. Okazuje się także, że grupą, która może być zagrożona w szczególności w Polsce

jest płęć męska – kwestia ta dotyczy m.in. aspektów suicydologicznych. Aspekt ten dotyczy kwestii społecznych i psychologicznych np. istnienie stereotypu „macho” tzn. osoby, która jest zawsze silna, nie cierpi na zaburzenia natury psychicznej, a nawet nie odczuwa emocji itd. Okazuje się, że mężczyźni rzadziej niż kobiety proszą o pomoc specjalistyczną np. psychologiczną, psychoterapeutyczną, psychiatryczną m.in. ze względu na traktowanie zdrowia psychicznego jako temat tabu (Kielan i in. 2020a, Kielan i in. 2020b, Stradomska 2020b).

Kluczyńska, Witkowska, Zabłocka-Żytka, Sokołowska (2019), uważają, że szereg czynników ryzyka może przyczynić się do wielu negatywnych aspektów dla zdrowia psychicznego. Sytuacja ta dotyczy także charakterystycznej grupy – jaką są studenci. To osoby, które są dopiero na początku swojego dorosłego życia, z ogromnymi perspektywami, a jednocześnie trudnościami, które mogą wymagać specjalistycznej pomocy. Pokazanie młodym osobom alternatywy jaką jest konstruktywne rozwiązywanie trudności, nawet w sytuacji pandemii stanowi fundament do dalszych działań w zakresie zdrowia psychicznego.

## Dobrostan psychologiczny – wybrane zagadnienia

Zdrowie psychiczne oraz dobrostan psychologiczny są zagadnieniami tak rozbudowanymi teoretycznie i w sposób praktyczny, że próba zdefiniowania niniejszych aspektów jest niemożliwa opierając się tylko w jednym ujęciu. Okazuje się, że poszczególne pojęcia jak szczęście, dobrostan, satysfakcja z życia definiowane są jako globalna ocena własnego funkcjonowania (Trzebińska, 2012). Niekiedy jednak nie możliwe jest uzyskanie możliwości poradzenia sobie z własnymi problemami w sposób samodzielny. Stąd konieczność szukania pomocy u specjalistów z zakresu psychologii i medycyny. Niewątpliwie istotne jest to, że subiektywne poczucie szczęścia można utożsamić z subiektywnym dobrostanem, stąd konieczne jest dostosowanie metod pracy z klientem czy pacjentem do ich indywidualnych potrzeb (Vaillant, 2012). Warto zaznaczyć, że w badaniach nad szczęściem przyjmowane są dwie główne perspektywy koncepcyjne wyrosłe z różnych tradycji teoretycznych: hedonistyczna i eudajmonistyczna (Czapiński, 2012; Dodge, Daly, Huyton i Sanders, 2012; Trzebińska, 2012). Kwestia dobrostanu eudajmonistycznego w dużej mierze związana jest z odczuwaniem poczucia sensu przez jednostkę oraz specyficznych aspektów składających się na samorealizację (Ryff i in., 2006).

Do istotnych elementów można zawrzeć to, że koncepcja hedonistyczna koncentruje się na kontinuum w rozumieniu przyjemność oraz przykrość, a także spełnienie i niespełnienie, które związane są z odczuwaniem satysfakcji w ramach realizacji celów w określonej indywidualnie

dziedzinie (Czapiński, 2012). Warto dodać, że badacze, którzy przyjmują opisywaną koncepcję, zakładają, że dobrostan składa się z subiektywnego poczucia szczęścia i dotyczy doświadczania przyjemności bądź niezadowolenia, włączając w to również wszelkie oceny na temat dobrych bądź złych elementów życia (Ryan i Deci, 2001, s. 144).

Natomiast w analizach Baptisty oraz współpracowników można interpretować to zagadnienie m.in. w kontekście poznawczym i emocjonalnym. Ważnym aspektem jest to, że rozważania koncentrują się wokół pojęcia subiektywnego poczucia dobrostanu, które obejmuje szeroką kategorię zjawisk, odnoszącego się do tak do globalnej oceny zadowolenia z życia, jak i oceny satysfakcji z konkretnych dziedzin życia (Baptista i in., 2016). Dodatkowym wyznacznikiem jest to, że konkretne reakcje emocjonalne mogą świadczyć o odczuwanym zadowoleniu ludzi (Diener, Oishi, Lucas, 2003).

Okazuje się, że subiektywne poczucie dobrostanu zawiera trzy komponenty. Do poszczególnych można zaliczyć te związane z zadowoleniem z życia, obecnością pozytywnego nastroju oraz brak nastroju negatywnego. Poszczególne elementy traktowane wspólnie, często sumowane są jako szczęście (Ryan i Deci, 2001). Podobne poglądy można zauważyć w badaniach Argyle i Lu (1990) oraz Argyle i Martina (1991) w przekonaniu których szczęście ma przynajmniej trzy częściowo niezależne komponenty. Zaliczyć można do nich takie aspekty jak:

- częstość i stopień występowania pozytywnych uczuć lub radości,
- zadowolenie doświadczane przez określony okres,
- brak uczuć negatywnych, takich jak stan depresyjny i lęk (Argyle i Lu, 1990; Argyle i Martin, 1991).

Do tych ostatnich, a mianowicie uczuć negatywnych badacze zaliczali stan depresyjny oraz odczuwany w konkretnym zakresie lęk. Uważali, że występowanie takich kategorii w dany sposób mogły ograniczać odczuwanie nawet subiektywnego stanu zadowolenia czy szczęścia (Argyle i Martin, 1991). Na poczucie dobrostanu psychologicznego, odczuwanie przyjemności czy ogólne zadowolenie z życia mogą wpływać kontakty społeczne oraz relacje z innymi ludźmi.

## Spółeczność akademicka a działania pomocowe

Zagadnienia dotyczące społeczności akademickiej i działań pomocowych były realizowane przez autorkę jeszcze przed rozpoczęciem pandemii. Grupa osób w okresie wcześniej i średniej dorosłości zawsze jest narażona na wiele czynników ryzyka. Oprócz tradycyjnych problemów dotyczących osób w wieku wczesnej i średniej dorosłości jak obowiązków wynikających z programu nauczania, prób połączenia studiów z pracą zawodową czy trudnościami natury osobistej – osoby młode mogą spo-

tkać się z o wiele trudniejszymi wyzwaniami. Dla przykładu w czasopiśmie *Psychiatria i Psychologia Kliniczna* opisano program zapobiegania samobójstwom na uniwersytecie wzorując się na działaniach podejmowanych przez Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. Okazuje się, że mimo pojawiania się wielu stereotypów dotyczących osób studiujących faktem jest to, że nawet na jednej uczelni w Polsce pojawia się co najmniej kilkaset prób samobójczych i kilka samobójstw dokonanych w przeciągu roku (Stradomska, 2019b). W związku z powyższym profilaktyka, działania pomocowe oraz wsparcie studentów stanowi wyzwanie XXI wieku dla wielu instytucji. Niewątpliwie odpowiedzialność i troska w kontaktach międzyludzkich może okazać się wartościowym elementem w przeciwdziałaniu wielu trudności.

Inicjatywa, która pozwala na pomoc osobom potrzebującym pojawiła się na UMCS w Lublinie<sup>1</sup>. Na stronie internetowej Uniwersytetu Marii Skłodowskiej-Curie w Lublinie pojawiła się informacja dotycząca darmowego wsparcia psychologicznego. Dotyczyła ona aspektów pomocowych:

W związku z ogłoszonym stanem epidemii Instytutu Psychologii UMCS oferuje bezpłatne wsparcie psychologiczne ze strony wybitnych specjalistów, pracowników Instytutu. Adresowane jest ono do osób które odczuwają lęki i poczucie zagrożenia związane z obecną sytuacją pandemii, mają obniżony nastrój, poczucie izolacji i wyobcowania. Bezpłatna pomoc jest udzielana za pomocą komunikatorów – Facebooka i Skype a także telefonicznie.<sup>2</sup>

Do dodatkowych możliwości skorzystania z pomocy można zaliczyć zapoznanie się oraz wdrożenie kwestii związanych z radzeniem sobie z trudnościami w wydanych poradnikach *Strategie radzenia sobie w trakcie trwania pandemii i nie tylko*. Niniejsze prace to zbiór sześciu e-booków pomocowych udostępnionych bezpłatnie dla odbiorców w ogólnym dostępie na stronie internetowej Wydawnictwa ArchaeGraph.<sup>3</sup> Zagadnienia zawarte w niniejszych dokumentach przeznaczone są dla osób z każdej grupy wiekowej: dzieci, młodzieży, osób dorosłych, w tym rodziców.

---

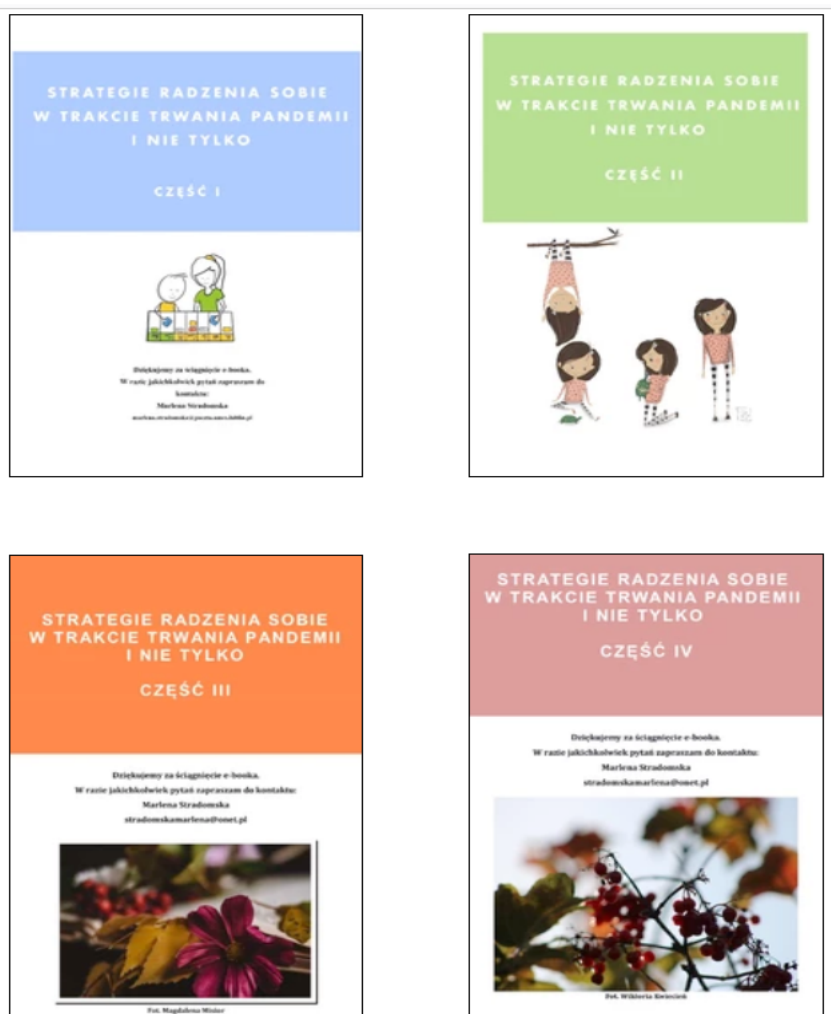
1 UMCS nie jest jedyną uczelnią w Polsce, która realizuje bezpłatne działania pomocowe na rzecz osób, które z takiej pomocy chciałyby skorzystać. W realizowanej kwerendzie dotyczącej ilości takiej pomocy można wymienić co najmniej 100 takich pozycji. UMCS został wybrany ze względu na to, że autorka realizuje w ramach swoich zainteresowań szereg wolontaryjnych inicjatyw mających na celu pomoc osobom w trudnej sytuacji życiowej.

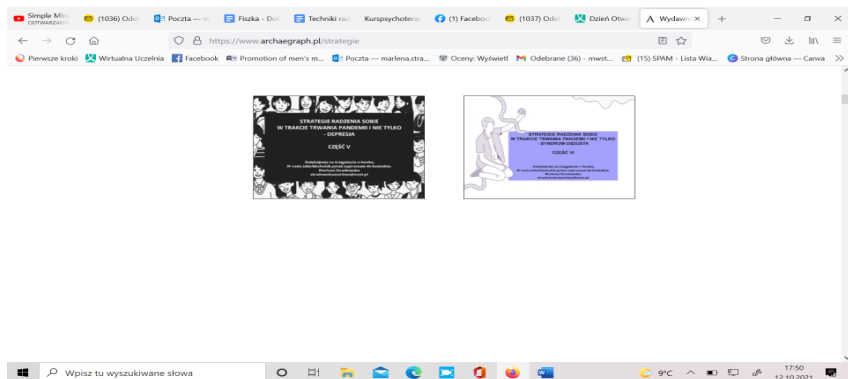
2 Strategie radzenia sobie w sytuacji trwania pandemii i nie tylko, <https://www.umcs.pl/pl/aktualnosci,59,bezpлатne-wsparcie-psychologiczne,89242.htm> (dostęp: 11.07.2021)

3 Wydawnictwo Naukowe ArchaeGraph, <https://www.archaeograph.pl/strategie> (dostęp: 12.10.2021).



Rysunek 1. Okładki e-booków „Strategie radzenia sobie w trakcie trwania pandemii i nie tylko”





Źródło: Strona internetowa Wydawnictwa Naukowego ArchaeGraph <https://www.archaeograph.pl/strategie> (dostęp: 11.10.2021).

## Metodologia badań własnych

Niniejszy artykuł jest jednym z szeregu przygotowywanych artykułów na temat pomocy psychologicznej w czasie pandemii. Zatem nie wszystkie wątki, przykłady i badania zostały przytoczone w tym tekście. W związku z realizowaniem projektu dotyczącego prowadzenia telefonu pomocowego oraz wsparcia za pomocą innych komunikatorów (Skype) w ramach działalności Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie postanowiono przytoczyć aspekty teoretyczne i praktyczne dotyczące odczuwalnego dobrostanu psychologicznego oraz kwestii związanych z odpowiedzialnością i troską w tym zagadnieniu.

W okresie udzielania wsparcia pomocą zostało objętych 150 osób (od marca 2020 - chwili obecnej lipiec 2021). Każda osoba korzystała co najmniej z 3 konsultacji, a maksymalna liczba to 40. Zatem autorka od początku pandemii przeprowadziła ponad 800 interwencji pomocowych. Osoby korzystające z konsultacji pomocowych były w wieku od 18–50 lat. Inicjatywa koncentrowała się głównie na osobach związanych z UMCS, jednakże do osób potrzebujących wsparcia zaliczyć można było także absolwentów oraz rodziców studentów.

Konsultacje z osobami zgłaszającymi się były darmowe i anonimowe. Osoba nie wypełniała żadnego oświadczenia. Natomiast autorka uzyskała zgodę na wykorzystanie aspektów dotyczących zgłaszanej sprawy w publikacjach naukowych i w ramach psychoedukacji.

Rozmowa przebiegała zgodnie z potrzebą osoby zgłaszającej się, jednakże autorka z każdym z uczestników przeprowadzała – jeśli było to możliwe – wywiad ustrukturyzowany, który zawiera 20 pytań dotyczących aspektów psychologicznych, społecznych, medycznych, psychopatologicznych czy metrykalnych w celu ewentualnej interwencji w sytuacji zagrożenia życia i zdrowia osoby. Wywiady były stosowane wówczas

kiedy osoba badana zgodziła się na wykorzystanie wyników w pracy naukowej.

Konsultacje psychologiczne realizowane są do chwili obecnej, za każdym razem pacjenci doceniają możliwość skorzystania z pomocy, gdyż wielu z nich na darmową pomoc psychologiczną czy psychoterapeutyczną zobligowana jest czekać minimum miesiąc, a maksymalnie ok. pół roku. W niektórych przypadkach, szczególnie tych związanych z zagadnieniami suicydalnymi to przedział czasowy, który zagraża jednostce w sposób bezpośredni.

W kolejnej części pracy zostanie przedstawiony wybrany przykład *case study*, który umożliwi przedstawienie indywidualnej kwestii rozumienia odpowiedzialności i troski w aspekcie korzystania z pomocy psychologicznej oferowanej przez uczelnię.

Wybrany przypadek najbardziej obrazuje wszelkie trudności powstałe w czasie pandemii w grupie wcześniej i średniej dorosłości, gdyż większość osób zgłaszających się na konsultacje było w tym wieku. Dość często podczas rozmów telefonicznych prezentowane były przez rozmówców te same trudności np. odczuwany lęk, strata, stres, trudności ekonomiczne, ujawniające się problemy psychiczne itd.

## Studiu przypadku

Osoba zgłosiła się do psychologa w celu przeprowadzenia rozmowy telefonicznej w zakresie pomocy pedagogiczno-psychologicznej dnia 15 czerwca 2021, 20 czerwca 2021 oraz 10 lipca 2021.

Osoba dowiedziała się o możliwości odbycia rozmowy telefonicznej ze strony internetowej Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. Terapeutę/psychologa/pracownika wybrała ze względu na zakres zainteresowań naukowych dostępnych na stronie UMCS.

**Płeć:** kobieta

**Wiek:** 29 lata

**Zakres studiów:** nauki ścisłe (informatyka)

**Powód zgłoszenia:** kryzys psychologiczny, konieczność skorzystania z darmowej pomocy psychologicznej z uwagi na trudności związane z budżetem i brakiem możliwości finansowania takiej usługi z własnych środków. Opowiada: „Dla mnie to totalny brak godności osobistej, że nie stać mnie na pomoc psychologiczną, a dodatkowo, że te usługi są takie drogie. Cieszę się, że chociaż jest taka inicjatywa, że można za darmo skorzystać i sobie pomoc. Wiem też, że nie jestem jedna w takiej sytuacji [...] wiele moich koleżanek też korzysta z takich usług i to super, że jest to tak rozwiązane”.

**Próby samobójcze w przeszłości:** brak próby samobójczej w przeszłości, osoba zgłaszająca się do specjalisty obawiała się, że taka próba może

nastąpić ze względu na szereg trudności psychologicznych, które miały miejsce w trakcie trwania pandemii. Stwierdziła: „[...] próbuję sobie poradzić na różne sposoby, wiem doskonale, że brak zrobienia czegokolwiek dla siebie może mieć ogromne konsekwencje. W pewnym momencie zaczęłam się obawiać tego, że nie jestem w stanie sobie samodzielnie poradzić, a dodatkowo, że nie mam pieniędzy, żeby móc w każdej chwili skorzystać z pomocy osoby, która może mi pomóc”.

**Stosunek do życia:** osoba badana widzi u siebie znaczącą zmianę dotyczącą swojego zachowania i funkcjonowania w ostatnim czasie – czas pandemii. Stwierdza: „Kiedyś byłam zupełnie inna, wiele rzeczy sprawiało mi przyjemność i radość. Nawet partner uważa, że go oszukuje, że jak mnie poznawał to byłam zupełnie inną osobą”.

**Czynniki ryzyka:** brak wsparcia w domu rodzinnym, brak zrozumienia sytuacji związanej z kryzysem psychologicznym przez partnera, pogorszenie się stanu zdrowia po chorobie spowodowanej koronawirusem, trudności finansowe, realizowanie programu studiów oraz praktyk specjalistycznych w formie on-line, co jest dla osoby badanej dużą trudnością. Dodaje: „[...] oprócz kryzysu, mgły pokowidowej związanej z przejściem tej choroby w bardzo poważny sposób doświadczyłam wielu braków w moim aktualnym życiu i funkcjonowaniu. Doceniałam jak dużą wartość ma pieniądź, a jeszcze większą jak się tej gotówki nie ma. Do czynników ryzyka można zaliczyć to, że nie mam wsparcia i dużo rzeczy nie zależy ode mnie”.

**Czynniki chroniące:** chęć rozwoju osobistego, odczuwanie potrzeby poradenia sobie z trudnościami, umiejętność nazywania i interpretowania trudnych sytuacji w życiu, wyjście poza strefę komfortu, szukanie pomocy przez kilka miesięcy, aż do momentu odnalezienia możliwości realizowania konsultacji z zakresu zdrowia psychologicznego. Stwierdza: „[...] myślę, że znajduję czas na terapię i na aktywności, które mają na celu poprawę mojego samopoczucia. Jestem świadoma swoich braków i bardzo chciałabym nad nimi popracować, może się to okazać dla mnie bardzo istotne.

**Rozumienie odpowiedzialności w kontekście pandemii:** osoba badana uważa, że uczelnia przez propozycję takich działań pozwoliła na to, aby więcej osób skorzystało z pomocy psychologicznej. Uznaje, że to było działanie odpowiedzialne i przemyślane. Podsumowuje: „Mój kierunek studiów dużo mi pomógł w tym, aby zrozumieć dlaczego ludzie w taki czy inny sposób zachowują się w czasie trwania pandemii. Dla mnie to nie był problem jeśli chodzi o zdalne nauczanie, ale wiem, że dla wielu osób był. Cieszyłam się jak się dowiedziałam o możliwości darmowej pomocy. Czułam, że uczelnia mi pomaga i trochę nawet czyta w myślach, bo wie, czego potrzebuję. Uważam, że to była niesamowita odpowiedzialność,

że ktoś zebrał grupę specjalistów, którzy zechcieli pomóc mimo wielu swoich zadań”

**Rozumienie troski w kontekście pandemii:** osoba badana doceniła możliwości korzystania z pomocy psychologicznej, wsparcia od osób studiujących na jednej uczelni czy wsparcia rówieśniczego, które w okresie pandemii nabrało innego znaczenia. Dodaje: „Pandemia bardzo dużo mnie nauczyła. Dostrzegłam to, że oprócz moich ambitnych planów są też inne ważne aspekty funkcjonowania. Szczególnie było to ważne w kontekście pomocy innym osobom w tym trudnym czasie. Wtedy też zrozumiałam, że sama także potrzebuję pomocy, bo bez tego trudno mi pomoc dawać innym osobom, a w sumie to było dla mnie czymś najważniejszym. Ta troska o zdrowie i życie innych będzie mi teraz towarzyszyła przez długi czas”.

**Plany na kolejne tygodnie/miesiące:** dokończyć realizowanie obowiązków uniwersyteckich, doprowadzić do zdania wszystkich zaliczeń i egzaminów, zacząć praktyki zawodowe oraz wolontariat, w celu osiągnięcia innych niż tylko dotychczasowe profity.

**Zalecenia:** kontakt z psychiatrą w celu konsultacji, rozpoczęcie terapii w nurcie integracyjnym, zadbanie o zdrowie fizyczne (kontakt z lekarzem w celu przeprowadzenia podstawowych badań medycznych ze względu na zgłaszane trudności).

## Wybrane zagadnienia dotyczące kwestii pomocowych

Istotnym zagadnieniem w planowaniu rozmowy pomocowej jest to, aby wybrać odpowiedni czas i miejsce na przeprowadzenie takiego działania. Ważne jest zatem zaplanowanie rozmowy w takim miejscu, aby zapewnić sobie, a przede wszystkim pacjentowi/klientowi prywatność i bezpieczeństwo. Istotne jest to, aby w trakcie takiej rozmowy być szczerym, a niekiedy w otoczeniu najbliższych osób czy współlokatorów może się to okazać niewykonalne. Dodatkowo, jeśli linia jest zajęta i pomimo wielu prób nie możliwe jest to, aby się dodzwonić, warto skontaktować się np. wysyłając wiadomość przez formularz online lub zadzwonić w innym dniu, lub o innej godzinie.

Oprócz wybranych telefonów zaufania, w tym tych dostępnych w aspekcie ogólnopolskim można wymienić strony internetowe, które w znacznej mierze mogą przyczynić się do zwiększania wiedzy i świadomości na temat kwestii psychologicznych, pedagogicznych czy psychiatrycznych. Do przykładowych można wymienić następujące:

- **Stowarzyszenie Aktywnie Przeciwko Depresji** – prowadzące działalność społeczno-edukacyjną w zakresie profilaktyki, wykrywania i leczenia zaburzeń psychicznych a w szczególności zaburzeń depresyjnych. Kontakt: [www.depresja.org](http://www.depresja.org)

- **Forum Przeciw Depresji** – portal społecznościowy prowadzony w ramach ogólnopolskiej kampanii, na którym można znaleźć kompendium wiedzy w zakresie depresji, gdzie szukać pomocy oraz forum moderowane przez lekarzy specjalistów, gdzie osoby chore oraz ich bliscy mogą uzyskać wsparcie. Kontakt: [www.forumprzeciwdepresji.pl](http://www.forumprzeciwdepresji.pl)

- **Fundacja Itaka** – udziela szerokiego wsparcia osobom chorującym na depresję jak i ich najbliższym. Kontakt: [www.stopdepresji.pl](http://www.stopdepresji.pl)

- **Centrum Wsparcia dla osób w stanie kryzysu psychicznego** – w wyznaczonych godzinach w Centrum pełnią dyżury także specjaliści: lekarze psychiatry, prawnicy oraz pracownicy socjalni. Wsparcie można uzyskać także poprzez e-mail oraz czat z profesjonalistami. Kontakt: [www.linia wsparcia.pl](http://www.linia wsparcia.pl)

- **Fundacja Dajemy Dzieciom Siłę** – oferuje bezpłatną pomoc dla dzieci i młodzieży oraz dla rodziców i nauczycieli poprzez prowadzenie Telefonu Zaufania dla Dzieci i Młodzieży (116 111) i Telefonu dla Rodziców i Nauczycieli w sprawie Bezpieczeństwa Dzieci (800 100 100), gdzie młodzi obywatele mają możliwość dzielenia się kłopotami w trudnych sytuacjach a ich najbliżsi uzyskać m.in. informację i wsparcie trudności wynikających z zaburzeń depresyjnych dostrzeżonych u dzieci. Kontakt on-line przez stronę [www.116111.pl](http://www.116111.pl) oraz [www.800100100.pl](http://www.800100100.pl)

- **Rzecznik Praw Pacjenta** – udostępnia na stronie internetowej informatory o dostępnych formach opieki zdrowotnej i aktywizacji zawodowej dla osób z zaburzeniami psychicznymi w wybranych województwach, w których zawarte są listy placówek realizujących opiekę psychiatryczną lub odwykową oraz służących pozostałymi formami pomocy i wsparcia dla osób z zaburzeniami psychicznymi. Więcej informacji: <http://www.rpp.gov.pl/dla-pacjenta/poradniki/informatory-o-formach-pomocy-dla-osob-zdr-psych/>

- **Ośrodki Interwencji Kryzysowej (tzw. OIK)** – działające w większych miastach powiatowych w każdym województwie Ośrodki, w których można uzyskać bezpłatnie szybką pomoc psychologiczną i socjalną, w przypadku przemocy, bezdomności i innych sytuacji kryzysowych, w tym związanych z depresją. Udzielana pomoc jest pomocą doraźną w sytuacjach nagłych, gdy nie mamy możliwości skorzystania w innych instytucjach z pomocy psychologa czy pracownika socjalnego. W OIK-ach możemy uzyskać informację gdzie zgłosić się dalej po pomoc, która pozwoli nam wyjść z kryzysu i depresji. Więcej informacji: <http://www.interwencjakryzysowa.pl/osrodki-interwencji-kryzysowej>

## Zakończenie

Zagadnienia przytoczone w niniejszym artykule są podsumowaniem części badań realizowanych w trakcie pandemii w społeczności akade-

mickiej Uniwersytetu Marii Skłodowskiej-Curie w Lublinie. Niewątpliwie temat ten wymaga dalszej eksploracji. Warto zaznaczyć, że wysokie zadowolenie z życia, obecność pozytywnego afektu, a jednocześnie brak afektu negatywnego charakteryzuje wysoki poziom dobrostanu psychicznego. Zagadnienie to podejmowane w czasie trwania pandemii jest zdecydowanie ważnym aspektem. Być może czas pandemii to moment kiedy człowiek jest w stanie zauważyć większe dysproporcje dzielące postulaty dobrego samopoczucia i szczęścia, co kontrastowane może być z realnością codziennego funkcjonowania. Niewątpliwie pozytywne stany poznawcze i emocjonalne doświadczane przez człowieka są kluczowym pojęciem jakości życia, gdyż nadają mu wartość. Pandemia i szereg czynników z nią związanych zmieniły w wielu przypadkach życie i funkcjonowanie wielu osób. W związku z tym konieczne było uruchomienie sieci wsparcia dla osób, które mimo obostrzeń dalej pozostawały w roli studenta, ucznia, pracownika administracyjnego uczelni itd. Zaleceniem byłoby zbadać inne zależności dotyczące funkcjonowania osób w sytuacji, która jest dla wielu osób trudna i nieprzewidywalna m.in. uwzględniając aspekt ekonomiczny, polityczny czy medyczny.

## Wybrane implikacje praktyczne na podstawie badań własnych

1. Powinno zwracać się uwagę na to, aby specjaliści pracujący w instytucjach pomocowych przestrzegali etyki zawodu psychologa - co wiąże się m.in. z brakiem oceniania, wyśmiewania, komentowania itd.
2. Warto skorzystać z pomocy specjalistycznej kiedy negatywny nastrój przeważa nad pozytywnymi aspektami, które mogą się wydarzyć w życiu.
3. Istotnymi zagadnieniami w aspekcie rozpoczęcia pracy pracowników przy telefonach pomocowych UMCS było dbanie o bezpieczeństwo studentów, absolwentów czy osób, które chciałyby skorzystać z danej pomocy.
4. Z telefonu zaufania można skorzystać zawsze w celu przeprowadzenia rozmowy ze specjalistą z zakresu zdrowia psychicznego czy interwencji kryzysowej.
5. Telefony zaufania są darmowe, a numery dostępne są na stronach rządowych lub na stronach organizacji pozarządowych.
6. Z telefonu można skorzystać zawsze kiedy potrzebna jest rozmowa o tym, co jest ważne i co może sprawiać kłopot (niezależnie od tematyki).



7. Tematami poruszonymi podczas rozmowy w telefonie zaufania/ telefonie pomocowym może być trudna sytuacja w życiu, ale także aspekty związane z przyjaźnią, miłością, dojrzewaniem, kontaktach z osobami bliskimi. To nie są jedyne i adekwatne możliwe tematy.
8. Z telefonu można skorzystać wówczas kiedy doświadczana jest przemoc i/lub jest się świadkiem przemocy.
9. Warto podjąć próbę rozmowy kiedy problemy i trudności są na tyle skomplikowane, że nie jest możliwe poradzenie sobie z nimi samodzielnie (w subiektywnym odczuciu).
10. Warto skorzystać z telefonów pomocowych lub pomocy specjalistów w zakresie zdrowia psychicznego, jeśli niepokój związany z wydarzeniami w najbliższym otoczeniu uniemożliwia funkcjonowanie, takie jak dotychczas.

## Bibliografia

- Argyle Michael, Luo Lu. *The happiness of extraverts. Personality and Individual Differences*, 11, 10. Oxford: Department of Experimental Psychology, University of Oxford, 1990, 1011-1017.
- Argyle Michael, Maryanne Martin. The psychological causes of happiness. W: F. Strack, M. Argyle, N. Schwarz (red.), *Subjective well-being. An interdisciplinary perspective*. Oxford: Pergamon Press, 1991, 77-100.
- Baptista Americo, Cristina Camilo, Marta Becalli, Isabel Santos, Jose de Almeida Brites, Jose de Brites Rosa, Enrique G. Fernández-Abascal. "What are people saying when they report they are happy or life satisfied", *Annals of Psychology*, 32, 3 (2016): 803-809.
- Czapiński Janusz. Spotkanie dwóch tradycji: hedonizmu i eudajmonizmu. W: Janusz Czapiński (red.), *Psychologia pozytywna. Nauka o szczęściu, zdrowiu, sile i cnotach człowieka*. Warszawa: PWN, 2012, 13-17.
- Diener Ed, Shigehiro Oishi, Richard E. Lukas. "Personality, culture, and subjective well-being: Emotional and cognitive evaluations of life", *Annual Review of Psychology*, 54, (2003): 403-425.
- Dodge Rachel, Annette P. Daly, Jan Huyton, Lalage D. Sanders. "The challenge of defining wellbeing", *International Journal of Well-being*, 2, 3, (2012): 222-235.
- Kielan Aleksandra, Marlena Stradomska, Marcin Jaworski, Anna Mosiołek, Jan Chodkiewicz, Łukasz Świecicki, Bożena Walewska-Zielecka „Samobójstwo i problem zdrowia psychicznego mężczyzn w Polsce”, *Psychiatria i Psychologia Kliniczna*, 20(3), (2020a): 191-195. DOI: 10.15557/PiPK.2020.0024
- Kielan Aleksandra., Marlena Stradomska, Marcin Jaworski, Anna Mosiołek, Jan Chodkiewicz, Łukasz Świecicki, Bożena Walewska-Zielecka, „Promotion of men's mental health”, *Psychiatria*, 17(4), (December 2020b): 212-215. DOI: 10.5603/PSYCH.2020.0035
- Kluczyńska Sylwia, Ewa M. Witkowska, Lidia Zabłocka-Żytka, Ewa Sokołowska. „Zdrowie psychiczne polskich studentów - wybrane wskaźniki pozytywne i negatywne”, *Psychiatria Neurol*, 28 (4) (2019): 233-240.

- Levin Kate A., Candace Currie. "Reliability and validity of adapted version of the Cantril Ladder for use with adolescent samples", *Social Indicators Research*, 119, (2014), 1047–1063.
- Ryan Richard M., Edward L. Deci. „On happiness and human potentials: a review of research on hedonic and eudaimonic well-being”, *Annual Review of Psychology*, 52, (2001): 141–166.
- Ryff Carol D., Gayle Dienberg Love, Heather L. Urry, Daniel Muller, Melissa A. Rosenkranz, Elliot M. Friedman, Richard J. Davidson, Burton Singer. „Psychological well-being and ill-being: do they have distinct or mirrored biological correlates?”, *Psychotherapy and psychosomatics*, 75 (2), (2006): 85–95.
- Stradomska Marlena. „Zachowania suicydalne u dzieci i młodzieży a dobro młodzieży. Ujęcie integralne”, *Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio*, 1(37), (2019a): 421–430, <https://doi.org/10.34766/fetr.vii37.60>
- Stradomska Marlena. Perception of old age by people in the late adulthood – reports from own research, w: Grażyna E. Kwiatkowska (red). *Old age in the perception of postmodern man*. Łódź: Wydawnictwo Naukowe ArchaeGraph, 2021, 141–157
- Stradomska Marlena. „Komunikacja w sytuacji leczenia – biały personel a pacjent – ujęcie suicydologiczne”, *Journal of Modern Science*, 44(1), (2020a): 29–42.
- Stradomska Marlena. „Zagrożenie samobójstwem a dostęp do środków letalnych – analiza suicydologiczna”, *Facta Simonidis*, 1(13), (2020b): 131–143.
- Stradomska Marlena, Jolanta Wolińska, Milena Marczak. „Circumstances and underlying causes of suicidal attempts in teen patients of mental health facilities – a psychological perspective”, (2016): 136–149.
- Stradomska Marlena. „Determinants of suicide attempts in a group of students – a preventive program at the University”, *Psychiatria i Psychologia Kliniczna*, 19(3), (2019b): 293–30 DOI:10.15557/PiPK.2019.0031
- Trzebińska Ewa. *Psychologia pozytywna*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2012.
- Vaillant George E. „Pozytywne zdrowie psychiczne: czy istnieje definicja międzykulturowa?”, *Postępy Psychiatrii i Neurologii*, 21, 4 (2012): 229–250.
- Darmowa pomoc psychologiczna UMCS, 2020, <https://www.umcs.pl/pl/aktualnosci,59,bezplatne-wsparcie-psychologiczne,89242.htm> (data dostępu: 12.10.2021)
- Strategie radzenia sobie w trakcie trwania pandemii i nie tylko, 2020/2021 <https://www.archaeograph.pl/strategie> (data dostępu: 12.10.2021)

## **Troska o dobrostan psychologiczny społeczności akademickiej. Odpowiedzialność pracowników telefonu pomocowego przy Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie w czasie pandemii COVID-19**

### **Abstrakt**

Artykuł stanowi próbę podsumowania rozważań koncentrujących się na psychologicznym i psychoterapeutycznym aspekcie udzielanego wsparcia w trak-

cie trwania pandemii. W związku z realizowaniem projektu dotyczącego prowadzenia telefonu pomocowego w ramach działalności Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie postanowiono przytoczyć aspekty teoretyczne i praktyczne dotyczące odczuwalnego dobrostanu psychologicznego. W okresie udzielania wsparcia pomocą zostało objętych 150 osób (od marca 2020 - chwili obecnej lipiec 2021). Osoby korzystające z konsultacji pomocowych były w wieku od 18-50 lat. Inicjatywa koncentrowała się głównie na osobach związanych z UMCS, jednakże do osób potrzebujących wsparcia zaliczyć można było także absolwentów oraz rodziców studentów. Ta praca stanowi kolejną część z szeregu przygotowywanych publikacji w tym zakresie. W przygotowanej publikacji został zawarty wybrany przykład case-study, które obrazują kwestię dotyczącą spostrzegania swojej aktualnej sytuacji życiowej. Powstanie idei telefonu pomocowego w ramach działalności uczelni było przejawem troski i odpowiedzialności za życie i zdrowie psychiczne studentów, absolwentów i osób związanych z uczelnią. W pracy zostanie zawarte szereg implikacji praktycznych dotyczących niniejszego zagadnienia.

**Słowa kluczowe:** odpowiedzialność, troska, telefon wsparcia, pomoc psychologiczna, pomoc psychoterapeutyczna, pandemia

**Marlena Stradomska** – wykładowca akademicki na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej oraz w Wyższej Szkole Europejskiej im. ks. J. Tishnera, wiceprezes Polskiego Towarzystwa Suicydologicznego oddział Lublin, pedagog, psycholog, trener, terapeuta w trakcie 4-letniego kursu w nurcie integracyjnym. W trakcie studiów doktoranckich w zakresie psychologii i nauk o poznaniu i komunikacji społecznej na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. Autorka ponad 100 publikacji naukowych w obszarze problemów społecznych, zagrożeń cywilizacyjnych XXI wieku, a także pracy z osobami po próbie samobójczej.

**Concern for the psychological well-being of the academic community. Responsibility of the helpline employees at the Maria Curie-Skłodowska University in Lublin during the COVID-19 pandemic.**

### **Abstract**

The article is an attempt to summarize the considerations focusing on the psychological and psychotherapeutic aspect of the support provided during a pandemic. In connection with the implementation of the project on operating an emergency telephone as part of the activities of the Maria Curie-Skłodowska University in Lublin, it was decided to cite theoretical and practical aspects related to perceptible psychological well-being. During the support period, 150 people were covered (from March 2020 – now July 2021). People who benefited

from emergency consultation were aged 18-50. The initiative focused mainly on people related to UMCS, but also graduates and parents of students were among those in need of support. This work is the next part of a series of publications in this area. The prepared publication will include a selected case-study that illustrates the issue of perceiving your current life situation. The emergence of the idea of a helpline as part of the university's activities was a manifestation of care and responsibility for the life and mental health of students, graduates and people associated with the university. The work will include a number of practical implications regarding this issue.

**Key words:** responsibility, concern, telephone support, psychological help, psychotherapeutic help, pandemic

**Marlena Stradomska** – academic lecturer at the Maria Curie-Skłodowska University and at the Fr. J. Tishner, vice-president of the Polish Suicidological Society, Lublin branch, educator, psychologist, trainer, therapist during a 4-year integration course. During doctoral studies in the field of psychology and cognition and social communication at the Maria Curie-Skłodowska University in Lublin. Author of over 100 scientific publications in the field of social problems, civilization threats of the 21st century, as well as work with people after a suicide attempt.

DARIUSZ DĄBEK

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

ORCID: 0000-0001-5702-0406

DOI 10.24917/20838972.18.8

## Odpowiedzialność zawodowa mediatora – kluczowe zasady mediacji w odbiorze indywidualnym i społecznym – z uwzględnieniem czasu pandemii.

### Informacje wstępne

Czas pandemii i wprowadzonych w czasie jej trwania restrykcji niezwykle mocno wpłynął na relacje między ludźmi. Zmiany, które wywołał, dotyczą stosunków społecznych w obszarze podstawowych więzi rodzinnych, ale również zawodowych, organizacyjnych i wielu innych. W środowisku socjologów, psychologów i innych badaczy tego zagadnienia zaobserwowano wzrost liczby konfliktów powstałych na tle, lub z powodu pandemicznych ograniczeń. Ze względu na długotrwały okres przebywania w środowisku domowym, wzmożły się szczególnie konflikty rodzinne, w których ważną rolę odgrywają czynniki z zakresu, który nakazuje zrewidować dotychczasowe poglądy na temat źródeł ich powstawania. Stają się one podstawą licznych badań i opracowań wielu dyscyplin naukowych, choć na konkretne efekty oraz wnioski trzeba będzie jeszcze trochę poczekać. Nie zmienia to faktu, że istniejące wcześniej – przed wybuchem epidemii – naturalnie powstające spory i konflikty między ludźmi wcale nie ustały – co więcej – zaczęły pojawiać się nowe, wyrastające w innej, pełnej ograniczeń rzeczywistości. W czasach ścisłych obstrzeżeń i bezpośrednio po nich, wszystkie, pilnie domagały się konkretnych rozwiązań. Będący w trakcie reform, mało wydajny system sądowy nie jest w stanie sprostać wszystkim tym wymaganiom. W sukurs takim potrzebom przychodzą wszelkie, alternatywne dla dróg sądowych, sposoby rozstrzygania konfliktów. Metody te od wielu lat zwykło się określać metodami ADR (z jęz. ang. *alternativ dispute resolution*), gdzie do najpopularniejszych z nich zalicza się negocjacje, arbitraż i mediacje.

### Zarys teorii konfliktu

Na temat powstawania konfliktów, ich typologii, metod radzenia sobie z nimi czy sposobów ich rozwiązywania napisano już wiele. Dostępna

literatura obfituje w różnego rodzaju opracowania ujmujące to zagadnienie pod kątem socjologicznym, psychologicznym, prawnym, filozoficznym czy nawet klinicznym (dotyczącym wpływu długotrwałego stresu spowodowanego konfliktem na kondycję zdrowotną jednostki). To bardzo obszerny i wdzięczny temat do badań, pojawiający się w licznych opracowaniach, szerokiego kręgu osób, poruszających bezpośrednio (i pośrednio) problematykę konfliktu. Do kanonu pewnych spostrzeżeń dotyczących konfliktów – co do których zgadzają się chyba wszyscy poruszający tą problematykę – należy stwierdzenie, że konflikt to zjawisko powszechne, które jest nieodłączną częścią życia rodzinnego i społecznego. Wydaje się, iż towarzyszy on człowiekowi przez całe jego życie. Janusz Mucha, w opracowaniu pod tytułem *Socjoterapeutyczne aspekty zarządzania sytuacją konfliktową w wymiarze jednostkowym i społecznym*, twierdzi nawet, że konflikt jest jedną z podstawowych interakcji międzyludzkich. Wyróżnia w ten sposób wiele odmian konfliktów na tle politycznym, gospodarczym czy międzynarodowym, uzasadniając swoje stanowisko lekcją płynącą z historii<sup>1</sup>.

Uogólniając dotychczasowe poczynania ludzi w kontekście historycznym i społecznym, można zasugerować pewną tezę, mówiącą o tym, że konflikty były, są i będą nadal obecne w życiu ludzi, niezależnie od prowadzonego przez nich stylu życia, środowiska społecznego, w którym żyją, wyznawanych poglądów, przekonań religijnych czy wpływów kulturowych. Powyższa teza wydaje się mieć zastosowanie również wtedy, gdy zasadniczą okolicznością będzie czas pandemii i ograniczenia z nią związane. Aby spróbować uzasadnić powyższe twierdzenie zasadnym wydaje się choćby pobieżne przeanalizowanie problematyki konfliktu. Można w tym celu pokusić się o przytoczenie jednej z licznych typologii konfliktu. Zdaniem niektórych badaczy, konflikt może mieć charakter *strukturalny*, występujący w sytuacji klasycznego *konfliktu interesów*, zarówno pomiędzy jednostkami jak i grupami społecznymi. Można też mieć do czynienia z konfliktem *behawioralnym* (interakcyjnym), gdzie powiązane ze sobą jednostki społeczne mające wspólne interesy rywalizują, aby osiągnąć własne cele kosztem pozostałych jednostek wchodzących w skład tej wspólnoty. Istnieje także konflikt *psychospołeczny*, który pojawia się w momencie, kiedy jednostka jest wyraźnie wrogo nastawiona do innej jednostki, lub grupy społecznej. Ten rodzaj sporu może opierać się na neutralnym konflikcie interesów, a także doprowadzić do konfliktu behawioralnego<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Janusz Mucha, *Socjoterapeutyczne aspekty zarządzania sytuacją konfliktową w wymiarze jednostkowym i społecznym*. Kilka uwag wprowadzających, w: *Rozwiązywanie sytuacji konfliktowych w wymiarze jednostkowym i psychospołecznym*, red. Martyna Plucińska, (Poznań, 2014), 17.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 16.

Innym rodzajem rozumienia konfliktu, który poznają przyszli mediatorzy podczas szkolenia – bo to ich pracę i odpowiedzialność będziemy chcieli prześledzić – zaproponował Christopher W. Moore w publikacji: *Mediacje. Praktyczne strategie rozwiązywania konfliktów*, w której odwołując się do porad dla mediatorów, natomiast samą mediację traktuje jako interwencję osoby trzeciej w trwający spór. Ta interwencja, jego zdaniem, polega na niesieniu pomocy poróżnionym stronom, w drodze do dobrowolnego wypracowania porozumienia. Moore podkreśla wagę komunikacji, wzajemnego szacunku oraz wskazuje na koszty psychiczne i emocjonalne ponoszone przez strony sporu w czasie mediacji<sup>3</sup>. Twierdzi on, że „większość konfliktów posiada wiele przyczyn. Zasadniczym zadaniem mediatora i stron jest wskazanie tych przyczyn oraz podjęcie odpowiednich działań. [...] Mediator stara się ustalić, czy brak informacji, dezinformacja, sposób w jaki zbierane są dane lub też sposób, w jaki dane te są oceniane, mogą leżeć u podłoża konfliktu”<sup>4</sup>. Proponuje on następujący podział konfliktu, który nazywa *kręgiem konfliktu*:

– *Konflikt relacji* – w tym rodzaju konfliktu główną rolę odgrywają emocje, słaba komunikacja lub jej brak, myślenie stereotypowe, oraz negatywne zachowania mające na celu ukaranie strony przeciwnej.

– *Konflikt informacji* – powstaje poprzez błędną informację lub jej brak, błędną interpretację przekazywanych informacji lub przez różnice poglądów.

– *Konflikt sprzeczności interesów* – pojawia się, gdy strony konkurują ze sobą w celu osiągnięcia własnych interesów materialnych.

– *Konflikt strukturalny* – powstaje poprzez negatywne zachowania. Mediator w przypadku konfliktów strukturalnych ma kontakt z zachwia- ną równowagą siły i władzy u stron. Istotny wpływ ma tutaj ograniczenie czasowe, a także aspekty geograficzne, czy fizyczne.

*Konflikt wartości* - pojawia się wraz z różnicami kulturowymi, religijnym i ideologicznymi, kiedy strony poprzez różnice w podejściu do życia posiadają odrębne kryteria wartości i oceny świata zewnętrznego<sup>5</sup>.

Z kolei Piotr Jermakowicz, autor artykułu poświęconego tematyce konfliktów społecznych, opisując teoretyczne zagadnienia dotyczące tych konfliktów, przytacza pierwotną, naukową definicję konfliktu, autorstwa Thomasa Hobbes’a, który „traktuje człowieka jako istotę z natury aspołeczną, zaś interesy poszczególnych jednostek jako bezwzględnie ze sobą sprzeczne”<sup>6</sup>. Twierdzi on, że stan naturalny jest stanem walki

3 Christopher W. Moore, *Mediacje. Praktyczne strategie rozwiązywania konfliktów*, (Warszawa: Wolters Kluwer Polska, 2009), 31.

4 Ibidem, 74.

5 Ibidem, 76–77.

6 Piotr Jermakowicz, Konflikt społeczny – zagadnienia teoretyczne, w: *Rozwiązywanie sytuacji konfliktowych w wymiarze jednostkowym i psychospołecznym*, red. Mar-



wszystkich przeciwko wszystkim. Oznacza to, że podstawowym źródłem konfliktów społecznych jest aspołeczna natura człowieka<sup>7</sup>. Wnioskiem płynącym z badań P. Jermakowicza jest niejednoznaczność, która wynika ze złożoności zjawiska jakim jest konflikt.

W omawianym przez nas zagadnieniu sam konflikt nie jest najważniejszy ani o genezy ich powstawania. Mniej istotne są również złożone klasyfikacje teorii konfliktów, zaproponowane na przestrzeni kilkudziesięciu ostatnich lat przez wielu badaczy i myślicieli. Powyższe zestawienie ma za zadanie określić przestrzeń samego konfliktu, z którym mediatorzy zmagają się w swojej pracy zawodowej. To właśnie różnego rodzaju konflikty między ludźmi, instytucjami, grupami zawodowymi, społecznymi skłaniają ludzi do skorzystania z rozwiązań przewidzianych prawem. Najbardziej oczywistą formą jest proces sądowy, w którym niezależny i niezawisły sędzia wydaje wyrok. W każdym systemie prawnym zakończenie postępowania sądowego z założenia ma zakończyć istniejący konflikt.

## Wstępna klasyfikacja rodzajów mediacji

Podczas obostrzeń spowodowanych koronawirusem ograniczono bądź zaprzestano prowadzenia postępowań sądowych w dotychczasowej formie, co dodatkowo wydłużyło czas oczekiwania na takie postępowania. Wzrosła natomiast nieznacznie intensywność postępowań mediacyjnych prowadzonych w formie online poprzez różnego rodzaju platformy internetowe. Ta zaskakująca alternatywa prowadzenia mediacji jest wynikiem wprowadzonych ograniczeń pandemicznych ponieważ prowadzenie mediacji przez Internet, do tej pory zdarzało się sporadycznie. Należy jednak odróżnić prowadzenie mediacji w formie on-line od tak zwanych e-mediacji bądź ODR (rekomendowanych przez ministerstwo sprawiedliwości od kilku lat jako ewentualność dla klasycznych mediacji)<sup>8</sup>, która do takiego postępowania nie wymaga osoby mediatora. Próba takiego dostosowania metod mediacyjnych do wymogów związanych z ograniczeniem kontaktów między ludźmi w czasie pandemii jest wyrazem troski i odpowiedzialności mediatorów wykonywujących swoją pracę. Etyka zawodowa mediatorów obejmuje szczególną dbałość o bezpieczeństwo osób biorących udział w mediacjach z ich udziałem.

Oczywiście, odpowiedzialność mediatora może realizować się na wiele sposobów. można także mówić o różnych jej rodzajach, takich jak

---

tyna Plucińska, (Poznań, 2014), 24.

<sup>7</sup> Ibidem.

<sup>8</sup> Termin *Online Dispute Resolution* – ODR. Najczęściej przez ODR rozumie się szeroko pojęte alternatywne metody rozwiązywania sporów z wykorzystaniem nowoczesnych technologii za pośrednictwem Internetu.

odpowiedzialność prawna, dyscyplinarna, moralna i inne. Nas będzie interesować odpowiedzialność wynikająca z roli, jaką pełni mediator (stąd różne opisy mediacji) oraz odpowiedzialność zawodowa, która realizuje się przede wszystkim w przestrzeganiu głównych zasad mediacyjnych. Zasady te odnoszą się zarówno do osób będących bezpośrednio zaangażowanych w konflikt, jak i innych ewentualnych uczestników mediacji, skończywszy na samej osobie mediatora. Stąd częste wyliczanie zasad (np. trzy plus jedna) która uwzględnia kto z uczestników mediacji podlega działaniu jakiej zasady. Opisana powyżej sytuacja stanie się bardziej zrozumiała w kontekście poszczególnych działań mediatora oraz na tle procedury mediacyjnej, którą stosują mediatorzy. W zależności od przyjętego systemu szkoleniowego, czy środowiska mediacyjnego poszczególne formy prowadzenia mediacji mogą różnić się od siebie. Dlatego w wielu materiałach szkoleniowych, publikacjach, dotyczących mediacji, sposoby informowania stron o zasadach mediacji są pomijane, a główny nacisk rozważań skoncentrowany jest przede wszystkim na treści płynącej z tych zasad. To pewien rodzaj warsztatu mediatora, który przyjmować może – co naturalne – różne formy.

## Mediacje – zakres definicyjny

Pora spróbować odpowiedzieć na pytania: czym zatem jest mediacja? Pewnych trudności nastrocza precyzyjne rozumienie sformułowania ADR. Czym wyjątkowym zatem cechuje się wspomniana ADR, rozumiana jako alternatywna dla sądów powszechnych metoda rozwiązywania konfliktów? Jak słusznie zauważył Rafał Morek we wstępie książki *Mediacje. Teoria i praktyka*, „użycie określenia *alternatywny* implikuje pytanie: *alternatywny wobec czego?* Można wskazać co najmniej cztery koncepcje odpowiedzi. Według pierwszej, alternatywny sposób rozwiązywania sporów to każdy tryb postępowania spornego, który odbiega od klasycznego procesu sądowego<sup>9</sup>. Zgodnie z drugą to takie działania w ramach procesu cywilnego i wykonywania władzy sądowniczej, które umożliwiają nieantagonistyczne zakończenie sporu, w tym przede wszystkim podejmowane przez samych sędziów czynności, które mają na celu doprowadzenie do zawarcia ugody<sup>10</sup>. Zgodnie z trzecim ujęciem

9 Lech Morawski, „Proces sądowy a instytucje alternatywne (na przykładzie sporów cywilnych)”, *Państwo i Prawo*, no. 1 (Styczeń 1993), 21; Lech Morawski, „Główne problemy współczesnej filozofii prawa. Prawo w toku przemian”, *Państwo i Prawo*, no. 7 (Lipiec 1999), 228; zob. krytykę tego stanowiska w: Andrzej Wach, *Alternatywne formy rozwiązywania sporów sportowych* (Warszawa: K.E.Liber, 2005), 123. cyt. za: Rafał Morek, Wstęp, w: *Mediacje. Teoria i praktyka*, red. Ewa Gmurzyńska, Rafał Morek (Warszawa: Wolters Kluwer, 2018), 28.

10 L. Morawski, „Główne problemy współczesnej filozofii prawa. Prawo w toku przemian”, 228; krytycznie A. Wach, *Alternatywne formy rozwiązywania sporów sportowych*, 124, zdaniem którego „realizacja przez sędziego państwowego czynności me-

pojęcie ADR obejmuje szereg różnych metod stanowiących alternatywę dla postępowania przed sądem powszechnym, w tym m.in. arbitraż<sup>11</sup>. Wreszcie czwarta koncepcja zakłada wyłączenie z zakresu ADR nie tylko procesu sądowego, ale także pozasądowego arbitrażu (i mechanizmów zbliżonych do niego), jako metod opartych na tzw. modelu adjudykacyjnym, tj. polegającym na wydaniu wiążącego strony orzeczenia<sup>12</sup>.

Jak łatwo zauważyć, odpowiedzi na wcześniej postawione pytania nie będą takie proste. Pomimo licznych odniesień do instytucji mediacji umieszczonych w różnych przepisach, w polskim prawodawstwie nie występuje ściśle określona definicja mediacji<sup>13</sup>. Dyrektywa Parlamentu Europejskiego i Rady w sprawie niektórych aspektów mediacji w sprawach cywilnych i handlowych, formułuje rozumienie pojęcia mediacji w następujący sposób: jest to „postępowanie, bez względu na jego nazwę lub określenie, w którym przynajmniej dwie strony sporu próbują same osiągnąć porozumienie w celu rozwiązania ich sporu, korzystając z pomocy mediatora. Postępowanie takie może zostać zainicjowane przez strony albo może je zaproponować lub zarządzić sąd lub nakazać prawo państwa członkowskiego”<sup>14</sup>. Marek Suchanek, autor publikacji *Mediacja jako metoda rozwiązywania konfliktów społecznych*<sup>15</sup> zaproponował wyjątkowe zestawienie alternatywnych ale i wzajemnie się uzupełniających sformułowań metod mediacyjnych różnych autorów. Zestawienie poniż-

---

diacyjnych w trakcie postępowania sądowego nie stanowi sama przez się wypełniania jakiegokolwiek alternatywnej formy rozwiązywania sporu prawnego”. cyt. za: tamże.

11 Andrzej Korybski, *Alternatywne rozwiązywanie sporów w USA. Studium teoretycznoprawne* (Lublin: 1993), 157 i n. oraz A. Wach, *Alternatywne formy rozwiązywania sporów sportowych*, 124 i cyt. przez niego literaturę. cyt. za: tamże.

12 Jak zauważa L. Mistelis (*ADR in England and Wales*, “American Review of International Arbitration” 2001/12, s. 167 i 168), takie ujęcie przeważa w Europie. W polskim piśmiennictwie reprezentują je m.in. J. Rajski (*Regulamin ADR Międzynarodowej Izby Handlowej*, PPH 2001/11, s. 38 i n.) i T. Szurski (*Międzynarodowy arbitraż handlowy (Sądownictwo polubowne w międzynarodowych stosunkach handlowych)*, R.Pr. 2003/2, s. 87–88). cyt. za: tamże.

13 „Definicje takie występują w prawach obcych, np. ustawodawca austriacki odwołuje się do trzech elementów: zasad fachowości i neutralności mediatora, jego roli polegającej na wspieraniu w usystematyzowany sposób ukierunkowanej komunikacji między stronami oraz odpowiedzialności samych stron za rozwiązanie konfliktu. Normatywne ujęcia mediacji akcentują też często jej dobrowolną naturę i wymóg bezstronności mediatora. Wreszcie spotyka się przepisy, które określając istotę mediacji, uwypatniają szeroko zakres możliwych technik mediacyjnych. Mediację ujmuje się np. jako wszelkie zgodne z prawem działania na rzecz doprowadzenia stron sporu do ugody oraz usunięcia, o ile to możliwe, rzeczywistej przyczyny konfliktu między nimi, tak by zapobiec jego odradzaniu się w przyszłości.” (Por. Morek, *Wstęp...*, 23).

14 Dyrektywa Parlamentu Europejskiego i Rady 2008/52/WE z 21.05.2008 r. w sprawie niektórych aspektów mediacji w sprawach cywilnych i handlowych, Art. 3 lit. a.

15 Marek Suchanek, „Mediacja jako metoda rozwiązywania konfliktów społecznych”, *Studia Administracyjne*, no. 10 (Październik 2018), 130-132. <https://wnus.edu.pl/sa/pl/issue/962/article/15635/> [dostęp 28.07.2021].

sze pozwoli nie tylko zapoznać się z procesem mediacji, ale i zdefiniować jej cele oraz – co interesuje nas najbardziej – określić rolę odpowiedzialności zawodowej mediatora.

„Mediacja jest złożonym i niejednorodnym zjawiskiem. W wąskim ujęciu oznacza ułatwienie rozmowy. Jest formą dobrowolnego wsparcia udzielanego przez neutralną osobę trzecią i formą oddziaływania na zwaśnione strony, celem osiągnięcia przez nich własnego, wzajemnie akceptowalnego porozumienia. Ugodowe rozwiązywanie rozmaitych sporów i konfliktów z udziałem bezstronnego i neutralnego, profesjonalnego pośrednika, jakim powinien być mediator, to istota mediacji i uzasadnienie wzrastającego zainteresowania nią we współczesnych społeczeństwach i prawodawstwach. Mediacja w ogólnym ujęciu kojarzona jest z pośrednictwem w sporze w celu nakłonienia skonfliktowanych stron do porozumienia. Jest pokojowym postępowaniem, w trakcie którego osoba trzecia podejmuje próbę doprowadzenia do zbliżenia stanowisk, złagodzenia istniejących między nimi napięć i stworzenia warunków dla znalezienia akceptowanego przez wszystkich rozwiązania (osiągnięcia porozumienia)”.<sup>16</sup>

„Mediacja to praktyczna metoda, podczas której mediator pomaga stronom ustalić najważniejsze fakty, nazwać i rozładować emocje, wspiera proces komunikacji oraz dochodzenie do porozumienia”.<sup>17</sup> Mediacja to interwencja w negocjacje lub konflikt akceptowalnej trzeciej strony, która ma minimalną możliwość podejmowania decyzji, lub w ogóle pozbawiona jest tej możliwości, która towarzyszy zaangażowanym stronom w dobrowolnym zmierzaniu do obustronnie akceptowalnego porozumienia. Ponadto postępowanie mediacyjne ma przywrócić, lub powołać relacje zaufania i wzajemnego szacunku pomiędzy stronami, przy jednoczesnym minimalizowaniu ich kosztów emocjonalnych czy cierpień psychicznych. Interwencja oznacza wkroczenie w funkcjonujący system relacji, wejście między ludzi lub grupy społeczne w celu udzielenia im wsparcia. U podstaw interwencji osoby z zewnątrz leży założenie, że trzecia strona jest zdolna do zmiany układu sił i dynamiki społecznej w istniejącej relacji konfliktowej przez oddziaływanie na przekonania, zachowania stron, dostarczanie wiedzy, lub informacji, bądź przez wprowadzanie bardziej skutecznej procedury negocjacyjnej i w ten sposób pomaganie uczestnikom w rozwiązywaniu spornych kwestii<sup>18</sup>. Mediator

16 Zbigniew Kmieciak, *Mediacja i koncyliacja w prawie administracyjnym*, (Kraków: Zakamycze Kantor Wydawniczy, 2004), 27–28., cyt. za: Suchanek, „Mediacja jako metoda rozwiązywania konfliktów społecznych”, 130.

17 Rafał Milewski (red.), *Skarb mediatora – wybór tekstów* (Warszawa: Fundacja „Partners” Polska, 2006), 22, cyt. za tamże.

18 C.W.Moore, *Mediacje. Praktyczne strategie rozwiązywania konfliktów*, 31. cyt. za tamże, 131.

pomaga ludziom komunikować się tak, by doprowadzić do wzajemnego zrozumienia i spotkania. Dzięki temu mogą oni porzucić styl rozmawiania, który prowadzi do niezgody i konfrontacji, dążąc do uleczenia relacji, która jest odczuwana jako bolesna. Uczestnictwo mediatora istotnie zmienia strukturę i dynamikę negocjacji. Ważna jest już sama jego obecność. Skłania ona strony do obiektywizowania własnych twierdzeń, precyzowania, a niekiedy także przewartościowywania zgłaszanych żądań. Mediator może wspierać strony na wiele sposobów. Może zadawać pytania, które pomogą stronom uporządkować ich własne oczekiwania, a także dostrzec elementy, których dotychczas nie zauważały. Może sondować zbieżność ich interesów oraz ich skłonność do ustępstw w ramach spotkań wspólnych i indywidualnych, porządkować i ukierunkowywać rozmowę, sprowokować strony do poszukiwania kreatywnych rozwiązań. Mediator powinien dążyć do przesunięcia zainteresowania stron z pokonania przeciwnika na pokonanie problemu i szukanie optymalnego, obustronnie zadowolającego wyniku. Mediacja jest najbardziej wartościowa, gdy pomaga rozwiązać konflikty w związkach, na których nam zależy (z członkami rodziny, przyjaciółmi, sąsiadami czy współpracownikami). Mediacja może zapobiegać i chronić przed poważnymi konfliktami oraz rozwiązywać już istniejące spory, zarówno w ich wczesnej, jak i późniejszej, na ogół bardziej zaognionej postaci. Dzięki mediacji ludzie uczą się ponownie ze sobą rozmawiać. Mediacja pozwala na to, aby powiedzieć drugiej stronie całą prawdę, w nieformalnej rozmowie wszystko sobie wyjaśnić i nawet, jeśli mediacja nie doprowadzi do ugodowego rozwiązania, prowadzi często do podniesienia poczucia bezpieczeństwa, odpowiedzialności za własny los, a w konsekwencji do zadowolenia.

„Jedną z podstawowych cech mediacji jest to, że bezstronna, czyli neutralna osoba ma pomóc stronom w znalezieniu rozwiązania konfliktu. Proces ten nie jest sformalizowany, co oznacza, że mediator ma prawo wybrać metodę, która jego zdaniem przyniesie najlepsze efekty. Odpowiedzialność za sam proces dochodzenia do porozumienia spoczywa na mediatorze, podczas gdy za rezultaty mogą być odpowiedzialne wyłącznie strony. Odpowiedzialność mediatora za proces oznacza przede wszystkim to, że musi on stworzyć atmosferę sprzyjającą konstruktywnemu dialogowi stron. Biorąc pod uwagę, że to strony ponoszą odpowiedzialność za wynik mediacji, mediator nie ma z reguły prawa kwestionować wypracowanego przez nie rozwiązania”.<sup>19</sup>

„Mediacja koncentruje się na potrzebach i interesach uczestników konfliktu. Stwarza możliwość wypowiedzenia swoich racji w sposób

19 Grethe, Nordhelle, *Mediacja. Sztuka rozwiązywania konfliktów*, tł. Karolina Drozdowska, (Gdańsk, Fundusz Inicjatyw Społecznie Odpowiedzialnych, 2010), 33, cyt. za tamże.

spokojny i przemyślany, co jest możliwe dzięki obecności osoby pośredniczącej w rozmowie, jaką jest mediator. Decyzja o podjęciu mediacji zależy tylko i wyłącznie od zainteresowanych osób”.<sup>20</sup>

„Mediacja jest na ogół inicjowana wówczas, gdy strony nie są już dłużej w stanie same radzić sobie z konfliktem i kiedy jedynym możliwym rozwiązaniem wydaje się pomoc bezstronnej osoby z zewnątrz”.<sup>21</sup>

„Innymi słowy – mediację można opisać jako proces, podczas którego ktoś pomaga innym zmienić ich spojrzenie na konflikt, zauważyć jego twórczy potencjał. Gdy uświadamiamy sobie łączące nas wszystkich człowieczeństwo i rozpoznajemy w tym kontekście także samych siebie, wtedy rodzi się w nas zdolność współodczuwania. To zaś ułatwia współpracę przy szukaniu takich rozwiązań, które zaspokoją potrzeby wszystkich uczestników sporu. Wraz z osobami zaangażowanymi w konflikt mediator pomaga wypracować porozumienie, w jaki sposób chciałyby one w przyszłości współdziałać”.<sup>22</sup>

Powyższe zestawienie wyraźnie wskazuje na rolę i rodzaj odpowiedzialności jaką odgrywa osoba bezstronnego mediatora w postępowaniu mediacyjnym. Poddawaną badaniu odpowiedzialność zawodową zaobserwować można jeszcze w inny sposób. Odwołując się konkretnie do korzyści płynących z mediacji oraz – to co najistotniejsze – do głównych zasad mediacji. W dalszej części spróbujemy prześledzić ten proces jeszcze od innej strony. To tam właśnie konstytuują się najważniejsze przesłanki odpowiedzialności i troski o przebieg mediacji, sytuację materialną i psychiczną stron. Najbardziej optymalnym rozwiązaniem jest oczywiście zażegnanie konfliktu. Rola jaką pełni mediator podczas całego procesu jednoznacznie wiąże się z jego odpowiedzialnością. Ta z kolei jest wielowątkowa i zależna od wielu czynników. Aby nie wikłać się w badania różnych metod prowadzenia mediacji, najodpowiedniejszym wydaje się oprzeć dalsze rozważania na modelu mediacji klasycznych. Do metod nieklasycznych zalicza się bowiem mediacje ewaluatywne, wahadłowe, terapeutyczne i jeszcze kilka innych<sup>23</sup>, które w pracy zawodowej stosują mediatorzy. Wybór konkretnej metody należy do decyzji mediatora i podyktowana jest najczęściej celami bądź spodziewanymi efektami mediacji. Wszystkie z wyżej wymienionych wywodzą się jed-

20 Lidia Mazowiecka, red., *Mediacja dla każdego*, (Warszawa: Wolters Kluwer, 2010), 9, cyt. za tamże, 132.

21 C.W. Moore, *Mediacje...*, 24, cyt. za tamże.

22 Liv Larsson, *Porozumienie bez przemocy w negocjacjach. Jak być trzecią stroną w konflikcie*, tł. Bożenna Pawłowska-Montwiłł (Warszawa: Czarna Owca, 2009), 14, cyt. za tamże.

23 W zależności od przyjętego rodzaju klasyfikacji rozróżnia się jeszcze mediacje transformatywne, humanistyczne, narratywne, mediacje bez przemocy NVC i dowolne ich łączenie. Można również przeprowadzić taki podział, w którym mediacje prowadzi dwóch lub więcej mediatorów albo obecni są dodatkowi eksperci.



nak od klasycznego modelu mediacji, nazywanego często zamiennie *mediacjami fasilitatywnymi*. Wymienione odmiany modelu klasycznego mają jednak swoje ograniczenia i często wykraczają poza podstawowy zakres reguł preferowanych w mediacjach klasycznych, co bywa poddawane częstej krytyce przez część środowiska mediacyjnego. Dlatego zasadnym wydaje się przyjąć właśnie ten model jako podstawę do dalszych rozważań.

## Prawne i pragmatyczne uwarunkowania mediacji

Pomimo tego, że mediacja istnieje w polskim systemie prawnym już od kilkudziesięciu lat nie jest ona stosunkowo popularną metodą rozwiązywania konfliktów. Jak wynika z uzasadnienia projektu zmian ustawowych w zakresie mediacji, liczba ugód zawieranych w wyniku postępowania mediacyjnego nie przekracza nawet 1% spraw cywilnych rozpoznawanych przed polskimi sądami. Od wprowadzenia instytucji mediacji, nie jest ona wykorzystywana w dostatecznym stopniu, co spowodowało potrzebę wprowadzenia zmian dokonanych ustawą z dnia 10 września 2015 r. o *zmianie niektórych ustaw w związku ze wspieraniem polubownych metod rozwiązywania sporów*<sup>24</sup>. Trudno jednoznacznie stwierdzić jakie są przyczyny takiego stanu rzeczy. Wymagałoby to osobnych i rzetelnych analiz popartych określonym materiałem badawczym, na które nie ma tutaj miejsca. Po wprowadzeniu do Kodeksu postępowania administracyjnego w 2017 roku<sup>25</sup> możliwości korzystania z mediacji w sprawach administracyjnych, których do tej pory ustawodawca nie przewidywał, mediuować można niemalże w każdej sprawie.

Od wprowadzenia zmian w ustawie „najbardziej pożądanym efektem nowej regulacji jest wzrost liczby postępowań mediacyjnych podejmowanych na skutek umowy stron lub prowadzonych z wniosku o mediację przed wytoczeniem powództwa, i tym samym odciążenie sądów. Służyć temu będzie wprowadzenie systemu usprawnień proceduralnych i organizacyjnych oraz zachęt ekonomicznych, które skłonić mają strony do podejmowania prób polubownego rozwiązania sporu przed skierowaniem sprawy do sądu lub w toku postępowania sądowego, a także zapewnienie odpowiedniej jakości usług mediacyjnych”<sup>26</sup>. Według gromadzonych od kilkunastu lat danych statystycznych – na podstawie udostępnianych informacji sądowych – udział spraw mediacyjnych z każdym kolejnym rokiem wzrasta. Niezależnie od niezaprzeczalnych korzyści płynących ze stosowania tej metody, udział spraw mediacyjnych w systemie wszyt-

24 Dz. U. z 2015 r., poz. 1595.

25 Dz. U. z 2017 r., poz. 935.

26 „Zmiany przepisów dotyczących mediacji”, <https://lodz.so.gov.pl/zmiany-przepisow-dotyczacych-mediacji,new,mg,1.html,292> [dostęp 28.07.2021].



kich sporów jest minimalny (na poziomie kilku procent). Zasadnicze zmiany przewidziane w ustawie z dnia 10 września 2015 r. dotyczą między innymi momentu kierowania do mediacji. Obecnie możliwość skierowania stron do mediacji przez sąd jest bardziej elastyczna, niż w poprzednim stanie prawnym. Sąd może skierować strony do mediacji na każdym etapie postępowania (nie tylko do zakończenia pierwszej rozprawy), a także więcej niż jeden raz w toku postępowania. Uwzględnia to fakt, że często możliwość polubownego zakończenia sporu pojawia się na dalszym etapie postępowania, np. po przeprowadzeniu określonych dowodów<sup>27</sup>. Wspomniane korzyści to przede wszystkim: *szybkość postępowań mediacyjnych*. Określony czas przeznaczony do przeprowadzenia postępowania wynosi obecnie 3 miesiące, a na zgodny wniosek stron - szczególnie w przypadkach uzasadnionych, gdzie istnieje szansa uzyskania porozumienia - okres ten można przedłużyć (w poprzednim stanie prawnym był to 1 miesiąc)<sup>28</sup>.

Inny koronny argument przemawiający za metodą mediacyjną to *koszty mediacji*. Są one przeważnie wielokrotnie mniejsze, niż koszty związane z przeprowadzeniem pełnego postępowania sądowego. Art. 183 poz. 5 par. 1 głosi: „mediator ma prawo do wynagrodzenia i zwrotu wydatków związanych z przeprowadzeniem mediacji, chyba że wyraził zgodę na prowadzenie mediacji bez wynagrodzenia. Wynagrodzenie i zwrot wydatków obciążają strony”<sup>29</sup>. Są one zazwyczaj ponoszone po połowie, chyba że strony ustalą inny sposób rozliczeń. Reasumując, w postępowaniu mediacyjnym, do którego doszło na podstawie postanowienia sądu, wysokość wynagrodzenia mediatora w sporach niemajątkowych wynosi 150 zł za pierwsze posiedzenie mediacyjne, a za każde następne posiedzenie 100 zł. Jeśli postępowanie dotyczy praw majątkowych, wynagrodzenie mediatora wynosi 1% wartości przedmiotu sporu (nie mniej niż 150 zł i nie więcej niż 2.000 zł). Szczegółowe przepisy co do wynagrodzenia mediatora w zakresie mediacji sądowych reguluje Rozporządzenie Ministra Sprawiedliwości z 20 czerwca 2016 r. w spra-

<sup>27</sup> Ibidem.

<sup>28</sup> Czas trwania mediacji reguluje Kodeks postępowania cywilnego art. 183 poz. 10 par. 1 i Kodeks postępowania administracyjnego art. 96e par. 1 i par. 2. - Ta zmiana uwzględnia realny czas trwania mediacji, który średnio wynosi około 40 dni.

<sup>29</sup> Wynagrodzenie mediatora w zakresie mediacji sądowych reguluje Rozporządzenie Ministra Sprawiedliwości z 20 czerwca 2016 r. w sprawie wysokości wynagrodzenia i podlegających zwrotom wydatków mediatora w postępowaniu cywilnym (Dz.U. z 2016 r. poz. 921). Natomiast art. 183 poz. 5 par. 2 uszczegóławia te kwestie o zapis: „Należności, o których mowa w § 1, mediator pobiera bezpośrednio od stron. Sąd ustala je i przyznaje mediatorowi tylko wówczas, gdy przynajmniej jedna ze stron skierowanych do mediacji przez sąd była zwolniona od kosztów sądowych w zakresie obejmującym należności mediatora, a pozostałe strony nie wypłaciły mediatorowi tych należności w całości”.

wie wysokości wynagrodzenia i podlegających zwrotom wydatków mediatora w postępowaniu cywilnym<sup>30</sup>. Dodatkowym ważnym finansowo argumentem przemawiającym na korzyść mediacji jest przepis mówiący o tym, że jeśli dojdzie do zawarcia ugody, która jest wynikiem mediacji, strona otrzyma zwrot 75% opłaty sądowej, którą zapłaciła wnosząc sprawę do sądu. Natomiast w przypadku mediacji, do której doszło nie na podstawie postanowienia sądu, wysokość wynagrodzenia mediatora i zwrot jego wydatków wynikają z cennika ośrodka mediacyjnego, lub strony uzgadniają je razem z mediatorem przed rozpoczęciem mediacji<sup>31</sup>. Koszty mediacji prowadzonej na skutek skierowania przez sąd zaliczono do kosztów sądowych. Umożliwia to zwolnienie strony od kosztów mediacji w całości lub w części, a także wypłatę wynagrodzenia mediatorowi w toku postępowania tymczasowo ze środków Skarbu Państwa, a tym samym skorzystanie z mediacji osobom, których nie stać na poniesienie jej kosztów.

Ciekawym spostrzeżeniem wynikającym z przytaczanych przepisów jest to, że samo brzmienie tych zapisów wskazuje na bezpośrednie korzyści dla osób decydujących się na mediację zakończonych ewentualną ugodą. Ciekawą zmianą dokonaną od 2016 roku jest wprowadzona instytucja spotkania informacyjnego, dotyczącego polubownych metod rozwiązywania sporów, w szczególności mediacji, przed wyznaczeniem pierwszej rozprawy. Spotkanie może prowadzić sędzia, referendarz sądowy, stały mediator, asystent sędziego lub urzędnik sądowy<sup>32</sup>.

Kolejnym argumentem mającym przekonać skonfliktowane strony do mediacji bywa *nieformalność* postępowań mediacyjnych. Polega ona przeważnie na tym że termin, miejsce i skład uczestników mediacji strony konfliktu mogą ustalić wspólnie z mediatorem. W przypadku postępowania sądowego istnieje ściśle określony formalizm procesowy. O ile w postępowaniu mediacyjnym obowiązuje pewien wzorzec prowadzenia mediacji, gdzie dość precyzyjnie określa się zasady poszczególnych etapów mediacji, wprowadza ustalenia i reguły obowiązujące wszystkich ich uczestników, to nie mają one charakteru nakazowego. Można powie-

---

<sup>30</sup> Dziennik Ustaw z 2016 r. poz. 921. Zwrotowi podlegają też wydatki mediatora poniesione w związku z przeprowadzeniem mediacji, w tym opłata za wynajem pomieszczenia do 70 zł za posiedzenie. Do kosztów mediacji dolicza się podatek VAT. Niezależnie od wyniku sprawy, sąd może nałożyć na stronę obowiązek zwrotu kosztów wywołanych nieusprawiedliwioną odmową udziału w mediacji, na którą strona uprzednio wyraziła zgodę. Koszty innych rodzajów mediacji (np. mediacji gospodarczych, karnych) regulują odrębne przepisy.

<sup>31</sup> „Mediacja w postępowaniu cywilnym i gospodarczym”, <https://piotrkow-tryb.so.gov.pl/mediacja-w-postepowaniu-cywilnym-i-gospodarczym,m,mg,213,214> [dostęp 25.07.2021].

<sup>32</sup> Ibidem.

dzieć, że uwzględniając *zasadę dobrowolności*, wszelkie ustalenia mają formę deklaratywną (wspólnej, dobrowolnej zgody).

Inna - kontrowersyjna dla pewnej części prawników - korzyść z udziału w postępowaniu mediacyjnym związana jest z kategorią *sprawiedliwości*. Sprowadza się ona do tego, że skoro zwaśnione strony mają możliwość dokonania dowolnych (dozwolonych prawem) satysfakcjonujących ich wzajemnych ustaleń to takie rozwiązania są po prostu bardziej sprawiedliwe. Aby nakłonić uczestników procesu sądowego do mediacji często używa się zatem kategorii sprawiedliwości jako argumentu mającego zdecydować o wyborze polubownej metody. Tego rodzaju argumentacja z punktu widzenia stron procesowych wydaje się wątpliwa, ponieważ często zawarty podczas mediacji kompromis nie może być w każdym przypadku lepszy niż ewentualna wygrana w całości przed sądem. Dodatkowo spora część mediatorów kwestionuje jakikolwiek sposób namawiania, nakłaniania, przekonywania czy zastraszania osób stających przed sądem w celu ich udziału w ewentualnej mediacji. Trudno przecież zgodzić z prawdą jednoznacznie stwierdzić czy mediacja zawsze będzie korzystniejsza od wyroku sądu. Najprawdopodobniej w procesie sądowym jedna ze stron uzyskalaby wygraną, a forma kompromisu w procesie mediacji jest zawsze jakimś ustępstwem, rezygnacją z czegoś.

Zdaniem wspomnianego wcześniej R. Morka „celem mediacji jest (...) osiągnięcie porozumienia, tzn. takich ustaleń, które okażą się co najmniej „do przyjęcia” przez wszystkie strony sporu. Ideałem zaś jest znalezienie rozwiązania, które optymalnie godzi ich interesy, sprawiając, że każda mogłaby się czuć zwycięzcą (*win-win situation*). Mediator powinien wspierać strony w poszukiwaniu rozwiązań nieszablonowych, kreujących nowe wartości. Dzięki nim konflikt przeradza się w sposobność do podniesienia relacji na nowy, doskonalszy poziom. Jeżeli jednak okaże się to niemożliwe, cel mediacji może zostać zrealizowany przez uzgodnienie takiego przynajmniej rozwiązania, które będzie dla stron po prostu satysfakcjonujące, w związku z czym będą skłonne świadomie i dobrowolnie je zaakceptować i wykonać. (...) Przeświadczenie stron o słuszności wybranego przez nie rozwiązania jest najlepszą gwarancją jego realizacji oraz usunięcia rzeczywistych źródeł konfliktu. Ma to pierwszoplanowe znaczenie dla ograniczenia ryzyka dalszych zakłóceń w relacjach między nimi w przyszłości”<sup>33</sup>.

## Zasady i procedury mediacji

Na gruncie polskiego prawodawstwa główne przepisy regulujące mediacje znajdują się w Kodeksie postępowania cywilnego, a dokładniej

<sup>33</sup> R. Morek, *Wstęp...*, 24.

w artykule 183 Kodeksu postępowania cywilnego<sup>34</sup>. Tam również jest mowa o najważniejszych zasadach, na których opierają się mediacje. Należą do nich: *dobrowolność, poufność, nieformalność* oraz to, że *mediator jest osobą bezstronną*. Do innych zasad postępowania mediacyjnego zalicza się jeszcze takie kategorie jak: poszanowanie godności i szacunek wszystkich uczestników postępowania, gotowość i dążenie do zawarcia porozumienia (kompromisu/ugody/pojednania), autonomia konfliktu (rozumiana jako samodzielność podejmowania decyzji oraz to, że konflikt jest własnością stron), postępowanie w dobrej wierze (mówienie prawdy, uczciwość i brak manipulacji) oraz satysfakcja dla obydwu stron (jako wynik mediacji). Te pierwsze trzy zasady oraz bezstronność osoby mediatora, podnoszone są na początkowym etapie czynności mediacyjnej, jaką prowadzi mediator przy pierwszym kontakcie ze stronami. Etap tej procedury mediacyjnej nazywa się często *misją dobrej woli*. Chodzi w niej o to, aby zweryfikować chęć każdej ze stron konfliktu do polubownego rozwiązania sprawy. Od wyrażenia tej chęci, bądź jej zaprzeczenia, zależne są dalsze kroki jakie podejmuje mediator.

Dla wyróżnienia poszczególnych części mediacji mediatorzy często posługują się barwnymi określeniami charakteryzującymi ich kolejne etapy. Dlatego też czynności mediatora prowadzące do spotkania zwaśnionych stron na mediacjach i wyrażeniu zgody na mediację nazywa się *misją dobrej woli*, a ustalenie czasu, miejsca i uczestników spotkania określa się często *problemem miejsca, czasu i stołu*. Po doprowadzeniu do spotkania, pierwszym elementem procedury mediacyjnej jest tak zwane *wystąpienie otwierające*<sup>35</sup>, w którym mediator dokonuje swojej prezentacji<sup>36</sup>, przedstawia cel mediacji oraz jej zasady, omawia planowany przebieg mediacji, swoją rolę w postępowaniu i odpowiada na pyta-

34 Główne akty prawne dotyczące mediacji w sprawach cywilnych obejmują: Ustawa z dnia 23 kwietnia 1964 r. *Kodeks cywilny* (t.j. Dz.U. z 2019 r. poz. 1145), Ustawa z dnia 17 listopada 1964 r. *Kodeks postępowania cywilnego* (t.j. Dz.U. z 2019 r. poz. 1460), Ustawa z dnia 28 lipca 2005 r. *O kosztach sądowych w sprawach cywilnych* (t.j. Dz.U. z 2020 r. poz. 755), Ustawa z dnia 27 lipca 2001 r. *Prawo o ustroju sądów powszechnych* (t.j. Dz.U. z 2020 r. poz. 365), Rozporządzenie Ministra Sprawiedliwości z dnia 20 czerwca 2016 r. *W sprawie wysokości wynagrodzenia i podlegających zwrotowi wydatków mediatora w postępowaniu cywilnym* (Dz.U. 2016 poz. 921), Rozporządzenie Ministra Sprawiedliwości z dnia 20 stycznia 2016 r. *W sprawie prowadzenia listy stałych mediatorów* (Dz.U. z 2016 r. poz. 122), Rozporządzenie Ministra Sprawiedliwości z dnia 18 czerwca 2019 r. *Regulamin urzędowania sądów powszechnych* (Dz.U. z 2019 r. poz. 1141).

35 Ta część mediacji może mieć różne określenia, np. *mowa mediatora, monolog mediatora* i inne.

36 Często w tym momencie poznaje uczestników spotkania mediacyjnego, a jeśli strony się nie znają, dokonuje stosownej prezentacji wszystkich obecnych na spotkaniu osób włącznie z pełnomocnikami stron o ile są obecni.

nia stron<sup>37</sup>. Ważnym elementem takiego wystąpienia jest otrzymanie od uczestników mediacji zgody *na mediację*<sup>38</sup> i zgody *na osobę mediatora*<sup>39</sup>.

Dlatego tak istotne są właśnie te wyróżnione zasady, bo to ich treść warunkuje czy dojdzie do mediacji, czy też nie. Z perspektywy celu naszych badań nad odpowiedzialnością zawodową mediatorów, głębszego omówienia wymagają przede wszystkim wymienione powyżej cztery główne zasady.

*Poufność* w mediacji najogólniej sprowadza się do przestrzegania dwóch punktów części IV wymienionych w tak zwanych *Standardach prowadzenia mediacji*<sup>40</sup> która głosi: *Mediator dba o poufność*.

1. Zarówno mediacja, jak i jej przebieg i rezultaty są objęte tajemnicą. Mediator nie ujawnia nikomu informacji, które uzyskuje podczas prowadzenia mediacji, z wyjątkiem przestępstw wymienionych w art. 240 k.k.

2. Mediator lub ośrodek mediacyjny przechowuje dokumentację z mediacji w sposób respektujący zasadę poufności. Dokumentacja może obejmować: pisemną zgodę stron na udział w mediacji, zarejestrowanie sprawy mediacyjnej, podstawowe dane uzyskane od stron (wraz z zapisem o wyrażeniu zgody na przetwarzanie danych osobowych w celu realizacji postępowania mediacyjnego), deklarację przestrzegania zasady poufności przez osoby trzecie obecne na sesjach mediacyjnych, kopię porozumienia mediacyjnego i kopię protokołu z postępowania mediacyjnego przekazywanego do sądu, jeśli sąd skierował sprawę do mediacji. Inne sposoby gromadzenia dokumentacji z mediacji wymagają wyrażnej zgody stron<sup>41</sup>.

Informację o zasadzie poufności podaje mediator bezpośrednio przed rozpoczęciem mediacji we wspomnianym już wcześniej tak zwanym *wystąpieniu otwierającym*. Właśnie w tej części mediator powiadamia strony o wszelkich ustaleniach, regułach, przysługujących prawach, sposobie prowadzenia i celach wspólnego spotkania. Art. 183 poz. 4 kpc stanowi w § 1, że: *Postępowanie mediacyjne nie jest jawne*. Natomiast § 2 tego artykułu brzmi: *Mediator, strony i inne osoby biorące udział w postępowaniu mediacyjnym są obowiązane zachować w tajemnicy fakty, o których dowiedziały się w związku z prowadzeniem mediacji. Strony mogą zwolnić mediatora i inne osoby biorące udział w postępowaniu mediacyjnym*

37 Uzgadnia się również ze stronami opłatę za czynności mediatora.

38 Zgoda taka może być wyrażona werbalnie bez oświadczeń na piśmie.

39 Dobrowolność mediacji uwzględnia nie tylko chęć mediacji ale i możliwość wyboru innego mediatora, co w praktyce występuje bardzo rzadko (chyba że wystąpią inne przesłanki zmiany mediatora, np. w przypadku braku bezstronności).

40 Por. „Standardy prowadzenia mediacji”, [https://www.lublin.so.gov.pl/standardy-prowadzenia-mediacji,m,mg,282,294?fbclid=IwARo7OZ8eVCwL0D4sK3CbsCjWDLwTitAUhaG5yN5nGyWRtYBqfvNmgHm\\_Oqs](https://www.lublin.so.gov.pl/standardy-prowadzenia-mediacji,m,mg,282,294?fbclid=IwARo7OZ8eVCwL0D4sK3CbsCjWDLwTitAUhaG5yN5nGyWRtYBqfvNmgHm_Oqs) [dostęp 28.07.2021].

41 Ibidem.

z tego obowiązku. W mediacji mogą zatem brać udział nie tylko osoby będące ze sobą w konflikcie, ale i ich pełnomocnicy, a nawet osoby trzecie o ile wszystkie strony konfliktu wyrażą na to zgodę<sup>42</sup>. Wszystkie te osoby (włącznie z mediatorem) obowiązują klauzula poufności. Żadne informacje, o których będzie mowa podczas mediacji nie mogą być dostępne innym osobom nawet wtedy, kiedy mediacja zostanie przerwana i nie zakończy się ugodą<sup>43</sup>. Warunek ten jest przez mediatorów bezwzględnie przestrzegany. Uczestnicy mediacji nie mogą się powoływać na informacje zdobyte w procesie mediacji nawet w toku ewentualnego postępowania sądowego. Ustawodawca jednoznacznie to określił w art. 183 § 3 poz. 4 Kodeksu postępowania cywilnego: *Bezskuteczne jest powoływanie się w toku postępowania przed sądem lub sądem polubownym na propozycje ugodowe, propozycje wzajemnych ustępstw lub inne oświadczenia składane w postępowaniu mediacyjnym.*

Powyższy zapis jasno określa z jakim naciskiem polski system prawny traktuje sprawy poufności w całym procesie mediacji. Mediator zachowuje poufność postępowania mediacyjnego pomimo tego, że na zgodny wniosek stron może on być zwolniony z tajemnicy tego postępowania<sup>44</sup>, nawet wtedy ma prawo odmówić składania zeznań w tym zakresie bez negatywnych dla niego konsekwencji<sup>45</sup>. Zachowanie poufności mediatora gwarantowane jest jeszcze etyką zawodową mediatora. W trakcie procesu mediacji nie gromadzi się żadnych dowodów, ani nie protokółuje się zeznań i oświadczeń stron. Na użytek mediacji można jednakże sporządzać notatki, które niszczy się w obecności stron konfliktu po skończonej mediacji (bez względu na jej wynik). O takiej możliwości mediator informuje podczas wspomnianego wcześniej *wystąpienia otwierającego* (przed przystąpieniem do mediacji). Wspomniany R. Morek ujmuje to tak: „strony nie prowadzą w niej – jak w sądzie – pozornego dialogu za pośrednictwem sędziego, protokolanta i pełnomocników procesowych, lecz rzeczywiście rozmawiają (...) Mediator nie prowadzi postępowania dowodowego, nie powołuje świadków ani biegłych, a jego celem nie jest ustalenie prawdy – ani tej obiektywnej, ani procesowej”<sup>46</sup>. Jedynymi do-

42 W ten sposób, pośrednio, realizują się inne zasady, np. nieformalności i dobrowolności. Strony dobrowolnie wyrażają sobie wzajemnie zgody na uczestnictwo w tym procesie dowolnych osób trzecich nie zaangażowanych bezpośrednio w konflikt.

43 Art. 183 poz. 4 § 2 kpc – Mediator, strony i inne osoby biorące udział w postępowaniu mediacyjnym są obowiązane zachować w tajemnicy fakty, o których dowiedziały się w związku z prowadzeniem mediacji. (...)

44 Art. 183 poz. 4 § 2 – (...) Strony mogą zwolnić mediatora i inne osoby biorące udział w postępowaniu mediacyjnym z tego obowiązku.

45 Powyższą zasadę próbują obalić zwolennicy sztywnych reguł prawnych twierdząc, że wezwany na świadka mediator nie może odmówić składania zeznań w procesie sądowym.

46 R. Morek, *Wstęp...*, 25.



kumentami będącymi jej efektem jest ewentualna ugoda/porozumienie uzgodniona między stronami oraz protokół z przeprowadzonej mediacji, w której zawiera się następujące dane: kto brał udział w mediacji i w obecności jakiego mediatora, w jakim miejscu i czasie została ona przeprowadzona oraz jaki jest jej rezultat<sup>47</sup>. W odróżnieniu do mediacji, proces postępowania sądowego opiera się na gromadzeniu materiału dowodowego w procesowych aktach sprawy.

Czas obostrzeń spowodowanych koronawirusem obfitował z konieczności w mediacje prowadzone w formie on-line za pomocą dostępnych komunikatorów internetowych. W naturalny sposób pojawiał się często problem zachowania poufności. Biorąc pod uwagę możliwości obecnych urzędów zdalnej komunikacji oraz sam proces kontaktu za pomocą takich urzędów zachowanie poufności jest mocno utrudnione. O ile w spotkaniu bezpośrednim kontrola taka jest możliwa bo i sami uczestnicy wzajemnie siebie pilnują, to w przypadku spotkań na odległość z użyciem nowych technologii trudno o zapewnienie poufności. Mediator może jedynie polegać na uczciwości stron konfliktu i deklaracji jej przestrzegania wynikającej ze szczerzej chęci poszukania porozumienia. Można się tylko domyślać, że spora liczba prowadzonych w ten sposób mediacji zakończyła się nagrywaniem całego postępowania. Czas tylko pokaże, czy któryś z uczestników takich mediacji ośmielił się upublicznić nagrania – w sobie tylko wiadomym celu - mimo iż został pouczony o tej kluczowej zasadzie.

Innym podstawowym założeniem mediacji jest *nieformalność*. Zasadę tą można rozumieć na dwa sposoby. Pierwsza z nich polega na tym, że strony wyrażając zgodę na mediację i wspólnie z mediatorem ustalają termin, miejsce oraz to, kto będzie uczestnikiem mediacji<sup>48</sup>. Nikt nie narzuca stronom w tym zakresie większych ograniczeń. Jedynym formalnym ograniczeniem jest czas przewidziany na przeprowadzenie mediacji (na zgodny wniosek stron czas ten z istotnych powodów można przedłużyć)<sup>49</sup>. Obecnie czas przewidziany na przeprowadzenie mediacji wynosi trzy miesiące<sup>50</sup>. Inne formalne ograniczenie dotyczy osób mogących brać

47 Wrażliwe dane uczestników mediacji takie jak: imiona i nazwiska, miejsca zamieszkania, numery PESEL czy telefony kontaktowe, reguluje obecnie ustawa o danych osobowych, wobec których mediator powinien się wywiązać. Istnieje również procedura gromadzenia i przechowywania dokumentacji mediacyjnej.

48 Wspomniany już wcześniej tak zwany *problem miejsca czasu i stołu*.

49 Jeżeli jest to mediacja skierowana na wniosek sądu, sędzia prowadzący najczęściej udziela zgody na przedłużenie czasu mediacji pod warunkiem, że istnieje szansa na porozumienie stron zakończone ugodą a w konsekwencji uniknięcie długotrwałego i kosztownego procesu przed sądem.

50 Art. 183 poz. 10. § 1. – Kierując strony do mediacji, sąd wyznacza czas jej trwania na okres do trzech miesięcy. Na zgodny wniosek stron lub z innych ważnych powodów termin na przeprowadzenie mediacji może zostać przedłużony, jeżeli będzie to sprzyjać



udział w mediacjach, a nie będących bezpośrednio związanych z konfliktem. Polega ono na tym, że uczestnikom mediacji mogą towarzyszyć inne osoby, o ile druga strona mediacji wyrazi na to zgodę<sup>51</sup>.

Inne rozumienie nieformalności polega na tym, że podczas czynności mediacyjnych nie gromadzi się żadnych dokumentów, ani tym bardziej materiałów dowodowych. Uczestnicy mediacji nie muszą być reprezentowani przez pełnomocników. Nie wysyła się wezwań, nie straszy się karami za brak stawiennictwa na procesie, nie wyznacza się grzywny, nie nakazuje się określenia wartości przedmiotu sporu, nie wzywa się świadków (albo innych uczestników posiadających ważne informacje dla prowadzonej sprawy). Np. nie wyznacza się terminów na złożenie materiałów dowodowych pod rygorem odrzucenia wniosku i wielu innych występujących w procesach sądowych. Wyraźnie zatem widać, że spotkanie mediacyjne jest zupełnie odmienne niż ma to miejsce w postępowaniach sądowych, gdzie rozbudowany formalizm procesowy rządzi się ściśle określonymi przepisami. Brak jakichkolwiek formalnych ograniczeń z tego zakresu pozwala stronom na zachowanie autonomii konfliktu i swobodę w decydowaniu o sprawach z nim związanych<sup>52</sup>.

Tak pojęta nieformalność bardzo pozytywnie wpływa na atmosferę panującą podczas mediacji, a ta z kolei na łatwiejszą komunikację między uczestnikami mediacji. Wyeliminowany zostaje w ten sposób między innymi niekorzystny czynnik stresu, który wpływa na negatywne emocje skonfliktowanych przeciw stron. Osoby stawiające się na procesie sądowym doświadczają dużego poziomu stresu również dzięki nieznaności zasad panujących podczas całego procesu<sup>53</sup>. Formalizm procesowy to również stawianie się na wezwanie sądu w ściśle określonym dniu, godzinie i miejscu, a brak stawiennictwa może skutkować karą grzywny lub przymusowym doprowadzeniem na rozprawę. Czynności mediacyjne nie wymagają tego rodzaju formalizmu<sup>54</sup>. Uczestnik mediacji ma rów-

---

ugodowemu załatwieniu sprawy. Czasu trwania mediacji nie wlicza się do czasu trwania postępowania sądowego.

51 Jeżeli dany konflikt obejmuje więcej niż dwie strony, to wszystkie bezpośrednio zaangażowane strony powinny wyrazić taką zgodę. Zgody takiej mogą udzielić sobie wzajemnie.

52 Uczestnicy konfliktu nie boją się że upłynął termin odwołania, że muszą napisać w określonym czasie jakąś odpowiedź a jej brak będzie skutkował dotkliwą sankcją prawną.

53 Nie jest żadną tajemnicą, że sama obecność w sądzie bywa dla stron bardzo stresująca. Poddawanie się procesowi przesłuchania, składanie wyjaśnień, zeznań pod przysięgą i innych jest dla uczestników postępowania sporym obciążeniem psychicznym. Stres zdaje się być większy dla oskarżonego niż dla osoby występującej w charakterze świadka.

54 Można zaryzykować twierdzenie, że mediatorzy klasyczni unikają jakichkolwiek przejawów formalizmu.

niez prawo w dowolnej chwili zrezygnować z mediacji bez ponoszenia dotkliwych konsekwencji<sup>55</sup>.

Reasumując, skonfliktowane ze sobą strony wspólnie z mediatorem uzgadniają dogodny dla nich czas<sup>56</sup> i miejsce spotkania<sup>57</sup>. Nieformalność w tym znaczeniu pełni rolę braku ograniczeń dla procesu mediacji oraz daje stronom poczucie decydowania o sprawach własnego konfliktu. Tego rodzaju odczucia na mediacjach<sup>58</sup> mają dla osób będących w sporze fundamentalne znaczenie i wpływają jednoznacznie pozytywnie na rodzaj i jakość wzajemnych relacji.

Jest jeszcze jedna korzyść wynikająca z braku formalizmu w mediacjach – często pomijana przy analizowaniu procesu mediacji – dotycząca osoby mediatora. Sprowadza się ona do tego, że mediator nie musi mieć wykształcenia prawniczego aby dobrze przeprowadzić mediację. W tym znaczeniu nieformalność po prostu pomaga w pracy mediatorowi. Naturalność językowa mediatora polepsza wzajemną komunikację między uczestnikami mediacji, Strony czują się bardziej rozumiane i chętniej angażują się w proces mediacji.

Niewątpliwie, najważniejszą zasadą jaką kierują się mediatorzy jest *dobrowolność*. O jej fundamentalnym znaczeniu dla mediacji świadczy choćby to, że znajduje się na pierwszym miejscu w głównym akcie prawnym mówiącym o mediacjach, art. 183 w §1 kpc stanowi: *mediacja jest dobrowolna*. Należy ją rozumieć na kilka sposobów. W jednym znaczeniu *dobrowolność*, to po prostu chęć porozumienia, oświadczenie woli, której odmowa nie pociąga za sobą żadnych negatywnych skutków prawnych<sup>59</sup>. Pojęta w ten sposób dobrowolność w procesie mediacji (czyli bez negatywnych konsekwencji) jest wyrażaniem szczerzej chęci (bez żadnego przymusu) podjęcia dialogu w dobrej wierze w celu polubownego rozstrzygnięcia sprawy. To nie tylko potwierdzenie zgody na mediację, ale także dobrowolnej chęci porozumienia. Można zaryzykować twierdzenie, że jeśli jakieś osoby będące ze sobą w konflikcie dobrowolnie zechcą się ze sobą porozumieć, to nic im w tym nie przeszkodzi. Nie będą istotne ani różnice językowe, kulturowe czy światopoglądowe, ani w zasadzie

55 Wymagane jest jednak pokrycie kosztów poniesionych przez mediatora na zorganizowanie spotkania o ile, strony wcześniej wyraziły zgodę na mediację.

56 Podczas różnych spotkań mediatorów, zdecydowana większość z nich deklaruje, że prowadzi mediacje w godzinach wieczornych poza budynkiem sądu.

57 Opisywana wcześniej część mediacji zwana *misją dobrej woli*.

58 Pozytywne nastawienie i świadomość współdecydowania na każdym etapie mediacji realizują u uczestników potrzeby bezpieczeństwa i zaufania. Ten aspekt mediacji ma również duży wpływ na komunikację między nimi.

59 Zupełnie na odwrót niż ma to miejsce w postępowaniu sądowym. Strona konfliktu nie może odmówić udziału w postępowaniu bez konsekwencji, a w skrajnych przypadkach, sąd może nakazać przymusowe doprowadzenie osoby (bądź osób) biorącej udział w rozprawie sądowej.

żadne inne. Z licznych doświadczeń mediacyjnych wynika, że najczęstszą barierą w mediacjach jest brak wiedzy o tym, jak się porozumieć. Zdarza się, że już na początkowym etapie, poza wyrażeniem zgody na mediację jedna ze stron stwierdza: *chcę się porozumieć, ale nie wiem jak*. Istota odpowiedzialności mediatora polega wtedy na tym, aby potrafił tak pokierować procesem mediacji by było to możliwe. Łatwo dostrzec różnicę między dobrowolnością rozumianą jako wyrażenie zgody na mediację, a dobrowolnością rozumianą jako chęć porozumienia. Można wyobrazić sobie sytuację, w której jedna ze stron wyraża zgodę na uczestniczenie w procesie mediacji, ale w rzeczywistości nie chce się pogodzić. Będąc na etapie czynności zmierzających do spotkania mediacyjnego mediator jeszcze o tym nie wie, ale zakładając dobrą wolę przystąpienia do mediacji (dobrowolność) zakłada również i chęć porozumienia.

Inne rozumienie dobrowolności to *oświadczenie woli* samodzielnego rozwiązania konfliktu przy pomocy bezstronnego mediatora w dogodny i najlepszy dla siebie sposób. Taki rodzaj zarządzania swoim konfliktem konkretyzuje się w tym, że wszystkie strony konfliktu są zadowolone z uzgodnionych rozwiązań. Strony samodzielnie kształtują treść ugody i dobrowolnie składają deklaracje mające na celu zażegnanie konfliktu. Nie ma przegranego, a najmniej satysfakcjonującym rozwiązaniem istniejącego sporu jest - co najwyżej - wypracowany kompromis. W tym znaczeniu, *oświadczenie woli* to również zgoda na taki kompromis. To sytuacja zgoła odmienna niż w przypadku postępowania przed sądem, gdzie zawsze jest wygrany i przegrany, który nawet w przypadku ugodowego rozwiązania sprawy może ponieść koszty postępowania sądowego.

Zdaniem Pawła Waszkiewicza w artykule *Zasady mediacji*, „*dobrowolność* w mediacji dotyczy również zawarcia ugody – uczestnik mediacji ma prawo w ostatniej chwili odmówić jej podpisania. Nie jest związany tym, że wcześniej brał udział w jej formułowaniu i wyraził zgodę na wszystkie warunki”<sup>60</sup>. Co do zasady każdy uczestnik postępowania mediacyjnego na dowolnym jej etapie może od niego odstąpić i nie zgodzić się na rozwiązania powstałe w procesie mediacji bez jakiegokolwiek prawnej konsekwencji. Jedynym negatywnym skutkiem takiej decyzji są ewentualne koszty pracy mediatora, które trzeba w takiej sytuacji pokryć<sup>61</sup>. Biorąc jednak pod uwagę fakt niskich opłat za postępowanie mediacyjne, nie jest ona dla stron dotkliwa, a z pewnością wielokrot-

60 Paweł Waszkiewicz, *Zasady mediacji*, w *Mediacje. Teoria i praktyka*, red. Ewa Gmurzyńska, Rafał Morek (Warszawa: Wolters Kluwer, 2018), 164.

61 Jeżeli osoby będące ze sobą w konflikcie nie wyrażą zgody na etapie tak zwanej misji dobrej woli, czyli wykluczają jakiejkolwiek spotkanie mediacyjne, to nie ponoszą żadnych wydatków. Opłaty jakie trzeba pokryć są jedynie kosztami pracy mediatora, które wyniknęły w trakcie przygotowania mediacji np. wynajęcie sali, dojazd.

nie niższa niż w przypadku ewentualnego procesu sądowego<sup>62</sup>. Ważnym w tej sytuacji efektem tak pojętej dobrowolności jest powstająca na końcu trwała ugoda. O jej wykonalności i trwałości świadczą samodzielnie składane deklaracje i wzajemne zobowiązania na zasadzie *pacta sunt servanda* (łac. *umów należy dotrzymywać*)<sup>63</sup> – zasady wyrażającej się w tym, że osoba, która zawarła w sposób ważny umowę, musi się z niej wywiązać. Jest to jedna z podstawowych norm życia społecznego.

W kontekście kategorii dobrowolności warto poruszyć jeszcze jedno zagadnienie związane z przekazywaniem przez sąd spraw do mediacji. Zmiana w ustawie z dnia 10 września 2015 r. dotyczyła obowiązku poinformowania sądu o działaniach związanych z polubownym rozwiązaniem sporu na etapie przedsądowym. Wprowadza ona dodatkowy warunek formalny pozwu polegający na nałożeniu na powoda obowiązku podania w pozwie informacji, czy strony podjęły próbę mediacji lub innego pozasądowego sposobu rozwiązania sporu, ewentualnie wyjaśnienia okoliczności, które stały na przeszkodzie takim próbom. Głównym celem tego rozwiązania było podniesienie wśród obywateli świadomości istnienia mediacji i innych metod pozasądowego rozwiązywania sporów poprzez wyraźne wskazanie stronom konfliktu, że przed skierowaniem sprawy do sądu powinny podjąć próbę rozwiązania sporu w drodze polubownej, zachęcenie i skłonienie ich do skorzystania z takiej alternatywy<sup>64</sup>.

Pozostaje jeszcze rozstrzygnięcie kwestii tzw. *mediacji obligatoryjnych* (*mandatory meditation*), w których sędzia kierował uczestników sporu sądowego na mediację. Zastanawiano się czy taki rodzaj postę-

---

62 Koszty mediacji ponoszą strony. Są one zazwyczaj rozłożone po połowie, chyba że strony ustalą inny sposób rozliczeń. W postępowaniu mediacyjnym, do którego doszło na podstawie postanowienia sądu, wysokość wynagrodzenia mediatora w sporach niemajątkowych wynosi 60 zł za pierwsze posiedzenie mediacyjne, a za każde następne posiedzenie – 25 zł. Jeśli postępowanie dotyczy praw majątkowych, wynagrodzenie mediatora wynosi 1% wartości przedmiotu sporu (nie mniej niż 30 zł i nie więcej niż 1.000 zł). Mediator ma także prawo do zwrotu wydatków związanych z prowadzeniem mediacji (np. koszty korespondencji, telefonów). Do kosztów mediacji dolicza się też podatek VAT. Jeśli dojdzie do zawarcia ugody, która jest wynikiem mediacji, strona otrzyma zwrot 75% opłaty sądowej, którą zapłaciła wnosząc sprawę do sądu. W postępowaniu cywilnym (Dz. U. z 2016, poz. 921), na podstawie którego w sprawach o prawa majątkowe, wynagrodzenie mediatora wynosi 1% wartości przedmiotu sporu, jednak nie mniej niż 150 złotych i nie więcej niż 2.000 złotych za całość postępowania mediacyjnego.

63 „*Pacta sunt servanda* (łac. *umów należy dotrzymywać*) – Instytucja wywodząca się z prawa rzymskiego (...). Opiera się na dobrej wierze stron i jest fundamentalną zasadą w każdym systemie prawnym. Klauzula generalna wzmacniająca rolę umów prawnych oraz pewność i stabilność prawa, jako podstawowego regulatora stosunków społecznych. Jedna z podstawowych norm w stosunkach międzynarodowych, potwierdzana w wielu aktach prawa międzynarodowego publicznego. (...)” [https://pl.wikipedia.org/wiki/Pacta\\_sunt\\_servanda](https://pl.wikipedia.org/wiki/Pacta_sunt_servanda) [dostęp 28.07.2021].

64 „Zmiany przepisów dotyczących mediacji”, <https://lodz.so.gov.pl/zmiany-przepisow-dotyczacych-mediacji,new,mg,1.html,292> [dostęp 28.07.2021].

powania nie narusza zasady dobrowolności. Agata Gójska w pracy *Mediacja w rozwiązywaniu konfliktów rodzinnych*, odróżnia dobrowolność jako zgodę na mediację od sposobu zgłoszenia na mediację. „Zainteresowani mogą sami zgłosić się na mediację (*voluntary mediation*), może ona im zostać polecona przez osoby trzecie lub mogą zostać na nią skierowani”<sup>65</sup>. Skierowanie stron do mediacji przez sąd, w celu podjęcia próby polubownego uregulowania spraw nie oznacza, że strony muszą z niej skorzystać. „Obowiązkiem stron (w systemach prawnych, gdzie zdecydowano się na to rozwiązanie) będzie tylko rozpoczęcie mediacji, ale nawet po pierwszym spotkaniu mogą zdecydować o rezygnacji. W systemach, w których wprowadzono mediacje o charakterze obligatoryjnym, czasem spotkania te są nazywane spotkaniami konsultacyjnymi, czyli takimi, w toku których strony podejmują decyzję o udziale w mediacji”<sup>66</sup>. W polskim systemie prawnym, skierowanie sprawy do mediacji przez sąd nie obliguje stron do spotkania z mediatorem.

Z kolei wspomniany wcześniej P. Waszkiewicz pisze że: „zasada dobrowolności ma podłoże ideologiczne i praktyczne. Ideą mediacji jest przekazanie jej uczestnikom odpowiedzialności za własne życie oraz przekonanie, że to oni, a nie mediator, są ekspertami w tym zakresie i najlepiej wiedzą, jak powinno wyglądać porozumienie. (...) W przypadku mediacji decyzja pozostaje w rękach stron. Uczestnicy mediacji, w przeciwieństwie do sędziego rozstrzygającego sprawę, nie są związani szczegółową procedurą postępowania i wyrokowania. Stoi za tym wiara w mądrość życiową każdego człowieka – w to, że podjęta przez niego decyzja dotycząca jego relacji z innymi ludźmi (zarówno o charakterze majątkowym, jak i o charakterze osobistym) jest najlepsza. Dzieje się tak dlatego, że wynika z jego potrzeb i interesów, które sam zna najlepiej”<sup>67</sup>.

Poza wymienionymi wyżej zasadami, mediatorzy stosują w mediacjach jeszcze inne: szacunek, działanie w dobrej wierze, autonomię konfliktu, prywatność czy satysfakcję wszystkich stron konfliktu.

## Podsumowanie i wnioski

Wszystkie poruszone do tej pory ujęcia mediacji oraz działania w obrębie zasad, podejmowane przez mediatora ukazują dość wyraźnie na czym polega jego odpowiedzialność zawodowa. Wskazują na rolę jaką odgrywa w procesie dochodzenia do pogodzenia zwaśnionych stron. Podkreślają trudności jakie musi pokonać w konflikcie obcych mu osób, w próbie polubownego dialogu opartego na chęci porozumienia.

<sup>65</sup> Agata Gójska, Violetta Huryn, *Mediacja w rozwiązywaniu konfliktów rodzinnych*, (Warszawa: C.H.Beck, 2007), 26.

<sup>66</sup> Ibidem.

<sup>67</sup> P. Waszkiewicz, *Zasady mediacji...*, 164.

Uzasadniając autorytet osoby bezstronnej w konflikcie Liv Larsson autorka pracy *Porozumienie bez przemocy w negocjacjach* wyjątkowo interesująco ujmuje to zagadnienie. Twierdzi ona, że odpowiedzialność mediatora to również mediacja rozumiana jako „proces, podczas którego ktoś pomaga innym zmienić ich spojrzenie na konflikt, zauważyć jego twórczy potencjał. Gdy uświadamiamy sobie łączące nas wszystkich człowieczeństwo i rozpoznajemy w tym kontekście także samych siebie, wtedy rodzi się w nas zdolność współodczuwania. To zaś ułatwia współpracę przy szukaniu takich rozwiązań, które zaspokoją potrzeby wszystkich uczestników sporu. Wraz z osobami zaangażowanymi w konflikt mediator pomaga wypracować porozumienie, w jaki sposób chciałyby one w przyszłości współdziałać”<sup>68</sup>.

Zasadniczo odpowiedzialność zawodowa mediatora to wyjątkowe połączenie przestrzegania procedury mediacyjnej w powiązaniu z zasadami mediacji jakimi kierują się mediatorzy i uczestnicy spotkań mediacyjnych. Wydaje się, że analizowane powyżej zasady mediacji mają większy wpływ na osoby będące w konflikcie niż na samego mediatora, który w rzeczywistości jedynie kieruje procesem mediacji. W ten sposób zwaśnione strony zachowują autonomię konfliktu nie angażując do niego bezstronnej osoby mediatora. To nie oznacza, że w całym postępowaniu mediator pozostaje całkowicie obojętny na to co mówią i jak zachowują się uczestnicy mediacji. Zawodowy dystans pozwala mu na analizę konfliktu i bez emocjonalnego zaangażowania oraz zastosowanie takich metod aby osoby biorące udział w procesie nawiązały konstruktywną komunikację a dopiero potem skoncentrowały się na dzielących ich problemach. Przejście od emocji do interesów z poszanowaniem zdania wszystkich uczestników mediacji to duża odpowiedzialność, która spoczywa na mediatorze. Sposób w jaki mediator zarządza konfliktem jest zupełnie inny, niż sędziego prowadzącego proces sądowy.

Mediator doskonale zdaje sobie sprawę z tego, że jest również odpowiedzialny za przyszłe relacje osób uczestniczących w mediacjach. Ma bezpośredni wpływ na postrzeganie pojęcia sprawiedliwości i wie, że dobrowolna zgoda na regulacje zawarte w ugodzie mają dużo większe znaczenie niż wyrok sądowy. Dobra wola z obu stron konfliktu (jeśli są tylko dwie) jest dużo większym gwarantem dotrzymania warunków ugody niż bezpośredni przymus prawny, który nie musi zaspokoić roszczeń jednej ze stron. Mediator doskonale wie, że wyrok sądowy zawsze skazuje jedną ze stron na poniesienie konsekwencji przegranego procesu, co często prowadzi do dalszych konfliktów, bądź eskalacji już istniejącego. Tymczasem mediacja może nie tylko zakończyć istniejący konflikt, ale zapobiec powstawaniu go w przyszłości.

68 L. Larsson, *Porozumienie bez przemocy...*, 14.



Odpowiedzialność zawodowa to również wiedza i nabyte indywidualne doświadczenia mediatora, które przekładają się na sprawne i pozytywne przeprowadzenie mediacji, z których wszyscy są zadowoleni. W zasadzie mediacja nie koniecznie musi zakończyć się ugodą, a mimo to może naprawić niezdrowe relacje między zwaśnionymi stronami. W najgorszym przypadku dobrze przeprowadzonej mediacji bez formalnego porozumienia, uczestnicy mediacji powinni nauczyć się ze sobą rzeczowo rozmawiać a to z kolei bywa dobrym punktem wyjścia do zażegnania konfliktu w przyszłości. Nawet w przypadku dalszego postępowania przed sądem wielu sędziów twierdzi, że po spotkaniach mediacyjnych postępowanie takie prowadzi się dużo łatwiej.

Można zatem z dużym prawdopodobieństwem przyjąć, że ściśle trzymanie się przez mediatora zasad mediacji w połączeniu z ciągłym doskonaleniem swoich umiejętności i zdobywaniu doświadczenia może jedynie pozytywnie wpłynąć na jakość i rolę mediacji w alternatywnych wobec sądów rozstrzyganiu sporów. W konsekwencji sprawnie działającego systemu mediacji, odpowiedzialność zawodowa mediatora może mieć pozytywne oddziaływanie społeczne. Według deklaracji licznych ośrodków mediacyjnych, dowodem na to mogą być przykłady postępowań mediacyjnych w czasach surowych ograniczeń spowodowanych pandemią. Wbrew oczekiwaniom, ilość mediacji w tych okolicznościach drastycznie nie spadła. W miejsce tradycyjnych spotkań twarzą w twarz, pojawiły się nowe metody mediacji on-line (dotąd występujące jedynie sporadycznie). Pomimo czasowych ograniczeń w kontaktach rodzinnych, zawodowych, społecznych, część osób deklarujących chęć udziału w mediacjach - mimo to - wolała wybrać metodę tradycyjną, czyli kontakt bezpośredni. Trudno jednoznacznie orzec jakie były motywy takiego postępowania i pewnie na dogłębną analizę takich zachowań przyjdzie jeszcze czas.

Biorąc pod uwagę wszelkie wymienione do tej pory okoliczności związane z instytucją mediacji i profesjonalnym postępowaniem bezstronnego mediatora, sensownym rozwiązaniem wydaje się metoda polubowna. W przypadku nieuchronnego konfliktu w przyszłości należy poważnie rozważyć możliwość mediacji zamiast długotrwałego procesu sądowego. Nie tracąc ostatecznie ścieżki postępowania sądowego można spróbować rozwiązać problem korzystając z doświadczenia i umiejętności odpowiedzialnego mediatora. Dzięki zasadom mediacji gwarantowanym przepisami prawa wszelkie sprawy uczestników mediacji są bezpieczne i poufne. Ponadto istnieje możliwość swobodnego decydowania o dalszych losach konfliktu. Pozostaje zatem zacytować najważniejszą i najprostszą maksymę mediatorów od której się zaczyna: *czy chce się Pan/Pani porozumieć?*



## Bibliografia

- Gójska Agata, Huryn Violetta, *Mediacja w rozwiązywaniu konfliktów rodzinnych*. Warszawa: C.H.Beck, 2007.
- Jermakowicz Piotr, Konflikt społeczny – zagadnienia teoretyczne, w: *Rozwiązywanie sytuacji konfliktowych w wymiarze jednostkowym i psychospołecznym*, red. Martyna Plucińska. Poznań, 2014.
- Kmieciak Zbigniew, *Mediacja i koncyliacja w prawie administracyjnym*. Kraków: Zakamyczce Kantor Wydawniczy, 2004.
- Korybski Andrzej, *Alternatywne rozwiązywanie sporów w USA. Studium teoretycznoprawne*. Lublin, 1993.
- Larsson Liv, *Porozumienie bez przemocy w negocjacjach. Jak być trzecią stroną w konflikcie*, tłum. Bożenna Pawłowska-Montwiłł. Warszawa: Czarna Owca, 2009.
- Mazowiecka Lidia, red., *Mediacja dla każdego*. Warszawa: Wolters Kluwer, 2010.
- Milewski Rafał, red., *Skarb mediatora – wybór tekstów*. Warszawa: Fundacja „Partners” Polska, 2006.
- Mistelis Loucas (ADR in England and Wales, “American Review of International Arbitration” 2001/12, s. 167 i 168)
- Moore, Christopher. W., *Mediacje. Praktyczne strategie rozwiązywania konfliktów*. Warszawa: Wolters Kluwer Polska, 2009.
- Morawski Lech, „Główne problemy współczesnej filozofii prawa. Prawo w toku przemian”, *Państwo i Prawo*, no. 7 (Lipiec 1999).
- Morawski Lech, „Proces sądowy a instytucje alternatywne (na przykładzie sporów cywilnych)”, *Państwo i Prawo*, no. 1 (Styczeń 1993).
- Morek Rafał, Wstęp, w: *Mediacje. Teoria i praktyka*, red. Ewa Gmurzyńska, Rafał Morek. Warszawa: Wolters Kluwer, 2018.
- Mucha Janusz, „Socjoterapeutyczne aspekty zarządzania sytuacją konfliktową w wymiarze jednostkowym i społecznym. Kilka uwag wprowadzających” w: *Rozwiązywanie sytuacji konfliktowych w wymiarze jednostkowym i psychospołecznym*, red. Martyna Plucińska, 11–20. Poznań, 2014.
- Nordhelle Grethe, *Mediacja. Sztuka rozwiązywania konfliktów*, tłum. Karolina Drozdowska. Gdańsk: Fundusz Inicjatyw Społecznie Odpowiedzialnych, 2010.
- Rajski Jerzy (Regulamin ADR Międzynarodowej Izby Handlowej, PPH 2001/11, s. 38 i n.)
- Suchanek Marek, „Mediacja jako metoda rozwiązywania konfliktów społecznych”, *Studia Administracyjne*, no. 10 (Październik 2018), 129–149. <https://wnus.edu.pl/sa/pl/issue/962/article/15635/>.
- Szurski Tadeusz (Międzynarodowy arbitraż handlowy (Sądownictwo polubowne w międzynarodowych stosunkach handlowych), R.Pr. 2003/2, s. 87–88)
- Wach Andrzej, *Alternatywne formy rozwiązywania sporów sportowych*. Warszawa: K.E.Liber, 2005.
- Waszkiewicz Paweł, *Zasady mediacji, w Mediacje. Teoria i praktyka*, red. Ewa Gmurzyńska, Rafał Morek. Warszawa: Wolters Kluwer, 2018.
- „Mediacja w postępowaniu cywilnym i gospodarczym”, <https://piotrkow-tryb.so.gov.pl/mediacja-w-postepowaniu-cywilnym-i-gospodarczym,m,mg,213,214> [dostęp 25.07.2021].

„Zmiany przepisów dotyczących mediacji”, <https://lodz.so.gov.pl/zmiany-przepisow-dotyczacych-mediacji,new,mg,1.html,292> [dostęp 28.07.2021].

„Standardy prowadzenia mediacji”, [https://www.lublin.so.gov.pl/standardy-prowadzenia-mediacji,m,mg,282,294?fbclid=IwARo7OZ8eVCwLOD-4sK3CbsCjWDlwTitAUhaG5yN5nGyWRtYBqfvNmgHm\\_Oqs](https://www.lublin.so.gov.pl/standardy-prowadzenia-mediacji,m,mg,282,294?fbclid=IwARo7OZ8eVCwLOD-4sK3CbsCjWDlwTitAUhaG5yN5nGyWRtYBqfvNmgHm_Oqs) [dostęp 28.07.2021].

„Zmiany przepisów dotyczących mediacji”, <https://lodz.so.gov.pl/zmiany-przepisow-dotyczacych-mediacji,new,mg,1.html,292> [dostęp 28.07.2021].

Dyrektywa Parlamentu Europejskiego i Rady 2008/52/WE z 21.05.2008 r. w sprawie niektórych aspektów mediacji w sprawach cywilnych i handlowych, Art. 3 lit. a.

Dz. U. z dnia 10 września 2015 r. o *zmianie niektórych ustaw w związku ze wspieraniem polubownych metod rozwiązywania sporów.*, poz. 1595.

Dz. U. z dnia 7 kwietnia 2017 r. o zmianie ustawy - Kodeks postępowania administracyjnego oraz niektórych innych ustaw poz. 935.

Dz. U. z dnia 4 lipca 2019 r. o zmianie ustawy - Kodeks postępowania cywilnego oraz niektórych innych ustaw., poz. 1460.

Dz. U. z dnia 20 grudnia 2019 r. w sprawie ogłoszenia jednolitego tekstu ustawy - Kodeks postępowania administracyjnego., poz. 256.

Dz. U. z 20 czerwca 2016 r. w sprawie *wysokości wynagrodzenia i podlegających zwrotom wydatków mediatora w postępowaniu cywilnym.*, poz. 921.

Główne akty prawne dotyczące mediacji w sprawach cywilnych obejmują: Ustawa z dnia 23 kwietnia 1964 r. Kodeks cywilny (t.j. Dz.U. z 2019 r. poz. 1145), Ustawa z dnia 17 listopada 1964 r. Kodeks postępowania cywilnego (t.j. Dz.U. z 2019 r. poz. 1460), Ustawa z dnia 28 lipca 2005 r. O kosztach sądowych w sprawach cywilnych (t.j. Dz.U. z 2020 r. poz. 755), Ustawa z dnia 27 lipca 2001 r. Prawo o ustroju sądów powszechnych (t.j. Dz.U. z 2020 r. poz. 365), Rozporządzenie Ministra Sprawiedliwości z dnia 20 czerwca 2016 r. W sprawie wysokości wynagrodzenia i podlegających zwrotowi wydatków mediatora w postępowaniu cywilnym (Dz.U. 2016 poz. 921), Rozporządzenie Ministra Sprawiedliwości z dnia 20 stycznia 2016 r. W sprawie prowadzenia listy stałych mediatorów (Dz.U. z 2016 r. poz. 122), Rozporządzenie Ministra Sprawiedliwości z dnia 18 czerwca 2019 r. Regulamin urzędowania sądów powszechnych (Dz.U. z 2019 r. poz. 1141).

## **Odpowiedzialność zawodowa mediatora – kluczowe zasady mediacji w odbiorze indywidualnym i społecznym – z uwzględnieniem czasu pandemii**

### **Abstrakt**

Artykuł ukazuje model i specyfikę mediacji na tle systemu prawnego w Polsce jako alternatywniej wobec sądów metody rozstrzygania konfliktów. Głównym założeniem pracy było przedstawienie odpowiedzialności zawodowej mediatora, który w swojej pracy opiera się na konsekwentnym przestrzeganiu pro-

cedury i zasad mediacyjnych. Wskazuje istotne powiązania dobrowolności, poufności i braku formalizmu oraz tego że mediator jest osobą bezstronną z rozwiązaniem konfliktu w sposób polubowny. Wskazuje na rolę jaką pełni mediacja w systemie prawnym z możliwością zabezpieczenia interesów stron na mocy ugody zatwierdzonej przez sąd mającą moc wyroku sądowego. Metoda mediacyjna i działania mediatora potrafią nie tylko rozstrzygnąć sporne kwestie ale także zakończyć spór całkowicie przywracając poprawne relacje skonfliktowanych osób. Mediacja to również miejsce gdzie nie ma wygranych i przegranych, to taki sposób polubownych uzgodnień gdzie wszystkie strony konfliktu konstruując ugodę są zadowolone z poczynionych ustaleń. Odpowiedzialność bezstronnego mediatora za przeprowadzenie tego procesu jest zatem ogromna. Powyższa praca ukazuje również trudności w przeprowadzaniu mediacji w czasach obostrzeń pandemicznych.

Filozof, logik, trener mediacji, negocjator. Adiunkt w Katedrze Etyki Szczegółowej Teorii Mediacji i Negocjacji Uniwersytetu Pedagogicznego im. KEN w Krakowie. Czynnie współpracuje z wieloma organizacjami i podmiotami mediacyjnymi w Polsce. Organizator i współorganizator licznych kongresów mediacyjnych i negocjacyjnych. Aktywnie działa na rzecz popularyzacji mediacji i innych alternatywnych wobec sądów powszechnych metod w Polsce. Działacz na rzecz ochrony zwierząt i przyrody. Organizator konferencji, warsztatów oraz wydarzeń poświęconych zagadnieniom ochrony zwierząt i środowiska naturalnego. Skarbnik Zarządu Akademickiego Stowarzyszenia Przeciwko Myślistwu Rekreacyjnemu.

**Słowa kluczowe:** etyka zawodowa mediatora, mediacje, zasady mediacji, pandemia, konflikt

### **Professional liability of the mediator – key principles of mediation in individual and social perception – including the time of the pandemic**

#### **Abstrakt**

The article presents the model and specification of legal mediation in Poland, as a method of conflict resolution alternative to courts. The main assumption of this work, presenting a mediator who is responsible for his actions, is based on adherence to mediation procedures and rules. It points to significant voluntary relationships, confidentiality and informality and this also state that mediator is an impartial person to the way the conflict is solved. It indicates the role of mediation in the legal system with the possibility of securing the interests of the parties, under a settlement approved by a court, having the force of a court

judgment. The mediation method and mediator's actions can not only resolve disputed issues, but also end the dispute by completely restoring the correct relations between the conflicted people. Mediation is also a place, where there are no winners and losers, it is a way of amicable agreements where all parties to the conflict, when constructing a settlement, are satisfied with the arrangements. Therefore the responsibility of an impartial mediator for carrying out this process is enormous. This work also shows the difficulties in conducting mediation in times of pandemic restrictions.

**Keywords:** Professional liability of the mediator, mediation, principles of mediation, pandemic, conflict

Philosopher, logician, mediation trainer, negotiator. Assistant professor at the Department of Detailed Theory Ethics Mediation and Negotiation of the Pedagogical University of Krakow. Actively cooperates with many organizations and mediation entities in Poland. Organizer and co-organizer of numerous mediation and negotiation congresses. Actively works to popularize mediation and other alternatives to courts common methods in Poland. Activist for the protection of animals and nature. The organizer of conferences, workshops, and events devoted to the issues of the protection of animals and the environment. Treasurer of the Academic Board Associations Against Recreational Hunting.

MATEUSZ SZAST

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

ORCID: 0000-0001-5677-6471

DOI 10.24917/20838972.18.9

# Ethical or unethical, permitted or prohibited? Social coexistence norms in the opinion of the surveyed youth

## 1. Introduction

Approaches and modern man's view of the world are a subject to dynamic changes as a result of various factors. These include, among others: the increased importance of consumerism, increased social mobility (both internal and external), increased enrolment ratios, and above all, changes in the perception of human beings and their rights with respect to leisure time, self-fulfillment and self-determination. In addition, it is remarkable to note the present situation, namely the increased interest in the issues of health and compactness as a result of the global crisis caused by the COVID-19 pandemic, which, contrary to appearances, may have slightly altered the optics of how modern man sees the world. This optics, as I mentioned earlier, has been dependent on man-made factors so far, as the man has made alterations as a result of his individual decisions. Nowadays, decision-making in the area of health, its protection and isolation, does not necessarily depend on the individual, except it is rather directed from above by governmental institutions, which does not remain without the significance for its functioning. Two issues seem to be of interest to sociologists within this field of transformation: values and norms. The first one, concerning the axiology of modern man in the era of COVID-19 will as well be described on the basis of research, while the second issue, i.e. norms and standards of social coexistence will be converted into the main theme of this particular text.

The indicated article is a response to the essential inquiry: what norms do the surveyed youth is guided by? Is it focused on the pursuit of particular individual interests or does it conservatively recognise the norms that have so far been most cherished among Poles, which include the principles contained in the decalogue, respect and the rules of family life, honesty/loyalty as regards family, nation, the common good and the acquisition of material goods? Which norms are presently the most

significant for the respondents? The expected response to such research inquiries is not straightforward, as nationwide surveys provide information on the values and norms of Polish society<sup>1</sup>.

The hypothetical response to the inquiry posed in this way oscillates around the assumption that contemporary young respondents may be guided by norms referring to their individual programmes of activities adjusted to their own needs correlating with the realisation of current tasks. However, such a response would be simplistic, as the research on which this article is based allows for additional conclusions in this field.

The respondent guided by both affiliation norms and less stabilization along with religious norms, is sensitive to social injustice as well as animal cruelty. The aim of the article is to identify the moral / ethical standards of the respondents, without comparing the norms before and during the pandemic through a set of declarations about moral standards given by the respondents. In the light of the declarations specified in the introduction (hypotheses), there may be an alteration in the declarations of the respondents, however more information is presented in the further part of this article.

## 2. Conceptualisation

What is currently ethical and what is not ethical? Which norms are desirable and which are not? Each social group develops a series of different suggestions, measures, orders, prohibitions, a system of persuasion and pressure up to physical coercion, as well as a system of recognition (rewards) in order to act according to an accepted pattern of action, respecting the criteria of social values. The following elements can be distinguished in this area: custom, habit and sanctions. A custom is an established way of behaving in certain situations, while a habit is an established way of behaving from which a group or an individual associates certain moral evaluations and the violation of which generates sanctions. Sanctions, in turn, are specific ways of repression<sup>2</sup>. A particular kind of influence on man is the establishment of norms supported by sanctions, that is, ordering actions considered good, since the society has formed the habit of behaviour determined by these norms. Axiologically justified norms are called "moral norms, either in the judgement of the addressee of the norm (autonomous moral norms) or in the judgement of some person considered as an authority (heteronomous moral

---

1 B. Badora, *Wartości w czasach zarazy, Komunikat z badań*, nr 160/2020, CBOS.

2 J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii* (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1965), s. 120.

norms)”<sup>3</sup>. It is not clear who is currently the authority, i.e. the individual who can establish or has established the norm (theoretical justification of the norm)<sup>4</sup>.

Terms, such as: amoral, immoral and unethical - are frequently used to refer interchangeably to a person behaving inappropriately. What is important, ethics itself, as the science of morality, its origin and development, rules of human conduct, is sometimes treated interchangeably as morality<sup>5</sup>. As Janusz Mariański says, “the term moral norm is used in sociology as a basic tool to describe and explain social phenomena. The term “ethical norm” is avoided, although such a term would be in line with a certain semantic convention, according to which the normative sphere of human activities would be described by the term “ethical”. (e.g. ethical norms) while the sphere of actual human attitudes and actions would be characterised by the term “moral” (e.g. moral attitudes, moral behaviour)”<sup>6</sup>. Such a convention, as Janusz Mariański says, has not taken hold in the sociology of morality.

Therefore, it seems thought provoking what is significant nowadays as well as which behaviors a contemporary young person considers legitimate moreover which are considered inappropriate. As a result, it is vital to raise a subject of the discipline of science which concerns the study of moral facts as pure socio-cultural facts, consequently, examines the essence of good, moral behavior, inquiries about humanity as well as the nature of humanity. The ambiguity of the words good and bad is relevant nowadays, since it may not in fact clarify anything as of the subjective approach to universally applicable norms. On the contrary, normative ethics (deontology), deals with norms, i.e. obligations in the field of individual ethics along with social ethics<sup>7</sup>.

Norms are defined in sociology as specific “social rules as well as guidelines defining appropriate behaviour in particular situations”<sup>8</sup> and ought to be studied by using various indicators as empirical, observed elements of the concept<sup>9</sup> which concerns the sociology of morality, further known as sociological ethics. Moral phenomena are included in the category of social phenomena, in consequence, they acquire an objective

3 Z. Ziembński, *Elementy socjologii* (Poznań: Wydawnictwo Ars boni et aequi, 1994), s. 28.

4 Ibidem.

5 Hasło: Etyka, w: M. Rozentala, P. Judyna, *Krótki Słownik Filozoficzny* (Warszawa: Książka i Wiedza, 1955), s. 151.

6 J. Mariański, *Socjologia moralności* (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2006), s. 301.

7 P. Pratley, *Etyka w biznesie* (Warszawa: Wydawnictwo FELBERG SJA, 2000), s. 12.

8 N. Goodman, *Wstęp do socjologii*, przeł. J. Polak, J. Ruskowski, U. Zielińska (Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, 1997), 362

9 Ch. Frankfort-Nachmias, D. Nachmias, *Metody badawcze w naukach społecznych*, przeł. E. Hornowska (Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, 2001), s. 611.



character, external to individuals, as well as exert coercion supported by sanctions. According to Mariański, subjective morality is a reconstruction of socio-objective morality. In sociological ethics, the individual is not a person, a self-contained subject of action, having his own individual goal, except lives and acts in a social group<sup>10</sup>.

The concept of the present research stemmed from learning about the respondents' opinions on their preferences, norms, values, which were to be independent variables in other analyses. The concept of norms used for the purposes of the present research is in other words "permanent guidelines, enabling an independent choice in various situations (including those that are not regulated by customs and habits), such behaviours that would not violate the welfare of others, the common welfare, or even one's own well-being"<sup>11</sup>. Moral norms are justified by values and linked to sanctions. As a result, man is not only able to act correctly, however in addition they enable him to response the inquiry concerning the legitimacy of acting in accordance with the norms as well as to predict the consequences of his socially acceptable behaviour or which violate existing norms. a distinction is made between moral norms as the principles of behaviour, expressed as guidelines (do unto others as you would have them do unto you ), or as concrete patterns of behaviour that are prescribed or recommended (positive patterns) or discouraged (negative patterns)<sup>12</sup>.

### 3 Methodology

The data which the author bases this article on, comes from three scientific studies conducted in 2020 and 2021. The research was carried out by means of an online survey CAWI (*Computer-Assisted Web Interviews*)<sup>13</sup>, as *face to face* surveys were excluded due to social isolation. The first survey was carried out in spring (May) 2020 among 820 people under the title "Contemporary Ideals". The second survey of 607 people was entitled 'Preferences of Contemporary Singles' and was being conducted now, April 2021, and the third research project entitled 'Trust and distrust in the age of pandemonium' was being conducted among 807 respondents in October 2020. All studies included inquiries relating

10 J. Mariański, *Nauka o moralności Marii Ossowskiej w opinii środowisk katolickich*, „PRINCIPIA” XLV–XLVI (2006), s. 15.

11 K. Bolesta-Kukuła, *Socjologia ogólna* (Warszawa: Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, 2003), s. 196.

12 Ibidem.

13 D. Mider, *Jak badać opinię publiczną w Internecie? Ewaluacja wybranych technik badawczych*, w: *Przegląd Socjologiczny*, Łódzkie Stowarzyszenie Naukowe, 2013, [http://sbn.wat.edu.pl/pdf-129788-56659?filename=KU%20NOWOCZESNOSCI%20\\_%20CAWI.pdf](http://sbn.wat.edu.pl/pdf-129788-56659?filename=KU%20NOWOCZESNOSCI%20_%20CAWI.pdf), s.2.

to norms and values, the inquiries were similar or sounded the same, all in order to compare them later - which I hereby do. The inquiries about axiology and norms were to become variables used for other analyses in this research. It occurred that in the course of analysis and preparation of reports from individual studies, interesting tendencies regarding the norms of social coexistence preferred by the respondents were noticed. It should be noted that the respondents were mainly young people between 18 and 25 years of age, living mainly in the Małopolska region and Kraków itself, where women predominated in terms of gender (Table 1.). The population taking part in the research was comparable, the research was carried out with the use of purposeful sample and therefore non-random selection scheme<sup>14</sup>, consequently the research does not meet the features of representativeness, for that reason the results will not be generalised to the entire community and there was no requirement to conduct in-depth statistical analyses in this range. No additional statistics were performed based on the testing of variables as well as the data employed is merely illustrative of the ethical standards of the respondents, without comparing the standards before and during the pandemic. Due to the lack of representativeness, comparative analyses in this area are unjustified, although countless nationwide sources might allow for comparisons (references to the research in the footnote<sup>15</sup>).

Table 1. Gender of respondents

	<b>Female</b>	<b>Male</b>	<b>Total</b>
<b>„Ideals of modern youth”</b>			
Number of respondents (N)	707	113	822
Percentage of respondents (%)	86,2%	13,8%	100%
<b>„Trust and distrust”</b>			
Number of respondents (N)	527	280	807
Percentage of respondents (%)	65,3%	34,7%	100%

<sup>14</sup> Ch. Frankfort-Nachmias, D. Nachmias, *Metody badawcze w naukach społecznych*, przeł. E. Hornowska (Poznań: Wydawnictwo Zys i S-ka, 2001), s. 198.

<sup>15</sup> B. Badora, *Wartości w czasach zarazy, Komunikat z badań*, nr 160/2020, CBOS. R. Boguszewski, *Co jest ważne, co można, a czego nie wolno – normy i wartości w życiu Polaków, Komunikat z badań*, nr BS/99/2010.

„Singles”			
Number of respondents (N)	336	271	607
Percentage of respondents (%)	55,3%	44,7%	100%

Source: Own calculations

#### 4. Analysis of the collected material

The analysis of the collected research material will begin with issues related to the general assumption of the importance of norms for the respondents. The inquiry was: Are the norms of social coexistence important for you? The results in Table 2. illustrate the responses received on this issue. It is shown that presently 18.3% of the respondents participating in the study oppose the norms at all, as a large percentage of respondents, i.e. 34.6% have no judgment on this issue, which raises some concerns, for the reason that we unrecognize whether these people reject to admit their own opinion on this matter, whether people dismiss the norms within which shape their own conduct as well as life or whether detest the norms or are ashamed to admit to them. Nearly half of the respondents respect the norms.

Table 2. Importance of norms in the opinion of respondents

Yes	No	I don't know	Total
285 (47,1%)	111 (18,3%)	209 (34,6%)	605 (100%)

Source: Own calculations

A further issue is the general assumption of applying savoir-vivre rules on a daily basis by the respondents. Namely (Table 3.),  $\frac{3}{4}$  of the respondents are of the opinion that these rules are significant to them and are applied. These rules are of little or no importance for 19% of the respondents. This inquiry proves that savoir-vivre rules are essential for the respondents. The respondents were asked (Table 4.) “Do you think that dress code should be appropriate to the place and situation? The obtained results confirm that according to the surveyed, the vast majority of them are of the opinion that the dress code should be appropriate to the circumstances. No more than 6.8% of the respondents claim it is unimportant what they will be dressed in during different events of their life. It would be appropriate to ask another probing inquiry, which was

missing, namely, according to the respondents, what characterizes this adequacy of attire? Respecting the norms and principles of dress code, consent or contemporary fashion, or perhaps following the classical canon of beauty in terms of clothing as well as emphasising one's individuality (make-up, cosmetics, permanent decorations - tattoos).

Table 3. Savoir-vivre rules as assessed by the respondents

<b>Very important</b>	<b>Important</b>	<b>Of little importance</b>	<b>Unimportant to me</b>	<b>I have no opinion</b>	<b>Total</b>
79 (9,6%)	543 (66,1%)	142 (17,3%)	14 (1,7%)	44 (5,3%)	822 (100%)

Source: Own calculations

Table 4. Resourcefulness of outfit selection in relation to circumstances and occasions in the opinion of respondents

<b>Clothing should be appropriate to the occasion</b>	<b>No, it doesn't matter</b>	<b>I have no opinion</b>	<b>Total</b>
674 (82,2%)	56 (6,8%)	90 (11%)	820 (100%)

Source: Own calculation

Subsequently, it is worth paying attention to the issue of application of norms and principles determined by the religion of the respondents. Taking into account the scope of the inquiry, it was general and referred to the followers of all religions, not only Roman Catholicism. Half of the people participating in the study try to follow the principles of their religion, however only 7.3% of the respondents definitely follow these principles. a large group of respondents does not observe these norms, which in connection with general data concerning decrease in importance of faith (our research confirmed it in two projects among this group of respondents) is justified and results from the fact that values stemming from faith and religion are not that significant for a contemporary young person participating in the research. The detailed distribution of responses is presented in Table 5.

Table 5. Range of respondents' responses to the inquiry: Do you follow the norms/rules/commandments set by your religion?

<b>Yes</b>	<b>No</b>	<b>I try to obey</b>	<b>Total</b>
59 (7,3%)	342 (42,2%)	410 (50,5%)	811 (100%)

Source: Own calculations

Considering the issue of religion a inquiry was raised about the legitimacy of teaching them at schools (Table 6). The initial question inquired the elimination of religion and ethics from schools, however it is elementary that one inquiry should refer to single issue - therefore the inquiry was merely restricted to religion. The opinion of respondents in this area is interesting, since the option of removing religion from schools is supported by 38.1% of the respondents, while only one fourth of the respondents was of an opposite opinion. Indifference in this respect is declared by a large percentage of respondents which as well raises some doubts about the value of religion, the legitimacy of taking it up in the opinion of those who lackse a clear, explicit opinion on this issue, an issue that causes a lot of controversy and social tensions.

Table 6. Opinion of respondents on eliminating religion from schools

<b>I agree</b>	<b>I disagree</b>	<b>I don't care</b>	<b>Total</b>
313 (38,1%)	204 (24,8%)	305 (37,1%)	822 (100%)

Source: Own calculations

Religious holidays are, despite the previous responses, still vital for the respondents, as a small percentage of respondents contemn religious holidays, whereas merely 15.2% of respondents declare atheism or agnosticism. It is compelling, especially in the context of at least partial participation of respondents in religious festivals or those of a religious nature in the context of earlier responses of these people concerning elimination of religion from schools as well as application of religious principles in life. This may indicate that the respondents, professing faith, attend celebrations of holidays (even the most significant ones),

however reject interference of religion in institutional assumptions or curricular frameworks of schools and their influence on the principles of social life in the common sense. In addition, is assumed that religion is currently becoming an individualised matter of each person, whilst it ought to be manifested without the participation of the wider community. The detailed distribution of responses is presented in Table 7.

Table 7. Do you celebrate religious holidays?

<b>Yes, all</b>	<b>Yes, however only the most important</b>	<b>No, I do not celebrate any religious holidays</b>	<b>I am atheist/agnostic</b>	<b>Total</b>
231 (28,1%)	434 (52,9%)	31 (3,8%)	125 (15,2%)	821 (100%)

Source: Own calculations

One of the moral norms stemming from faith as well as tradition is cohabitation or living together before entering into a formalized marriage or “before marriage”. a survey inquiry was asked: Is living with your partner/partner before marriage in your opinion allowed? According to the responses obtained, the respondents are of the opinion that living together before legalization of the emotional union is permissible (sum of the responses definitely yes and rather yes), only 6.8% of the respondents were of the opposite opinion. In this inquiry the respondents presented more decisiveness in defining their preferences and clearly stated their opinion (Table 8).

Table 8. Respondents' approval for living with their partner before marriage

<b>Definitely yes</b>	<b>Rather yes</b>	<b>Total of Definitely yes and Rather yes</b>	<b>Definitely no</b>	<b>Rather no</b>	<b>I have no opinion</b>	<b>Total</b>
603 (73,4%)	150 (18,2%)	753 (91,6%)	29 (3,5%)	27 (3,3%)	14 (1,6%)	822 (100%)

Source: Own calculations

The next inquiry concerned trust and falsehood to people close to the respondents. The inquiry was asked about the frequency of lying to loved

ones by the respondents. The results are presented in Table 9., where responses from three research projects were included, as well as bring interesting conclusions. It presents that a small percentage of respondents always lies to their relatives. Subsequently, few of the respondents lie to their relatives frequently, while far more people lie sometimes. It should be noted that as the frequency of lying changes, the possibility to be dishonest increases and it is interesting that in different surveys, the response to the same survey inquiry is characterized by small percentages of differences in individual preferences. The conclusion is: as the intensity of the frequency of lying changes, the intensity of insincerity increases, i.e. often respondents declare lying less often than occasionally. The lack of the data is remarkable - the respondents presented decisiveness in this extent. Another thing is the percentage of people who are sincere: about one fifth of the respondents declare sincerity despite the circumstances and variability of fate.

Table 9. Respondents' responses to the inquiry: How often do you lie to your partner/parents/relatives?

	<b>Always</b>	<b>Very often</b>	<b>Often</b>	<b>Sometimes</b>	<b>Never</b>	<b>No data</b>	<b>Total</b>
„Ideals”	2 (0,2%)	26 (3,2%)	77 (9,4%)	549 (66,8%)	168 (20,4%)	0	822 (100%)
„Trust”	5 (0,6%)	14 (1,7%)	44 (5,4%)	600 (74,4%)	144 (17,9%)	0	807 (100%)
„Singles”	6 (1%)	28 (4,6%)	56 (9,2%)	417 (68,8%)	99 (16,4%)	0	606 (100%)

Source: Own calculations

Interesting, in the context of shaping interpersonal relations, is the inquiry asked to respondents in one of the research projects, concerning readiness to forgive betrayal by a partner. It turned out that almost half of the respondents would not forgive (needless to say in a hypothetical situation) a betrayal by a close person. No opinion on this issue was declared by a large group of respondents (41.7%), which may result from young age, lack of emotional relations and lack of experience in this area. Those willing to forgive accounted for 8.8% of the respondents (Table 10).



Table 10. Willingness to forgive a betrayal by a partner

<b>Yes</b>	<b>No</b>	<b>I don't know</b>	<b>Total</b>
72 (8,8%)	407 (49,5%)	343 (41,7%)	822 (100%)

Source: Own calculations

Rules of social coexistence in the area of law enforcement is an interesting issue, especially in the context of traffic law. There is an established conviction, a social acceptance of traffic offences (driving faster than the speed limit, parking in a forbidden space, e.g. a lawn, a space for the disabled, etc.) or talking on a mobile phone while driving, a inquiry on this issue was asked to identify the respondents' preferences regarding traffic norms and rules. According to the material collected (Table 11), regarding the survey inquiry: Do you, as a driver, pedestrian or cyclist, obey traffic rules? the vast majority of respondents declare to obey traffic rules, few surveyed were of the opposite opinion and depending on the situation on the road the tendency to break the rules may increase, as almost 1/3 of the respondents specified such a response.

Table 11. Respondents' compliance with traffic rules

<b>Yes</b>	<b>No</b>	<b>Depends on situation</b>	<b>Total</b>
400 (66,5%)	31 (5,1%)	171 (28,4%)	602 (100%)

Source: Own calculations

Observance of the law, especially criminal law, is an important issue in judicial practice, for the reason that contrary to the opinion crimes prosecuted by public indictment constitute a small percentage of all proceedings in Polish courts (the largest percentage are civil law cases), however, it is worth asking a inquiry about the most severe crime against life, which is penalized in article 148 of the Penal Code under the ordinary and qualified procedure. The crime of deprivation of life touches on two areas: violation of the law as well as violation of human welfare of the highest value, which is human life. In addition, violation of

the standard of protection of life gives consent to the so-called self-judgment, i.e. the imposition of punishment according to the individual, biased will of the victim or a person related to the victim. a survey inquiry was asked: Would you commit homicide if the act was not punishable? According to the data collected and presented in Table 12, one can learn that 10.6% of the respondents taking part in the survey (87 persons in total) would deprive of life, 5.7% of the respondents expressed no opinion on this issue (it is puzzling how many people hesitate), while the opposite opinion, i.e. the possibility of depriving of life of a human being despite the lack of criminal liability was expressed by 83.7% of the respondents.

Table 12. Agreeing to murder in the absence of criminal responsibility according to respondents

<b>Definitely yes</b>	<b>Rather yes</b>	<b>Definitely no</b>	<b>Rather no</b>	<b>I have no opinion</b>	<b>Total</b>
23 (2,8%)	64 (7,8%)	464 (56,4%)	224 (27,3%)	47 (5,7%)	822 (100%)

Source: Own calculations

Table 13 contains data on the survey inquiry: Do you support experimenting drugs, cosmetics on animals? This inquiry may indicate social sensitivity towards animals, which has recently been raised in public discourse, equal treatment of animals and securing proper conditions for their breeding and functioning. The area of human-animal relations is becoming “fashionable”. The responses in this area leave no illusion that respondents in the two research projects considered that the vast majority of respondents were against the use of animals for experimental projects. All respondents spoke out on this issue with, significantly, small percentages supporting such practices. The undecided, hesitant ones also constituted a small percentage among the respondents. The responses obtained indicate the interest of the respondents in fate of animals and their functioning. The detailed distribution of responses is presented in Table 13.

Table 13. Permission of the respondents to the experiment drugs, cosmetics on animals

	<b>Yes</b>	<b>No</b>	<b>I don't know</b>	<b>No data</b>	<b>Total</b>
„Ideals”	66 (8%)	583 (70,9%)	173 (21,1%)	0	822 (100%)
„Singles”	89 (14,7%)	353 (58,2%)	164 (27,1%)	0	606 (100%)

Source: Own calculations

The norms of respecting the law as well as customs concern a public welfare, a common welfare such as public transport. a inquiry was raised (Table 14), content: How often do you happen to ride without a ticket in Urban Transport Company? According to the collected data the percentage of people using public transport without a valid ticket is negligible, while people who frequently evade payment for a ride constituted 3.5% of the respondents. 1.8% of the respondents drive repeatedly without a ticket, while 32% of the respondents drive sometimes without a ticket. The vast majority of respondents always pay the fare. The research proves that the percentage of people who notoriously evade paying for a ride is small among the surveyed group as well as the fact that more than a half of the respondents always pay for a ride. It should be remembered that the payment of the fare is also an “insurance” for the traveler using public transport of which the users are yet unaware. It should also be remembered that public transport is subsidised by public levies, and therefore it is paid by all payers of these levies as well as obtaining a ticket is, apart from insurance, participation in the maintenance of the public welfare, which is the possibility to reach the chosen destination.

Table 14. Permission for „free riding” according to the respondents

<b>Always</b>	<b>Very often</b>	<b>Often</b>	<b>Sometimes</b>	<b>Never</b>	<b>Total</b>
6 (0,7%)	29 (3,5%)	15 (1,8%)	263 (32%)	509 (62%)	822 (100%)

Source: Own calculations

The 1990s was the decade of the development of two notable notions: combine and arrange. The decade was also characterised by the highest unemployment rates in Poland since World War II, reaching around 20%. Many people were unemployed, without the right to receive benefits, many Poles left their homeland in “search of bread” to the West, many took casual jobs and many agreed to work illegally - all in order to survive. Some of the habits have remained, such as working on the black market while receiving family benefits or disability benefits, “to make some extra money”. It is therefore interesting to observe what respondents consider about working without a contract. The inquiry was asked: Do you support working “illegally”, without a contract? The extent of responses given is presented in table 15 which presents that such a form of work is supported by a large percentage of respondents (18.2%), while only 34.1% of those taking part in the survey were of an opposite opinion. Substantial number of people withheld a response - it is unspecified whether they forgot what to reply, reluctant to share their observations or disliked to present their weaknesses as well as internalized cultural patterns (consent) to work without a contract. For the sake of explanation it should be pointed out that the respondents are mainly young people, people who currently have a lot of opportunities to take up employment (currently the unemployment rate in Poland is 6.3% and young people benefit from numerous privileges, e.g. tax exemption, contracts for an indefinite period of time with a departure from the so-called junk contracts).

Table 15. Respondents’ responses to the survey inquiry: Do you support working illegally, without a contract?

<b>Yes</b>	<b>No</b>	<b>I have no opinion</b>	<b>Total</b>
154 (18,2%)	280 (34,1%)	388 (47,7%)	822 (100%)

Source: Own calculations

The last issue concerning the standards discussed in this article concerns the respondents’ willingness to help a disabled person in public space (tab. 16). The collected research material proves that a vast majority of respondents responding the inquiries would provide help to a disabled person in a public space (this is confirmed by practically equal percentages in two research projects). Only a few people were of an opposite opinion and a quarter of respondents are willing to provide

help depending on the situation. The data confirms that the sensitivity of respondents to the needs of people requiring assistance is considerable. Claims commonly treating youth as individuals who only pursue their own individual needs preference strategies with a smartphone in hand may be exaggerated - taking into account this study.

Tabela 16. Willingness of respondents to help a disabled person in public space

	<b>Yes</b>	<b>No</b>	<b>Depends on situation</b>	<b>No data</b>	<b>Total</b>
„Ideals”	592 (72%)	16 (2%)	214 (26%)	0	822 (100%)
„Singles”	426 (70,3%)	19 (3,1%)	161 (26,6%)	0	606 (100%)

Source: Own calculations

## 5. Towards a conclusion

The analysis of the collected empirical material proves that the respondents are characterized by sensitivity to the needs of another human being, especially the disabled, sensitivity to the harm of animals, opposing experiments with their parts, as well as sensitivity to the principles of savoir-vivre or dress code depending on life circumstances.

Slightly different, however, are the principles and norms concerning religious life and religious or ethical teaching in schools - here opinions were no longer so affirmative. This does not necessarily mean the eradication of principles of faith, since the respondents, contrary to appearances, attend the most important religious festivals - therefore they can treat religion as their own individual preference (value) without manifesting it.

Moral norms, e.g. living with a partner before marriage are not so important in the opinion of the respondents. In turn, the vast majority of respondents respect the norms and traffic regulations (a small percentage of respondents held the opposite view). The issue of self-judgment, i.e. consent to murder in the absence of criminal liability looks different in the opinion of respondents, who in the percentage of 10.6% of respondents participating in the study confirmed that life could be taken away - the opposite opinion was held by 83.7% of respondents. There is a noticeable loosening of the principles treating the highest welfare, i.e. human life. a considerable percentage of respondents (18.7%) supports

“black jobs”, while only 43.1% of those taking part in the survey were of an opposite opinion. Substantial number of people withheld a response - it is unspecified whether they forgot what to reply, reluctant to share their observations or reluctant to present their weaknesses and internalized cultural patterns (consent) to work without a contract. There is a low percentage of respondents as well who determines to use public transport without a valid ticket. The vast majority of respondents (62%) purchase a ticket, which indicates care for the common welfare, i.e. public transport and participation in the costs of its functioning.

Taking into account non-representative research results in the area of norms, normative integration is noted as the degree of conformity of values and norms followed by group members with the norms and values accepted in a given group or society. Normative ethics aims to formulate certain universal norms that an individual could use. Presentation of selected assumptions of descriptive ethics dealing with the description of human behavior, especially what happened in the consciousness of an individual when he was in the moment before performing an action - in this approach was carried out. It is worth noting that this text may become an excellent starting point for further in-depth analyses in this field.

### Bibliography:

- Badora B., *Wartości w czasach zarazy, Komunikat z badań*, nr 160/2020, CBOS.
- Boguszewski R., *Co jest ważne, co można, a czego nie wolno – normy i wartości w życiu Polaków, Komunikat z badań*, nr BS/99/2010.
- Bolesta-Kukuła K., *Socjologia ogólna*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, 2003.
- Filek J., *Wprowadzenie do etyki biznesu*. Kraków: Wydawnictwo Ekonomiczne w Krakowie, 2001.
- Frankfort-Nachmias Ch., Nachmias D., *Metody badawcze w naukach społecznych*, przeł. E. Hornowska. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, 2001.
- Goodman N. *Wstęp do socjologii*, przeł. J. Polak, J. Ruskowski, U. Zielińska. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, 1997.
- Hasło: Etyka, w: M. Rozentala, P. Judyńa, *Krótki Słownik Filozoficzny*. Warszawa: Książka i Wiedza, 1955, ss. 151–153.
- Mariański J., *Socjologia moralności*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2006.
- Mariański J., *Nauka o moralności Marii Ossowskiej w opinii środowisk katolickich*, „PRINCIPIA” XLV–XLVI (2006), ss. 15–42.
- Pratley P., *Etyka w biznesie*. Warszawa: Wydawnictwo FELBERG SJA, 2000.
- Sułek A., *Ogród metodologii socjologicznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2015.
- Szczepański J., *Elementarne pojęcia socjologii*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1965.

Turowski J., *Socjologia. Małe struktury społeczne*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2001.

Ziembński Z., *Elementy socjologii*. Poznań: Wydawnictwo Ars boni et aequi, 1994.

## **Ethical or unethical, permitted or prohibited? Social coexistence norms in the opinion of the surveyed youth**

### **Abstract**

This article is the result of empirical research conducted by the author with the participation of the Scientific Circle “Apertum”, whose members have long undertaken numerous studies in order to learn about the transformations in the functioning of modern man in the areas of interest to them, i.e. leisure time, axiology, social participation, as well as preferences for implementing their own life strategies. The aim of this article is the desire to study about the norms of social coexistence of young people. All this in order to learn about the transformations in this area among the group of surveyed respondents. The research material used, comes from three research projects carried out in 2020 and 2021 of samples of several hundred people each (mainly students), while the detailed and reporting of individual research projects has shed valuable light on the norms of social coexistence as well as in the opinion of the respondents, which has become the subject of this article. Research projects carried out, due to the time of the pandemic, took place using an Internet survey, the sample was selected purposively, as a result the research does not meet the features of representativeness and its results will not be generalized to the entire community. Only about 1/5 of the respondents declare full honesty towards their loved ones, while a large percentage of the respondents would forgive their partner a betrayal (a few people as well periodically repress their own opinion on the subject, which may be treated differently). Willingness to forgive infidelity as well as a low percentage of people being honest with their closest ones may indicate consent to the “loosening” of emotional relations and a tendency to disregard fidelity, loyalty - regardless of whether the persons live in a formal relationship or in a partnership, i.e. cohabitation. One repeatedly hears opinions about promiscuity or the tendency of modern man to abandon his family or partners without self-reflection. The problem turns out to be more complex and at the base of it there may also lie the issues of axiology and certain inclinations and permissions of man entangled in various social positions, social roles (role conflicts) as well as lack of the sense of responsibility in his own behaviour, i.e. collective, fashionable behaviour.

**Keywords:** youth, values, norms, attitudes



## Streszczenie

Niniejszy artykuł stanowi pokłosie badań empirycznych prowadzonych przez Autora w udziale Koła Naukowego „Apertum”, którego członkowie od dawna podejmują liczne badania, by poznać przeobrażenia w funkcjonowaniu współczesnego człowieka w interesujących ich obszarach, tj. czasu wolnego, aksjologii, partycypacji społecznej jak również preferencji realizacji własnej strategii życiowej. Celem niniejszego artykułu jest chęć poznania norm współżycia społecznego młodych ludzi. Wszystko po to, aby poznać przeobrażenia w tym obszarze wśród grupy badanych respondentów. Wykorzystany materiał badawczy pochodzi z trzech projektów badawczych realizowanych w 2020 i 2021 roku na próbach każdorazowa kilkuset osób (głównie studenci) zaś szczegółowa i raportowanie poszczególnych projektów badawczych rzuciła cenne światło na normy współżycia społecznego i w opinii badanych co stało się tematem niniejszego artykułu. Realizowane projekty badawcze, z uwagi na czas pandemii, odbywały się przy wykorzystaniu ankiety internetowej, próba była dobrana celowo, zatem badania nie spełniają cech reprezentatywności i ich wyniki nie będą uogólniane na całą społeczność. Jedynie około 1/5 badanych deklaruje pełną szczerłość wobec swoich najbliższych zaś spory odsetek badanych wybaczyłby partnerowi zdradę (sporo osób także nie okresowo własnego zdania w tym temacie co można traktować różnie). Skłonność do wybaczenia zdrady jak również niski odsetek osób szczerych wobec swoich najbliższych świadczyć może o przyzwoleniu na „rozluźnienie” relacji uczuciowych oraz skłonność do nieprzestrzegania wierności, lojalności – niezależnie czy osoby żyją w związku sformalizowanym czy partnerskim, tj. konkubinacie. Częstokroć słyszy się opinii traktujące o rozwiązłości czy skłonności współczesnego człowieka do porzucania rodzin czy partnerów bez autorefleksji. Problem okazuje się bardziej złożony u podstaw którego leżeć mogą także kwestie aksjologii i pewnych skłonności oraz przyzwoleń człowieka uwikłanego w rozmaite pozycje społeczne, role społeczne (konflikty ról) jak również brak poczuci sprawstwa we własny postępowania, tj. postępowanie zbiorowe, modne.

**Słowa kluczowe:** młodzież, wartości, normy, postawy.

**Mateusz Szast** – PhD, works at the Institute of Philosophy and Sociology at the Pedagogical University of Cracow. Scholarly interests include: migrations, social and cultural capital, relational capital, communication, mediation and negotiations.

# Odpowiedzialność za środowisko przyrodnicze w aspekcie prawnym oraz etycznym

## Wprowadzenie

Temat odpowiedzialności człowieka za środowisko należy do trudnych wyzwań współczesnego świata, wywołujących emocje społeczne. W wielu znaczeniach i kontekstach uwzględnia się to zagadnienie m.in. w filozofii, psychologii, pedagogice, socjologii czy naukach politycznych. Na płaszczyźnie prawnej oraz w perspektywie etycznej problematyka ta nie jest często analizowana. Dostępne publikacje polskie przeważnie prezentują wybrane treści i nie podejmują analizy odpowiedzialności ekologicznej w odniesieniu do kwestii prawnych i etycznych. Dostrzegając potrzebę uporządkowania wiedzy w tym zakresie, tytułowy wątek zostanie przeanalizowany przede wszystkim od strony legislacyjnej. Następnie, przedstawione będą kluczowe problemy dotyczące relacji człowiek-przyroda w kontekście wyborów moralnych.

Ponieważ celem artykułu jest zaprezentowanie odpowiedzialność za środowisko przyrodnicze<sup>1</sup> w perspektywie prawnej oraz etycznej, podjęta będzie próba udowodnienia pięciu hipotez szczegółowych:

1. Występuje kategoria odpowiedzialności za środowisko przyrodnicze. Określa się ją jako odpowiedzialność ekologiczną.
2. W odpowiedzialności ekologicznej występują dwa wiodące aspekty: prawny i etyczny.
3. Regulacje prawne dotyczące relacji człowiek – środowisko przyrodnicze mają znaczenie w ramach odpowiedzialności prawnej.
4. Uwarunkowania moralne w kontekście aktywności człowieka w przyrodzie, generują odpowiedzialność etyczną.
5. W odpowiedzialności człowieka za środowisko przyrodnicze pojawiają się dylematy o charakterze prawnym oraz etycznym.

W artykule zastosowana będzie metoda analizy źródłowej dostępnych aktów normatywnych oraz analizy porównawczej zastanej literatury przedmiotowej.

---

1 W artykule łączy się termin „środowisko” z określeniem „przyroda”. Zabieg ten pozwoli merytorycznie usystematyzować wiodące kwestie związane z odpowiedzialnością człowieka za środowisko.

## Określenie odpowiedzialności

W języku potocznym odpowiedzialność występuje przynajmniej w dwóch znaczeniach. Po pierwsze, „odpowiedzialny” w odniesieniu do człowieka funkcjonuje jako ocena postępowania. W drugim znaczeniu należy odnieść się do struktur społecznych, w których można żądać od innych ludzi określonego sposobu zachowania – działania bądź zaniechania.

W literaturze najczęściej występują następujące określenia odpowiedzialności (Albińska, *Odpowiedzialność*, 773): 1/to obowiązek moralny lub prawny polegający na ponoszeniu konsekwencji swoich czynów; 2/cecha postępowania człowieka, będąca rezultatem sterowania tym postępowaniem w stosunku do innych i samosterowania własnym rozwojem; 3/podstawa samorealizacji, moralności, więzi społecznych; 4/wartość moralna przejawiająca się w psychicznych przeżyciach człowieka oraz w jego czynach.

Zasadniczo odpowiedzialność oznacza obowiązek odpowiadania wobec kogoś za własne czyny i ponoszenie za nie konsekwencji. Takie rozumienie uwydatnione jest na kilku płaszczyznach: 1/należy odnieść się do *podmiotu*: jednostki, grupy społecznej; 2/uwzględnić *przedmiot* odpowiedzialności – to, za co podmiot odpowiada; przedmiot może być rozumiany w sensie statycznym (jako rzecz) lub dynamicznym (jako czynność); 3/określić element składowy odpowiedzialności, czyli *jej kres* – kogoś lub czegoś, przed kim (lub czym) podmiot jest odpowiedzialny; można odpowiadać przed własnym sumieniem, rodzicami, zwierzchnikiem, społeczeństwem, sądem (lub innym organem państwowym), ojczyzną itd.

Istotę i warunki odpowiedzialności tworzą konkretne wyróżniki. Należą do nich (*Odpowiedzialność*, 212): 1/wolność myślenia, wyrażania opinii i określonego postępowania; 2/wartości; 3/aktywność ludzka – decyzje, przez które realizowane są wolności i stosunek do wartości, za które ponosi się odpowiedzialność; 4/sumienie – zdolność do rozważania w świecie wartości i ich akceptacji; oceny innych i samooceny jakości swojego postępowania; gotowość ponoszenia odpowiedzialności za swoje czyny; 5/racjonalność – umiejętność rozumnego oglądu rzeczywistości, kojarzenia przyczyn i skutków. Wymienione wskaźniki odpowiedzialności będą miały różny charakter, w zależności od przyjętych (uznanych) wartości. Rodzaj wiodących wartości określa następnie wymiary odpowiedzialności.

## Wymiary odpowiedzialności

Odpowiedzialność tradycyjnie jest zaliczana do zagadnień etycznych. To jedna z podstawowych wartości moralnych, obok godności i sprawiedliwości. Jako złożona i wielostronna kategoria zależna od warunków, sy-

tuacji i aspektów, zakłada ona związek między czynem a konsekwencją i może być traktowana jako dyspozycja ludzka do określonego wartościowania oraz działania. Ponieważ jest kategorią moralną, dotyczy indywidualnych przeżyć i relacji międzyludzkich. Odpowiedzialność stanowi tu wyraz samokontroli i wrażliwości sumienia; porządkuje relacje interpersonalne, społeczne.

Z kolei w prawie, pojęcie odpowiedzialności oznacza stosowanie różnego rodzaju sankcji za coś, co się wydarzyło. Musi istnieć prawo, do którego czyny lub intencje człowieka będą odnoszone. Osoba, która ma ponosić odpowiedzialność musi być poczytalna oraz działać bez przymusu w poczuciu wolności. W wymiarze legislacyjnym, odpowiedzialność dotyczy zatem pewnego stanu rzeczy, gdy ze względu na określone reguły przyjęte w danej zbiorowości, społeczeństwo jest uprawnione do ukarania sprawcy czynu lub pociągnięcia go do świadczeń restytucyjnych wobec poszkodowanego.

Określając kategorię odpowiedzialności trzeba zwrócić uwagę na jej kolejne podstawowe wymiary (*Odpowiedzialność*, 212): 1/ religijny – powołanie, przeznaczenie człowieka do odpowiedzialności, jest ugruntowane w wierze; 2/ ontyczny (metafizyczny) – jeżeli w konkretnej sytuacji człowiek wiedział, co robi oraz był wolny w swoich decyzjach, ponosi za swój czyn odpowiedzialność; 3/ praktyczny – jego źródeł należy szukać w reakcji; 4/ społeczny – wyłania się z relacji uczestniczenia w społeczeństwie; 5/ historyczny – odpowiedzialność obejmuje przeszłość, teraźniejszość i przyszłość.

Ze względu na wartość środowiska przyrodniczego, w powyższym podziale należy dodatkowo uwzględnić wymiar ekologiczny. W ten sposób pojawia się nowa kategoria - odpowiedzialność ekologiczna.

## Odpowiedzialność ekologiczna

Na pytanie, kiedy po raz pierwszy człowiek zaczął zwracać uwagę na odpowiedzialność za swoje działanie w środowisku przyrodniczym nie można odpowiedzieć jednoznacznie. Przyjmuje się, że dylemat dotyczący aktywności w otoczeniu pojawił się, gdy człowiek zaczął uprawiać ziemię, rozpoczynając nowy sposób współistnienia z przyrodą (Albińska, *Człowiek w środowisku*, 155-n). Budowanie odpowiedzialności za przyrodę łączono wówczas z zagrożeniami egzystencjalnymi oraz zachowaniem podstawowych praw przyrody. W nowej odsłonie, kwestia odpowiedzialności ekologicznej pojawiła się pod koniec XIX w., gdy zaczęto dostrzegać negatywne skutki rewolucji przemysłowej, niebezpieczne dla zdrowia i życia ludzi.

Fundamentem odpowiedzialności ekologicznej może być: religia, osobowość, życie, społeczeństwo, kultura. Natomiast jej warunkiem - war-

tościujące traktowanie środowiska. Jednym z uczonych, który w ramach filozofii przyrody podjął próbę wskazania podstaw odpowiedzialności za losy bytów ożywionych, jest Hans Jonas. Przyjął on (*Zasada odpowiedzialności*, 57), że odpowiedzialność ekologiczna została sformułowana ze względu na przyszłych mieszkańców naszej planety. W tym wypadku zwraca się uwagę na: prawo do życia (w środowisku niezagrażającym egzystencji), pozostawienie odpowiednich „zapasów” (zasobów planety dla przyszłych generacji), zachowanie bioróżnorodności.

Wobec powyższego, należy zwrócić uwagę na czynniki determinujące odpowiedzialność człowieka za środowisko przyrodnicze.

### Uwarunkowania odpowiedzialności ekologicznej

Podjmując dalszą analizę odpowiedzialności ekologicznej, trzeba uwzględnić, że występuje tutaj „otwarcie się” człowieka na świat istniejący poza nim. Dlatego, do zaistnienia takiej odpowiedzialności niezbędne jest spełnienie następujących warunków (Albińska, *Odpowiedzialność*, 776): 1/istnienie wartości; 2/ściśła identyczność działającej osoby – tożsamość zakorzeniona w istocie i strukturze człowieka umożliwia działanie w świecie oraz sposoby postępowania przy ponoszeniu odpowiedzialności; 3/realność człowieka – istnienie samoświadomości; 4/wolność zakorzeniona w strukturę człowieka – wolność w decyzjach i czynach; odpowiedzialność za czyny, które wypływają z wolnej woli; 5/ możliwość wyboru – człowiek decyduje, co jest dla niego wartością i czy weźmie odpowiedzialność za jej utrzymanie; 6/realność czasu – odpowiedzialność trwa w czasie.

W odpowiedzialności ekologicznej występują dwa wiodące aspekty: prawny oraz etyczny. Konsekwencją zestawienia kwestii dbałości o środowisko przyrodnicze z porządkiem o charakterze legislacyjnym oraz moralnym, będzie poniższa typologia odpowiedzialności ekologicznej, w której wyróżnia się:

1. Odpowiedzialność etyczną za środowisko przyrodnicze - łączy się ona z wyborem oraz realizacją wartości otoczenia przyrodniczego. Ponieważ wybór dotyczy standardów społecznych w zakresie aktywności w środowisku przyrodniczym, wiąże się także ze skutkami tego postępowania. Odpowiedzialność taką może ponosić tylko człowiek, gdyż uświadamia sobie powinność moralną. Zatem, odpowiedzialna postawa wobec przyrody wymaga kształtowania, rozwijania, naśladowania i podtrzymywania m.in. inteligencji etycznej<sup>2</sup>. W odpowiedzialności etycznej

---

2 Bruce Weinstein (*Inteligencja etyczna*, 16-21, 80-81) wymienia trzy elementy inteligencji etycznej: 1/umiejętność rozpoznania należytego sposobu działania; 2/postępowanie zgodne z tą wiedzą; 3/dążenie do tego, by poszukiwanie słusznego sposobu postępowania uczynić drogą na całe życie.

za środowisko przyrodnicze uwzględnia się także kwestie natury bioetycznej.

2. Odpowiedzialność prawną za środowisko przyrodnicze – to każdy rodzaj obowiązku, zobowiązania, ryzyka w odniesieniu do przyrody i jej komponentów, wynikający z umowy, ustawy albo czynu. W literaturze polskiej występują różne definicje odpowiedzialności prawnej. Najczęściej przytaczane jest sformułowanie Wiesława Langa (*Struktura odpowiedzialności*, 12), który określił odpowiedzialność prawną jako zasadę ponoszenia przez podmiot przewidzianych prawem ujemnych konsekwencji za zdarzenia lub stany rzeczy, przypisywane prawnie określonemu podmiotowi w danym porządku prawnym. Uzupełniając to określenie o kwestie przyrodnicze, uzyskujemy nowe brzmienie odpowiedzialności prawnej.

Postrzeganie i ujmowanie przyrody jako szczególnie cennej wartości motywuje się racjami: moralnymi (degradując przyrodę czynimy zło sobie i innym ludziom), teocentrycznymi (niszcząc przyrodę czynimy zło, grzeszymy), biocentrycznymi (przyroda jako źródło i podstawa życia jest wartością samą w sobie), legislacyjnymi (zanieczyszczając środowisko jesteśmy narażeni na sankcje karne), antropocentrycznymi (jeżeli unicestwimy środowisko, zniszczymy swoje miejsce do życia). Pogłębione analizy odpowiedzialności człowieka za środowisko przyrodnicze zostaną odniesione w pierwszej kolejności do aspektu etycznego. Następnie, w dalszej części artykułu przybliżony zostanie prawny aspekt odpowiedzialności ekologicznej.

## Odpowiedzialność etyczna za środowisko przyrodnicze

Odpowiedzialność zajmuje szczególnie wysokie miejsce w hierarchii wartości – środków służących do realizacji celów etyki ekologicznej. Ponieważ odpowiedzialność zaczyna się w momencie otwarcia się na to, co jest poza podmiotem, w świetle etyki ekologicznej przyroda staje się przedmiotem odpowiedzialności. Działania człowieka w środowisku są uzależnione od jego potrzeb i pragnień, które mogą stać się załączkiem ryzyka ekologicznego. Jeżeli zachowuje się nieodpowiedzialnie w środowisku przyrodniczym, ponosi konsekwencje takiego działania.

Ujmowanie relacji człowieka do środowiska w kategoriach obowiązku i odpowiedzialności wiąże się z trzema koncepcjami etyki ekologicznej: antropocentryzmem, utylitaryzmem oraz biocentryzmem. Pierwsza koncepcja przyjmuje, że człowiek zajmuje centralne miejsce w ziemskim ekosystemie. Przedmiotem odpowiedzialności jest świat przyrody, zaś motywacja ludzkiego działania ma wymiar praktyczny: chroniąc przyrodę, człowiek chroni życie (swoje, innych). U podstaw nurtu utylitarystycznego znajduje się racjonalizm. Z niego wypływają motywacje



i usprawiedliwienia ludzkich zachowań: „postępuj tak, gdyż stworzy to szansę dłuższego życia”. Przyjmowana jest perspektywa „ekonomiczna” - bytowy interes, dlatego przyroda staje się narzędziem w rękach człowieka. Ostatnia koncepcja jest kojarzona z nurtem ekologii głębokiej (Arne Naess) oraz etyką wyzwolenia zwierząt (ruch *Animal Liberation Front*). Do podstawowych tez biocentrycznej etyki ekologicznej można zaliczyć następujące sformułowania (Bonenberg, *Etyka środowiskowa*, 20-21): 1/istnieją byty nieosobowe będące przedmiotami moralności (przede wszystkim zwierzęta) – mają one prawo do życia, nie bycia krzywdzonym itp.; 2/klasa przedmiotów posiadających znaczenie moralne jest szersza od klasy bytów świadomych (odczuwających) – propozycja rozszerzenia zbioru przedmiotów moralności o rośliny i przedmioty nieożywione.

Wspomniany w artykule Jonas przyjmuje, że wszystkie obecnie żyjące pokolenia ludzi są bezwarunkowo zobowiązane do troski o to, aby ludzkość istniała, by przetrwała<sup>3</sup>. Jednocześnie uznaje, że powinna to zagwarantować etyka odpowiedzialności za przyszłość. Ponadto, Jonas podzielił odpowiedzialność ekologiczną na dwa typy – naturalną i kontraktową. Pierwsza jest bliska pojęciu odpowiedzialności moralnej (należy do sfery moralności wynikającej z wyznawanego światopoglądu). Natomiast odpowiedzialność kontraktowa jest wynikiem działania praw lub umów. Jonas rozróżnił także odpowiedzialność formalną (uwikłanie jednostki w relacje społeczne) i treściową (pozytywny obowiązek, kierowany uczuciem - poczuciem odpowiedzialności, wynikającym ze specyficznej więzi emocjonalnej z przyrodą).

Biorąc pod uwagę powyższe koncepcje, można wnioskować w etyce sześć zasad odpowiedzialności ekologicznej (Ślipko, *Bioetyka*, 30, 33, 43-n): 1/paradygmatu partnerstwa człowieka z przyrodą (Albert Schweitzer – etyka „czci dla życia”); 2/dyrektywy autonomii człowieka obdarzonego wolnością w [odpowiedzialnym] kierowaniu światem; 3/prymatu pragmatyzmu – rozumnego działania w przyrodzie; 4/priorytetu człowieka przed przyrodą (chrześcijańska etyka środowiska); 5/integralnego ujmowania praw i obowiązków człowieka względem przyrody; 6/uznania środowiska przyrodniczego jako wartości międzyludzkiej, „dobra wspólnego” społeczeństwa. Instancją odpowiedzialności za środowisko przyrodnicze może być tutaj człowiek (przyszłe pokolenia), przyroda, istota najwyższa (kreator życia).

Uwarunkowania etyczne w kontekście aktywności człowieka w przyrodzie, generują odpowiedzialność etyczną. Czy mają także wpływ na drugi, wiodący aspekt odpowiedzialności ekologicznej - odpowiedzialność prawną za środowisko przyrodnicze?

<sup>3</sup> Gdy chcemy uwzględnić prawa przyszłych pokoleń w perspektywie rozwiązań legislacyjnych, należy zwrócić uwagę na projekt *Rezolucji Berneńskiej* nr 1802 z 2011 r.



## Odpowiedzialność prawna za środowisko przyrodnicze

Odpowiedzialność ekologiczna uzyskuje szczególną rangę na płaszczyźnie prawnej. Historia odpowiedzialności prawnej za środowisko przyrodnicze została przedstawiona przez różnych autorów (np.: Łapiński, Abdurakhmanov, *Rozwój myśli ekologicznej*; Albińska, *Historia regulacji legislacyjnych*). Z perspektywy polskich regulacji prawnych, odpowiedzialność za środowisko obejmuje różne rodzaje. Można wyróżnić odpowiedzialność: administracyjną, cywilną, karną, międzynarodową. Dodatkowo wymienia się odpowiedzialność: pracowniczą, zawodową, organizacyjną.

Odpowiedzialność administracyjna oznacza ponoszenie przez podmiot korzystający ze środowiska, przewidzianych prawem konsekwencji za zdarzenia lub stany rzeczy, działania lub zaniechania podlegające ujemnej klasyfikacji normatywnej i przypisane określonemu podmiotowi w obowiązującym porządku prawnym ochrony środowiska<sup>4</sup>.

Odpowiedzialność cywilna występuje w polskim prawie jako odpowiedzialność kontraktowa (uruchamiana w razie niewykonania lub nie należytego wykonania istniejącego między stronami zobowiązania) oraz odpowiedzialność deliktowa (odpowiedzialność za czyny niedozwolone). Duże znaczenie w ochronie środowiska ma odpowiedzialność deliktowa w postaci odpowiedzialności odszkodowawczej (szkoda na mieniu, na osobie) i odpowiedzialności prewencyjnej (roszczenie o zapobieżenie szkodzie<sup>5</sup>, o ochronę dóbr osobistych). Stan regulacji prawnej w zakresie cywilnoprawnej ochrony środowiska jest jednak niezadowolający: odpowiedzialność cywilna jest niedostatecznie określona<sup>6</sup>.

W odpowiedzialności karnej eksponuje się zagadnienie typizacji czynów zabronionych, popełnianych na szkodę lub zagrażających środowisku. W przypadku przestępstw ekologicznych, sądy mogą orzekać sankcje przewidziane tylko w kodeksie karnym i przepisach innych ustaw,

---

4 Najbardziej rozwinięte podstawy prawne z zakresu odpowiedzialności administracyjnej mają w polskim prawie sankcje w formie kar pieniężnych albo w postaci nałożenia obowiązków naprawy szkody czy wstrzymania określonej działalności. Są one ustalane i egzekwowanych przez organy administracji publicznej.

5 Szkodami na mieniu będą skutki wywołane zanieczyszczeniami wody, powietrza lub ziemi, wyrażające się np. w wytruciu ryb ściekami odprowadzanymi do wód; albo pszczoł w wyniku stosowania chemicznych środków ochrony roślin. Do szkód na osobie zalicza się np. choroby układu oddechowego w wyniku zanieczyszczeń powietrza. Na podstawie przepisów kodeksu cywilnego każdy może występować do sądu z roszczeniami o naprawę szkody wynikłej z naruszenia stanu środowiska, a także o naruszeniu dóbr osobistych (zdrowie itp.).

6 Wyjątek stanowi Prawo atomowe, wprowadzające odpowiedzialność cywilną za szkodę jądrową oraz Kodeks morski, określający zasady odpowiedzialności za szkody wyrządzone zanieczyszczeniem ze statków.

opierając się na określonych środkach karnych: np. pozbawienie wolności, zakaz prowadzenia określonej działalności. Z kolei sprawcy wykroczeń ekologicznych nie są traktowani jako „przestępcy”, wymierza się im kary administracyjne (zwykle są to grzywny).

Najbardziej przejrzystą w konstrukcji i najskuteczniejszą w działaniu formą egzekwowania odpowiedzialności międzynarodowej za szkody ekologiczne i inne zanieczyszczenia środowiska wyrządzane na obszarze Polski, jest odpowiedzialność za szkodę wyrządzoną przez wyciek lub usunięcie oleju ze statku. Nadal aktualne są natomiast niedociągnięcia w sferze odpowiedzialności za zanieczyszczenia wód śródlądowych i powietrza przez zakłady państw sąsiadujących z Polską.

Kolejna, odpowiedzialność pracownicza oznacza powinność postępowania w sposób zapewniający przestrzeganie wymagań ochrony środowiska, nie wyłączając pracowników na stanowiskach kierowniczych, obowiązanych organizować pracę w sposób zapewniający ochronę środowiska. Obowiązek ten obejmuje wszystkich pracowników zatrudnionych w jednostkach organizacyjnych. Przepisy prawa ochrony środowiska są powiązane z kodeksem pracy. Z kolei odpowiedzialnością zawodową objęci są m.in. lekarze weterynarii, którzy ponoszą odpowiedzialność przed sądem lekarsko-weterynaryjnym. Podstawą wszczęcia postępowania w sprawie odpowiedzialności zawodowej jest naruszenie prawa lub zasad etyczno-moralnych, związanych z wykonywaniem zawodu. Ostatni rodzaj odpowiedzialności określony jest w statucie danej organizacji. Jej najostrzejszą formą jest skreślenie z listy członków za naruszenie lub niewypełnianie zadań organizacji albo obowiązków członka organizacji.

Każdy z powyższych rodzajów odpowiedzialności charakteryzuje się inną rolą, odmiennymi metodami regulacji, także specyficznym instrumentarium prawnym. Prawo, będące podstawowym instrumentem polityki państwa, spełnia następujące funkcje w dziedzinie ochrony środowiska przyrodniczego (Paczuski, *Prawo ochrony środowiska*, s.56-59; Lipiński, *Prawne podstawy*): organizacyjną, represyjną, reglamentacyjno-ochronną, ochrony praw podmiotowych, stymulatora działań gospodarczych, wdrażania postępu technicznego, ochrony walorów środowiska o ponadpaństwowym znaczeniu, edukacyjną, kulturotwórczą.

Uwzględniając dotychczasowe analizy, należy odnieść się do podstawowych elementów odpowiedzialności prawnej za środowisko. Według Małgorzaty Longhamps (*Odpowiedzialność za szkodę*), odpowiedzialność taka obejmuje: 1/podmiot, który ponosi odpowiedzialność – osoba fizyczna, także osoba prawna (przedsiębiorstwo, spółdzielnia, spółka), która narusza stan środowiska; 2/przedmiot (stan rzeczy czy też zdarzenie) – np. niebezpieczeństwo powstania zagrożenia, powstanie szkody ekologicznej; 3/określenie reguł odpowiedzialności za zdarzenie

lub stan rzeczy, które ponosi podmiot – to odpowiedzialność na zasadzie winy za przestępstwo przeciwko środowisku lub na zasadzie ryzyka czy winy przy odpowiedzialności cywilnej; 4/ujemne konsekwencje wobec podmiotu, który ponosi taką odpowiedzialność – np. o charakterze osobistym (pozbawienie wolności za popełnione przestępstwo) albo o charakterze majątkowym (wydanie decyzji o wstrzymaniu działalności uciążliwej dla środowiska, zapłata grzywny).

W kolejnych częściach artykułu, uwaga zostanie skupiona na wymienionych wyżej składowych odpowiedzialności prawnej za środowisko przyrodnicze: podmiocie, przedmiocie, regułach oraz konsekwencjach.

## Podmiot odpowiedzialności prawnej za środowisko

Konieczność ochrony środowiska została ujęta w polskiej Konstytucji jako obowiązek powszechny, który obciąża każdego. W tym kontekście „każdy” oznacza osobę fizyczną, prawną i inną jednostkę organizacyjną. Odpowiedzialność za środowisko sprowadza się do obowiązku wykonywania przez podmiot określonego działania lub jego uniknięcia. Ponieważ ze środowiska korzystają różne podmioty, w obszarze zainteresowania ustawodawcy znalazły się relacje cywilnoprawne uwzględniające środowisko i jego ochronę. Kolejnym ważnym podmiotem odpowiedzialności określonym w Konstytucji jest państwo, ponieważ władze publiczne oznaczają organy wykonujące władztwo w imieniu państwa i korzystające z jego autorytetu.

Stosując kryterium podmiotu ponoszącego odpowiedzialność, dodatkowo należy wziąć pod uwagę ustawę Prawo ochrony środowiska (art.3 pkt 20). W katalogu takich podmiotów występują trzy grupy. Pierwsza grupa obejmuje: a/przedsiębiorców (w rozumieniu ustawy z 19 listopada 1999r. Prawo działalności gospodarczej, art.2 ust.2), którzy podejmują i wykonują działalność gospodarczą, m.in. budowlaną oraz poszukiwanie, rozpoznawanie i eksploatację zasobów naturalnych; b/osoby prowadzące działalność wytwórczą w rolnictwie w zakresie upraw rolnych, chowu lub hodowli zwierząt, ogrodnictwa, warzywnictwa, leśnictwa i rybactwa śródlądowego; c/osoby wykonujące zawód medyczny w ramach indywidualnej praktyki lub indywidualnej specjalistycznej praktyki.

Do drugiej grupy, ustawa Prawo ochrony środowiska zalicza jednostki organizacyjne niebędące przedsiębiorcami, zaś w grupie trzeciej znajdują się osoby fizyczne, korzystające ze środowiska w zakresie, w jakim to korzystanie wymaga pozwolenia.

Powyższy podział ma swoje konsekwencje w ponoszeniu odpowiedzialności prawnej. Odpowiedzialność karną mogą bowiem ponosić tylko osoby fizyczne, zaś odpowiedzialność cywilną i administracyjną – także

osoby prawne i jednostki organizacyjne niemające osobowości prawnej. Biorąc pod uwagę ustawowe zróżnicowanie obowiązków, można zauważyć, że jednostki organizacyjne (zwłaszcza prowadzące działalność gospodarczą), ich kierownicy i pracownicy, są zobowiązani do aktywności w ochronie środowiska. Ponadto, obowiązki ochronne obciążające jednostki organizacyjne są szersze niż obowiązki dotyczące osób fizycznych. Osoby fizyczne, które nie prowadzą działalności gospodarczej, są zobowiązane do powstrzymywania się od powodowania zniszczeń i zagrożeń.

W strukturze ochrony środowiska występuje zatem katalog podmiotów, którym zostały przypisane określone uprawnienia i obowiązki związane z ochroną środowiska. W tej grupie należy także wymienić (Dobrzański i in., *Ochrona środowiska*,<sup>301</sup>): 1/państwowe organy prawodawcze; 2/centralne i terenowe organy administracji rządowej, organy administracji specjalnej (np. dyrektorzy parków narodowych); 3/organy samorządu terytorialnego województwa, powiatu i gminy – mają własne kompetencje w ochronie środowiska związane z wykonywaniem zadań o znaczeniu lokalnym i regionalnym; 4/rady, komisje i komitety naukowe – mają charakter doradczy, funkcjonują przy organach administracji rządowej i samorządowej; 5/instytucje finansowania ochrony środowiska – to przede wszystkim Narodowy Fundusz Ochrony Środowiska i Gospodarki Wodnej oraz fundusze wojewódzkie, powiatowe i gminne; 6/organy policji ekologicznej<sup>7</sup>; 7/organizacje społeczne, w tym ekologiczne.

Ciekawie wygląda sytuacja w odniesieniu do podmiotu odpowiedzialności międzynarodowej za środowisko. W artykule przyjęto, że jest to państwo, ponieważ do przypisania odpowiedzialności międzynarodowej wystarcza samo naruszenie normy prawa międzynarodowego. Ponadto, państwo odpowiada za szkody wyrządzone przez osoby prywatne<sup>8</sup>. Uzupełniając powyższe można dodać, że odpowiedzialność międzynarodową, obok państw, ponosić mogą także inne podmioty prawa - organizacje międzyrządowe, które zrzeszają państwa i posiadają osobowość prawnomiędzynarodową.

Na podstawie dotychczasowych analiz należy stwierdzić, że prawo ochrony środowiska obejmuje swoim zakresem wyjątkowo szeroki krąg adresatów. Wynika to m.in. ze swoistych cech ochrony środowiska jako podstawowej funkcji państwa, której zadania nie mogą być skutecznie rozwiązywane tylko przez wydzieloną część aparatu państwowego. Ze

7 Stanowią ją: Państwowa Inspekcja Ochrony Środowiska, Straż Ochrony Przyrody, także Policja Państwowa, Straż Miejska, Państwowa Straż Pożarna, Sanepid, straż rybacka, strażnicy leśni

8 Jeżeli nastąpiły one wskutek: a/zachęcania do takich działań; b/tolerowania tych działań; c/nieukarania sprawców bezprawnych działań; d/niezastosowania przez państwo środków prewencyjnych.

względu na różnorodne aspekty współczesnych problemów ochrony środowiska, występujących w różnej skali, w ich rozwiązywanie musi być zaangażowane całe państwo. Polityka ochrony środowiska wymaga stosowania przymusu wobec podmiotów oraz kontrolowania przestrzegania przepisów z tego zakresu. Ważne znaczenie odgrywa tutaj również przedmiot odpowiedzialności prawnej.

## Przedmiot odpowiedzialności prawnej

Określenie przedmiotu ochrony ma na celu wskazanie tych obiektów przyrodniczych, w stosunku do których normy prawa nakładają na poszczególne podmioty (także państwo) zobowiązanie zachowania wymienionych w prawie obiektów, zapobiegania szkodom i ewentualnego usuwania tych szkód, również racjonalnego gospodarowania ekosystemami oraz jego elementami dla zapewnienia ich odnawialności.

Rodzajowym przedmiotem ochrony prawnej jest środowisko, definiowane jako ogół elementów przyrodniczych, w tym także przekształconych w wyniku działalności człowieka. W szczególności jest to: powierzchnia ziemi, kopaliny, wody, powietrze, zwierzęta, rośliny, krajobraz oraz klimat. Przedmiotem prawnej ochrony jest także przyroda. Składają na nią: dziko żyjące gatunki roślin, zwierząt, grzybów, ich siedliska i ekosystemy, także krajobrazy naturalne lub wyróżniające się szczególnymi cechami krajobrazy kulturowe, ponadto twory przyrody żywej i nieożywionej, kopalne szczątki roślin i zwierząt, zadrzewienia, zieleń w miastach i wsiach. Ponieważ w regulacjach prawnych występuje rozróżnienie na prawo ochrony przyrody<sup>9</sup> i prawo ochrony środowiska<sup>10</sup>, w artykule są one traktowane łącznie.

Obok środowiska przyrodniczego, w katalogu przedmiotów ochrony prawnej wymienia się również bezpieczeństwo ekologiczne środowiska (w aspekcie wolności od szkodliwych dla niego zanieczyszczeń i skażeń) oraz życie i zdrowie ludzi.

Wykazano, że przedmiot krajowej odpowiedzialności prawnej stanowi środowisko i jego elementy. Od tego, jak środowisko będzie rozumiane zależy zakres prawnej ochrony oraz odpowiedzialność za to

9 Ochronę przyrody stanowią działania podejmowane w celu zachowania naturalnych zasobów roślin i zwierząt dziko żyjących. W sensie prawnym, sprowadza się ona do nadania specjalnych praw ściśle określonym gatunkom lub obszarom. Obecnie stosowane są następujące formy ochrony przyrody: park narodowy, rezerwat przyrody, park krajobrazowy, obszar chronionego krajobrazu, obszar Natura 2000, pomnik przyrody, stanowisko dokumentacyjne, użytek ekologiczny, zespół przyrodniczo-krajobrazowy oraz ochrona gatunkowa roślin, zwierząt i grzybów.

10 Ochrona środowiska jest planową działalnością, polegającą na racjonalnym użytkowaniu zasobów naturalnych lub określonych ekosystemów, prowadzoną w celu ochrony przed nadmierną ich eksploatacją, zanieczyszczeniem, dewastacją lub zaniedbaniem oraz w celu zachowania ich dla przyszłych pokoleń.

środowisko. Zdaniem Paczuskiego (*Prawo ochrony środowiska*, 59-60), szczególnie przedmiot regulacji prawnej stanowi: 1/ochrona i racjonalne użytkowanie zasobów przyrody; 2/kształtowanie szczególnych walorów środowiska – cennych elementów przyrodniczych, krajobrazu, turystyczno-wypoczynkowych, uzdrowiskowych; 3/zabezpieczenie otoczenia przed obciążeniami i uciążliwościami – zanieczyszczeniami, odpadami, promieniowaniem, hałasem, wibracjami.

Z kolei przedmiotem międzynarodowej odpowiedzialności za środowisko mogą być szkody wynikłe z zanieczyszczenia wody albo powietrza. Do szczególnych szkód należą katastrofy polegające na niekontrolowanym dostaniu się do atmosfery szkodliwych pyłów i gazów, awarie elektrowni atomowych, zanieczyszczenia promieniotwórcze będące wynikiem próbnych wybuchów jądrowych. Wymienione zagrożenia dostatecznie wskazują na skomplikowanie możliwej odpowiedzialności. Podobnie, jak przy szkodach powstałych z powodu złej jakości wody, w przypadku zanieczyszczeń powietrza, także występują porozumienia, które nie formułują kwestii odpowiedzialności prawnej<sup>11</sup>.

Skuteczność wykonywania zadań ochrony środowiska zależy od tego, czy występuje prawidłowy podział obowiązków, zadań i kompetencji w tej dziedzinie. W zakresie rozstrzygnięcia konsekwencji szkód spowodowanych zanieczyszczeniami oraz degradacją środowiska przyrodniczego, funkcjonują ogólne zasady prawa.

## Prawne zasady odpowiedzialności za środowisko przyrodnicze

Zbiór przepisów prawnych, których przedmiotem jest środowisko oraz jego elementy określony został jako prawo ochrony środowiska. To rodzaj prawa publicznego, powiązanego z prawem cywilnym, także z prawem pracy itp. Generalnie, przynależy do prawa administracyjnego, ale uwzględnia także rozwiązania z zakresu prawa karnego. W odróżnieniu od innych składników obowiązującego porządku prawnego, prawo ochrony środowiska ma podstawy w naukach przyrodniczych (biologicznych), a poprzez wprowadzenie do ustawodawstwa instrumentów prawno-finansowych, również w naukach ekonomicznych. Znajduje to odbicie w przyjęciu w ustawodawstwie szeregu pojęć ukształtowanych wcześniej, przede wszystkim w wyniku rozwoju nauk przyrodniczych<sup>12</sup>.

11 Ograniczają się do postanowień o charakterze profilaktycznym, zalecając stopniową poprawę czystości atmosfery (lub ciekłu wodnego) i ustalając różne formy współpracy bilateralnej. Uwzględnia się także zasady ogólne, np. dobrosąsiedztwa.

12 Należy tu wymienić m.in. określenia: ochrona krajobrazu, uciążliwości, zagrożenia, substancje niebezpieczne, równowaga przyrodnicza, bezpieczeństwo ekologiczne, korytarze ekologiczne.



W przepisach prawnych (ustawach, itp. dokumentach) znajduje się katalog zasad odpowiedzialności prawnej za środowisko przyrodnicze<sup>13</sup>. Część regulacji o charakterze podstawowym występuje w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej oraz w prawie międzynarodowym i unijnym. Kolejny zbiór zasad o podstawowym znaczeniu dla ochrony środowiska przyrodniczego zawiera ustawa – Prawo ochrony środowiska oraz ustawa o ochronie przyrody. Dodatkowe zasady znajdują się w rozbudowanym zbiorze ustaw regulujących. Wyróżnia się w tutaj dwie ważne grupy: ustawy związane<sup>14</sup> (regulujące gospodarowanie poszczególnymi elementami środowiska) oraz ustawy częściowo poruszające problematykę ochrony środowiska<sup>15</sup> (które regulują różne dziedziny życia społecznego i gospodarczego). Ponadto należy zwrócić uwagę na akty prawa miejscowego (przepisy wykonawcze obowiązujące na obszarze działania organów, które je ustanowiły) oraz ustawy działowe i związkowe.

Uwzględniając dotychczasowe analizy można zauważyć, że odpowiedzialność prawna za środowisko przyrodnicze posiada podwójne znaczenie. Po pierwsze, jest rozumiana jako pewna abstrakcyjna konstrukcja myślowa, która wiąże ogólne skutki prawne z określonymi i wymyślnymi sytuacjami naruszania jakiejś obowiązującej normy prawnej (Korybski, Pieniążek, *Wstęp do prawoznawstwa*, 110-117; Gałkowski, *Paradygmat odpowiedzialności*, 219). Po drugie, odpowiedzialność prawna dotyczy ponoszenia pewnych skutków prawnych za konkretne zachowania kwalifikowane (przez kompetentne podmioty w procesie stosowania prawa), jako naruszenie obowiązującej normy prawnej.

## „Kres” odpowiedzialności prawnej za środowisko

W mechanizmie odpowiedzialności prawnej występuje obowiązek pierwotny, który został naruszony oraz obowiązek wtórny, czyli odpowiedzialność oznaczająca ponoszenie sankcji za naruszenie obowiązku pierwotnego (Radecki, *Odpowiedzialność prawna*, 61). Z sankcją wiąże się norma sankcjonowana (określająca obowiązek) oraz norma sankcjonu-

13 Z kompleksowej regulacji prawnej dotyczącej ochrony przyrody i ochrony środowiska wynika ponad 40 zasad ochrony środowiska przyrodniczego, m.in.: zrównoważonego rozwoju, odpowiedzialności za stan środowiska, kompleksowości ochrony środowiska, prewencji i przezorności, zachowania różnorodności biologicznej, naprawiania (likwidacji szkód u źródła), wysokiego poziomu ochrony przyrody.

14 Do ustaw regulujących związanych zalicza się: ustawę o ochronie zwierząt, Prawo wodne, ustawę o ochronie gruntów rolnych i leśnych, ustawę o lasach, Prawo geologiczne i górnicze, Prawo o rybołówstwie morskim, Prawo łowieckie.

15 Do ustaw regulujących „częściowych” należą m.in.: Kodeks karny, Kodeks cywilny, Prawo budowlane, ustawa o rybactwie śródlądowym, Prawo atomowe, Ustawa o samorządzie terytorialnym, Ustawa o zagospodarowaniu przestrzennym, Ustawa o zapobieganiu zanieczyszczeniu morza przez statki, Ustawa o odpadach, Ustawa o utrzymaniu porządku i czystości w gminach, Prawo o ruchu drogowym.



jąca (wskazująca na negatywne konsekwencje naruszenia obowiązku). Zgodnie z powyższym, odpowiedzialność prawna będzie polegać na obowiązku ponoszenia - przewidzianych przez normę prawną sankcjonującą - negatywnych skutków zachowań sprzecznych z dyspozycją normy (Stawecki, Winczorek, *Wstęp do prawoznawstwa*, 157). To oznacza, że odpowiedzialność jest realizacją sankcji prawnych.

Odpowiedzialność prawna jest realizowana na gruncie prawa krajowego, przed określoną instancją prawną, w zależności od rodzaju odpowiedzialności: przed sądem administracyjnym, karnym, cywilnym, itp., także przed organami administracji rządowej, samorządowej. W ramach prawa międzynarodowego, szczególnie unijnego, w zakresie odpowiedzialności prawnej za środowisko przyrodnicze, znaczenie mają: Komisja Europejska oraz Trybunał Sprawiedliwości UE<sup>16</sup>.

Do konsekwencji naruszenia obowiązku dbałości za środowisko zalicza się: środki karne, cywilne, administracyjne. Najczęściej mają one charakter finansowy (opłaty za korzystanie ze środowiska, kary pieniężne), przewidziane są także kary ograniczenia wolności lub pozbawienia wolności (w zależności od czynu: od 3 miesięcy do 8 lat).

Regulacje prawne dotyczące relacji człowiek – środowisko przyrodnicze mają znaczenie w ramach odpowiedzialności prawnej. Ponieważ perturbacje w tej relacji występują w różnej skali (od lokalnej do globalnej), współczesne problemy ochrony środowiska posiadają szereg innych wymiarów: zachowawczy (troska o przetrwanie dziedzictwa kulturalnego i naturalnego), polityczny, ekonomiczny, techniczno-technologiczny, organizacyjny, sanitarny, dydaktyczno-wychowawczy, społeczny, itp. Można z nimi połączyć różne wyzwania i wybory prawne oraz moralne. W następnej części artykułu podjęty zostanie temat trudnych wyborów w prawnym i etycznym aspekcie odpowiedzialności ekologicznej.

## Dylematy dotyczące odpowiedzialności za środowisko przyrodnicze

Odpowiedzialność prawna spełnia szczególną rolę, gdyż stanowi sankcję za naruszenie określonych przepisów. Brak tej odpowiedzialności spowoduje w systemie prawnym brak konsekwencji za naruszenie przepisów, co w efekcie wywoła poczucie bezkarności społecznej.

Wzmocnienie odpowiedzialności karnej za środowisko nastąpiło w 1997 r. w związku ze zmianami kodeksu karnego, w którym zostały

---

<sup>16</sup> Komisja Europejska jest odpowiedzialna za ustawodawstwo dotyczące ochrony środowiska, także za rozwój systemu gromadzenia i rozpowszechniania informacji dotyczących środowiska. Działalność Trybunał Sprawiedliwości UE (TSUE), jest przydatna – w odniesieniu do zagadnień ochrony środowiska – poprzez dokonywanie wykładni prawa traktatowego (Sitek, *Problemy ekologii*, 58).

wyodrębnione przestępstwa przeciwko środowisku, stanowiąc rozdział XXII Kodeksu karnego (KK)<sup>17</sup>. Wskazane przestępstwa zagrożone są dość surowymi sankcjami, włącznie z karą pozbawienia wolności. Oprócz tego, podstawowa dla ochrony środowiska ustawa - Prawo ochrony środowiska rozszerza katalog wykroczeń za naruszenie prawa ochrony środowiska.

Zauważalne jest, że w odpowiedzialności za środowisko przyrodnicze pojawiają się trudne wybory społeczne o charakterze prawnym. Wywołane są one m.in. tym, że w przepisach występuje niespójność, zaś w procedurze sądowej - brak nieuchronności kary. Skutkuje to osłabieniem społecznej odpowiedzialności za środowisko przyrodnicze, powszechnością wykroczeń i przestępstw ekologicznych, także postaw antyekologicznych.

Współczesny człowiek skupia się na konsumpcyjnym i hedonistycznym stylu życia, jednocześnie przestał czuć się odpowiedzialny za najbliższych, środowisko przyrodnicze<sup>18</sup> itd. Dlaczego ludzie nie postępują wobec przyrody i jej elementów odpowiedzialnie? Bruce Weinstein (*Inteligencja etyczna*, 71-n) wymienia trzy główne powody nieetycznego zachowania: 1/strach, 2/smutek z rozdrażnieniem oraz 3/krótkotrwałe korzyści. Dwa pierwsze powody mają swoje źródło m.in. w odczuwaniu bezpieczeństwa. Trzecia sytuacja jest sprzęgnięta z konsumpcyjnym stylem życia. Konsumpcyjna cywilizacja w niewielkim stopniu zabiega o takie wartości jak: sprawiedliwość, szacunek, poczucie bezpieczeństwa, samorządność, odpowiedzialność.

W imię jakich racji człowiek jest zobowiązany do odpowiedzialności za swe czyny w systemach przyrody i dlaczego porządek natury ma być objęty porządkiem moralnym? Dlaczego przyroda ma być szczególnego rodzaju wartością? Część dylematów etycznych implikuje kategoria odpowiedzialności<sup>19</sup>. Kolejne są następstwem uwikłania obrazu przyrody w kontekst ideologii, kultury, filozofii. Wypracowanie konkretnego wzoru odpowiedzialności za środowisko przyrodnicze jest trudne ze względu na różne koncepcje środowiska, przyrody, inne hierarchie wartości, odmienne podejścia do natury życia, rozwoju ekonomicznego, różne tech-

17 Ponadto, w Kodeksie karnym do ochrony środowiska mają zastosowanie niektóre przepisy o przestępstwach przeciwko: w rozdziale XX - bezpieczeństwu powszechnemu, rozdziale XXI - bezpieczeństwu w komunikacji, odnosząc się do zdarzeń powodujących nadzwyczajne zagrożenie środowiska, także przepisy rozdziału XXXVI dot. mienia (art.290).

18 Swojej odpowiedzialności nie dostrzega turysta, zrywając w parku chronione kwiaty. Nie myśli o niej rolnik, wypalając trawy. Nie zastanawia się nad nią gospodarz, wywożąc do lasu odpady. Podobnie dyrektor zakładu przemysłowego, który zleca pracownikowi zrzut ścieków do przepływającej w pobliżu rzeki.

19 Np.: teza o współzawodnictwie (nawet wojnie) człowieka z przyrodą, poglądy nakazujące ucywilizowanie dzikiej przyrody.

niki produkcji, modele życia, zasady organizacji stosunków społecznych wewnątrz kraju i między narodami oraz ze względu na tylko częściową znajomość relacji między środowiskiem a biotechnologiami, rolnictwem, komunikacją itp.

Praktyczne zastosowanie odpowiedzialności ekologicznej w rozwiązaniu współczesnych problemów łączy się z szeregiem ograniczeń etycznych<sup>20</sup>. Dokonanie konkretnych wyborów wskaże na preferencję postaw pro- albo anty-ekologicznych. W niektórych sytuacjach, może także mieć następstwa prawne, gdy spełni przesłanki wykroczenia lub przestępstwa ekologicznego. Fukuyama (*Zaufanie*, 14), słusznie zauważył, że „prawidłowy rozwój społeczny jest zależny od obyczajów i etyki poszczególnych jednostek, czyli od czynników, które można kształtować jedynie pośrednio, poprzez realizację świadomych posunięć politycznych oraz zwiększanie stopnia świadomości i poszanowania dla danej kultury”. Uzupełniając tę wypowiedź należy stwierdzić, że nie ma jednej przesłanki, na której można oprzeć budowanie odpowiedzialności ekologicznej. Z jednej strony podstawę może stanowić kultura, etyka, osobowość człowieka, z drugiej strony – prawo, transformacje społeczne, itp.

## Podsumowanie

Zastosowanie odpowiedzialności skoncentrowanej na relacji człowieka do przyrody w oparciu o niepewne dane i niedoprecyzowane teorie może wywołać poważne konsekwencje społeczne i przyrodnicze. Dlatego, by uniknąć dezorganizacji legislacyjnej, aksjologicznej oraz ekologicznej, kluczowe staje się formowanie odpowiedzialności za środowisko przyrodnicze w aspekcie prawnym oraz etycznym.

Dokonane w artykule analizy pozwalają przyjąć, że:

1. Występuje odrębna kategoria odpowiedzialności za środowisko przyrodnicze, którą określa się jako odpowiedzialność ekologiczną.
2. W odpowiedzialności występują różne wymiary. Odpowiedzialność ekologiczna cechuje się silną pozycją wymiaru prawnego oraz etycznego. Zostały one określone jako aspekty (prawny i etyczny) mające podstawowe znaczenie w określaniu granic korzystania przez człowieka z zasobów przyrodniczych.
3. Obowiązujące regulacje legislacyjne w zakresie ochrony środowiska przyrodniczego stają się elementem odpowiedzialności prawnej.

---

<sup>20</sup> Do trudnych wyborów w zakresie dbałości o środowisko przyrodnicze można zaliczyć następujące kwestie: 1/chronić człowieka, czy rośliny i zwierzęta?; 2/spalać czy segregować odpady, jak stosować recykling?; 3/pozyskiwać energię z węgla czy ze źródeł odnawialnych?; 4/kupować produkty jednorazowe czy wielorazowe?; 5/korzystać z transportu indywidualnego czy zbiorowego?

4. Uwarunkowania etyczne w relacjach człowiek-przyroda wskazują na tworzenie się odpowiedzialności etycznej za środowisko przyrodnicze.

5. W odpowiedzialności za środowisko przyrodnicze istnieją dylematy prawne oraz etyczne.

Odpowiedzialność ekologiczna ma charakter jednostkowy, grupowy, bądź pokoleniowy. W sytuacji jednostki ogranicza się ona do zakresu jej działalności, w jakim oddziałuje na środowisko (pozytywnie lub negatywnie). Indywidualnie, każdy człowiek ponosi odpowiedzialność za: samego siebie, drugiego człowieka, za jakąś rzecz, działanie oraz przed instancją. Następnie, obowiązkiem jest odpowiedzialność za wartości i dobra, m.in. środowisko przyrodnicze. Osoba, która jest odpowiedzialna za podjęcie jakiegoś działania w środowisku, kształtuje swoją postawę odpowiedzialności.

W przypadku odpowiedzialności grupowej czy pokoleniowej należy wskazać, że zobowiązuje ona do zachowania środowiska przyrodniczego w takim stanie, który nie zmniejszy szans przetrwania przyszłych pokoleń. W takim wymiarze, w postawie odpowiedzialności za środowisko jej komponenty są ograniczone, najczęściej do płaszczyzny emocjonalnej. Ma to swoje konsekwencje w życiu społecznym i poczuciu odpowiedzialności za zbiorowe działania w świecie przyrody.

Człowiek może przyjąć postawę akceptacji porządku w przyrodzie, jej organizacji oraz dążyć (na podstawie różnych przesłanek) do zachowania tego porządku. Może także go nie uznawać lub wykazywać się obojętnością, przyjmując, że inni zadbają o środowisko przyrodnicze (odpowiedzialność rozproszona). Porządek w systemach przyrody inspirowanie człowieka. Inspiracje te mogą wynikać z różnych motywów: dobra, które winno być chronione; albo z powodów egoistycznych. Jeżeli przyjęta zostanie wartość życia - na niej będzie budowana odpowiedzialność ekologiczna. Jeżeli jednak wyższą rangę uzyskają wartości materialne, hedonistyczne, konsumpcyjne, to generowane będą działania antyekologiczne, zaś odpowiedzialność ograniczy się do wybranych elementów legislacyjnych, etycznych itd.

Odpowiedzialność ekologiczna jest uwarunkowana przedmiotowo, ale przede wszystkim determinowana przez podmiot (stan świadomości, edukację, tradycję, warunki życia, kulturę), zbiór zasad (społecznych, prawnych, moralnych itp.) oraz instancję tej odpowiedzialności. Na jakich podstawach człowiek ma oprzeć swą odpowiedzialność za przyrodę? Jako fundament wskazuje się religię, osobowość, życie, społeczeństwo, kulturę. Obecnie, żadna z tych wartości nie odgrywa wiodącej roli. W nadmiarze wyborów konsumpcyjnych człowiekowi trudno jest ukształtować postawę odpowiedzialności ekologicznej. Z kolei licz-

ba propozycji, składanych przez polityków, naukowców, prawników czy etyków jest różnorodna, co powoduje brak reakcji ze strony przeciętnego człowieka (ignorancja, zobojętnienie). Odpowiedzialności ekologicznej nie można zbudować tylko na kategorii odczucia. Znaczenie ma także kultura, ponieważ odzwierciedla ona racje istnienia konkretnej społeczności. To od niej zależy akceptacja przez społeczeństwo świata odpowiedzialnego.

Najczęściej odpowiedzialność ekologiczna ma charakter kodeksowy i dotyczy relacji człowieka do poszczególnych elementów środowiska przyrodniczego. Ważna jest także dziedzina życia gospodarczo-społecznego. Odpowiedzialność to wybór kierunku ekonomicznego, finansowego, społecznego i politycznego. Żaden system nie zagwarantuje ludziom stabilizacji społeczno-przyrodniczej, jeżeli nie wykażą się oni zaangażowaniem, świadomością ekologiczną (społeczną, prawną) – niezależnie od położenia geograficznego, statusu społecznego, majątkowego, itp.

Analizy dokonane w artykule pozwalają stwierdzić, że odpowiedzialność prawna za środowisko przyrodnicze ma następujące cechy: 1/sprecyzowany katalog podmiotów, ale także podmiot ogólny; 2/barczo szczegółowo określony przedmiot; 3/rozbudowany i rozproszony katalog zasad; 4/ustalony „kres” odpowiedzialności, ale jednocześnie brak konsekwencji w stosowaniu sankcji karnych; 5/trudny w odbiorze społecznym przekaz treści – zawiły, wysublimowany, abstrakcyjny. W porządku prawnym zwraca się uwagę na zgodność z obowiązującymi przepisami. Gdy brakuje takiej zgodności, uruchamiana jest procedura administracyjna, karna itp. Ogólnie, obserwuje się marginalizowanie rangi obowiązku ochrony środowiska i jego elementów. Przeważnie przyjmuje się, że działania szkodzące przyrodzie mają niską szkodliwość społeczną czynu. W efekcie, odpowiedzialność prawna w zakresie dbałości o środowisko jest rozproszona. Obserwuje się powszechne przyzwolenie na niestosowanie przepisów prawnych („prawo jest po to, by je łamać”).

Odpowiedzialność człowieka za środowisko realizuje się – obok strony legislacyjnej - także w płaszczyźnie moralnej, co sprowadza się do poddania ocenie każdego przedsięwzięcia dotyczącego środowiska naturalnego. Odpowiedzialność taka charakteryzuje się: 1/niedoprecyzowaniem podmiotu (obecne pokolenie, generacje przyszłe); 2/niedookreśleniem przedmiotu (to człowiek dokonuje wyboru wartości); 3/enigmatycznością zasad (są kryteria dokonywania oceny słuszności albo niepoprawności postępowania ludzi względem elementów przyrodniczych, ale to podmiot decyduje o tym, co dla niego jest cenne, i czy za utrzymanie danej wartości weźmie odpowiedzialność); 4/zróżnicowanym, dowolnym „kresem” odpowiedzialności; 5/zawiłym i skomplikowanym w odbiorze

przekazem dot. wezwań oraz wyborów moralnych. Generalnie, odpowiedzialność w tym ujęciu jest rozproszona. Występują postawy negocjujące potrzebę odpowiedzialności etycznej.

Działania chroniące przyrodę mają wymiar ogólnoludzki. Mogą one być: 1/etyczne, 2/nieetyczne, 3/legalne, 4/nielegalne. Zestawiając te cztery sytuacje ze sobą, uzyskamy różne przypadki zachowania. Wskazują one, że przed społecznościami staje wybór prawidłowych opcji działania. Dotyczy on kompromisu między aspiracjami człowieka do polepszania egzystencji, a dążeniem do zachowania warunków rozwoju życia przyrodniczego. Na ile jest możliwy taki kompromis – to kwestia złożona. Teoretycznie można go osiągnąć, praktycznie jest to trudne do przeprowadzenia. Elementem pozytywnym jest dostrzeżenie konieczności korekty dotychczasowego kierunku rozwoju ludzkości. Jeśli uznaje się środowisko przyrodnicze za dobro wspólne, to pojawia się odpowiedzialność ekologiczna.

Dzisiaj można zastanowić się nad etycznymi oraz prawnymi kierunkami budowania cywilizacji opartej na uzupełniającym się obrazie człowieka i przyrody. Taki obraz w każdym społeczeństwie obciążony jest różnymi treściami społecznymi, gospodarczymi, moralnymi, legislacyjnymi itp. Człowiek wnosi bowiem do środowiska przyrodniczego swoje potrzeby i pragnienia, które mogą stać się załącznikiem ryzyka ekologicznego. Aby temu zapobiec, należy kształtować postawę odpowiedzialności, normę społeczną, według której będą oceniane ludzkie czyny, realizowane w środowisku przyrodniczym.

## Bibliografia

- Albińska Ewa. *Człowiek w środowisku przyrodniczym i społecznym. Zarys problematyki ekologii społecznej*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2005.
- Albińska Ewa. "Historia regulacji legislacyjnych ograniczających przestępczość ekologiczną w Polsce". *Biuletyn Polskiego Towarzystwa Kryminologicznego im. profesora Stanisława Batawii*, nr 23 (2016): 110–127.
- Albińska Ewa. Odpowiedzialność, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*. T. 3. red. nauk. Tadeusz Pilch, 773–781. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”, 2004.
- Bonenberg Marek. *Etyka środowiskowa. Założenia i kierunki*. Kraków: UJ, 1992.
- Dobrzański Grzegorz, Dobrzańska Bożena, Kiełczewski Dariusz. *Ochrona środowiska przyrodniczego*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2009.
- Fukuyama Francis. *Zaufanie. Kapitał społeczny a droga do dobrobytu*. Warszawa–Wrocław: PWN, 1997.
- Gałkowski Tomasz. Paradygmat odpowiedzialności za przyszłość w etyce i prawie, w: *Prawa człowieka w państwie ekologicznym*, red. Remigiusz Sobański, 211–219. Warszawa: Wydawnictwo ATK.
- Jonas Hans. *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*. Kraków: Wydawnictwo Platan, 1996.



- Kmieciak Zbigniew. *Ogólne zasady prawa i postępowania administracyjnego*. Warszawa: PWN, 2000
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.* (Dz.U. 1997, Nr 78, poz. 483)
- Korybski Andrzej, Pieniążek Antoni, *Wstęp do prawoznawstwa*. Lublin: C.H. Beck, 1996.
- Lang Wiesław. "Struktura odpowiedzialności prawnej." *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika*, z. 31 – Prawo VIII (1968): 12.
- Lipiński Aleksander. *Prawne podstawy ochrony środowiska*. Kraków: Zakamycze, 2002.
- Longhamps Małgorzata. *Odpowiedzialność za szkodę ekologiczną*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1986.
- Łapiński Jacek, Abdurakhmanov Gajirbeg. *Rozwój myśli ekologicznej w Polsce i w Rosji – wybrane aspekty. Development of ecological thought In Poland and Russia – remarks about some aspects*. Lublin: EkoKUL, 2005.
- Odpowiedzialność*, w: *Encyklopedia filozofii wychowania*, pod red. Stanisława Jedynaka, Jerzego Kojkoła, 211–212. Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Branta, 2009.
- Paczuski Ryszard. *Prawo ochrony środowiska*. Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Branta, 2001.
- Projekt *Rezolucji Berneńskiej nr 1802 z 2011r.*: <https://ochronaprzyrody.gdos.gov.pl/konwencja-bernenska-przeciwko-utracie-roznorodnosci-biologicznej> [dostęp: 23.10.2021]
- Radecki Wojciech. *Odpowiedzialność prawna w ochronie środowiska*. Warszawa: Difin, 2002.
- Radecki Wojciech. *Wykroczenia i przestępstwa przeciwko środowisku. Przewodnik po przepisach*. Warszawa–Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1995.
- Sitek Magdalena. *Problemy ekologii w polityce prawnej i prawie Wspólnoty Europejskiej: wkład do europejskiej kultury prawnej*. Toruń: Wydawnictwo "Wit-Graf", 1997.
- Stawecki Tomasz, Winczorek Piotr. *Wstęp do prawoznawstwa*. Warszawa: C.H.Beck, 2002.
- Ślipko Tadeusz. *Bioetyka. Najważniejsze problemy*. Kraków: Wydawnictwo Petrus, 2021.
- Ustawa z dnia 23 kwietnia 1964r. – Kodeks cywilny* (Dz.U. 2009 Nr 42 poz.341 ze zm.)
- Ustawa z dnia 6 czerwca 1997r. - Kodeks karny* (Dz.U. 1997 Nr 88 poz.553 ze zm.)
- Ustawa z dnia 19 listopada 1999r. Prawo działalności gospodarczej* (Dz.U. 1999 Nr 101, poz.1178)
- Ustawa z dnia 27 kwietnia 2001r. – Prawo ochrony środowiska* (Dz.U. 2006, Nr 50, poz.360)
- Ustawa z dnia 16 kwietnia 2004r. o ochronie przyrody* (Dz.U. 2004, Nr 151, poz. 1220)
- Weinstein Bruce. *Inteligencja etyczna. Pięć zasad rozwiązywania najtrudniejszych problemów*. Kraków: Wydawnictwo M, 2015.



## **Responsibility for the natural environment in the legal and ethical aspect**

### **Abstrakt**

W artykule zwraca się uwagę na zagadnienie odpowiedzialności ekologicznej. Rozważania odnoszą się do aspektu legislacyjnego oraz etycznego. W tym kontekście, artykuł koncentruje się na dwóch kwestiach: odpowiedzialności prawnej i odpowiedzialności etycznej, w perspektywie relacji człowiek-przyroda. Analizy przedstawionych kwestii zostaną dokonane w odniesieniu do sytuacji obserwowanej w Polsce.

**Słowa kluczowe:** odpowiedzialność, odpowiedzialność ekologiczna (za środowisko przyrodnicze), odpowiedzialność etyczna, odpowiedzialność prawna, środowisko przyrodnicze

**Ewa Albińska** jest doktorem socjologii, magistrem prawa oraz magistrem ochrony środowiska. Pracuje w Katedrze Polityki Społecznej i Problemów Społecznych, w Instytucie Filozofii i Socjologii na Uniwersytecie Pedagogicznym im. KEN w Krakowie, specjalizując się w zagadnieniach dotyczących rozwoju zrównoważonego, prawa ochrony środowiska, edukacji ekologicznej, świadomości ekologicznej, zdrowia oraz rolnictwa ekologicznego.

## **Responsibility for the natural environment in the legal and ethical aspect**

### **Summary**

The article draws attention to the issue of ecological responsibility. In short points, present relations between man and nature. The analyzes made in the text refer to responsibility for the natural environment in the legal and ethical dimension. In this context, focuses on two issues: law and ethics responsibilities. This article looks at the situation in Poland.

**Keywords:** responsibility, ecological responsibility (for the natural environment), ethical responsibility, legal responsibility, natural environment

**Ewa Albińska** is a doctor in sociology, master in law and master in environment protection. As academic teacher in Chair Social Policy and Social Problems at Institut of Philosophy and Sociology at University by name National Education Commission of Krakow, specializing in the issues of sustainable development,

law of environment protection, ecological education, ecological awareness, health and ecological agriculture.

# Being and Technē. Interpretation of Martin Heidegger's essay "The Question Concerning Technology"

## Introduction

It is commonly known that Martin Heidegger was deeply preoccupied with the fate of the western thought, culture, and civilization since the very beginning of his philosophical journey. Such preoccupation should not be surprising when we remember that he was a witness of one of the most formidable crises the western civilization has had to survive. Furthermore, because his own thinking was shaped in direct relation to this crisis, he tended to set up himself in the role of some kind of savior who was bound to remedy it by finding a new intellectual solution for the western culture. Inspired by Husserl's phenomenology, he discovered a certain lack in the western thought – the lack of asking about being. Robert Sokolowski, at the end of his "Introduction to phenomenology", described Heidegger's way of thinking as: "[...]concerned with only one issue, the question of being and its implications. It is true that in "Being and Time" he introduces a number of what could be called "regional" issues, such as instrumentality and speech and death, but all of them are subordinated to the one question of Being"<sup>1</sup>. Even though the problem of technology was introduced much later than the aforementioned problems, it still would be treated as another "regional" issue. None the less, Heidegger took it very seriously. As Richard Rojcewicz reflected in his book "The Gods and Technology", the problem of technology is thoroughly subordinated to the primary question of Being. So, technology as such pertains to the set of essential interests of the German philosopher. "For Heidegger – he writes – technology in its essence is nothing other than an understanding of what it means to be. [...] Technology is the way we think Being i.e., the way we understand what it takes for something – anything – to be. Technology is thus an affair of first philosophy,

---

<sup>1</sup> Robert Sokolowski, *Introduction to Phenomenology* (Cambridge: University Press 2000), 218.

ontology”<sup>2</sup>. As such, technology is probably much more than a “regional” issue, since our approach to it determines our possibilities of uncovering Being.

It is not hard to notice that science and technology have seen an enormous progress during the 20th century and have brought about far-reaching changes in the human’s stance toward the world. Were we to convey it in Heidegger’s terms, we would say that the understanding of being (especially the special being of human beings – *Dasein*<sup>3</sup>) has changed significantly. Such a state of affairs could not have simply arisen by itself. At least, not according to Heidegger, since for him every epoch starts from a metaphysical revolution which inevitably sets the frame of understanding of this epoch. He expressed it most emphatically in the essay “The Age of the World Picture” (*Die Zeit des Weltbildes*) where he stated: “If we succeed in reaching the metaphysical ground that provides the foundation for science as a modern phenomenon, then the entire essence of the modern age will have to let itself be apprehended from out of that ground”<sup>4</sup>. This ground lies of course in ancient Greek philosophy.

But what about our epoch? According to the quoted text, it is dominated by two essential phenomena: science and machine technology. Both have been contributing to our success with mastering beings and the simultaneous oblivion of their being. The result, which is the development of a specific understanding of being where everything becomes an object for us to control and use, and we, human beings, are no more than subjects with desires to satisfy, made us susceptible to anxiety and nihilism leading to a distressing, rootless, and anxious understanding of life<sup>5</sup>. As Heidegger reflected, the roots of this rather miserable condition of modern *Daseins* lies precisely in the essence (*Wesen*) of modern technology and modern science. Their presence, as he argues, was brought about by the development of western metaphysics.

## Chapter one: Definition of technology in the light of the essence of truth

Since the problem of ‘essences’ of technology and modern science arose directly from Heidegger’s earlier interests, it would be of utmost impor-

<sup>2</sup> Richard Rojcewicz, *The Gods and Technology: a Reading of Heidegger* (New York: State University Press, 2006), 56.

<sup>3</sup> The primal characteristic of the term *Dasein* – first introduced in *Being and Time* – is a manner in which a human being is, that is, in a constant presence. It may be also used as referring to the human being asking about his existence, his being (*Sein*).

<sup>4</sup> Martin Heidegger, *The Age of the World Picture*, in: *The Question Concerning Technology and other essays*, trans. William Lovitt (New York & London: Garland Publishing, 1977), 117.

<sup>5</sup> Hubert Dreyfus, “Husserl, Heidegger & Existentialism” interview by Bryan Magee, 1987, audio 45:50, <https://www.youtube.com/watch?v=KR1TJERFzpo>

tance to start with an accurate description of them. Even though Heidegger was always interested in one particular problem – the problem of concealment of being, scholars typically distinguish two periods of his philosophy: the ‘early’ Heidegger from the times of *Being and Time* and the ‘late’ Heidegger after a shift took place in his thinking that he himself called ‘the turn’ (*die Kehre*). In both of them, the understanding of the question of being is slightly different. Considering the earlier approach, we can follow Heidegger through his “Preparatory Fundamental Analysis of Dasein<sup>6</sup>” in searching for necessary conditions (*Existenzialen*) which enables us to ask the question of being. It is of great significance since traditional metaphysics used to inquire exclusively into beings (*Seienden*) with the simultaneous oblivion of their being (*sein*), that is, of the way in which they are present.

Even though the ‘late’ Heidegger never actually goes far from this standpoint, his understanding of being slightly changes. It ceases to be a merely metaphysical description of the way things are since man, through his openness (*Erschlossenheit*), becomes involved in the process of their disclosing. In the Introduction to his translation of Heidegger’s “Question concerning technology”, William Lovitt introduces this ‘late’ understanding of being quite accurately: “Being may perhaps best be said to be the ongoing manner in which everything that is, presences; [...] it is the manner in which, in the lastingness of time, everything encounters man and comes to appearance through the openness that man provides<sup>7</sup>” As we have perhaps noticed already, it is not obvious that such being as openness is constantly present in our contemporary life. If allowed, it might easily drift out of sight and remain veiled. That is the moment when we can see the difference between the ‘early’ and the ‘late’ Heidegger most accurately since his later approach to the issue of being consisted mainly in his preoccupation with the lack of concern for being in the modern world, whilst the ‘early’ Heidegger had been scarcely searching for conditions presupposing the question of being. As he described it in the “Letter on Humanism”, in this turning, “[...] everything is reversed”, although, “This turning is not a change of standpoint from “Being and Time”, but in it the thinking that was sought first arrives at the locality of that dimension out of which *Being and Time* is

---

6 The following fragment in the original text: “Das primär Befragte in der Frage nach dem Sinn des Seins ist das Seiende vom Charakter des Daseins. Die vorbereitende existenziale Analytik des Dasein bedarf selbst ihrer Eigenart gemäß einer vorzeichnenden Exposition und Abgrenzung gegen scheinbar mit ihr gleichlaufende Untersuchungen [...]. Auf dem Boden der Analyse dieser Fundamentalstruktur wird eine vorläufige Anzeige des Seins des Daseins möglich“: Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967), 41.

7 Heidegger, *The Question Concerning Technology*, p. xv.

experienced, that is to say, experienced in the fundamental experience of the oblivion of Being”<sup>8</sup>. Since the source of this oblivion can be traced to the overpowering domination of the technological and scientific worldview, Heidegger embarked on a systematic inquiry concerning the “essence” of both technology and modern science.

However, before I will write anything about the “essence” of technology, it is of great importance to start with the observation that Heidegger’s critique of technology goes neither with affirming nor evading technology as such. Instead, his perception of the problem goes beyond this dichotomy and points rather to the modern representation (*Vorstellung*) of technology and its connection with modern science. Since such a realization can be traced directly back to its phenomenological roots, it appears useful to start with a brief note about Heidegger’s approach to phenomenology.

It is rather clear that all the time we respond to events occurring to us and they somehow shape the way in which we perceive and understand the world. Moreover, we are constantly developing our language to keep up-to-date with this process. Not only our perception and language but also our understanding of them make up the representation of things appearing to us. In this process of representing “[...]we describe the various intentionalities and their various objects, as well as the self and the world. We distinguish between a thing and its appearances, a distinction that has been called by Heidegger the “ontological difference”, the difference between a thing and the presencing (or absencing) of the thing”<sup>9</sup>, or simpler put: the division into *w h a t i s* and the *b e i n g* of what is. This being is, once more, crucial for him, since “Being is not just “thing-like”; being involves disclosure or truth, and phenomenology looks at being primarily under its rubric of being truthful. It looks at “human” being as the place in the world where truth occurs.”<sup>10</sup>. Heidegger emphasizes it even more by employing the ancient Greek term *aletheia* and using it simultaneously as ‘truth’ and ‘revealing’. They cannot be separated, especially, if we wish to conduct any kind of metaphysical inquiry since: “[...]in metaphysics reflection is accomplished concerning the essence of what is and a decision takes place regarding the essence of truth. Metaphysics grounds an age, in that through a specific interpretation of what is and through a specific comprehension of truth it gives to that age the basis upon which it is essentially formed”<sup>11</sup>. Since Heidegger is primarily

8 Martin Heidegger, The Letter on Humanism, in: *Pathmarks*, ed. William McNeill (Cambridge: University Press, 1998), 250.

9 Robert Sokolowski, *Introduction*, 50.

10 Ibidem, 65.

11 Heidegger, The Age of the World Picture..., 115.

interested in uncovering this basis, he embarks on the task of studious pursuit of the original essence of truth.

Considering the problem of truth in Heidegger's philosophy, the best way to start seems to be an analysis of the initial parts of "Being and Time" where we find the distinction between 'being-truth' and 'being-false'<sup>12</sup>. As such, this distinction is of phenomenological provenience since the difference between the aforementioned modes of being consists in the manner in which they appear to us. It could also be put like this: when we discover something in its essence, we perceive it as something unhidden; we see it in its 'being-truth'. But, as it was previously said, this is not obvious that we usually see things this way, because most of the time we are susceptible to 'being-false' which occurs when things are manifesting themselves as something they are not.

In his later lectures, Heidegger deepens his approach to this issue even further. In one of his most essential lectures entitled "On the Essence of Truth" (*Vom Wesen der Wahrheit*) from 1930, he introduces the dichotomy between the 'essence' (*Wesen*) and the 'non-essence' (*Unwesen*) of truth. The truth, conceived in its essence, is identified with freedom which is specifically understood by Heidegger as letting things be as they are (*Seinlassen*)<sup>13</sup>. As such, freedom requires man's openness for being disclosing itself through these things. In such a way, *Dasein's* freedom becomes a necessary condition for truth as unconcealment – original *aletheia*. The other part of the discussed dichotomy – the 'non-essence' (*Unwesen*) is a situation of revealing one particular entity which instantly brings about concealment of entities as a whole. It is inquiring into particular beings with the simultaneous oblivion of being as an ongoing manner in which everything is constantly appearing<sup>14</sup>. This is, in essence, a mystery which has been forgotten in the modern age, and this is due to the development of modern science and technology as the main factor. One of the reasons contributing to this state of affairs is the traditional but misleading concept of truth as *adequatio rei et intel-*

12 The description in the original text: „Das »Wahrsein« des logos als aletheuein besagt: das Seiende, wovon die Rede ist, im leigen als apophainesthai aus seiner Verborgenheit herausnehmen und es als Unverborgenes sehen lassen, entdecken. Im gleichen besagt das »Falschsein« (...) soviel wie Tauschen im Sinne von verdecken: etwas vor etwas stellen (in der Weise des Sehenlassens) und es damit ausgeben als etwas, was es nicht ist". (SZ 33)

13 „Der Wesen der Wahrheit enthüllt sich als Freiheit. Diese ist das ek-sistentne, entbergende Seinlassen des Seienden". Martin Heidegger, "Vom Wesen der Wahrheit," in: *Wegmarken* (Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann, 1976), 192.

14 „Das eigentliche Un-wesen der Wahrheit ist das Geheimnis. (...) Für den Wissenden allerdings deutet das »Un-« des anfänglichen Un-wesens der Wahrheit als der Un-wahrheit in den noch nicht erfahrenen Bereich der Wahrheit des Seins (nicht erst des Seienden)". Heidegger, "Vom Wesen der Wahrheit", 194.



*lectus*, that is, the correspondence between the intellect and subjects appearing to it. This correspondence is precisely the aforementioned “specific comprehension of truth” giving the metaphysical basis to our age. Since only within this notion of truth any kind of scientific inquiry can be conducted, we become thereby confined to asking exclusively about entities. It happens so because entities conceived as a whole in no way are subject to being ordered, measured or calculated<sup>15</sup>. Since entities so understood become useless as objects of metaphysics and science, they have to be somehow forced to the other kind of revelation which would make them capable of being ordered, measured and calculated. This realization is bound to Heidegger’s further critique of technology, since technology in Heidegger’s sense is nothing else but a way of revealing things (in the sense of the aforementioned Greek term *aletheia*) which would be best described as bringing all things into the mode of being comprehensible and accessible.

In order to understand why we tend to understand technology like this, we should come back to the very beginning of “the Question Concerning Technology” where Heidegger indicates two “uncannily correct” definitions of technology: the instrumental definition according to which technology is simply a contrivance (in a sense of Latin’s *instrumentum*) and the anthropological definition where technology is both a means to an end and a human activity. This conception corresponds the most with our modern casual understanding of the term. It might be surprising, but in no way does Heidegger claim that this concept is incorrect and should be rejected as such. It is clear for him though, that we are not fully aware of the consequences of using it as the current definition which, all in all, determines our way of thinking. Especially this correctness is deceitful since ‘correct’ it is not ‘true’ in the sense of *aletheia*. Therefore, it rather conceals than reveals what is essential. Moreover, it makes us unable to realize that we are lacking something since when we acknowledge instrumentality, we are bound to seek for the correctness instead of the truth.

But there is also another, a more severe and less conspicuous consequence of the prevalence of the aforementioned definitions. Heidegger indicates it with regret by saying: “Wherever ends are pursued and means are employed, wherever instrumentality reigns, there reigns causality”<sup>16</sup>. If Heidegger is right, instrumentality can be understood only in

15 „Das Verhalten des Menschen ist durchstimmt von der Offenbarkeit des Seienden im Ganzen. Dieses »im Ganzen« erscheint aber im Gesichtsfeld des alltäglichen Rechnens und Beschaffens als das Unberechenbare und Ungreifbare”. Heidegger, “Vom Wesen der Wahrheit”, 193.

16 Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology*, in: *The Question Concerning Technology and other essays*, trans. William Lovitt (New York & London: Gar-

its relation to causality. Therefore, the definitions discussed earlier, by forcing us to pursue the final effect impose on us a certain way of understanding every occurrence, namely, as the product of the cause-effect relationship. As such, the cause-effect relationship becomes an essential condition for any scientific inquiry and that is probably the reason why the instrumental and anthropological definition of technology entrenched itself so strongly in contemporary thinking. Since in order to develop modern science, we are determined to be satisfied with correctness rather than truth, we are left, in fact, with a mere shadow of truth.

Were we to fully comprehend the meaning of this statement, we would ask: Is there any way out of this predicament? What would happen with causality as the way of appearing if we temporarily suspended the concept of “the means to an end”? Heidegger, typically for him, proposes to start with tracing back the original meaning of the terms employed. By doing so, he links the contemporary meaning of “the cause” with the Greek term *aition*, which denotes the concept of being a cause as being indebted (*verschulden*) to something else. Therefore, the traditional concept of the fourfold causality<sup>17</sup> created by Aristotle is understood by him as the four ways of being indebted. As such, they become the four ways of bringing objects into being which allows them to be as they are in the sense of *aletheia*. From now then, Heidegger defines the Aristotelian fourfold causality as the four ways of occasioning<sup>18</sup> (*veranlassen*) and in his view, such a combination is a proper name for the essence of causality<sup>19</sup>. Moreover, this occasioning is directly connected with a shift in the way in which occurrences come to presence since they begin to appear in the original Greek sense. To provide some demonstration of this, Heidegger quotes Plato’s *Symposium*: “Every occasion for whatever passes over and goes forward into presencing from that which

---

land Publishing, 1977), 6.

17 *Causa materialis* (a material of which something is made), *causa formalis* (the shape for the material object), *causa finalis* (the final effect for which something is made) and *causa efficiens* (something which brings about the effect)

18 “[...]let us clarify the four ways of being responsible in terms of that for which they are responsible. According to our example, they are responsible for the silver chalice’s lying ready before us as a sacrificial vessel. (...) The four ways of being responsible bring something into appearance. They let it come forth into presencing [*An-wesen*] They set it free to that place and so start it on its way, namely, into its complete arrival. The principal characteristic of being responsible is this starting something on its way into arrival. It is in the sense of such a starting something on its way into arrival that being responsible is an occasioning or an inducing to go forward [*Ver-an-lassen*]”. Heidegger, *The Question*, 9.

19 Gregory B. Sadler, “Martin Heidegger | Question Concerning Technology (part 1) “Existentialist Philosophy & Literature,” filmed January 2014, video 1:03:39, <https://www.youtube.com/watch?v=4rzYhOOOw4o>

is not presencing is *poiesis*<sup>20</sup>, is bringing-forth [*Her-vor-bringen*]<sup>21</sup>. It is crucial that it refers to “every occasion” – not only to those of human doing. Therefore, “*Physis* [nature] also, the arising of something out of itself, is a bringing-forth, *poiesis*. *Physis* is indeed *poiesis* in the highest sense”<sup>22</sup>. Consequently, we can say that occasioning refers, in fact, to any possible human experience without excluding occurrences which cannot be reduced to merely causal relationships. That is how the previously mentioned predicament imposed by instrumentality and its primary consequence – causality can be avoided.

To provide some exemplification of this shift in the understanding of the world, let us analyze Heidegger’s example of a silver chalice. While considering it through the lens of his interpretation of causality, we see the silver chalice as indebted to four components: silver (as the matter of which it is made), the so-called aspect of chaliceness (as the form of the material object), the sacrificial rite (as the purpose – understood as *telos* – for which both the matter and the aspect become bound together), and finally to the silversmith (as the one who gathers together all the aforementioned components). Since they become indebted to each other and therefore co-responsible for the being of the silver chalice, all components instantly belong together. Because of this being together instead of being brought about by each other, the cause-effect chain is not possible between them. Such a realization is one of the preparatory conditions for further understanding what technology inherently is.

Another aspect worth consideration before introducing the definition of technology, is the ambiguousness of the Greek word *techne* from which the term “technology” is derived. In its ordinary usage, *techne* is understood as the human ability to produce things. Heidegger though, typically for himself, tries to reveal the original (that is the true instead of the merely correct) meaning of it and therefore he introduces *techne* as the name not only for the activities and skills of the craftsman but also for all the intellectual disciplines and the fine arts. In this sense “*Technē* belongs to bringing-forth (*Her-vor-bringen*), to *poiesis*; it is something *poietic*”<sup>23</sup> and only as such reveals itself in the sense of *aletheia*.

20 “In this context *poiesis* is to be understood as a process of gathering together and fashioning natural materials in such a way that the human project in which they figure is in deep harmony with, indeed *reveals*—or as Heidegger sometimes says when discussing *poiesis*, *brings forth*—the essence of those materials and any natural environment in which they are set.” For more, see: Wheeler Michael, “Martin Heidegger,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018), <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/heidegger/>.

21 Heidegger, *The Question...*, 10.

22 Ibidem, 10.

23 Ibidem, 13.

Nevertheless, we still have to recognize that this understanding of *techne* does not hold for the modern mass production as it held for the ancient manufacturing. The difference lies for sure in the level of complexity and the range of impact on the environment but, except that, does modern technology reveal anything inherently different to us? Apparently, not only reveals something new, but also the way of revealing is intrinsically different since “[...]the revealing that holds sway throughout modern technology does not unfold into a bringing-forth in the sense of *poiesis*”<sup>24</sup>. The earlier, ancient forms of productive activity were like a sculptor “producing” a sculpture. He simply took raw material such as clay and intentionally shaped it to a final “product”. In this sense, both the sculpture and the aforementioned silver chalice belonged to craftsmanship and therefore they were appearing in the “true” sense of *poiesis*. Modern technology, quite conversely, raises unreasonable demand to challenge nature in the sense of forcing things (nature) to obey and, as a result, use and store its resources according to the rule: maximum yield with minimum expense.

As could be expected, in such a process things start appearing to us differently, therefore Heidegger decides to add exemplification to his theoretical description. He indicates that the River Rhine transformed itself into a source of electrical power since a power plant was built on it. As such, the aforementioned river does not appear as a river anymore since its intrinsic nature – being a river – in modern technology is revealing itself as something different from its original mode of being. Since it was quantified, it becomes inherently unable to appear in its original, natural and poetic beauty anymore. It has been damned up to the number of kilowatts it is producing and, as such, its true mode of being remains veiled in the process of overpowering commodification.

Taking all the aforementioned statements into consideration, it seems useful to wrap up this chapter by introducing a more accurate and concise definition of technology in Heidegger’s philosophical dictionary. Emphasizing once more that modern technology consists inherently in nothing else but a certain mode of representing things, Heidegger points out: “Instrumentality is considered to be the fundamental characteristic of technology. If we inquire, step by step, into what technology – represented as means to an end– actually is, then we will arrive at revealing. The possibility of all productive manufacturing lies in revealing. Technology is therefore no mere means. Technology is a way of revealing”<sup>25</sup>. That is, in a nutshell, Heidegger’s phenomenological analysis of the phe-

---

24 Ibidem, 14.

25 Ibidem, 12.

nomenon of technology. Again, we should be constantly mindful of that while considering further aspects of his analysis.

## Chapter two: Analysis of the “essence” of modern technology and its consequences

Although it is a rather basic philosophical knowledge, it is worth reminding that the word ‘essence’ has been of utmost importance for the history of western metaphysics from the very beginning. Its traditional definition would probably be best described as that which makes an entity what it is. In scholastic approach, in addition, this “what it is” is independent of its existence – “that it is”. Since Heidegger did not approve of the traditional western view of metaphysics, in *Being and time* he stated that the “essence” (*Wesen*) of human being’s being there (*Dasein*) lies precisely in its existence. As such, essence and existence are intimately intertwined in Heidegger’s philosophy. To emphasize this shift even more, he introduces his own term *Wesen* to describe it. He does so because “[...]he wants an account of essence that contains a notion of endurance, but not the permanence in which an essence is what something is, always has been, and always will be. He draws his alternative meaning from the German word for essence, *Wesen*, which is derived from the obsolete verb *wesen*. He argues that this verb has the same meaning as *währen*, which means “to last or endure”<sup>26</sup>.

Knowing that, we ought to constantly keep in mind, that the essence of technology discussed in this paper is specifically an essence in the Heidegger’s way. As such, this essence is to disclose to us gradually, stage by stage, how things are presencing themselves through the lens of technology.

It should not be surprising then that the essence of technology is not a particular instance of any modern device. It is rather a manner in which all pieces of modern technology appear to us. Therefore, were we to find this essence, we ought to neither strive to master technology nor evade it since in so doing we will never catch a requisite distance to the occurrence we wish to discern. Without such a distance, we are permanently unable even to think about asking about the essence since the one who tries to do that “[...]becomes trapped in one of two attitudes, both equally vain: either he fancies that he can in fact master technology and can by technological means by analyzing and calculating and ordering – control all aspects of his life; or he recoils at the inexorable and dehumanizing control that technology is gaining over him, rejects it as the work of the devil, and strives to discover for himself some oth-

<sup>26</sup> Trish Glazebrook, *Heidegger’s Philosophy of Science* (New York: Fordham University Press 2000), 212.

er way of life apart from it”<sup>27</sup>. It is of utmost importance to highlight, that it happens so since the man usually does not know that the principle underlying all his interactions with the world is not of his doing. In the essay discussed, Heidegger talks about an overwhelming dispensing power that has thrust modern technology upon us and, which is even worse, it is intrinsically hidden from us. However, in order to comprehend it thoroughly, we need to take note of Heidegger’s general vision of Western history linked with the specifically understood concept of destiny (*Geschick*) as its aftermath.

Generally speaking, the late Heidegger’s view of the history of philosophy and the history of Western culture as a whole is divided into so-called epochs and these are nothing else but a certain framework of meaning. That is, in a nutshell, late Heidegger’s basic intuition that the way in which the world appears to people differs depending on the culture to which this appearing discloses itself. He is thereby convinced that things revealed themselves differently in ancient Greece than they are understood in modern epoch for these are two separate frameworks of meaning. Therefore, thinkers are always confined to what is already present in their epoch; this is why: “The fact that the real has been showing itself in the light of Ideas ever since the time of Plato, Plato did not bring about. The thinker only responded to what addressed itself to him”<sup>28</sup>. Such a rather unusual statement might be baffling for most readers since we would want to raise a question: If Plato, as a philosopher, is not the source of the concept of revealing the world in the light of Ideas, who or what revealed it to us through him? Once again, it is a wrong question. It is unattainable for us to indicate anyone since there is no ‘author’ of the way of revealing; “[...]it is Being’s disclosing of itself.[...] Heidegger uses for that[...] the word *Ereignis*. It is a disclosing bringing to pass, a ‘bringing to sight that brings into its own’”<sup>29</sup>. This technical term – usually translated to English as Event or Enowning – is characteristic of late Heidegger’s path of thinking since it slightly changes his original understanding of being from his earlier work – *Being and Time*. The core of that shift consist in the fact that *Ereignis*: “[...]identifies the leap of the dynamic relationship between being [*sein*] and being-there [*Dasein*] and the mutual belonging together by which each “comes into its own” by virtue of that reciprocity. Heidegger makes use of the “own” meaning of “eigen” to ready the sense of the verb “ereignen,” as to make one’s own (...), enowning (*Ereignis*) come to light as that which de-

---

27 Martin Heidegger, “The Question,” xxxiii.

28 Martin Heidegger, *The Question...*, p.18.

29 Ibidem, p. xxxvi.

termines the way in which being can be granted to thought, as much through its potential to recede as to manifest itself”<sup>30</sup>.

It is of utmost importance to highlight once again that according to late Heidegger we have no control over the manner in which things are disclosing themselves to us. Instead, we are always trapped in a certain understanding of their being which in no way is of our doing. Such an intuition pushed Heidegger to formulate the concept of some kind of ‘fate’ understood by him as a scheme in which we interpret the world in a certain historical age and which, as such, is an outward dispensation brought upon us. The exact term for that in Heidegger’s language is *Geschick* (destiny). In order to make this idea more comprehensible, we need to start with an assertion that “[...]no interpretative scheme is a purely subjective matter. It is shaped by cultural and historical forces that lie beyond the power of the individual. Any culture is therefore destined to look at the world in a certain way, in other words, to have their distinctive way of letting things appear. This way itself can be either heeded carefully or taken for granted and ignored. In neither case, however, can it be controlled freely, which means man’s ‘relation to being’ (to the way things present themselves) is to a large extent an inevitable fate”<sup>31</sup>. Whatever then this way of appearing is, we cannot really be blamed for it and there is both a consolation and a risk in it. However what we should be aware of is that *Geschick* arises directly from *Ereignis* since “the turning in enowning [*Ereignis*] both previews and grants the destiny of being”<sup>32</sup>. This principle applies to every period in history.

In order to characterize our contemporary framework of meaning brought upon us in the aforementioned way, it would be useful to start with contrasting our epoch with the previous ones in the context of *Geschick*. To begin with the rather expected example of ancient Greece, it has to be said that “the fundamental Greek experience of reality was, Heidegger believes, one in which men were immediately responsive to whatever was presencing to them. They openly received whatever spontaneously met them”<sup>33</sup> and such a way of revealing, as it was already said in the previous chapter, applied also for their pre-modern technology. That is, in a nutshell, a way of being which was imposed on the Greeks. We, on the other hand, are forced to respond to a different kind of being since modern technology has imposed on us another framework of meaning; the framework in which things are given to us in a mode called

30 Frank Schalow and Alfred Denker, *Historical Dictionary of Heidegger’s Philosophy*, (Lanham • Toronto • Plymouth: The Scarecrow Press, 2010), 101.

31 Corijn van Mazijk, “Heidegger and Husserl on the Technological-Scientific Worldview,” *Hum Stud* 42, (2019): 519–541, <https://doi.org/10.1007/s10746-019-09526-2>

32 Frank Schalow, Alfred Denker, *Historical Dictionary...*, 102.

33 Martin Heidegger, *The Question...*, xxvi.



by Heidegger *Bestand* (a store or supply – typically translated to English as “standing-reserve”). As such, they appear through the lens of modern technology as nothing else but resources or inventory for commodification so their being consists now of being constantly ready for use or exploitation. This is a key characteristic of today’s things’ manifesting. The roots of such a state of affairs lie precisely in modern technology since modern technology both reveals and orders the standing-reserve. As a result, everything – even nature – begins to disclose itself in terms of standing-reserve. This process in which nothing appears as an object anymore, things lose their natural mode of presenting to us. This rather peculiar statement would become more clear if we compared the original words used by Heidegger to describe the differences between the ‘true’ being of objects (*Gegenstand*) and the “false” one (*Bestand*) which appears in the modern science and technology. The term ‘*Gegenstand*’ implies an object which stands against something and that is the right way of appearing. This characterization contrasts with the word “*Bestand*” (a store or supply) which is more adequate to describe objects degraded by modern science and technology to the mode of “standing by”. Heidegger uses such a distinction to emphasize how objects are ordered in modern technology, namely – according to the challenging demand ruling presences them as revealed. In such a context, their orderability and substitutability become more conspicuous<sup>34</sup>. That is also the moment when the technology ceases to be merely instrumental and becomes its own process of revealing and that is Heidegger’s “true” characterization of modern technology.

As such, the “true” characteristics of modern technology goes about setting-in-place, ordering, and standing-reserve but it does not exhaust itself solely in this for the most important word describing modern technology – its essence (*Wesen*) – is the word *Ge-stell* – typically translated to English as *Enframing* which, as the essence of technology, is a kind of scheme according to which things appear to us<sup>35</sup>. As such, this scheme draws a general horizon of perceiving and interpreting our interactions with things and it does it, typically, by transforming everything to the aforementioned *Bestand*. This occurrence discloses itself most vividly in a moment when we make an imposition upon nature to withdraw resources from it for our own use and then store it for further consumption. If we proceed with this in an all- encompassing, multi-level pro-

34 Elaborated based on translator’s remarks in: Heidegger, *The Question*, 17.

35 „*Ge-stell*’ heißt die Weise des Entbergens, die im Wesen der modernen Technik waltet und selber nichts Technisches ist” (FT 24); “*Es* ist die Weise, nach der sich das Wirkliche als Bestand entbirgt” (FT 27) (See, Martin Heidegger, “Die Frage nach der Technik,” in *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910ß1976 Band 7*, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000), 5-36.

cess and with every potentially useful occurrence, we unwittingly tend to perceive the world as a set of things we can potentially store and use. This is just the first stage of the whole process in which the increasing consumption drives the endless production and activity.

Such a scheme, brought upon us by *Geschick*, is precisely the reason for the contemporary concealment of being. Heidegger seems to describe it most directly and bitterly in his famous Interview for *Der Spiegel*. He says ironically: “Everything is functioning. That is precisely what is awesome, that everything functions, that the functioning propels everything more and more toward further functioning, and that technicity increasingly dislodges man and uproots him from the earth”<sup>36</sup>. The most threatening result of the prevalence of the essence of technology is thus the situation in which a human being (as *Dasein*) is doomed to become the *Bestand* as well as nature he previously had challenged and reduced to being a mere commodity. That is the core of the existential threat Heidegger intends to reveal since in *Ge-stell* we may end up in a mode of being like robots, that is, reduced to our functionality, practical “usage” and omnipresent statistics which is definitely less than a truly human existence. We, who are living in the modern age, are especially susceptible to this threat since we are constantly subject to being revealed in terms of *Bestand* for we are on every social occasion reduced to the numbers, measures, statistics, and even to the certain norms or patterns of behavior foreseen in the society. In comparison to Heidegger’s times, our current predicament with modern technology is even more formidable for at least two reasons: firstly, the development of information technology has taken place and forced the situation in which every information is literarily reduced to data ready for organization and secondly, we need more and more people to manage technological devices. It is remarkable, that the modern name for it – human recourses – perfectly fits Heidegger’s vision, even though he could not have any idea about the reality of the 21st century. While participating in the process of production, we end up as being objectified and that happens even with relations to our own machines since we are their operators so the unavoidable part of the whole system. Consequently, the role of man becomes here quite ambiguous for, on the one hand, he is the one who commands the technological development but at the same time is commanded by it. As such, he remains in the predicament of being simultaneously the master and the victim of technology.

---

<sup>36</sup> Martin Heidegger, “Nur noch ein Gott kann uns retten,” *Der Spiegel* 30 (Mai, 1976): 193–219. Trans. by W. Richardson as “Only a God Can Save Us” in *Heidegger: The Man and the Thinker* (1981), ed. T. Sheehan, 45–67. <http://www.ditext.com/heidegger/interview.html>

## Chapter three: Analysis of the essence of modern science and its relation to the essence of technology

It is rather uncontroversial to uphold that technology stands in a close relation to science. But if not for science, the development of technology would not have been possible. Considering the history of Western culture in a casual way, we must admit that such a claim is correct. Yet Heidegger, typically for him, does not agree with the common way of interpreting the world as much as he is not a friend of correctness. Despite this fact, however, it would not be an ungrounded statement that according to him technology and science belong together essentially, even though it may sound muddled. I would like to emphasize the word “essentially” since, as I pointed out in the previous chapter, Heidegger’s understanding of this word usually differs from the traditional one. That is why he writes that “The modern physical theory of nature prepares the way first not simply for technology but for the essence of modern technology”<sup>37</sup>. That is, natural sciences have been contributing to the fact that things now disclose themselves in the manner of *Ge-stell* instead of being a simple cause of the technological development in its casual understanding. It happens so, Heidegger argues, as “[...]already in physics the challenging gathering-together into ordering revealing holds sway. But in it that gathering does not yet come expressly to appearance. Modern physics is the herald of Enframing”<sup>38</sup>. It established a certain revelation of the world in which, exclusively, the essence of modern technology was able to arise. The revelation discussed consists of the modern science’s way of representing which “[...] pursues and entraps nature as a calculable coherence of forces”<sup>39</sup>. This way is, indeed, the most vividly present in modern physics because modern physics can advance only by imposing the mathematical projection on the universe. Because of that, “[...] physics, [...] already as pure theory, sets nature up to exhibit itself as a coherence of forces calculable in advance, it therefore orders its experiments precisely for the purpose of asking whether and how nature reports itself when set up in this way”<sup>40</sup>. As a result of this method, Heidegger argues, nature is forced to reveal itself as ordered and, as such, becomes susceptible to being mastered by humans wishing to dominate over it. The resulting model of revelation of nature through constant challenging pertains to the essence of modern science, which, according to Heidegger, is originally tantamount to research.

---

37 Martin Heidegger, *The Question...*, 22.

38 Ibidem, 22.

39 Ibidem, 21.

40 Ibidem, 21.

In the essay *The Age of the World Picture* he describes this term more emphatically as “Projection and rigor, methodology and ongoing activity, mutually requiring one another, constitute the essence of modern science, transform science into research”<sup>41</sup>. It is remarkable, that this way of inquiring into the world does not confine itself solely to natural sciences. It permeates all fields of human scientific inquiry, since, regarding the convenience of this way, there arises a strong tendency to reduce everything to the mode in which it can be ordered through calculation and thus somehow explained. Therefore: “Research has disposal over anything that is when it can either calculate its future course in advance or verify a calculation about it as past. Nature, in being calculated in advance, and history, in being historiographically verified as past, become, as it were, “set in place” [*gestellt*]”<sup>42</sup>.

In this way, modern faculty of arts (including philosophy) is also subordinated to *Ge-stell*, even though it seems to be radically different from natural sciences.

Analyzing the essence of modern science, it should not to be overlooked that it is deeply ingrained with the metaphysical basis which in Heidegger’s interpretation is to a large extent responsible for the modern technological-scientific predicament. As I already stated in the first chapter, Heidegger, at the outset of his philosophical inquiry into being, introduced the concept of the ontological difference which is a division between beings and their being. It is crucial that both sides of the division are present as when we focus on one of them, we instantly lose the other one. This state of affairs arose side by side with the development of modern science because science, in contrast to philosophy, is preoccupied only with beings, that is with the one side of the ontological dichotomy. It becomes conspicuous when we reveal beings in the process of scientific inquiry because we are then focused solely on their properties in order to take advantage of them. As a result, we become unable to ask about their being and this is a mystery modern *Daseins* have forgotten. Since human beings’ attitude toward the question of being has a decisive impact on the epoch they live in, our error of one-sidedness established the domination of anxiety and nihilism which have come to prevail nowadays. “The question of the essence of science is therefore for Heidegger the question of an epoch in the history of being. This is the epoch of nihilism, in which being is forgotten in the face of scientific and technological success with beings”<sup>43</sup>. Therefore science and technology,

41 Martin Heidegger, *The Age...*, 126.

42 Ibidem, 126-127.

43 Trish Glazebrook, *Heidegger’s philosophy of Science*, 213.

as dominant phenomena, are the best tools for Heidegger in uncovering metaphysics of modernity<sup>44</sup>.

Taking all aforementioned statements into consideration, it would appear helpful to summarize this chapter by clarifying the relation between the modern science and technology. According to Heidegger, what they have in common is their essence, that is the way of revealing the world and shaping our thinking according to the scheme which sees everything in terms of commodity, being under our control, and immediate readiness to use. Through their common way of revealing things, they rule together in modernity. Trish Glazebrook, when comparing them, depicts their mutual relation this way: “The essence of technology is for Heidegger the way in which technology comes to presence and endures in the modern epoch. It is the holding sway of technology in modernity. Likewise, the essence of science is the way in which science holds sway in the modern epoch. Heidegger’s claim that the essence of science lies in the essence of technology is tantamount to the claim that science and technology hold sway in the same way: they reveal beings in the same way”<sup>45</sup>.

As I already stated, this way is *Ge-stell*.

## Chapter four: The supreme danger and the saving power

Before presenting any proposition of overcoming the predicament of modern technology and modern science discussed in here, it would be of utmost importance to pithily pinpoint the existential threat it has brought about. As it was already clarified in previous chapters, the essence of technology destines a certain way of revealing. Since “[...] the destining of revealing holds complete sway over man”<sup>46</sup>, modern technology is a supreme danger precisely because it destines a certain way of revealing – standing-reserve which simultaneously rules out any other potential mode of perceiving and interpreting the world. The greatest risk lies thereby in the possibility that man will acknowledge the standing-reserve as the only possible way of revealing. Having been destined this way, not only does he overlook the question of being, but also inevitably ends up as an object within the realm of standing-reserve. The existential situation of a man who is so destined becomes a rather miserable one for he “[...]is regularly expected, and expects himself, to be able to impose order on all data, to “process” every sort of entity, non-human and human alike, and to devise solutions for every kind of

---

44 Ibidem, 207.

45 Ibidem, 213.

46 Martin Heidegger, *The Question...*, 25.

problem; he is forever getting things under control”<sup>47</sup>. As a result, he ceases to have a fully human existence in favor of becoming a sort of machine programmed for solving problems. What is even worse, once he gets stuck in this mode, he can hardly escape since the standing-reserve, by providing an effective method of solving technological problems, remains very tempting for the human mind. It happens this way as reality, to be technologically useful, requires previous conceptualization, that is, requires imposing a certain vision of the world which transforms something unexplainable to something comprehensible and thereby allows us to rule over it. Moreover, conceptualization remains probably the only way in which we can explain how the world works, though we are overlooking the fact that any obtained explanation, despite being correct, is never “true” in the sense of the essence of truth, at least in Heidegger’s understanding of this word. As we can reflect, through the successes with mastering beings that the standing-reserve provides, the danger becomes more formidable since calculation and the urge to explain everything becomes justified by these successes. Therefore, from the practical point of view, there is absolutely no need to ask about being so it remains veiled.

Despite all the aforementioned symptoms of the predicament in which modern *Daseins* have to operate, by no means does Heidegger claim that the situation is hopeless. On the contrary, he is convinced that we are capable of overcoming the essence of modern technology, though it requires some effort and sounds paradoxical at first attempt. It may seem to be so, as he suggests that the saving power lies precisely in the intimidating essence of technology: “[...]when we consider the essence of technology, then we experience Enframing as a destining of revealing. In this way we are already sojourning within the open space of destining, a destining that in no way confines us to a stultified compulsion to push on blindly with technology”<sup>48</sup>. Simpler put: we are discovering that the essence of technology is only one of many other ways of revealing and by realizing so we are already, “[...]taken into a freeing claim”<sup>49</sup> since we discern that we are free to respond to other modes in which what is appears to us. Through such a realization, which is tied to Heidegger’s notion of freedom as openness<sup>50</sup>, one can avoid the aforementioned objectification which the essence of technology had been bringing upon him until he

47 Ibidem, xxvii.

48 Ibidem, p. 25.

49 Ibidem, p. 26.

50 William Lovitt describes it this way: “For Heidegger freedom is not a matter of man’s Willing or not willing particular things. Freedom is man’s opening himself-his submitting himself in attentive awareness-to the summons addressed to him and to the way on which he is already being sent.” (xxxiii/xxxiv)

realized it. Describing it phenomenologically, the unconcealment can be caught up only in relation to concealment. In order to reveal something, it is necessary to discern it first as concealed. Only by doing this, we can bring forth the concealed out of concealment. This is why Heidegger ever introduced the concept of the essence of modern technology and modern science. He embarked on this task in order to indicate how not to surrender to the overpowering influence of the two phenomena dominating our age.

Even though Heidegger does not point it out in his essay and it is not typically mentioned in this context, I would argue that Husserl's phenomenological reduction would be also an excellent way out of the scientific-technological predicament. Especially if it is about disclosing the question of being which is Heidegger's primary interest all along his philosophical reflection. Robert Sokolowski's description of possible approaches to the phenomenological reduction seems to be in support of my view. He writes: "When we shift from the natural attitude to the phenomenological, we raise the question of being, because we begin to look at things precisely as they are given to us, precisely as they are manifested, precisely as they are determined by "form", which is the principle of disclosure in things. We begin to look at things in their truth and evidencing. This is to look at them in their being. We also begin to look at the self as the dative to whom beings are disclosed: we look at the self as the dative of manifestation. This is to look at it in its being, because the core of its being is to inquire into the being of things"<sup>51</sup>. Considering this, the phenomenological reduction would be a process in which we discern ourselves as being susceptible to the essence of technology and, as I pointed out before, such a realization is already freeing up from its overpowering influence. However, the phenomenological reduction in Husserl's version is extremely difficult (if not impossible) to conduct so it may not be the best 'solution' for modern people to escape from being objectified. Heidegger proposes something different. He tries to convince us that we should remain conscious, mindful and attentive observers of our being in the world instead of simply doing what is easy and common, that is, thoughtlessly gaping at technology. He emphasizes it by stating that: "Wherever man opens his eyes and ears, unlocks his heart, and gives himself over to meditating and striving, shaping and working, entreating and thanking, he finds himself everywhere already brought into the unconcealed"<sup>52</sup>.

---

<sup>51</sup> Robert Sokolowski, *Introduction...*, 64-65.

<sup>52</sup> Martin Heidegger, *The Question...*, 18-19.



## Bibliography:

- Dreyfus Hubert. "Husserl, Heidegger & Existentialism" interview by Bryan Magee. 1987. Audio, 45:50. <https://www.youtube.com/watch?v=KR1TJERFzpo>
- Glazebrook Trish. *Heidegger's Philosophy of Science*. New York: Fordham University Press, 2000
- Heidegger Martin. "Die Frage nach der Technik." In: *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910ß1976 Band 7*, 5-36. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000
- Heidegger Martin. "Nur noch ein Gott kann uns retten," *Der Spiegel* 30 (Mai, 1976): 193-219. Trans. by W. Richardson as "Only a God Can Save Us" in *Heidegger: The Man and the Thinker (1981)*, ed. T. Sheehan, 45-67. <http://www.ditext.com/heidegger/interview.html>
- Heidegger Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967
- Heidegger Martin. *The Question Concerning Technology and other essays*. Translated by William Lovitt. New York & London: Garland Publishing, 1977.
- Heidegger, Martin . "The Letter on Humanism," in *Pathmarks*, edited by William McNeill, 239-276. Cambridge: University Press, 1998.
- Heidegger Martin. *Wegmarken*. Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann, 1976.
- Mizera Janusz. *W stronę filozofii niemetafizycznej Martina Heideggera*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2006.
- Rojcewicz Richard. *The Gods and Technology a Reading of Heidegger*. New York: State University of New York Press, 2006.
- Sadler Gregory B. "Martin Heidegger | Question Concerning Technology (part 1) | Existentialist Philosophy & Literature." Filmed January 2014. Video 1:03:39. <https://www.youtube.com/watch?v=4rzYhOOOw40>
- Schalow, Frank, Denker Alfred. *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy*. Lanham • Toronto • Plymouth: The Scarecrow Press, 2010.
- Sheehan Thomas. "Heidegger and Technology". Interview by Robert Harrison. *Entitled Opinions*, Audio, 58:51. <https://www.youtube.com/watch?v=YbH-06METuXw>
- Sokolowski Robert. *Introduction to Phenomenology*. Cambridge: University Press, 2000.
- van Mazijk, Corijn. "Heidegger and Husserl on the Technological-Scientific Worldview". *Hum Stud* 42, (2019): 519-541. <https://doi.org/10.1007/s10746-019-09526-2>
- Wheeler, Michael. "Martin Heidegger", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018). <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/heidegger/>.

RADOSŁAW STRZELECKI

Uniwersytet Jagielloński

ORCID 0000-0001-9844-8695

DOI 10.24917/20838972.18.13

## Odpowiedzialność, troska – i czas. Myśl Martina Heideggera i perspektywy współczesnej etyki odpowiedzialności

Zadaniem tego szkicu jest wskazanie istotnej więzi łączącej troskę i odpowiedzialność oraz ekspozycja temporalnego charakteru tej więzi. Oba te ogniskujące naszą uwagę pojęcia są bardzo nieobojętne z uwagi na ich historyczne obarczenie rozbieżnymi znaczeniami, ugruntowanymi w różnych tradycjach. Jednocześnie wskazanie właśnie tych dwóch pojęć w punkcie wyjścia przesądza już w znacznej mierze o wyborze drogi badania. Podejmując współcześnie temat odpowiedzialności nie sposób nie zmierzyć się z dialogicznym przełomem w rozumieniu odpowiedzialności i jego oddziaływaniem, do którego najgłośniejszych rzeczników należą Emmanuel Lévinas czy Hans Jonas; nie sposób też pominąć myśli Martina Heideggera, która – jakkolwiek kontrowersyjna w oczach wczesnych dialogików<sup>1</sup> – tak dla nich, jak i dla współczesnych filozofów odpowiedzialności<sup>2</sup> stanowiła nieodmiennie zarazem źródło inspiracji i przedmiot zajadłych polemik, zawsze zaś – istotny punkt odniesienia. Pojęcie troski zyskało zaś sobie prawo obywatelstwa w filozofii zachodniej przede wszystkim ze względu na wprowadzenie przez Heideggera egzystencjału troski (*Sorge*) jako podstawowego określenia sposobu bycia człowieka. Te dwa nurty myślenia: zainspirowana rozpoznaniem dialogicznym współczesna filozofia odpowiedzialności i myśl Heideggera winny stanowić dwa filary niniejszego badania. Wyeksponowanie w pierwszym kroku istoty przemian w rozumieniu odpowiedzialności, jakie dokonują się zwłaszcza za sprawą dialogicznego przełomu, w kolejnym zaś – sposobu, w jaki pojęcie troski wkracza do myślenia, prowadzić będzie do zadania pytania o wspólną płaszczyznę, na której pojęcia te zyskują interesujący nas tutaj sens. Płaszczyzną tą jest czas, rozumiany – za Heideggerem – nie na sposób metafizyczny, jako ogarniający wszyst-

---

1 Por. J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku* (Kraków: Wydawnictwo Znak, 2003), 125–126.

2 Por. np. T. Gadacz, *Bycie i Dobro. Lévinas – Heidegger*, w: T. Gadacz, J. Migasiński (red.), *Lévinas i inni* (Warszawa: WFiS UW, 2002), 82–89.

ko chronos, lecz jako przysługujące człowiekowi podstawowe określenie jego egzystencji.

Tradycyjne, pozwalające się wywieść już z antycznej refleksji etycznej i praktyki prawnej, a filozoficznie ugruntowane z jednej strony w chrześcijańskiej koncepcji wolnej woli, z drugiej zaś w nowożytnym rozumieniu podmiotowości, ujęcie odpowiedzialności polega – najogólniej rzecz ujmując – na przypisaniu podmiotowi sprawstwa danego czynu. Odpowiedzialność oznacza z tej perspektywy określającą podmiot zdolność – lub konieczność – wzięcia na siebie skutków jego działania. Ta prosta, ogólna formuła ujawnia trzy istotne założenia, które będą tu dla nas niezmiernie ważne.

Po pierwsze, tradycyjne rozumienie wiąże ściśle pojęcie odpowiedzialności z pojęciem wolności, co samo w sobie wydaje się całkowicie trafne i intuicyjne, lecz tutaj dokonuje się w szczególny sposób. Przypisanie sprawstwa dokonuje się wtedy, gdy podmiot jest rzeczywistym źródłem swojego czynu, gdy określa go zdolność uczynienia tego właśnie, co stanowi przedmiot odpowiedzialności, lub uczynienia inaczej. Tylko tam, gdzie czyn jest dziełem wolności, można czyniącego pociągnąć do odpowiedzialności. Możemy jasno dostrzec, że w tym ujęciu relacji wolności i odpowiedzialności idzie jedynie o prostą zależność odpowiedzialności od wolności. Zależność ta wyraża się zarówno w stosunku fundowania – to wolność poprzedza tu i umożliwia odpowiedzialność – jak i w strukturalnej symetryczności podstawowych określeń: odpowiedzialność co do swego przedmiotu, zakresu i zasięgu musi być zgodna z wolnością. Podmiotowi przysługuje – czy może raczej: grozi – tyleż odpowiedzialności, ile przysługuje mu wolności.

Po drugie, tradycyjne rozumienie odpowiedzialności ujawnia indywidualistyczną perspektywę myślenia, podyktowaną przez jej historyczne źródła. Odpowiedzialność jako konsekwencja sprawstwa czynu jest odpowiedzialnością podmiotu za siebie samego. Nieprzypadkowo refleksja nad odpowiedzialnością przebiegająca po tej linii interpretacyjnej historycznie<sup>3</sup> i współcześnie<sup>4</sup> koncentruje się na zagrożeniach, jakie wynikają dla odpowiedzialności jednostki z jej określenia przez uczestnictwo

3 Por. S. Kierkegaard, *Jednostka i tłum*, tłum. A. Ściegienny, w: L. Kołakowski, K. Pomian (red.), *Filozofia egzystencjalna* (Warszawa: PWN, 1965), 51–58. Por. również tegoż, *Recenzja literacka*, tłum. M. Domaradzki (Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2008), zwłaszcza cz. III, 71 – 120.

4 Spośród najbardziej wpływowych interpretacji warto wymienić tu ujęcia Le Bona (*Psychologia tłumy*), Fromma (*Ucieczka od wolności*) i Sartre'a (*Byt i nicność*). Charakterystyczne, że ten właśnie motyw w rozumieniu odpowiedzialności pojawia się – możliwe, że pod wpływem Kierkegaarda – również w *Byciu i czasie* Heideggera: por. *Bycie i czas*, tłum. B. Baran (Warszawa: PWN, 1994), 180–185. Heidegger odnosi tu jednak tradycyjne rozumienie odpowiedzialności do opisu czysto ontologicznego, wykazując właśnie niemożliwość utrzymania indywidualistycznego ideału egzystencji.

w ponadjednostkowych strukturach lub przez relacje z innymi. Dzielenie autorstwa – sprawstwa – czynu z innymi prowadzi do rozmycia indywidualnej odpowiedzialności, co może być właśnie celem jednostki ukrywającej się – zatracającej *siebie, czyli swoją wolność* – w tłumie. Jakkolwiek ta krytyka odsłania istotny mechanizm ucieczki przed wolnością, przesłania jednocześnie konstytutywny dla odpowiedzialności moment relacji z innymi. Dzieje się tak dlatego, że pojęcie odpowiedzialności jest w tym paradygmacie służebne względem pojęcia wolności; to zachowanie wolności jednostki, utożsamianej z jej najgłębszą sobością, jest istotnym celem tej krytyki.

Po trzecie – i ten aspekt zagadnienia będzie tu dla nas najistotniejszy – tradycyjna wykładnia pojęcia odpowiedzialności za czyn operuje u swego źródła określonym rozumieniem czasu. Czasową perspektywę wyznacza tu już owo „za”, sytuujące odpowiedzialność za czynem, jako zmierzenie się z jego następstwami. Tak, jak wolność wyprzedza tu czyn, tak odpowiedzialność postępuje za nim. Odpowiedzialność za skutki czynu to fenomen z istoty przeszłościowy. Osobliwa dysproporcja w filozoficznej problematyce pojęć wolności i odpowiedzialności ma swoje źródło właśnie w tym temporalnym sensie tradycyjnego pojęcia odpowiedzialności. W istocie filozoficzne pojęcie wolności, wysubtelnione aż po zatrącenie swego pierwotnie politycznego charakteru, konfrontuje się tu z czysto prawniczym, zasadniczo punitarywnym konceptem odpowiedzialności. Dlatego właśnie pierwotna jedność fenomenów wolności i odpowiedzialności nie może się tu utrzymać. Wolność – ów fenomen etyczny – wkracza w chwilę bieżącą jako właściwa siła podmiotu, zdolnego zanegować presję przeszłości w imię tego, co winno wydarzyć się teraz – tak, jak chciał tego Immanuel Kant. W ślad za nią postępuje odpowiedzialność, wnosząc na nowo brzemień przeszłości i nieuchronny, rozliczeniowy ton. Fryderyk Nietzsche najbardziej przekonująco zdemaskował tę fałszywą dychotomię wolności i odpowiedzialności, właśnie dlatego, że odkrył pęknięcie w strukturze czasowej tradycyjnie rozumianego podmiotu, mierzącego w wolności w przyszłość, lecz nieustannie pociągane do odpowiedzialności za przeszłość<sup>5</sup>. Nieprzypadkowo źródeł radykalnego zwrotu w filozofii odpowiedzialności dwudziestego wieku radzi Jacek Filek poszukiwać już w Nietzscheańskiej nauce o odrzuceniu wolności i odpowiedzialności w rozumieniu punitarywnym, charakterystycznym według Nietzschego dla platońsko – chrześcijańskiej tradycji, w imię wolności i odpowiedzialności twórcy<sup>6</sup>.

5 Por. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, rozdział *O wyzwoleniu*, tłum. W. Berent (Warszawa: Nakład Jakóba Mortkowicza, 1913), 192–198.

6 Por. J. Filek, *Ontologizacja odpowiedzialności* (Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński, 1996), 19 i obszernie – 59–114.

Splot tych trzech elementów: odpowiedzialność sprawcy – indywidualistyczna sobość – przeszłość jako domena odpowiedzialności naznaczonej winą – ujawnia istotne metafizyczne źródło tradycyjnego ujęcia odpowiedzialności. Musi ono operować takim rozumieniem bytu, które zapewnia stabilną tożsamość podsądnego w trybunale odpowiedzialności, a ten stan rzeczy jest do osiągnięcia tylko o tyle, o ile byt w ogóle jest rozumiany statycznie. Innymi słowy, sensem odpowiedzialności w tradycyjnym rozumieniu jest koncept twardej tożsamości podmiotu, a sam ów koncept odnajduje swój sens w statycznym obrazie rzeczywistości, znamionnym dla paradygmatu metafizycznego, w którym dominuje potrzeba zagospodarowania (i umożliwiającej owo zagospodarowanie klasyfikacji) bytu. Tradycyjne rozumienie odpowiedzialności jest zatem jedynie kolejnym przejawem metafizycznego – w przedstawionej tu Heideggerowskiej wykładni – rozumienia bytu. Odpowiedź na to musi zostać udzielona na tym samym planie. Domaga się to postawienia problemu odpowiedzialności jako problemu etycznie – ontologicznego.

Dlaczego jest to ważne? Tradycyjnie rozumiana odpowiedzialność nie może odegrać roli rzeczywistej fundującej zasady moralnego postępowania. Trudno potraktować poważnie etos oparty na gotowości wzięcia na siebie konsekwencji swego postępowania i na przykład Jonas w tym kontekście bardzo przekonująco rozprawia się z sugestią, że postawa Mozartowskiego Don Giovanniego w obliczu konieczności zdania rachunku z grzechów mogłaby stanowić przykład takiego etosu: „Przykład ten wyraźnie pokazuje, że sama akceptacja formalnej odpowiedzialności, chociaż może posiadać swą własną wielkość, nie stanowi wystarczającej zasady moralnej”<sup>7</sup>. a przecież nawet w owej „męskiej” postawie wzięcia na siebie odpowiedzialności za dokonany czyn to wolność przemawia przez odpowiedzialność i to jej wybór sprostania konsekwencjom swojego działania jest godny szacunku. Nie o odpowiedzialność chodzi zresztą w filozofii wolności, dowartościowującej inicjatywę podmiotu i twórczy charakter działania. Filozofia stawiająca na wolność kosztem odpowiedzialności nie interesuje się rozliczeniem dołączającym się do czynu *ex post* – gdyż jej właściwym obszarem zainteresowania nie jest przeszłość – chociaż może kokietować retoryką odwołującą się do poczucia odpowiedzialności. Znaczenie owego poczucia odpowiedzialności nie opiera się jednak na niczym innym, jak tylko na samej skali konsekwencji czynu, z jaką musi się zmierzyć sprawca – a skala ta rośnie wraz z jego wolnością. Możemy zatem, owszem, odnotować takie próby – najbardziej paradygmatyczny charakter miałyby zapewne teza Sartre’a z *Bytu*

7 H. Jonas, Teoria odpowiedzialności – podstawowe rozróżnienia, tłum. J. Filek, w: J. Filek (red.) *Filozofia odpowiedzialności XX wieku. Teksty źródłowe* (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2004), 207.

*i nicości* o miażdżącym i zarazem w najwyższym stopniu mobilizującym doświadczeniu odpowiedzialności za świat jako wyłączone dzieło mojej wolności. Ponadto, rzeczywiście, w tak rozumianej odpowiedzialności możemy znaleźć zarówno wystarczający ciężar dla wolności, by nie była ona samowolą – lub może: by nie była „angeliczna”, jak o totalnej wolności Sartrowskiej zwykł wyrażać się Lévinas – a także tym właśnie ciężarem łatwo możemy wytłumaczyć lęk przed wolnością. Niemniej pozostajemy tu z wyjściowym rozpoznaniem odnośnie twórczego charakteru wolności i deprymującym wrażeniem bierności w byciu osiągniętym przez konsekwencje owego działania w odpowiedzialności.

Aby odpowiedzialność mogła odegrać rolę zasady moralnej, a nie pozostawać jedynie rewersem wolności, konieczne jest odnalezienie w aktualnym działaniu i w aktualnym wyborze jej realnego oddziaływania. a to może się stać tylko w obliczu radykalnego odwrócenia kierunku jej rozumienia, pozyskania dla niej całkowicie przeciwnego sensu temporalnego. Innymi słowy, w miejsce odpowiedzialności za przeszłość winna wkroczyć odpowiedzialność jako właściwe otwarcie na przyszłość – i musi zostać ona wskazana w ontologicznej strukturze człowieka.

Jeśli rzeczywiście filozofia odpowiedzialności dwudziestego wieku radykalnie odwraca – jak dowodzi Filek<sup>8</sup> – paradygmat rozumienia odpowiedzialności, to dzieje się tak przede wszystkim ze względu na to, że świadomie podejmuje ona temat temporalnego horyzontu naszej etyczności. Nie stało się tak od razu. Martin Buber – ów odkrywca, wraz z Franzem Rosenzweigiem, nowej ziemi odpowiedzialności<sup>9</sup> – nie próbował opisać rzeczywistych rozmiarów fundującej roli czasu. Dostrzegł je Eberhard Grisebach, ale nigdy nie opracował tej kwestii w sposób systematyczny, wskazując jednak przeszłościowy wymiar sobości i wiedzy i radykalną zmianę sposobu doświadczenia czasu w spotkaniu z innym. Wraz z Lévinasem, dwa istotne aspekty zostają ustalone: sytuuje on odpowiedzialność *przed* wolnością, a innego *przede* mną. Czasowy sens tych określeń koresponduje z podważeniem w nich pozostałych wskazanych powyżej założeń tradycyjnego rozumienia odpowiedzialności. Podobnie Jonas bezbłędnie rozszyfrowuje temporalny wymiar pytania o odpowiedzialność: „kiedy mówimy o potrzebnej dziś etyce odpowiedzialności za przyszłość, na myśli mamy ten właśnie rodzaj odpowiedzialności i poczucia odpowiedzialności, a nie ową formalno-pustą <odpowiadalność> (*Verantwortlichkeit*) każdego sprawcy za to, co uczynił”<sup>10</sup>.

8 Por. J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności...*, 5–6.

9 Por. E. Lévinas, *Entre nous, Essais sur le penser-à-l'autre* (Paris: Librairie Générale Française, Hachette, 2007), 129.

10 H. Jonas, *Teoria odpowiedzialności...*, 208.



Znamienne, że świadomość roli czasu wzrasta wraz z istotnym wpływem myśli Heideggera na Lévinasa, nawet jeśli jego ujęcie tego zagadnienia będzie głęboko odmienne. Dopiero Heideggerowski program ontologii fundamentalnej dostarcza nie tylko diagnozy, lecz również narzędzi do podważenia metafizycznego paradygmatu. Celem Heideggera nie było oczywiście samo pojęcie odpowiedzialności<sup>11</sup>, ale żadna współczesna próba opracowania tej kwestii nie może odtąd pominąć jego spojrzenia<sup>12</sup>. Trzeba też jednak odnotować, że problem stosunku Heideggera do etyki jest złożony i na pewno nie pomaga w jego rozjaśnieniu popularność mitu indyferentnego stanowiska Heideggera w kwestiach etycznych, które miałyby jakoby świadczyć o nieprzekraczalnym nihilizmie ontologii fundamentalnej. Rozjaśnienie tej kwestii pozwoli wyeksponować ontologiczno-etyczną perspektywę, jaka dyktuje Heideggerowi pytanie o bycie, a której potrzebujemy, by właściwie uchwycić rolę troski i stojącej za nią koncepcji czasowości pierwotnej.

Najbardziej znaną i najlepiej rozpoznaną linię obrony przed zarzutem nieetyczności jego myślenia podsuwa – względnie późno – sam Heidegger, podkreślając w *Liście o „humanizmie”* pierwotny sens słowa *ethos* jako określenia sposobu bycia, względnie zamieszkiwania człowieka. „Skoro zgodnie z podstawowym znaczeniem słowa *ἦθος* nazwa <etyka> mówi, że zastanawia się ona nad pobytem człowieka, to myślenie, które myśli prawdę bycia jako źródłowy żywioł człowieka – kogoś ek-sistującego – jest już w sobie pierwotną etyką”<sup>13</sup>.

W zasadzie ta jednoznaczna deklaracja samego Heideggera mogłaby wystarczyć już, by zamknąć w tej kwestii dyskusję: sam Heidegger potwierdza tutaj, że pytanie o bycie ma już sens etyczny; nadto wprost deklaruje<sup>14</sup>, że z punktu widzenia samego tego pytania bezprzedmiotowy staje się podział filozofii na dziedziny, który miałby skutkować wyodrębnieniem się etyki jako pewnego obszaru wiedzy. Etyka tego rodzaju, naturalnie, istnieje i pełni dokładnie taką rolę, jakiej oczekuje od niej metafizyka w rozumieniu Heideggerowskim; etyka tego rodzaju nie dotyczy już jednak kwestii bycia, lecz zwraca się ku bytom, właściwym jej polem zastosowania jest poziom ontyczny, nie ontologiczny. Tak rozumiana etyka nie będzie oczywiście interesować Heideggera i nie brak w jego wczesnych pismach dowodów na to, że skłonny był negatywnie ujmować

11 Por. J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności...*, 157–158.

12 Por. E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony: rozmowy z Philipp'em Nemo*, tłum. B. Opolska-Kokoszka (Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT, 1991), 29.

13 M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, tłum. J. Tischner, w: *Znaki drogi*. (Warszawa: Wydawnictwo Spacja, 1999), 306.

14 Por. tamże, 304.



jej rolę i zadanie<sup>15</sup>. Wydaje się, że właśnie takie zawężone, podyktowane przez metafizyczną tradycję rozumienie etyki dyktuje Heideggerowi sceptyczny ton w kwestiach dotyczących etyki jako dziedziny filozofii; odpowiednio, również pokutujące wciąż w recepcji myśli Heideggera przekonanie, wedle którego nie ma ona nic wspólnego z etycznością, nie wykracza poza metafizyczne ujęcie etyki jako dziedziny wiedzy przedmiotowej.

Zestawiając owe wczesne uwagi Heideggera na temat etyki z deklaracjami z samego *Bycia i czasu*<sup>16</sup>, upatrującymi niebezpieczeństwa zapoznania różnicy ontologicznej przy zajęciu postawy wartościującej względem egzystencji, a wreszcie z newralgicznym dla nas fragmentem *Listu o „humanizmie”* łatwo możemy dostrzec, że sam Heidegger długo w ogóle nie ogniskował swojej uwagi na tej kwestii; nawiązując do pojęcia etyki wiązał z nią zwykle pospolicie przyznawane mu, a zarezerwowane dlań przez projekt metafizyki znaczenie; skonfrontowany jednak wprost z etycznym sensem pytania zadanego przez Jeana Beaufreta – Jak przywrócić sens słowu „humanizm”? – nareszcie obrócił swoją uwagę ku źródłowemu znaczeniu greckiego *ethosu*. W ten sposób Heidegger sięgnął w gruncie rzeczy *ex post* ku temu znaczeniu etyczności, które nie pozwala się usunąć z horyzontu otwartego przez projekt ontologii fundamentalnej. Oto dłaczego autor *Bycia i czasu* nie mógłby nawet napisać osobnej „etyki”<sup>17</sup>: *Bycie i czas* jest już „etyką”.

Niezależnie jednak od tego, jak wiele satysfakcji badaczowi przywiązanemu do myśli o istotnym etycznym znaczeniu myśli Heideggera mogą sprawiać te słowa, nie sposób przeoczyć faktu, że owa deklaracja Heideggera dokonuje się jednak *ex post*, w pewnym zamyśle polemicznym i w odpowiedzi na zaangażowanie jego głównego pytania na polu antropologii filozoficznej. Skłaniać to musi do wielkiej ostrożności interpretacyjnej i zarazem wskazuje na konieczność oparcia naszego wywodu nie na izolowanych od szerszego kontekstu deklaracjach myśliciela z Fryburga, lecz na szczegółowej analizie tych motywów ontologii fundamentalnej, które mogą mieć wagę dla naszego pytania. Innymi słowy, nie możemy poprzestać na dokonanej w pewnym dystansie czasowym autorefleksji myśliciela; konieczne jest bezpośrednie wskazanie warunku możliwości etycznego rozumienia pytania o bycie.

Pytanie brzmi zatem: w jaki sposób pytanie o bycie jest już zarazem pytaniem o *ethos*? Od razu możemy pytanie to uszczegółowić, postępu-

15 Por. zwłaszcza M. Heidegger, paragraf o znamiennym tytule: *Die Bildung der Schuldisziplinen Logik, Physik, Ethik als Verfall des eigentlichen Philosophierens*, w: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit, Gesamtausgabe* 29/30, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983, s. 52 – 56.

16 Por. np. M. Heidegger, *Bycie i czas...*, 313.

17 Por. M. Heidegger, *List o „humanizmie”...*, 303.

jąc za wskazówką samego Heideggera z *Listu o „humanizmie”*: wyraźnie podkreślona w nim została ta podstawowa charakterystyka człowieka, jaką jest egzystencja, a w samej egzystencji – jej ek-statyczny charakter. Heidegger ani na chwilę nie traci z oczu istotnej roli ekstatyczności pierwotnej czasowości – jako ontologicznego sensu troski.

Już sam punkt wyjścia Heideggera wczesnego – fenomenologa i transcendentalisty – może wiele ujawnić jeśli chodzi o samą możliwość rozumienia odpowiedzialności w bardziej podstawowej ontologicznej perspektywie. Myślenie bycia, jakie Heidegger przeciwstawia metafizycznej kolejnie myślenia o byciu, oznacza w pierwszym kroku zwrócenie uwagi na samego myślącego – pytającego: na tego, który w swoim sposobie bycia opiera się właśnie na relacji z byciem. „Byt, którym zawsze sami jesteśmy i którego bycie ma, między innymi, możliwość zapytywania, ujmujemy terminologicznie jako <*Dasein*>”<sup>18</sup>. Owo *bycie-tu-oto* jako sposób bycia charakterystyczny dla bytu ludzkiego tym różni się od obecności jako sposobu bycia rzeczy, że polega na rozumiejącym odniesieniu się do własnego bycia. Nie mamy – w przekonaniu Heideggera w dobie powstania *Bycia i czasu* – innej drogi myślenia bycia niż ta tylko, która wiedzie przez samego myślącego. Dlatego właśnie „opracować pytanie o bycie znaczy zatem: uczynić przejrzystym pewien byt – pytającego – w jego byciu”<sup>19</sup>. Ta deklaracja wyznaczy metodę postępowania Heideggera w *Byciu i czasie*, przesądzając o rozmachu, z jakim nakreślona zostanie tam egzystencjalna analityka *Dasein*. Zarazem deklaracja ta udostępnia rozumienie relacji człowieka i bycia, które każe bardziej źródłowo poszukiwać istoty odpowiedzialności. Sens bycia *Dasein* polega na tym, że skoro odnosi się ono do swego własnego bycia, tym samym odnosi się już do kwestii bycia. Pytając o własne bycie, *Dasein* mierzy w sens własnego bycia – o uzyskanie odpowiedzi na pytanie o znaczenie i zadanie własnej egzystencji – a odsłania zarazem sens bycia obejmujący, ale i przekraczający znaczenie jego partykularnego bytu jako jednostki ludzkiej. Człowiek jest zatem pytaniem o bycie; cała jego egzystencja polega na zadawaniu tego pytania. Oznacza to właśnie tyle, że cała jego egzystencja stanowi zawsze pewną ukonkretnioną ontycznie odpowiedź na pytanie o to, jaki winien być człowiek, świat jego otoczenia, świat jego współbycia (*Mitsein*) z innymi. Będąc pytaniem, zawsze zarazem przynosimy odpowiedź. To rozpoznanie istoty relacji człowieka i bycia będzie się zmieniać w myśli Heideggera i niewątpliwie będzie podlegać własnej logice wewnętrznej radykalizacji: od pytania o bycie ze strony *Dasein*

18 M. Heidegger, *Bycie i czas...*, 11. Pozostawiam termin oryginalny, jako że zaproponowany przez Bogdana Barana przekład tego terminu – „jestestwo” – ztraca słowo „bycie” (niem. *Sein*)”.

19 Ibidem.

na gruncie *Bycia i czasu* po odpowiadanie byciu przez człowieka w myśli Heideggera po „zwrocie”. Zwróćmy uwagę, że nacisk przesuwają się w myśli Heideggera, *toutes proportions gardées*, z aktywności zapytywania ku pasywności odpowiadania byciu. Wydaje się, że własna droga myślenia Heideggera, niezależnie od osłabienia jej wczesnej koncentracji na zagadnieniach dotyczących egzystencji, odzwierciedla tu całkowicie kongenialnie istotny ton w filozofii odpowiedzialności zainspirowanej rozpoznaniem dialogicznym.

W obrębie samej egzystencjalnej analityki *Dasein* perspektywa rozumienia odpowiedzialności ujawnia się bezpośrednio w rozpoznaniu dotyczącym egzystencjału troski; możemy nawet zasadnie dopatrywać się kolejnego powinowactwa z dialogiczną wykładnią odpowiedzialności w modalności troski opisującej relacje z innymi. Przypomnijmy wpierw, czym jest w istocie owa struktura egzystencjałów, jaką stanowi *Dasein*: literalnie chodzi tu o podstawowe określenia sposobu bycia *Dasein*, tak jak kategorie określają sposób bycia bytu obecnego. O ile jednak metafizyka z satysfakcją mogła mówić o tablicy kategorii, egzystencjalna analityka może mówić raczej o sieci egzystencjałów. Decyduje o tym charakter *Dasein*: otóż wbrew metafizycznej idei podmiotowości nie mamy tu do czynienia z pewnym utwierdzonym w swojej tożsamości, samoświadomym, zwłaszcza w ujęciu kartezjańsko – husserlowskim, podmiotem, który mógłby stanowić pewien nienaruszalny i niezmienny rdzeń ludzkiej bytowości. Mamy raczej do czynienia z siecią, napinającą się stosownie do odbywającego się w niej ruchu, w wyniku którego punkt ciężkości całego układu pozostaje zmienny. Pozwala to na dynamiczne rozumienie bytu ludzkiego, którego podstawowym charakterem egzystencjalnym będzie tu otwartość (*Erschlossenheit*), konstytuowana w położeniu (*Be-findlichkeit*), rozumieniu (*Verstehen*) i mowie (*Rede*). Zarazem stawia nas to przed koniecznością pytania – zgodnie z logiką transcendentalizmu – o sam warunek możliwości takiej struktury. Odpowiedzią będzie właśnie troska.

Rola troski wynika z określenia *Dasein* przez samą egzystencjalną konieczność bycia i przez powiązane z nią zadanie odsłaniania bycia w zapytywaniu. Teza, wedle której *Dasein* ustanawia własną egzystencję jako odpowiedź na doświadczenie bycia, a ustanawiając ją odsłania jej sens, w którym ujawnia się też odpowiedź na pytanie o bycie – domaga się niezapośredniczonej relacji z byciem. „Bycie tego bytu jest zawsze *moje*. W swym byciu byt ten sam się odnosi do swego bycia. Jako byt o tym byciu jest on zdany na swe własne bycie. Tym, o co temu bytowi zawsze chodzi, jest *bycie*”<sup>20</sup>. Po pierwsze, potwierdzona zostaje tu mojość (*Jemeinigkeit*) jako egzystencjał. Owa mojość nie wyraża jedynie trywialnej

<sup>20</sup> Ibidem, s 58.

obserwacji dotyczącej przypisania podmiotowości mojemu bytowi, lecz wprost opisuje możliwość bycia na sposób własny lub niewłasny. Niewłasność – by posłużyć się takim neologizmem – bycia nie oznacza ontycznej prywatności ani tym bardziej etycznej niedoskonałości, lecz jest możliwością bytu określonego przez moją – możliwością faktycznie nieuniknioną. Własność (*Eigentlichkeit*) i niewłasność (*Uneigentlichkeit*) jako określenia egzystencji opierają się na tym posesywnym, widocznym w rdzeniu *eigen* (pol. własny), aspekcie bycia. Po drugie, podkreślone zostaje niezapośredniczone zaangażowanie egzystencji w bycie. Nie jest to dla niej odseparowany problem teoretyczny, lecz niepozwalające się uchylić zadanie. Bycie jest *Dasein* powierzone. Sens tego powierzenia będzie każdorazowo odsłaniany w indywidualnym projekcie egzystencji, niemniej dwie kwestie od razu możemy w tym kontekście podkreślić. Heidegger z perspektywy czasu wyraźnie zadeklaruje: „Człowiek nie jest panem bytu. Człowiek jest pasterzem bycia”<sup>21</sup>, podkreślając etyczny – i nacechowany odpowiedzialnością – sens owego powierzenia. Następnie, troska o bycie własne i bycie innych, troska o świat mojego bytowania, jakkolwiek może bardzo różnie konkretyzować się ontycznie, ontologicznie oznacza zarazem odpowiedź na to, wobec czego zostałem postawiony i wdanie się w to, co zostało mi powierzone. Heidegger podkreśli ten pozytywny aspekt wdania się w inny byt znacznie później, dopiero w tekście *O istocie prawdy*, niemniej już na gruncie *Bycia i czasu* rola wezwania i konieczność udzielenia odpowiedzi są w istotny sposób wyeksponowane, i to nie tylko w najbardziej znanym wątku drogi do właściwej otwartości poprzez doświadczenie zewu (*Ruf*) sumienia, lecz również w ostatecznej ontologicznie opisanej instancji, jaką stanowi określenie troski przez czasowość.

*Dasein* ma zatem być i musi wybrać sens tego bycia. To istotna różnica: *Dasein* wie, że jest i ma być, ale „jak” być stanowi rzeczywiste wyzwanie dla troski. Podejmując je *Dasein* zrazu i zwykle opiera się już jednak na gotowej wykładni świata i egzystencji, podsunętej mu przez innych. Decyduje to o niewłasności – niewłasności egzystencji. *Dasein* nie jest wówczas Sobą, jest jak inni. „Inni, których zwie się tak dlatego, by ukryć własną istotową przynależność do nich” zawsze zdążyli już za *Dasein* wybrać, kim ono samo jest – zawsze już zdążyli udzielić odpowiedzi na pytanie o sens bycia, nim w ogóle mogło ono zostać podjęte. *Dasein* nie jest zrazu i zwykle Sobą, lecz jest tak, jak się jest: Się (*das Man*) stanowi jego pierwotne egzystencjalne określenie we współbyciu. Możliwość oparcia *ethosu* egzystencji na indywidualistycznych fundamentach znanych nam z dorobku metafizyki zostaje przez Heideggera

21 M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, 294.

szybko i bezceremonialnie oddalona. Sprawia to, że niewłasność – niewłaściwość bycia musi naznaczyć w punkcie wyjścia samą troskę.

Troska ufundowana jest w trzech egzystencjalach: projektu (*Entwurf*), rzucenia (*Geworfenheit*) i upadania (*Verfallen*). *Dasein* jest nie tyle bytem, ile swoimi możliwościami bycia. Podejmuje je – projektuje się na nie – zawsze w oparciu o faktyczność wyznaczoną przez jego rzucenie. Albo – ujmując rzecz z drugiej strony – *Dasein* jest rzucone w bycie tak, że zarazem rzutuje siebie na możliwości bycia. Projekt, rzucenie i upadanie stanowią dynamiczny splot. Dynamika tej relacji z jednej strony polega na ontologicznie umocowanej wolności *Dasein* jako rzuconego projektu ku możliwościom, z drugiej – na odpadnięciu *Dasein* od własnych możliwości bycia. We współbyciu z innymi zawsze zdążyło już ono upaść i popaść w nieswoje możliwości bycia. Upadanie otacza *Dasein* inwersyjną względem źródłowej otwartości strukturą, ukonstytuowaną w gadaniu (*Gerede*), ciekawości (*Neugier*) i dwuznaczności (*Zweideutigkeit*). Upadanie to ruch, to wir, w którym *Dasein* stale na nowo odrywa się od właściwości<sup>22</sup>.

Byt, któremu w jego byciu chodzi o bycie, zawsze rozumie siebie jako coś więcej, niż to, czym po prostu jest – oznacza to tyle, że zawsze mierzy ponad swoje aktualne ontyczne określenie w bycie-możliwe, w możliwości bycia. Nie jestem tylko tym, czym jestem: nie jestem np. tylko mężem tej oto kobiety, ojcem tego oto syna, pracownikiem tej oto instytucji, klientem w tym oto banku<sup>23</sup> – chociaż, naturalnie, tym właśnie lub czymś podobnym jest się zwykle w oczach innych. Nie jestem też po prostu czymś innym; dynamika egzystencji nie polega na tym lub innym określeniu ontycznym, lecz na samym byciu ku-możliwościom. Jednocześnie nigdy nie będą to możliwości inne niż te, w których osadza egzystencję faktyczność rzucenia. Skończoność jest warunkiem perspektywy i horyzontu.

Troska naznacza zatem relację z każdym napotkanym bytem w oparciu o przedstawioną wyżej strukturę ontologiczną. Dwie modalności troski to troskliwość (*Fürsorge*) o inne *Dasein* i zatroskanie (*Besorgen*) o byt obecny. Dla interesującej nas tutaj szczególnie troskliwości decydujące znaczenie ma to, że opisuje ona relację na gruncie współbycia, które zdążyło już zawsze przeniknąć ją niewłaściwością. Sprawia to, że relacja z innym zwykle spełnia się już w niewłaściwej troskliwości. Tym bardziej na podkreślenie zasługuje fakt, że Heidegger od początku bardzo silnie akcentuje również możliwość przeciwną. O ile troskliwość niewła-

22 Por. M. Heidegger, *Bycie i czas...*, 253.

23 Należy podkreślić, że mówimy tutaj przykładowo o charakterystyce ontycznej, bez odniesienia do kwestii etyczno-ontologicznego potencjału kategorii takich jak seksualność, rodzicielstwo, praca czy dług.

ściwa polega na wkroczeniu pomiędzy innego a jego możliwości bycia i odsunięciu go od nich, możliwym ontycznie np. w wyręczeniu, które służy uzależnieniu innego, o tyle troskliwość właściwa będzie otwierając innego na jego możliwości bycia. Możliwość takiej postawy ufundowana jest we właściwej otwartości. Właściwa otwartość *Dasein* może zaś być osiągnięta tylko dzięki doświadczeniu sumienia.

Droga do fenomenu sumienia wiedzie przez zatrącenie powszedniego zadowolenia w świecie. Świat w fenomenologii stanowi system sensownych odniesień, u Heideggera – zawiązujący się wokół *Dasein*. „Sens jest tym, w czym utrzymuje się zrozumiałość czegoś”<sup>24</sup>. *Dasein* będąc w-świecie może rozumieć świat ze względu na siebie lub siebie ze względu na świat. *Dasein* niewłaściwe, czyli zdane na wykładnię świata podsuniętą przez innych, przywyka rozumieć siebie ze względu na świat. Przywyka rozumieć siebie w pewnej roli w ramach przekraczającego je porządku. W powszedniości byty układają się wokół *Dasein* w systemy narzędzi obliczone na jego potrzeby; współuczestnictwo z innymi w korzystaniu z narzędzi wzmaga rozumienie siebie jako zastępowalnego elementu w ramach większej całości. Każdy może mieszkać w tym oto domu, korzystać z tych oto narzędzi. Dziedziczymy i dzielimy wówczas sens, tak, jak dziedziczymy i dzielimy narzędzia czy dom.

Śmierć, ontologicznie rozumiana jako jedyna możliwość, w której nie można *Dasein* zastąpić ani której nie można mu odebrać<sup>25</sup>, otwiera na trwogę (*Angst*). Istota nastroju trwogi polega na obnażeniu bezpodstawności świata, zadającej kłam przekonaniu o jego niezależnej od *Dasein* i niewzruszonej strukturze. Doświadczenie niesamowitości (*Unheimlichkeit*)<sup>26</sup> świata w trwodze przyświadcza wrażeniu całkowitego rozbięcia tego porządku, jaki przed rozumieniem *Dasein* budowała wykładnia innych.

Zew sumienia ma swoje źródło w tym nastroju. „*Sumienie objawia się jako zew troski: wzywa Dasein trwożące się w rzuceniu (byciu-już-w...) o swą możliwość bycia. Wzywaniem jest właśnie to jestestwo, pozwane ku swej najbardziej własnej możliwości bycia (samoantycypacja). I wreszcie jestestwo jest pozywane przez wezwanie z upadania w Się (bycie-już-przy świecie zatroskania).*”

Zew sumienia, tzn. ono samo, ma swą ontologiczną możliwość w tym, że *Dasein* u podstawy swego bycia jest troską<sup>27</sup>.

Sumienie uświadamia *Dasein* winę – nie ontyczne zawinięcie, lecz ontologicznie określającą je, niezbywalną winę. Wina ta polega na nie-

24 M. Heidegger, *Bycie i czas...*, 215.

25 Por. tamże, s. 338.

26 W przykładzie Bogdana Barana termin ten jest oddawany jako „nieswojość”.

27 M. Heidegger, *Bycie i czas...*, 390.



uchronnym trwonieniu w egzystencji możliwości bycia; właściwe jej podjęcie oznaczać musi projektowanie się na ową najbardziej własną możliwość bycia, jaką jest śmierć. Nie idzie tu o *memento mori*, lecz o to, że skończoność jest warunkiem sensu egzystencji. Sumienie przyzywa do zerwania z fałszywą wykładnią swojego bycia. Przyzywa milcząco – w zgiełku gadaniny otaczającej upadające *Dasein* milczenie rozbrzmiewa najdonioślej. Milczenie może przyzywać, gdyż samo jest – obok słyszenia – pełnoprawną modalnością mowy. Co jest szczególnie istotne, w tym właśnie kontekście Heidegger wprost przywołuje fenomen odpowiedzialności. „Rozumiejąc zew, *Dasein* pozwala najbardziej własnemu Sobie *działać w sobie* na gruncie jego wybranej możności bycia. Tylko w ten sposób może ono *być* odpowiedzialne”<sup>28</sup>. Jak zauważa Filek:

Ukazanie głosu sumienia jako modusu mowy pozwala wypatrzeć w jego funkcjonowaniu strukturę odpowiedzialności, jaką znamy już z analizy tekstów dialogików. Przy czym nadal podtrzymane zostaje rozumienie odpowiedzialności nie jako charakterystyki przedmiotowej, lecz jako charakterystyki sposobu bycia, a nawet dopiero teraz daje się zobaczyć, w jaki sposób musi być *Dasein*, aby mogło być odpowiedzialnie<sup>29</sup>.

Umilkłe jako mowa, gotowe do trwogi jako położenie, projektujące się na najbardziej własne bycie winnym jako rozumienie – oto struktura właściwej otwartości (przypomnijmy – *Erschlossenheit*), którą Heidegger określa mianem zdecydowania (*Entschlossenheit*). Dla kwestii odpowiedzialności decydujące znaczenie ma fakt, że Heidegger niezwykle silnie podkreśla tu związek między indywidualizacją *Dasein* a właściwym współbyciem: „Jako możliwość bezwzględna śmierć indywidualizuje jednak tylko po to, by jako nieprześcigniona uczynić *Dasein* jako współbycie rozumiejącym możność bycia innych”<sup>30</sup>. Jest to kwestia niebagatelna: skoro *Dasein* w upadaniu zatracalo siebie w sposobie bycia innych, wydawałoby się, że jego emancypacja i indywidualizacja oznaczać musi również wyzwolenie od innych. Tymczasem wyzwolenie może tu oznaczać coś wręcz przeciwnego! Spójrzmy.

We właściwej otwartości musi zmienić się zarówno sposób rozumienia innych, jak i świata. Zmienia się kierunek rozumienia, wskazany wyżej w strukturze „ze-względu-na”. Przytoczmy ten newralgiczny fragment:

28 Ibidem, 404–405.

29 J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności...*, 116.

30 M. Heidegger, *Bycie i czas...*, 371.



Zdecydowanie jako właściwe bycie Sobą nie odrywa *Dasein* od jego świata, nie izoluje go do postaci oderwanego Ja. (...) Zdecydowanie sprowadza Siebie właśnie w aktualne zatroskane bycie przy tym, co poręczne, i popycha je w troskliwe współbycie z innymi. Na podłożu <ze względu na co> wybranej przez siebie możliwości bycia zdecydowane jestestwo wyzwala się ku swemu światu. Dopiero zdecydowanie na siebie samo sprowadza je do możliwości, by pozwolić współbytującym innym <być> w ich najbardziej własnej możliwości bycia, tę zaś współotwierać w wychodzącej naprzeciw i uwalniającej troskliwości. Zdecydowane *Dasein* może stać się „sumieniem” innych. Właściwa „wspólnota” wyrasta dopiero z właściwego bycia zdecydowania Sobą, nie zaś z dwuznacznych i pełnych zazdrości układów, rozgadanych zbratań na łonie Się i z zamierzanych przedsięwzięć<sup>31</sup>.

Zdecydowanie nie oznacza zatem zamknięcia się w wieży z kości słoniowej, lecz podstawę możliwości – a może wręcz powinność, zważywszy na owo mocno brzmiące „popychanie” (*stoßen*) *Dasein* – nawiązania rzeczywistej relacji z innymi. Tylko w zdecydowaniu na Siebie może *Dasein* prawdziwie być współ. Relacja z innymi zostaje określona poprzez formułę, które naznaczy również – jak wspomniałem o tym wyżej – późniejsze myślenie Heideggera o współbyciu: pozwolić być (*Sein-lassen*). Właściwa troskliwość tutaj właśnie znajduje swoje urzeczywistnienie, w wysiłku wspierania innego w jego własnym byciu ku-możliwościom. *Dasein* wiąże tu własne bycie z byciem innego do tego stopnia, że Heidegger nie waha się mówić o możliwości bycia „sumieniem innych”. Wyzwolenie się *Dasein* oznaczać będzie zatem możliwość wyzwolenia innych. Trudno o bardziej radykalne postawienie kwestii odpowiedzialności.

Tym samym zadanie odsłonięcia odpowiedzialności w samej strukturze troski wypada uznać za wypełnione. Wskazanie jej doniosłej etycznie – ontologicznej roli domaga się jednak jednego jeszcze kroku. *Dasein* jako bycie-w-świecie jest możliwe tylko jako troska. Jak jednak możliwa jest sama troska? Ontologicznym sensem troski jest czasowość, rozumiana – jak już była o tym mowa na wstępie – nie jako ów metafizyczny chronos, lecz jako podstawowe egzystencjalne określenie bycia *Dasein*. Intuicja Heideggera nie tyle zrywa tutaj z wywodzącą się z *Fizyki* Arystotelesa tradycją rozumienia czasu, ile kieruje się ku ukrytej podstawie chronologicznego rozumienia czasu. Według Heideggera koncepcja Arystotelesa w istocie zakłada już pierwotną czasowość<sup>32</sup>. Czas w rozumieniu metafizyki jest określony przez swoje zadanie miary. Heidegger zwraca się ku mierzącemu (bez którego również Arystoteles nie wyobrażał sobie

<sup>31</sup> Ibidem, s. 418.

<sup>32</sup> Por. M. Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, tłum. B. Baran (Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2009), 259.

czasu<sup>33</sup>). Czasowość jako egzystencjał Dasein umożliwia posługiwanie się czasem jak narzędziem, jej rola sięga jednak dalej. Jej struktura ujawnia podstawę możliwości *Dasein* jako bycia-w-świecie i jako bycia-ku-możliwościom – jako troski. W pierwotnej czasowości przyszłość, byłość i współczesność nie łączą się w porządku sekwencyjnym, lecz stanowią ekstazy jedną, opisującą dynamikę egzystencji jako przychodzenia do siebie jako zawsze już byłego na gruncie współczesności. Tym samym w ekstazach czasowych znajdują ufundowanie poszczególne modalności troski: projekt na gruncie przyszłości, rzucenie na gruncie byłości, upadanie we współczesności. Podjęcie własnego bycia w zdecydowaniu dokonuje się na podstawie właściwego uczasowienia. Pierwotne określenie struktury troski ujawnia tutaj jednak istotną trudność: w jaki sposób *Dasein* jako zawsze już upadające we współczesności może się uczasawiać właściwie? Nieprzypadkowo metafizyka – zwłaszcza w refleksji Arystotelesa i Augustyna – mówiąc o czasie, koncentrowała swoją uwagę na terażniejszości, odzwierciedlającej ekstazę współczesności. Na gruncie współczesności byt może być uobecniony; może być pojęty jako to, czym aktualnie jest. Współczesność jawi się jako metafizyczna pułapka, odcinająca to, co decyduje o swoistości bycia *Dasein*, czyli jego pierwotne określenie przez odniesienie do możliwości bycia. Odpowiedzią Heideggera jest, po pierwsze, wskazanie na przyszłość jako podstawę pierwotnego uczasowienia. Po drugie, we wkroczeniu zdecydowanej egzystencji we współczesność doświadcza ona szczególnego wezwania – musi na nie *odpowiedzieć*, musi sprostać chwili. Wkroczenie w sytuację zakłada projekt tej sytuacji; nie jest do niego zdolna egzystencja niewłaściwa, dlatego też zatraca się w chwili bieżącej na podobieństwo Kierkegaardowskiego estety. Egzystencja właściwa ma zawsze czas na to, czego chwila się od niej domaga. Owa odpowiedź na wezwanie stanowi nie tylko kulminację ontologicznej struktury tłumaczącej właściwą troskę, lecz również najdalej sięgające etyczne określenie bytu ludzkiego.

## Bibliografia:

- Arystoteles, *Fizyka*, tłum. Kazimierz Leśniak. Warszawa: PWN, 1968.
- Baran Bogdan (red.), *Filozofia dialogu*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1991.
- Buber Martin, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor. Warszawa: IW PAX, 1992.
- Filek Jacek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2003.
- Filek Jacek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku. Teksty źródłowe*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2004.

<sup>33</sup> Por. Arystoteles, *Fizyka*, ks. IV, 223 a 21–26.

- Filek Jacek, *Ontologizacja odpowiedzialności*. Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński, 1996.
- Fromm Erich, *Ucieczka od wolności*, tłum. Olga i Andrzej Ziemiłscy. Warszawa: Czytelnik, 2001.
- Gadacz Tadeusz, Migasiński Jacek (red.), *Lévinas i inni*. Warszawa: WFiS UW, 2002.
- Heidegger Martin, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran. Warszawa: PWN, 1994.
- Heidegger Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit, Gesamtausgabe 29/30*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.
- Heidegger Martin, *List o „humanizmie”*, tłum. Józef Tischner, w: *Znaki drogi*. Warszawa: Wydawnictwo Spacja, 1999.
- Heidegger Martin, *Podstawowe problemy fenomenologii*, tłum. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2009.
- Jonas Hans, *Zasada odpowiedzialności*, tłum. M. Klimowicz. Kraków: Wydawnictwo Platan, 1996.
- Kierkegaard Søren, *Jednostka i tłum*, tłum. Andrzej Ściegienny, w: Leszek Kołakowski, Krzysztof Pomian (red.), *Filozofia egzystencjalna*. Warszawa: PWN, 1965.
- Kierkegaard Søren, *Recenzja literacka*, tłum. Mikołaj Domaradzki. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2008.
- Le Bon Gustave, *Psychologia tłumu*, tłum. Bolesław Paprocki. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2007.
- Lévinas Emmanuel, *Entre nous, Essais sur le penser-à-l'autre*, Librairie Générale Française, Hachette, Paris 2007.
- Lévinas E., *Etyka i Nieskończony: rozmowy z Philipp'em Nemo*, tłum. Bogna Opolska-Kokoszka. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT, 1991.
- Nietzsche Friedrich, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. Wacław Berent. Warszawa: Nakład Jakóba Mortkowicza, 1913.
- Sartre Jean-Paul, *Byt i nicość*, tłum. Jan Kiełbasa, Piotr Mróz i inni. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2007.

## **Odpowiedzialność, troska – i czas. Myśl Martina Heideggera i perspektywy współczesnej etyki odpowiedzialności**

### **Abstrakt**

Celem artykułu jest wskazanie więzi między fenomenami troski i odpowiedzialności, jaka polega na czasowości stanowiącej ontologiczne określenie człowieka. Istotny punkt odniesienia stanowią dwa nurty myśli współczesnej: filozofia odpowiedzialności od Bubera do Lévinasa i Jonasa i myśl Martina Heideggera. Argumentacja wychodzi od krytyki tradycyjnego rozumienia odpowiedzialności, koncentrując się na jego punitywnym i przeszłościowym charakterze. Przeciwstawiona mu zostaje wykładnia odpowiedzialności jako fenomenu z istoty przyszłościowego i otwierającego relację z innym, wywodzącego się z mowy. Koresponduje z tym Heideggerowski opis egzystencjalów otwartości i troski.

Troska zaś znajduje swój sens w pierwotnej czasowości. W ten sposób podstawowe ontologiczne określenia człowieka ujawniają istotne znaczenie etyczne.

**Słowa kluczowe:** odpowiedzialność, troska, czas, czasowość, Heidegger, etyka

**Radosław Strzelecki** – doktor filozofii, adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jest autorem m.in. książek *Ethos i wolność. W poszukiwaniu etycznej wymowy „Bycia i czasu” Martina Heideggera* (2006) i *Odpowiedzieć Byciu. Odpowiedzieć Innemu* (2014), współautorem i współredaktorem książki *Wolność jako odpowiedzialność...* (2016). Publikuje też m.in. w „Kwartalniku Filozoficznym” i „Znaku”.

### **Responsibility, care and time. Martin Heidegger’s philosophy and contemporary ethics of responsibility**

#### **Abstract**

The article aims at exposing crucial bond between care and responsibility. The nature of this bond is the temporality of human being. Martin Heidegger’s philosophy of being and contemporary philosophy of responsibility from Buber to Lévinas and Jonas allow me to establish my main points of reference. The path of thinking begins with critics of traditional concept of responsibility. This concept relies on judicial idea of individual perpetrator, which is responsible for his past deeds. Responsibility as an ethical phenomenon has to rely on future. Therefore I confront this traditional approach with dialogical idea of responsibility. This new thinking of responsibility arises from the phenomenon of speech. Its objective is the relation with the Other. I intend to point out that heideggerian existentials of primordial temporality, disclosedness and care provide ontological foundations for the ethics of responsibility.

**Key words:** responsibility, care, time, temporality, Heidegger, ethics

**Radosław Strzelecki** PhD – philosopher, adjunct profesor in Jagiellonian University’s Institute of Philosophy, Department of Ethics. An author of books *Ethos i wolność. W poszukiwaniu etycznej wymowy „Bycia i czasu” Martina Heideggera* (2006) and *Odpowiedzieć Byciu. Odpowiedzieć Innemu* (2014), co-editor of multi-author monograph *Wolność jako odpowiedzialność...* (2016). He publishes also in journals („Kwartalnik Filozoficzny”, „Znak” among others).

ANITA BŁACHUT

Śląski Uniwersytet Medyczny.  
ORCID: 0000-0002-3338-128X

GRAŻYNA MARKIEWICZ-ŁOSKOT

Śląski Uniwersytet Medyczny w Katowicach  
ORCID: 0000-0002-1201-0674

PAWEŁ J. PAWLICA

Śląski Uniwersytet Medyczny w Katowicach  
ORCID: 0000-0002-5911-9087

DOI 10.24917/20838972.18.14

## Perspektywy dalszego rozwoju roszczeń typu wrongful life oraz wrongful birth w prawie polskim

Bardzo dynamiczny rozwój medycyny oraz diagnostyki medycznej w ostatnich latach, przy jednoczesnym wzroście świadomości prawnej społeczeństwa, przyczynił się do wzrostu liczby wnoszonych powództw z powodu tzw. szkód prenatalnych, czyli szkód związanych ze zdarzeniami, które miały miejsce jeszcze przed urodzeniem dziecka.

Zjawisko wystąpienia pierwszych roszczeń tego typu zostało odnotowane w Stanach Zjednoczonych, a następnie rozpowszechniło się również na terenie Europy.<sup>1</sup> Na podstawie charakteru roszczeń oraz podmiotów z nimi występujących, a w konsekwencji zapadłych w tych sprawach orzeczeń doktryna prawnicza wyodrębniła trzy ich grupy:

1) roszczenia z tytułu wrongful conception (w literaturze określane również jako *wrongful conception actions*, *wrongfu lpregnancy actions*) w polskim piśmiennictwie opisywane jako roszczenie z tytułu „niechcianego urodzenia”. Z powództwem występują rodzice dziecka przeciwko personelowi medycznemu – głównie lekarzowi lub szpitalowi z tytułu samego faktu poczęcia dziecka, do którego nie doszłoby, gdyby nie wina leżąca po stronie podmiotu medycznego. Bez znaczenia w przypadku tych powództw jest fakt, czy dziecko urodziło się zdrowe czy chore.

---

1 Zuzanna Peplowska *Nowa Medycyna* s1/2007, s. 13-19, orzeczenie w sprawie *Burke v. Rivo* (406 Mass. 764, 1990), sprawa *Lovelace Medical Center v. Mendez* (805 P. 2d, 603 z 1991 r.). Sprawa *Harbeson v. ParkeDavis, Inc.*, 656 P.2d 483,491, Washington, 1983.

2) roszczenia z tytułu *wrongful birth* - terminem tym w polskiej literaturze przedmiotu nazwane są roszczeniami z tytułu „złego urodzenia”<sup>2</sup> lub „nieszczęśliwe urodzenie”<sup>3</sup>.

Powodami w tego rodzaju procesach będą również rodzice dziecka, a roszczenia kierowane są do podmiotu zobowiązanego ( np. określonej osoby z personelu medycznego lub szpitala ), która w wyniku nieprawidłowego postępowania doprowadziła do pozbawienia rodziców prawa do podjęcia decyzji o zapobiegnięciu narodzenia dziecka, które w konsekwencji rodzi się z wadami genetycznymi lub inną ciężką chorobą lub uszkodzeniami. Na gruncie polskim przykładem takiego roszczenia była głośna tzw. „sprawa łomżyńska”<sup>4</sup> w której Sąd Najwyższy uznał że kobiecie której odmówiono skierowania na badania prenatalne jest naruszeniem praw pacjenta (prawa do informacji) oraz naruszeniem dóbr osobistych w postaci prawa do planowania rodziny i prawa do przerwania ciąży, zasądając zadośćuczynienie a także odszkodowanie za wydatki związane z ciążą i porodem oraz koszty utrzymania dziecka.

3) roszczenia z tytułu *wrongful life*, czyli powództwo z tytułu „złego życia”, „za złe życie”, „życie w stanie pokrzywdzenia”.

Podobnie jak w przypadku roszczeń z tytułu *wrongful birth* mamy do czynienia z pozbawieniem rodziców prawa do podjęcia decyzji o zapobiegnięciu narodzenia dziecka, w wyniku którego dochodzi do poczęcia lub urodzenia upośledzonego dziecka, jednak w przypadku *wrongful birth* roszczenie zgłasza matka lub rodzice, a w *wrongful life* powodem jest samo dziecko.

Szkody jakich doznał powód w ramach powyższych roszczeń, tzw. *wrongful* należą do grupy szkód prekonceptyjnych w odróżnieniu od szkód koncepcyjnych, które dotyczą zdarzeń mających miejsce w okresie ciąży. Odpowiedzialność z tytułu szkód koncepcyjnych nie budzi wątpliwości, ponieważ ich podstawa została ostatecznie uregulowana w art. 446(1) kodeksu cywilnego, a wcześniej ugruntowana w orzecznictwie. Tego rodzaju roszczenia (koncepcyjne) nie mieszczą się jednak w grupie roszczeń typu *wrongful*.

Omawiając powyższe roszczenia, nie sposób nie odnieść się do przepisów prawnych wynikających z ustawy o planowaniu rodziny<sup>5</sup> oraz ich zmiany poprzez publikację wyroku Trybunału Konstytucyjnego z dnia 27 stycznia 2021 r., w którym to Trybunał stwierdził [...że legalizacja zabiegu przerwania ciąży, w przypadku gdy badania prenatalne lub inne

---

2 Mirosław Nesterowicz, *Prawo medyczne, Komentarze i glosy do orzeczeń sądowych* (Warszawa: LexisNexis, 2012, wyd. 1 z 2012), 357.

3 Magdalena Bilecka, *Prawo i Medycyna* 3/2005 (20, vol. 7)

4 Wyrok Sądu z 13 października 2005 r sygn. akt IV CK 161/05.

5 Ustawa z dnia 7 stycznia 1993 r. o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży Dz.U. 1993 nr 17 poz. 78.

przesłanki medyczne wskazują na duże prawdopodobieństwo ciężkiego i nieodwracalnego upośledzenia płodu albo nieuleczalnej choroby zagrażającej jego życiu, nie znajduje konstytucyjnego uzasadnienia...]

Obecnie ustawa o planowaniu rodziny w artykule 4a zachowała brzmienie:

Art. 4a. 1. Przerwanie ciąży może być dokonane wyłącznie przez lekarza, w przypadku gdy:

- 1) ciąża stanowi zagrożenie dla życia lub zdrowia kobiety ciężarnej,
- 3) zachodzi uzasadnione podejrzenie, że ciąża powstała w wyniku czynu zabronionego,

Niewątpliwie tak ukształtowane przepisy poprzez wyeliminowanie zapisów w ustawie umożliwiających dokonanie legalnej aborcji w przypadku gdy badania prenatalne lub inne przesłanki medyczne wskazują na duże prawdopodobieństwo ciężkiego i nieodwracalnego upośledzenia płodu albo nieuleczalnej choroby zagrażającej jego życiu w oparciu, o które konstruowane są omawiane roszczenia typu *wrongful* będą miały negatywny wpływ na rozwój koncepcji odszkodowawczych z tytułu *wrongful birth* lub *wrongful conception* w Polsce oraz zahamowanie dorobku orzeczniczego .

Roszczenia z tytułu *wrongful life* aktualnie nie tylko w Polsce, ale w zasadzie na całym świecie, uznaje się za niedopuszczalne. Część przedstawicieli doktryny wręcz wskazuje na absurdalność koncepcji formułowania roszczeń z tytułu „złego życia” nie tylko z powodu braku możliwości ustalenia wysokości szkody (czy zadośćuczynienia), czy też przesłanek istnienia odpowiedzialności odszkodowawczej takich jak źródło szkody, związek przyczynowy czy też bezprawność działania w stosunku do powoda, ale również z powodów etycznych.. Najbardziej wyraźnie określiła to francuska ustawa z 4 marca 2002 r. o prawach pacjentów i jakości systemu opieki zdrowotnej, która stwierdza, że nikt nie może dochodzić odszkodowania z samego faktu urodzenia<sup>6</sup>. Dopuszczalność takich roszczeń powodowałyaby, że samo życie chorego dziecka byłoby traktowane jako szkoda, a także jego powoływanie do życia jako krzywdzące. Trudno też ocenić, gdzie przebiega granica życia, które warto powoływać, a gdzie życia, które mogłoby zostać uznane za „bezwartościowe”. Profesor Barbara Chyrowicz, odnosi koncepcję „życia w stanie pokrzywdzenia” do kwestii szczęścia, wskazując, iż niejednokrotnie osoby niepełnospraw-

---

6 Mirosław Nesterowicz, *Prawo medyczne, Komentarze i glosy do orzeczeń sądowych* (Warszawa: LexisNexis wydanie 1 z 2012), 357. Ustawa Nr 2002-303 z dnia 4 marca 2002 r., dotycząca praw pacjenta i jakości systemu opieki zdrowotnej, zwana także ustawą Kouchnera (la loi Kouchner).



ne czy chore potrafią odczuwać szczęście w większym stopniu niż osoby zdrowe i żyjące w dostatku. Przecież nie można założyć, że każda osoba przychodząca na świat musi być osobą szczęśliwą, spełnioną, zdrową. Należałoby zadać pytanie, jaki jest standard szczęśliwego czy godnego życia? Jak będzie definiować szczęście osoba zdrowa i osoba z deficytem zdrowotnym? I wreszcie, czy na pewno osoba niepełnosprawna może czuć się inną w związku ze swoją niepełnosprawnością? Na tak postawione pytania odpowiedź może być uzależniona od osobistych cech oraz poczucia własnej integralności i niezależności danej osoby. Niemniej pomijając aspekt moralny w koncepcji *wrongful life*, zakłada się że dziecko urodzone na skutek bezprawnych działań podmiotu medycznego, może żądać odszkodowania i zadośćuczynienia za fakt, że w ogóle żyje.

Przykładem próby dochodzenia takiego roszczenia przed sądami polskimi, którego skutkiem było oddalenie powództwa, jest postępowanie zakończone wyrokiem Sądu Apelacyjnego w Białymstoku – I Wydział Cywilny z dnia 24 kwietnia 2013 r. sygn. akt: I ACa 787/12. Jedną z tez zapadłego wyroku wskazywała, iż „w polskim systemie prawnym należy wykluczyć prawo dziecka do dochodzenia roszczeń wynikających z pozbawienia jego matki możliwości dokonania zabiegu zgodnego z prawem przerwania ciąży (odpowiednik amerykańskiej skargi *wrongful life*, tj. skargi upośledzonego dziecka za „złe życie”, „nieszczęśliwe istnienie”, o odszkodowanie za fakt urodzenia, którego nie byłoby, gdyby nie wina pozwanego lekarza). Nie istnieje prawo małoletniego do nieurodzenia się w razie wystąpienia wad płodu.”

W przeciwieństwie do roszczeń typu *wrongful life* dopuszczalność dochodzenia roszczeń z tytułu *wrongful conception* i *wrongful birth* została powszechnie zaakceptowana nie tylko w orzecznictwie międzynarodowym, ale również w prawie polskim, przy czym bardziej powszechnymi są roszczenia z tytułu *wrongful birth*.

Zjawisko formułowania roszczeń i składania powództw typu *wrongful* w naszym kraju przypadają na początek XXI wieku, (stosunkowo późno w stosunku do postępowań zainicjowanych w Stanach Zjednoczonych czy krajach Europy zachodniej – w Stanach Zjednoczonych występowanie z takimi powództwami odnotowano już pod koniec lat sześćdziesiątych, zaś na terenie Europy w latach osiemdziesiątych). W Polsce jednym z precedensowych wyroków z zakresu roszczenia z tytułu „niechcianego urodzenia” był wyrok Sądu Najwyższego z dnia 23 listopada 2003 roku, sygn. akt: VI CK 16/03 dotyczący „zmuszenia powódki do urodzenia dziecka pochodzącego z przestępstwa”. W wyroku tym Sąd Najwyższy uznał, że „bezprawne uniemożliwienie wykonania zabiegu przerwania ciąży w sytuacji określonej w powyższym przepisie uprawnia kobietę do

dochodzenia wyrównania szkody wynikającej z tego zdarzenia“. Sąd Najwyższy uznał, że „prawo do planowania rodziny jest dobrem osobistym, a jego naruszenie, przez uniemożliwienie kobiecie przerwania ciąży, dopuszczalnego na podstawie art. 4a ust. 1 pkt 3 ustawy o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży<sup>7</sup>, stanowi naruszenie dobra osobistego, uzasadniające możliwość przyznania zadośćuczynienia na podstawie art. 448 KC (...) kobiecie przysługuje także, na podstawie art. 444 § 1 KC w związku z art. 361 § 1 i 2 KC, roszczenie odszkodowawcze wynikające z majątkowych konsekwencji uniemożliwienia przeprowadzenia zabiegu przerwania ciąży, obejmujące szkodę w postaci zarówno wydatków związanych z ciążą i porodem, jak i utraty spodziewanych dochodów w następstwie tych zdarzeń.“

Powyższe orzeczenie zapoczątkowało krytykowaną przez niektórych koncepcję wskazującą podstawę dochodzenia roszczeń tego rodzaju jako naruszenie dobra osobistego rodziców w postaci prawa do planowania rodziny. Polskie prawo nie posiada przepisów enumeratywnie wyliczających katalog dóbr osobistych, a jedynie w sposób przykładowy katalog ten został zawarty w art. 23 kodeksu cywilnego. Oczywiście wskazuje on prawa najważniejsze, wśród których brak wyszczególnienia prawa do planowania rodziny, chociaż prawo to jako dobro osobiste w orzecznictwie było już wielokrotnie uznane<sup>8</sup>.

Potwierdzeniem możliwości dochodzenia roszczeń w przypadku, kiedy przyczyną poczęcia był gwałt i jednocześnie uniemożliwiono matce przerwanie ciąży jest uchwała Sądu Najwyższego - Izby Cywilnej z dnia 22 lutego 2006 r., III CZP 8/06. Główną tezę tego orzeczenia jest ustalenie, iż podmiot odpowiedzialny za bezprawne uniemożliwienie dokonania aborcji (ciąży będącej wynikiem gwałtu, którego sprawca nie został wykryty), ponosi koszty utrzymania dziecka w takim zakresie, w jakim matka dziecka sprawująca osobiste starania o jego utrzymanie i wychowanie nie jest w stanie zaspokoić usprawiedliwionych jego potrzeb.

Z orzeczenia tego wynika że (...) odszkodowanie jednorazowe nie jest możliwe, gdyż koszty utrzymania nie zostały jeszcze poniesione, a brak podstaw prawnych do ich swoistej kapitalizacji. Istotne problemy wiążą się też z ustaleniem adekwatnego wzorca, według którego należy obliczyć koszty utrzymania dziecka wchodzące w zakres obowiązku odszkodowawczego. W zasadzie w rachubę powinny wchodzić koszty

<sup>7</sup> Ustawa z dnia 7 stycznia 1993 r. o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży zmienionej na podstawie wyroku TK z dn. 22.10.2020 r. sygn. akt K 1/20 (Dz. U. z 2021 r. poz. 175).

<sup>8</sup> Sąd Apelacyjny w Krakowie (sygn. akt I ACa 204/15).

już poniesione, dopuszczalne jest jednak uwzględnienie przy ustaleniu odszkodowania szkody przyszłej, której powstanie jest pewne i prognozowanie jej wysokości na podstawie kryteriów właściwych dla kształtowania obowiązku alimentacyjnego (...) <sup>9</sup>. Skoro matka dobrowolnie podjęła się wychowania takiego dziecka, to wydatki przez nią poniesione nie mogą zostać uznane jako szkoda, a zatem nie przysługuje jej w tym zakresie zwrot kosztów, zaś samo urodzenie dziecka nie może być źródłem szkody, stąd też nieuzasadnione jest roszczenie całkowitego przerwania kosztów utrzymania takiego dziecka na inny podmiot.

W literaturze podnosi się również możliwość skonstruowania roszczeń w zakresie *wrongful conception* w sytuacjach, w których rodzice podejmując decyzję o współżyciu, podejmują kroki, które mają zapobiec poczęciu, jednak skutek winy osoby trzeciej do niego dochodzi. Z takimi sytuacjami możemy mieć do czynienia, np. gdy lekarz zapisze środek antykoncepcyjny, który nim nie jest i nie zapobiega ciąży, bądź też nie wszczepia implantu antykoncepcyjnego lub nie zakłada wkładki antykoncepcyjnej pomimo, że potwierdził dokonanie takich czynności. W takich sytuacjach roszczenia mogłyby zostać konstruowane w oparciu o udowodnienie winy pozwanego, który celowo wprowadził w błąd rodziców lub jednego z nich. Przypadki takich powodztw nie są jednak zbyt popularne i rozpowszechnione, chociaż związane są najczęściej z zabiegami aborcji, sterylizacji lub nieskuteczną antykoncepcją.

Wskazany powyżej wyrok z 23 listopada 2003 r. sygn. akt: VI CK 16/03 stanowił również podwaliny pod linię orzecznictwa związaną z roszczeniami z zakresu *wrongful birth*. Jednym z pierwszych głośnych orzeczeń był wyrok Sądu Najwyższego z dnia 13 października 2005 roku, sygn. akt: IV CK 161/05, dotyczący stanu faktycznego, w którym stwierdzono wadę genetyczną u pierwszego dziecka i istnienie prawdopodobieństwa jej wystąpienia u dziecka poczętego. W tej sytuacji nie tylko odmówiono rodzicom wykonania badań prenatalnych, ale również przekazano informację o braku takiej potrzeby. Jednocześnie matka otrzymała od lekarza prowadzącego zapewnienie (które w oparciu o wstępne wyniki badań było całkowicie nieuzasadnione, a wręcz budzące poważne wątpliwości), że dziecko urodzi się zdrowe. Gdyby rodzice otrzymali prawidłową informację o ciąży, mieliby możliwość podjęcia w pełni świadomej decyzji o jej kontynuowaniu lub też przeprowadzeniu legalnej aborcji. Lekarz skutecznie uniemożliwił rodzicom realizację ich praw, wskutek czego wbrew woli rodziców doszło do urodzenia dziecka chorego, co zdaniem sądu skutkowało koniecznością zasądzenia na rzecz rodziców roszczeń z tytułu zadośćuczynienia (podstawa prawna art. 448 KC) za doznaną w wyniku naruszenia dóbr osobistych

<sup>9</sup> Uchwała Sądu Najwyższego - Izby Cywilnej z dnia 22 lutego 2006 r., III CZP 8/06.

krzywdę. Sąd uznał w tym przypadku, że zasadnym było również przyznanie odszkodowania (na podstawie art. 444 w związku z art. 361 § 1 i 2 KC) obejmującego nie tylko szkodę majątkową w postaci kosztów ciąży i porodu czy utraty możliwości zarobkowych matki po urodzeniu upośledzonego dziecka, lecz także szkodę wynikającą z konieczności ponoszenia przez rodziców zwiększonych kosztów jego utrzymania. W orzeczeniu tym wskazano również wobec istniejących jeszcze w tamtym okresie wątpliwości, że to rodzice, a nie dziecko są legitymowani do dochodzenia roszczeń odszkodowawczych za szkodę majątkową obejmującą zwiększone koszty utrzymania upośledzonego dziecka, ponoszone przez nich w wyniku zawinionego naruszenia przez lekarzy prawa rodziców do planowania rodziny i przerwania ciąży na podstawie uchylonego obecnie art. 4a ust. 1 pkt. 2 ustawy o planowaniu rodziny. Takie stanowisko również potwierdziło o niedopuszczalności dochodzenia roszczeń typu *wrongful life*.

W wyroku Sądu Najwyższego – Izby Cywilnej z dnia 6 maja 2010 r. II CSK 580/09, sąd ponownie uznał istnienie dobra osobistego w postaci prawa do planowania rodziny i wynikającego z tego uprawnienia do przerwania ciąży, jednakże jako błędne uznał stanowisko przyjęcia jako podstawę sytuacji pozbawienia matki dziecka (co było podstawą wcześniejszych orzeczeń) możliwości podjęcia decyzji o przerwaniu ciąży z powodu ciężkiego i nieodwracalnego uszkodzenia płodu (art. 444 & 1). Zdaniem sądu fakt, iż samo urodzenie chorego dziecka nie stanowi „uszkodzenia ciała lub wywołania rozstroju zdrowia”, taka teza znajduje również uzasadnienie w krytycznych komentarzach do poprzednich roszczeń wywiedzionych m.in. w oparciu o ten artykuł. W tej sytuacji przyznano jednak możliwość dochodzenia przez rodziców roszczenia na podstawie art. 415 KC, przy czym winą lekarza było nieprawidłowe przeprowadzenie badania lekarskiego, przez co matka nie wiedząc o stanie zdrowia płodu, została pozbawiona prawa możliwości skorzystania z legalnego prawa do przerwania ciąży.

Potwierdzeniem tendencji w orzecznictwie zasądzania świadczeń z tytułu *wrongful birth* jest jeden z ostatnich wyroków Sądu Najwyższego (Izba Cywilna) z dnia 23 czerwca 2017 r. sygn. akt: I CSK 566/16, w którym uznano roszczenia rodziców w przypadku naruszenia ich dobra osobistego, jakim jest prawo do planowania rodziny i podjęcia świadomej decyzji o urodzeniu niepełnosprawnego dziecka. Wyrok ten jest o tyle ważny, że przesądza o bezzasadności podnoszonych w niektórych procesach przez pozwanych zarzutów dotyczących konieczności nie tylko ustalenia, czy rodzice bądź jedno z nich podjęliby rzeczywiście decyzje o przerwaniu ciąży w przypadku, jeżeli badania potwierdzałyby zajście przesłanki z art. 4 a ustawy o planowaniu rodziny, ochronie płodu

ludzkiego i warunkach przerywania ciąży<sup>10</sup>, ale wręcz konieczności odmowy uwzględnienia powództwa w przypadku, gdy rodzice bądź jeden z nich w trakcie procesu potwierdzają, że takiej decyzji by nie podjęli. Zdaniem sądu oczekiwanie od rodziców takiej deklaracji w przypadku, gdy dziecko żyje, jest obdarzone miłością i troską jest wątpliwe z etycznego punktu widzenia.

Ostatecznie w ślad za poprzednimi orzeczeniami zasądzono na rzecz rodziców stosowne zadośćuczynienie za krzywdę spowodowaną naruszeniem dóbr osobistych w postaci prawa do rzetelnej informacji o stanie płodu i podjęciu decyzji o urodzeniu dziecka (jako element planowania rodziny), odszkodowanie z tytułu wydatków na leczenie i rehabilitację dziecka oraz rentę na zwiększone wskutek choroby wydatki związane z utrzymaniem dziecka.

We wskazanych powyżej orzeczeniach obok przepisów ustawy o planowaniu rodziny (...), istotną rolę odegrały też przepisy innych ustaw, w tym nieobowiązującej już ustawy o zakładach opieki zdrowotnej (w szczególności art. 19 ust. 1 pkt. 1 tej ustawy), a także ustawy o zawodzie lekarza i lekarza dentystry (art. 4 tej ustawy). Naruszenie tych przepisów w zaistniałych stanach faktycznych, które były podstawą rozstrzygnięć polegało na pozbawieniu – w szczególności matki – przysługujących jej praw do rzetelnej informacji o stanie zdrowia i zagrożeniach ciąży, prawa do świadczeń zdrowotnych oraz do skierowania na diagnostyczne badania prenatalne.

Orzeczenia przywołują również obowiązujące lekarzy zasady etyki zawodowej, które nakładają na lekarza obowiązek przeprowadzenia wszystkich postępowań diagnostycznych, leczniczych i zapobiegawczych z należytą starannością oraz z poświęceniem odpowiedniego czasu. Kwestia związana z omawianymi roszczeniami była również rozstrzygana przez Europejski Trybunał Praw Człowieka – sprawa R.R. przeciwko Polsce. W pozwie złożonym w Sądzie Rejonowym w Krakowie przeciwko lekarzom oraz przeciwko szpitalom skarżąca stwierdziła „że lekarze zajmujący się jej przypadkiem z nieuzasadnionych przyczyn przekładali decyzję o dopuszczeniu jej do badań genetycznych, a tym samym nie zapewnili jej rzetelnych i aktualnych informacji o stanie płodu. Ponadto nie ustalili stanu płodu w odpowiednim czasie, co uniemożliwiło skarżącej podjęcie decyzji o tym, czy poddać się zabiegowi przerwania ciąży. Wskutek nieuzasadnionych opóźnień w udzieleniu rzetelnych informacji, skarżąca pozbawiona została możliwości niezależnego wyboru odnośnie rodzicielstwa. Podniosła także argu-

---

<sup>10</sup> Ustawa z dnia 7 stycznia 1993 r. o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży zmienionej na podstawie wyroku TK z dn. 22.10.2020 r. sygn. akt K 1/20 (Dz. U. z 2021 r. poz. 175).

ment, iż obowiązujące przepisy w określonych przypadkach dopuszczają przerwanie ciąży. Prawo to zostało jej jednak odebrane wskutek trudności w zapewnieniu jej w odpowiednim terminie dostępu do badań genetycznych oraz znacznej zwłoki zanim ostatecznie została do nich dopuszczona....”<sup>11</sup>. W niniejszej sprawie sąd uwzględnił roszczenia skarżącej, a także szczegółowo odniósł się do zarzutów związanych z odmówieniem dostępu do badań genetycznych dla kobiety w ciąży, które zdaniem Europejskiego Trybunału Praw Człowieka były przejawem nieludzkiego traktowania, a także do uniemożliwienia w związku z działaniami służby zdrowia dostępu do prawnie uzasadnionej aborcji, przez co naruszono prawo do poszanowania życia prywatnego matki, a tym samym ustalono, że naruszone zostały postanowienia Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności<sup>12</sup> (tj. art. 3 traktujący o nieludzkim traktowaniu – co zdaniem ETPCz zostało również potwierdzone w uzasadnieniu wyroku SN w tej sprawie, art. 8 – potwierdzający m.in. prawo do poszanowania życia prywatnego oraz art. 13 wskazujący prawo do skutecznego środka odwoławczego do właściwego organu państwowego także wówczas, gdy naruszenia dokonały osoby wykonujące swoje funkcje urzędowe).

Problemami jakie zostały dostrzeżone przez Europejski Trybunał Praw Człowieka były również niekorzystne dla pacjenta skutki prawa lekarza do powstrzymania się od wykonania świadczeń zdrowotnych niezgodnych z jego sumieniem (tzw. „klauzula sumienia”), która ma swoje źródło w ustawie o zawodzie lekarza i lekarza dentystry<sup>13</sup>. Wskazano, iż istnienie tej klauzuli nie może prowadzić do sytuacji, w której uniemożliwi to ciężarnej skorzystanie z jej praw, jak miało to miejsce w stanie faktycznym stanowiącym podstawę skargi. W orzeczeniu przytoczone jest obszernie stanowisko Komitetu Praw Człowieka ONZ, które porusza problem ograniczania prawa przerywania ciąży przez klauzulę sumienia, a także kwestie związane z nielegalnie przeprowadzanymi aborcjami i brakiem monitorowania przez nasze Państwo tego zjawiska.

Zaostrzenie przepisów tzw. ” Ustawy aborcyjnej” może spowodować, że dochodzenie tego typu roszczeń będzie niedopuszczalne lub przynajmniej znacznie utrudnione lub ograniczone. Oczywiście jest, że przeciw może budzić kwestia zestawienia zdefiniowanego w orzecznictwie dobra osobistego, jakim jest prawo do planowania rodziny z najwyższą

<sup>11</sup> Wyrok z dnia 16 maja 2011 roku, 27617/04. Sprawa R.R. przeciwko Polsce (skarga nr 27617\_04)

<sup>12</sup> Konwencja o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności z dnia 4 listopada 1950 r.

<sup>13</sup> Ustawa z dnia 5 grudnia 1996 r. o zawodach lekarza i lekarza dentystry ( Dz.U. 1997 nr 28 poz. 152), art. 39.



wartością, jaka jest chroniona przez prawo, czyli z ludzkim życiem. Jednakże ze względu na

poszczególne przypadki i dramatyczne często konkretne stany faktyczne nie można całkowicie odmówić rodzicom praw w tym zakresie, tym bardziej, że ich brak może prowadzić do negatywnych konsekwencji czy też nawet patologicznego zachowania wynikającego często z dramatów ludzkich. Poruszana powyżej kwestia podkreślana była niejednokrotnie w orzecznictwie ETPCz, jak chociażby w sprawie Alicja Tysiąc przeciwko Polsce<sup>14</sup> w której skarżąca złożyła doniesienie o popełnieniu przestępstwa przez lekarza twierdząc, „... iż uniemożliwił on jej przerwanie ciąży z powodów zdrowotnych, jak to było zalecone przez internistę i dozwolone jako jeden z wyjątków od ogólnego zakazu aborcji. Skarżyła się ona, iż w wyniku ciąży oraz porodu doznała ona poważnego uszczerbku na zdrowiu w postaci niemal całkowitej utraty wzroku..”

Odnosząc się do wszystkich roszczeń typu *wrongful* i ograniczeń w ich stosowaniu w świetle najnowszych przepisów ustawy o planowaniu rodziny<sup>15</sup> coraz bardziej aktualną staje się kwestia pomocy upośledzonym dzieciom i ich rodzicom, którzy muszą liczyć się z wydatkami na leczenie i rehabilitację oraz zwiększonymi kosztami wychowania.

Powołując się na wyrok Sądu Apelacyjnego w Białymstoku z 4.07.2008 r. (który zresztą nie mógłby zapaść w takiej formie w obecnym stanie prawnym), należy uwzględnić, że „w sytuacji, gdy badania prenatalne lub inne przesłanki medyczne wskazują na duże prawdopodobieństwo ciężkiego i nieodwracalnego upośledzenia płodu, rodzice mają prawo do świadomego podjęcia decyzji, czy chcą i mogą obciążyć siebie i swoją rodzinę skutkami urodzenia upośledzonego dziecka; mają prawo w takiej sytuacji podjąć decyzję o przerwaniu ciąży. Uniemożliwienie rodzicom wykonania tych praw, prowadzące do urodzenia – wbrew ich woli – dziecka upośledzonego, rodzi po stronie podmiotu odpowiedzialnego obowiązek zapłaty odpowiedniego zadośćuczynienia na podstawie art. 448 k.c. za doznaną krzywdę w wyniku naruszenia dóbr osobistych. Rodzice mogą też zażądać wyrównania uszczerbku majątkowego wynikającego z konieczności poniesienia dodatkowych kosztów utrzymania i wychowania, związanych z upośledzeniem dziecka, których nie planowali, nie godzili się ponieść i nie musieliby ponieść, gdyby nie zostało naruszone ich prawo do

---

14 Wyrok ETPC z dnia 20 marca 2007 r., skarga nr 5410/03, [w:] M.A. Nowicki, Europejski Trybunał Praw Człowieka. Wybór orzeczeń 2007, Oficyna, 2008, s. 123. Alicja Tysiąc przeciwko Polsce

15 Ustawa z dnia 7 stycznia 1993 r. o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży ( Dz.U. 1993 nr 17 poz. 78 )



planowania rodziny i podjęcia decyzji o przerwaniu ciąży”. Obecnie jeśli badania prenatalne lub inne przesłanki medyczne wskazują na duże prawdopodobieństwo ciężkiego i nieodwracalnego uszkodzenia płodu albo nieuleczalnej choroby zagrażającej życiu, kobieta nie ma możliwości podjęcia decyzji o ewentualnej legalnej aborcji. W konsekwencji rodzi się dziecko, które wymaga zwiększonych kosztów utrzymania, leczenia czy rehabilitacji.

W mocy pozostaje więc propozycja, o której mówi M. Nesterowicz, aby „stworzyć odpowiedni fundusz ubezpieczeniowy z udziałem Państwa, dający zabezpieczenie materialne upośledzonym dzieciom (jak np. we Francji oparty na solidarite nationale )”<sup>16</sup>, zwłaszcza w sytuacji zaostrożenia prawa aborcyjnego w Polsce przy jednoczesnym braku podstaw prawnych konstruowania roszczeń typu *wrongful*. Nadal aktualnym pozostaje twierdzenie M. Nesterowicza, że to Państwo powinno przejąć na siebie pełną odpowiedzialność odszkodowawczą, a nie tylko ograniczać się do wypłacania niewielkich a na pewno niewystarczających zasiłków pielęgnacyjnych<sup>17</sup>, czy też jednorazowych świadczeń z tytułu urodzenia się dziecka, u którego zdiagnozowano ciężkie i nieodwracalne upośledzenie albo nieuleczalną chorobę zagrażającą życiu, które powstały w prenatalnym okresie rozwoju dziecka lub w czasie porodu na podstawie programu „Za Życiem”<sup>18</sup>.

Stworzenie odpowiedniego funduszu pochodzącego ze środków finansowych Państwa na pewno w znacznym stopniu poprawiłoby sytuację rodzin zmagających się z wychowaniem każdego niepełnosprawnego dziecka, jednak należy w tym miejscu zaznaczyć, że mówimy o roszczeniach typu *wrongful birth* i ewentualnym przejściu przez Państwo odpowiedzialności odszkodowawczej za zdarzenia o takim właśnie charakterze, które wraz z wprowadzeniem zmian do ustawy o planowaniu rodziny zostały ograniczone, a czasami nawet uniemożliwione chociaż mają swoją ugruntowaną pozycję w orzecznictwie.

Już w 2006 r. Sąd Najwyższy wskazał, że: (...) pożądanym jest, aby zainicjowano prace ustawodawcze umożliwiające przejęcia przez państwo kosztów utrzymania dziecka w przypadku, gdy kobieta nie skorzystała z możliwości legalnego przerwania ciąży, bądź gdy bezprawnie uniemożliwiono jej wykonanie tego zabiegu. Takie rozwiązanie sprzyjałoby

16 Mirosław Nesterowicz, *Prawo medyczne Komentarze i glosy do orzeczeń sądowych* (Warszawa: LexisNexis, wyd 1), 365. Ustawa Nr 2002-303 z dnia 4 marca 2002 r., dotycząca praw pacjenta i jakości systemu opieki zdrowotnej, zwana także ustawą Kouchnera (la loi Kouchner).

17 Mirosław Nesterowicz, *Prawo, etyka, religia, polityka w legislacji prokreacji medycznie wspomaganey*, *Prawo i Medycyna* 2/2009 s.15.

18 Ustawa z dnia 4 listopada 2016 r. o wsparciu kobiet w ciąży i rodzin „Za życiem” (Dz. U. z 2020 r. poz. 1329).

ochronie życia ludzkiego (...) <sup>19</sup> i niewątpliwie złagodziłoby skutki społeczne przepisów, uchylonych na podstawie orzeczenia Trybunału <sup>20</sup>.

Innym możliwym sposobem pozyskania środków przeznaczonych na pokrycie zwiększonych kosztów utrzymania upośledzonego dziecka byłoby wprowadzenie ubezpieczeń dobrowolnych na wypadek urodzenia noworodka z ciężkimi wadami lub wadami letalnymi. Takie ubezpieczenia mogłyby stanowić rozszerzenie zakresu ochrony ubezpieczeniowej udzielanej przez Towarzystwa Ubezpieczeniowe na podstawie umowy podstawowej w ramach ubezpieczenia grupowego, kierowane zwłaszcza dla kobiet planujących ciążę.

Niewątpliwie ograniczenia dochodzenia roszczeń z tytułu *wrongful* i brak ekwiwalentnego systemu odszkodowawczego zmusza do poszukiwań odpowiedniej alternatywy w zakresie wspierania przyszłych rodziców oczekujących upośledzonego dziecka.

## Bibliografia:

Bilecka Magdalena, *Prawo i Medycyna* 3/2005: 38

Konwencja o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności z dnia 4 listopada 1950 r.

Nesterowicz Mirosław, *Prawo i Medycyna* 2/2009: 15.

Nesterowicz Mirosław, *Prawo medyczne Komentarze i głosy do orzeczeń sądowych*. Warszawa: LexisNexis wydanie 1 z 2012, 357, 365

Obwieszczenie Prezesa TK z dn. 18.12.1997 r. (Dz. U. Nr 157, poz. 1040).

Peplowska Zuzanna, *Nowa Medycyna* 1/2007 s. 13-19

Uchwała Sądu Najwyższego – Izby Cywilnej z dnia 22 lutego 2006 r., III CZP 8/06.

Uchwała SN z dnia 22 lutego 2006 r. III CZP 8/06 (OSNC nr 7-8, poz. 123).

Ustawa z dnia 4 listopada 2016 r. o wsparciu kobiet w ciąży i rodzin „Za życiem” (Dz. U. z 2020 r. poz. 1329).

Ustawa z dnia 5 grudnia 1996 r. o zawodach lekarza i lekarza dentysty Dz.U. 1997 nr 28 poz. 152 art. 39.

Ustawa z dnia 7 stycznia 1993 r. o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży zmienionej na podstawie wyroku TK z dn. 22.10.2020 r. sygn. akt K 1/20 (Dz. U. z 2021 r. poz. 175).

Ustawa z dnia 7 stycznia 1993 r. o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży. (Dz.U. 1993 nr 17 poz. 78 )

Wyrok ETPC z dnia 20 marca 2007 r., skarga nr 5410/03, [w:] M.A. Nowicki, Europejski Trybunał Praw Człowieka. Wybór orzeczeń 2007, Oficyna, 2008, s. 123- Alicja Tysiąc przeciwko Polsce

Wyrok ETPCZ z dnia 16 maja 2011 roku, 27617/04. Sprawa R.R. przeciwko Polsce (skarga nr 27617\_04)

Wyrok Sądu Apelacyjnego w Krakowie (sygn. akt I ACa 204/15).

---

<sup>19</sup> Uchwała SN z dnia 22 lutego 2006 r. III CZP 8/06 (OSNC nr 7-8, poz. 123).

<sup>20</sup> Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 22 października 2020 r. sygn. akt K 1/20.

Wyrok Sądu Najwyższego z 21 listopada 2003 r. sygn. akt. V CK 16/03.

Wyrok Sądu z 13 października 2005 r sygn. akt IV CK 161/05.

Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 22 października 2020 r. sygn. akt K 1/20.

## **Prospects for further development of claims like wrongful life and wrongful birth in Polish law**

### **Abstrakt**

Bardzo dynamiczny rozwój medycyny oraz diagnostyki medycznej w ostatnich latach, w tym również diagnostyki prenatalnej, a także duże możliwości ustalenia na podstawie badań przyszłych rodziców prawdopodobieństwa wystąpienia wad genetycznych u dziecka, przy jednoczesnym wzroście świadomości prawnej społeczeństwa, przyczynił się do wzrostu liczby wnoszonych powództw z powodu tzw. szkód prenatalnych, czyli szkód związanych ze zdarzeniami, które miały miejsce jeszcze przed urodzeniem dziecka. Niniejsze opracowanie obejmuje zarys problematyki odpowiedzialności odszkodowawczej podmiotów świadczących usługi medyczne za szkody z tytułu wrongful life, wrongful birth i wrongful conception w prawie polskim z uwzględnieniem przepisów powstałych w wyniku publikacji wyroku Trybunału Konstytucyjnego z dnia 27 stycznia 2021 r mającego bezpośredni wpływ na rozwój koncepcji odszkodowawczych i dalszego kształtowania orzecznictwa w Polsce. Ponadto ważną kwestią jest odpowiedzialność Państwa za szkody typu wrongful w ramach utworzonego funduszu celowego i wskazania właściwej drogi postępowania oraz warunków i możliwości wprowadzenia ubezpieczeń dodatkowych w ramach tzw. ubezpieczeń dobrowolnych.

**Słowa kluczowe:** roszczenia, badania prenatalne, odpowiedzialność odszkodowawcza, złe życie, wrongful life, wrongful birth

**Anita Błachut** w 2008 roku ukończyła studia magisterskie na kierunku Prawo na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. W 2018 r ukończyła studia podyplomowe Prawo Medyczne i Bioetyka na katedrze Prawa Karnego Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Jagiellońskiego a od 2020 r podjęła studia doktoranckie na Wydziale Nauk o Zdrowiu Śląskiego Uniwersytetu Medycznego w Katowicach.

**Grażyna Markiewicz-Łoskot**, prof. dr hab. n. med., specjalista pediatra, kardiolog, pełni funkcję Kierownika Zakładu Pielęgniarstwa i Społecznych Problemów Medycznych Katedry Pielęgniarstwa Wydziału Nauk o Zdrowiu w Katowicach Śląskiego Uniwersytetu Medycznego w Katowicach, jednocześnie pracując w Katedrze i Klinice Kardiologii Dziecięcej w Górnośląskim

Centrum Zdrowia Dziecka w Katowicach. Od 2012 roku do 2020 roku sprawowała funkcję prodziekana ds. studenckich Wydziału Nauk o Zdrowiu w Katowicach SUM w Katowicach.

Jest autorem lub współautorem 80 publikacji z zakresu kardiologii dziecięcej, w tym 6 rozdziałów książek oraz 71 doniesień zjazdowych, w tym 23 ze zjazdów międzynarodowych.

Za aktywność i zaangażowanie w działalność dydaktyczną oraz wieloletnią twórczą działalność jako opiekun Koła Naukowego otrzymała indywidualną nagrodę JM Rektora ŚAM oraz medal imienia Profesora Jerzego Szaflarskiego dla opiekuna najlepszego Koła Naukowego. W bieżącym 2021 roku została Laureatem Honorowym Nagrody Studenckiego Towarzystwa Naukowego SUM w Katowicach im. Profesora Franciszka Kokota.

Nagrodzona przez JM Rektora za działalność naukową, kilkakrotnie, za pracę organizacyjną na Wydziale Nauk o Zdrowiu w Katowicach SUM w Katowicach. W 2016 roku prof. dr hab. n. med. Grażyna Markiewicz-Łoskot została uhonorowana przez Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej „Srebrnym Krzyżem Zasługi” a w 2018 roku – „Złotym Medalem za długoletnią służbę”.

**Paweł J. Pawlica** – lekarz w trakcie specjalizacji z chorób wewnętrznych w Oddziale Gastroenterologii i Hepatologii Uniwersyteckiego Centrum Klinicznego im. prof. Kornela Gibińskiego Śląskiego Uniwersytetu Medycznego w Katowicach. Doktorant Kolegium Szkoły Doktorskiej Wydziału Nauk Medycznych w Katowicach. Absolwent medycyny i administracji publicznej oraz studiów podyplomowych z prawa medycznego i bioetyki oraz zarządzania w ochronie zdrowia.

## **Prospects for further development of claims like wrongful life and wrongful birth in Polish law**

### **Abstract**

The very dynamic development of medicine and medical diagnostics in recent years, including prenatal diagnostics, which has contributed to increasing the possibility of detecting or predicting the occurrence of diseases or the probability of their occurrence in the future, already from the early stages of pregnancy, as well as the great possibilities of establishing, based on medical tests carried out on the future parents, the probability of the occurrence of genetic disorders in the child, with the simultaneous increase in legal awareness of the society, contributed to an increase in the number of actions brought for so-called prenatal damages, i.e. damages related to events that occurred before the child was born. The present study covers an outline of the problem of liability of entities providing medical services for damages arising during treatment such as wrongful life, wrongful birth, and wrongful conception in Polish law, taking

into account the regulations created as a result of the publication of the judgment of the Constitutional Tribunal of 27 January 2021, having a direct impact on the development of compensation concepts and further development of case-law in Poland. Moreover, such issues will be raised as, the country's liability for wrongful acts within the framework of the created special purpose fund and an indication of the correct course of action as well as the conditions and possibilities of introducing additional insurance as part of the so-called voluntary insurance.

**Keywords:** claims, prenatal testing, liability, bad life, wrongful life, wrongful birth

**Anita Błachut** graduated from the Faculty of Law and Administration at the University of Silesia in Katowice in 2008, with a master's degree in law. In 2018, she completed postgraduate studies in Medical Law and Bioethics at the Department of Criminal Law, Faculty of Law and Administration, Jagiellonian University, and from 2020, she became a PhD student at the Faculty of Health Sciences, the Medical University of Silesia in Katowice.

**Professor Grażyna Markiewicz-Łoskot**, MD, PhD, specialization in pediatrics, cardiology, holds the position of the Head of Department of Nursing and Social Medical Problems at the Department of Nursing, Faculty of Health Sciences, at the Medical University of Silesia in Katowice, while simultaneously working at the Department of Pediatric Cardiology, at the Upper Silesian Child Health Centre in Katowice. In the years 2012-2020, Professor Grażyna Markiewicz-Łoskot, MD, PhD has been the Vice-Dean for Student Affairs at the Faculty of Health Sciences in Katowice, Medical University of Silesia.

Professor Grażyna Markiewicz-Łoskot, MD, PhD is an author or co-author of 80 publications in the field of pediatric cardiology, including 6 book chapters and 71 conference papers, including 23 from international conventions. Received an individual Rector's Award of Medical University of Silesia for activity and commitment to teaching and long-term creative activity as a supervisor of the Research Group, as well as the medal of Professor Jerzy Szaflarski for the supervisor of the best Research Group. In the current year 2021, Professor Grażyna Markiewicz-Łoskot, MD, PhD was the Honorary Laureate of the Professor Franciszek Kokot Student Scientific Society Award of the Medical University of Silesia in Katowice.

Awarded by the Rector for scientific activity, several times, for organizational work at the Faculty of Health Sciences, at the Medical University of Silesia in Katowice. In 2016, Professor Grażyna Markiewicz-Łoskot, MD, PhD awarded the "Silver Cross of Merit", and in 2018, received the "Gold Medal for Long Service" awarded by the President of the Republic of Poland.

**Paweł J. Pawlica** – doctor during specialization of internal medicine at the Department of Gastroenterology and Hepatology of Uniwersyteckie Centrum Kliniczne im. prof. K. Gibińskiego of the Medical University of Silesia in Katowice. PhD student at the Doctoral School of the Faculty of Medical Sciences in Katowice. a graduate of medicine and public administration, as well as postgraduate studies in medical law and bioethics, and management in health care.

TOMASZ KNOPIK

Instytut Psychologii, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie;  
ORCID: 0000-0001-5253-7545

RENATA ŻURAWSKA-ŻYŁA

Instytut Psychologii, Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie  
ORCID: 000-0002-2161-4218

DOI 10.24917/20838972.18.15

## Nauczanie promądrościowe jako strategia wspomagania zrównoważonego rozwoju uczniów zdolnych

### Wprowadzenie

Psychologia zdolności po długiej fascynacji teoriami inteligencji utrzymującymi w mocy dychotomię intelekt – osobowość zaczęła podejmować próby integracji psychiki człowieka i proponować wyjaśnienia interesujących ją zjawisk, sięgając zarówno do sfery poznawczej, społeczno-emocjonalnej, jak i osobowościowej. Pojawiła się konieczność eksplikacji rozbieżności między wysoką inteligencją a niskimi osiągnięciami szkolnymi (co w literaturze określa się jako SNOS – syndrom nieadekwatnych osiągnięć szkolnych) oraz dość częstej sytuacji tzw. marnowania talentu (posiadania wybitnego potencjału bez jego aktualizacji). Uświadomiono sobie, że struktura uzdolnień jest znacznie bardziej zróżnicowana i nie można poszukiwać jej jedynie w specyficznej konfiguracji procesów poznawczych, stąd właściwie wszystkie współczesne koncepcje zdolności podkreślają znaczenie interakcji między osobowością a procesami poznawczymi<sup>1</sup>. Takie podejście zbieżne jest z popularnymi w ostatniej dekadzie koncepcjami, takimi jak: inteligencje wielorakie, inteligencja emocjonalna, czy emocjonalno-społeczna.

Okazuje się jednak, że pomoc psychologiczno-pedagogiczna kierowana do uczniów zdolnych skoncentrowana jest głównie na rozwijaniu zasobów poznawczych bez uwzględniania ich pozostałych potrzeb

---

1 Kurt A. Heller, "Identification of Gifted and Talented Students", *Psychology Science* 46 (2004): 302-323; Maria Ledzińska, W poszukiwaniu powiązań między inteligencją i osobowością, w: *Psychologia zdolności. Współczesne kierunki badań*, red. Andrzej Sękowski (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2004), 15-29.



psychicznych<sup>2</sup>. Tymczasem współczesne badania dotyczące specyfiki funkcjonowania osób z ponadprzeciętnym potencjałem wskazują na charakterystyczne problemy i zagrożenia ich rozwoju właśnie w sferze motywacyjnej, emocjonalno-społecznej i osobowościowej, np. perfekcjonizm, idealizm, indywidualizm, asynchronia rozwojowa, czy nadwrażliwość<sup>3</sup>. Odpowiedzią na zidentyfikowane obszary trudności może być zrównoważone, tj. wieloaspektowe i spersonalizowane wsparcie uczniów zdolnych tak, aby faktycznie wysoka inteligencja posłużyła im do lepszego przystosowania i powiązanego z nim wysokiego dobrostanu, a nie stanowiła źródło trudności i swoisty balast w rozwoju.

## Zdolności jako komponent poznawczo-osobowościowy

Wielość ujęć zjawiska zdolności sprawia, że problematyczne jest samo zdefiniowanie terminu: „uczeń zdolny”. Inaczej czyni to psychologia (główne kryterium to iloraz inteligencji, stąd do grupy uczniów zdolnych należy ok. 16-20% populacji z inteligencją co najmniej powyżej przeciętnej), inaczej pedagogika (podejście egalitarne utożsamiające zdolności z mocnymi stronami danej osoby). Sami nauczyciele dysponują ponad dwudziestoma różnymi definicjami zdolności<sup>4</sup>, co ma swoje istotne konsekwencje w procesie identyfikacji i udzielania wsparcia uczniom zdolnym (np. lekceważenie uczniów twórczych przy premiowaniu uczniów trzymających się wymaganego standardu).

Joseph Renzulli<sup>5</sup> uważa, że warunkiem niezbędnym mówienia o zdolnościach jest ścisły związek między ponadprzeciętnymi zdolnościami, twórczością i zaangażowaniem w pracę. Ponadprzeciętne zdolności mogą być rozumiane jako zdolności ogólne - warunkowane inteligencją płynną<sup>6</sup> oraz jako zdolności specyficzne przejawiane w konkretnych dziedzinach aktywności (np. muzyka, matematyka, chemia) - często określane jako uzdolnienia (czasem również talenty - choć talent wymaga również znaczących osiągnięć). Twórczość to postawa życiowa, charakteryzująca się specyficznym myśleniem, tj. płynnością, giętkością i oryginalnością oraz charakterystycznymi rysami osobowościowymi: otwartością na nowości, ciekawością, wnikliwością, tolerancją ryzyka poznawczego i związanego z relacjami z innymi. Zaangażowanie zadaniowe dotyczy

2 Tomasz Knopik, red., *Kotwice kariery* (Lublin: Wydawnictwo Lechaa, 2015).

3 Andrzej Sękowski, *Osiągnięcia uczniów zdolnych* (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2000).

4 Tomasz Knopik, *Czas wolny... od nudy. Zrównoważony rozwój uczniów zdolnych w ramach zajęć pozalekcyjnych* (Warszawa: ORE, 2014).

5 Joseph Renzulli, "The three-ring conception of giftedness: a development model for creative productivity", w: *Conceptions of giftedness*, red. Robert Sternberg, Davidson Janet (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 53-92.

6 John L. Horn, Raymond B. Cattell, "Age differences in fluid and crystallized intelligence", *Acta Psychologica* 26 (1967): 107-129.

zakresu i intensywności działań podejmowanych przez podmiot na rzecz aktualizacji posiadanego potencjału, na co składają się: wytrwałość, wytrzymałość, pracowitość, pewność siebie, wysoka samoocena oraz fascynacja problemem. W przypadku uczniów zdolnych ważnym mechanizmem podtrzymywania motywacji jest umiejętność autodystansowania się, tj. neutralizowania przeżywanych porażek i frustracji (np. na skutek braku wygranych w licznych konkursach) poprzez odseparowanie ich od własnej osoby (np. każda osoba, która wiele robi, raz wygrywa, a raz przegrywa – to naturalne).

Szukając podobieństw między istniejącymi koncepcjami zdolności (obok ujęcia Renzulliego, najczęściej przywoływanymi w literaturze przedmiotu są koncepcje: Mönksa, Tannenbauma, Feldhusena, Hellera), można stwierdzić, że kamieniem milowym aktualizacji potencjałów uczniów ponadprzeciętnych jest harmonijny rozwój wszystkich sfer psychiki, równowaga pomiędzy nimi. Idea ta znalazła swój szczególny wyraz w teorii inteligencji sprzyjającej powodzeniu życiowemu (*theory of successful intelligence*) autorstwa Roberta Sternberga<sup>7</sup>.

Według Sternberga sukces człowieka warunkowany jest synergią pomiędzy inteligencją analityczną, praktyczną oraz twórczą. Inteligencja analityczna stanowi biologiczną podstawę dla wszelkiej aktywności człowieka i przejawia się głównie poprzez szybkość przetwarzania informacji (ma więc charakter poznawczy). Inteligencja praktyczna odpowiedzialna jest za rozwiązywanie problemów życiowych, regulowanie relacji ze światem zewnętrznym oraz celową adaptację do zmieniającej się rzeczywistości. Podmiot adaptuje się do otoczenia poprzez aktywne jego kształtowanie (wdrażanie modyfikacji) lub selekcję (opuszcza środowisko nieodpowiadające jego preferencjom po uznaniu, że możliwości jego zmiany zostały wyczerpane). Inteligencja twórcza definiowana przez takie właściwości, jak: oryginalność myślenia, otwartość na problemy, tolerancja dla odmienności, podejmowanie ryzyka poznawczego i odpowiada za generowanie nowych pomysłów oraz ich wdrażanie (innowacyjność jako zaktualizowana kreatywność – nie wystarczy sam pomysł, potrzebna jest również strategia działania uruchamiająca odpowiednie zasoby osobiste).

Współczesna psychologia różnic indywidualnych, dostrzegając wagę zrównoważonego rozwoju człowieka, zaadoptowała na swoim gruncie filozoficzne koncepcje mądrości. Warto przyjrzeć się im dokładniej, aby odnaleźć dla nich właściwe miejsce w edukacji uczniów zdolnych.

---

<sup>7</sup> Robert Sternberg, *Successful intelligence: How practical and creative intelligence determine success in life* (New York: Simon&Schuster, 1996).

## Podstawy teoretyczne nauczania mądrościowego

Psychologiczna eksplikacja terminu *mądrość* jest trudna ze względu na jego z jednej strony filozoficzny, z drugiej zaś potoczny rodowód, a także wieloaspektowość samego zjawiska. W Berlińskim Paradygmacie Mądrości (*Berlin Wisdom Paradigm*) przez mądrość określa się znawstwo w zakresie sensu i sposobu życia, wiedzę o kondycji ludzkiej oraz sposobach planowania, kierowania i pojmowania dobrego - tj. przynoszącego subiektywną satysfakcję - życia<sup>8</sup>. Autorzy tej koncepcji podkreślają, że mądrość wymaga zharmonizowania ze sobą czynników poznawczych, osobowościowych i interpersonalnych (przy czym przez czynniki interpersonalne należy rozumieć zarówno prywatne relacje - poziom mikro, jak i ogólną orientację prospołeczną - poziom makro).

Sternberg, którego teoria akcentuje dążenie podmiotu do zachowywania równowagi (*balance theory of wisdom*) między jego wartościami, celami, wiedzą, inteligencją, a także emocjami i motywacją<sup>9</sup>, również podkreśla prospołeczny charakter mądrości. Wgląd w siebie, poznanie własnych ograniczeń i możliwości, krytyczna ocena społecznych konsekwencji swych działań to elementy kryterialne dla postawy mądrościowej. Równowaga tych komponentów powinna prowadzić do równowagi społecznej (troska o własny interes idzie w parze z troską o interesy ogółu). Nie są to jednak zasoby raz na zawsze ukształtowane. Ich dynamika skorelowana z dynamiką przemian rozwojowych wskazuje bardziej na modelowy charakter mądrości, tj. zbiór strategii ujmowania i rozwiązywania problemów możliwych do zastosowania wobec różnych sytuacji życiowych, choć za każdym razem w nieco inny sposób. Elastyczność wpisana jest w naturę mądrości: nie ma algorytmów postępowania, są raczej metaheurystyki<sup>10</sup> wymagające za każdym razem podjęcia przez podmiot na nowo wysiłku systemowej refleksji. Mądrość należy zatem postrzegać bardziej jako ciągły proces rozwojowy przebiegający pod wpływem różnorodnych czynników zewnętrznych i wewnętrznych, niż konkretny rezultat posiadany przez jednostkę (mądrość jako działanie/perspektywa, a nie efekt).

Autorzy Berlińskiego Paradygmatu Mądrości wymieniają trzy grupy czynników warunkujących nabywanie mądrości:

8 Paul B. Baltes, Judith Glück, Ute Kunzmann, Mądrość. Jej struktura i funkcja w kierowaniu pomyślnym rozwojem w okresie całego życia, w: *Psychologia pozytywna*, red. Janusz Czapieński (Warszawa: PWN, 2004), 117-146.

9 Sternberg, "Successful intelligence: How practical and creative intelligence determine success in life".

10 Paul B. Baltes, Jacqui Smith, "The fascination of wisdom: Its nature, ontogeny, and function", *Perspectives on Psychological Science* 3 (2008): 56-64.

I) związane z kontekstem (wiek, wykształcenie, rodzicielstwo, uprawianie zawodu wymagającego potwierdzenia inteligencji społeczno-emocjonalnej, znajomość literatury pięknej oraz rozumienie okresów historycznych różnych od bieżącego);

II) związane z wiedzą ekspercką (doświadczenie życiowe, terminowanie u mistrza, posiadanie mentorów, autorytety, szkolenia zawodowe, czynniki motywacyjne);

III) związane z osobą (inteligencja, twórczość, style poznawcze, otwartość na doświadczenia, siła ego).

Różnorodność tych czynników pokazuje, jak skomplikowanym procesem jest kształtowanie mądrości. Można spojrzeć na zaprezentowaną typologię uwarunkowań nabywania mądrości jako charakterystykę optymalnej przestrzeni rozwoju ucznia zdolnego, w której bierze się pod uwagę zarówno zasoby osobowe, jak i czynniki społeczne, w tym rolę autorytetów, klimat grupowy, czy wsparcie rodzicielskie. Sam zaś trening mądrości ukierunkowany jest na rozwijanie zdolności i wiedzy, które stanowią kluczowe postawy promądrościowej, a więc:

(a) bogata wiedza deklaratywna dotycząca pragmatyki życiowej (chodzi o wiedzę ogólną o świecie ułatwiającą odnajdywanie się w nowych sytuacjach; autorzy dowodzą, że bycie erudyty bez wiedzy specjalistycznej nie jest wystarczające, ale jest niezbędne do łączenia informacji między dziedzinami i odnajdywania niestandardowych i skutecznych rozwiązań);

(b) bogata wiedza proceduralna dotycząca pragmatyki życiowej (jak radzić sobie z poszczególnymi problemami, np. w komunikacji z innymi ludźmi, podczas egzaminów);

(c) wiedza kontekstualna zdobywana w trakcie życia (dotycząca naturalności procesów i zadań rozwojowych pojawiających się na danym etapie życia);

(d) relatywizm wartości i tolerancja (akceptacja pluralizmu poglądów i idei, możliwości ich manifestowania bez krzywdzącego osądu);

(e) świadomość braku pewności wiedzy i umiejętności radzenia sobie z nią (świadomość nieistnienia tzw. „nagich faktów”, akceptacja dynamiki zmian w nauce i teoriach wyjaśniających świat, otwartość na nowe interpretacje i reinterpretacje)<sup>11</sup>.

Wskazane pięć kryteriów mądrości oczywiście nie wyczerpuje jej bogatej zawartości, ale identyfikuje kluczowe aspekty, które powinny zostać uwzględnione w edukacji ku mądrości. Treningi mądrości można by zatem określić jako systematyczne działania edukacyjne (a nie epizodyczne zdarzenia), których celem jest wzmac-

<sup>11</sup> Baltés, Glück, Kunzmann, „Mądrość. Jej struktura i funkcja w kierowaniu pomysłnym rozwojem w okresie całego życia”, 117–146.

nianie wyżej wymienionych pięciu komponentów mądrości oraz kształtowanie postawy prospołecznej. Nie musi odbywać się to w ramach specjalnych zajęć dodatkowych – można wdrażać ten model edukacji jako perspektywę metodyczną standardowej lekcji, w której uwaga ukierunkowana będzie zarówno na poznanie informacji, ich krytyczne zinterpretowanie, odniesienie do już posiadanej wiedzy, zidentyfikowanie znaczenia nowej wiedzy dla życia ucznia, jego społeczności, czy ludzkości. a wszystkie te działania zasadzają się na metodycznie prowadzonej refleksji, w tym autorefleksji.

### Znaczenie myślenia refleksyjnego dla rozwoju wiedzy opartej na mądrości

Mądrość może być rozumiana jako specyficzny rodzaj refleksji o sobie i swoim życiu współdziałający z procesami metarefleksji i metaregulacji<sup>12</sup>. Byłby to taki sposób ujmowania życiowych doświadczeń, który cechowałby się dystansem psychologicznym, szeroką perspektywą, wieloaspektowością i dynamiczną integracją różnorodnych punktów widzenia.

Refleksja nad życiem jest podstawowym narzędziem kierowania rozwojem, sprzyja dojrzewaniu osobowości, ale i powiększaniu mądrości<sup>13</sup>. Podstawę poznawczą dla refleksyjnego ujmowania własnych doświadczeń stanowi decentracja oraz myślenie postformalne<sup>14</sup>. Decentracja polega na umiejętności przyjmowania punktu widzenia drugiej osoby. Współczesne badania pokazują, że dzieci 3-5 letnie są zdolne do decentracji, która pełni w ich funkcjonowaniu ważne funkcje regulacyjne wspomagając samokontrolę<sup>15</sup>. Natomiast myślenie postformalne rozwija się w okresie adolescencji. Podczas dorastania rozwój poznawczy jest na tyle zaawansowany, że umożliwia młodzieży rozumowanie według zasad myślenia formalnego i postformalnego<sup>16</sup>. Dorastający młody człowiek postawiony w sytuacji wyboru pasji, studiów, dziewczyny czy chłopaka,

12 Ursula M. Staudinger, "Life reflection: a social-cognitive analysis of life revive", *Review of General Psychology* 5 (2001): 148-160.

13 Piotr K. Oleś, *Psychologia człowieka dorosłego. Ciągłość - zmiana - integracja* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2011).

14 Gisela Labouvie-Vief, Gisela, *Wisdom as integrated thought: Historical and developmental perspectives*, w: *Wisdom: Its nature, origins, and development*, red. Robert J. Sternberg (New York: Cambridge University Press, 1990), 52-83.

15 Walter Mischel, *Test Marshmallow* (Sopot: Smak Słowa, 2015); Rachel E. White, Stephanie M. Carlson, "What would Batman do? Self-distancing improves executive function in young children", *Developmental Science* 19(3) (2016): 419-426.

16 Marta Białecka-Pikul, "Relatywizm myślenia młodzieży i młodych dorosłych jako przejaw rozwoju dojrzałej teorii umysłu", *Psychologia Rozwojowa* 10(3) (2005): 51-68; Labouvie-Vief, „Wisdom as integrated thought: Historical and developmental perspectives”, 52-83.

określenia własnej tożsamości potencjalnie może dokonać refleksji nad sobą i swoim życiem. Głównymi cechami myślenia postformalnego są: (a) świadomość relatywistycznej natury wiedzy, (b) akceptacja sprzeczności i (c) integracja sprzeczności w dialektyczną całość<sup>17</sup>. Myślenie postformalne wskazywane jest jako właściwe dla mądrości, a nawet bywa z nią utożsamiane<sup>18</sup>.

Sternberg<sup>19</sup> wskazuje, że z perspektywy wspierania rozwoju wiedzy opartej na mądrości ważne są trzy typy myślenia, które korespondują z myśleniem postformalnym: (1) myślenie refleksyjne (wyrażające się w metapoznaniu, kontroli emocjonalnej, monitoringu własnych stanów mentalnych, emocji i zachowań); (2) myślenie dialogiczne (polegające na uwzględnianiu różnych punktów widzenia i perspektyw np. przy rozwiązywaniu problemu czy konfliktu); (3) myślenie dialektyczne (polegające na integracji przeciwstawnych sobie podejść, czego efektem jest wypracowanie nowej myśli lub stanowiska zgodnie z podstawową regułą dialektyki Hegłowskiej: teza – antyteza – synteza).

Na zasadność rozwijania u młodzieży umiejętności uzyskiwania dystansu do doświadczeń, przyjmowania różnych punktów widzenia, stymulowania myślenia dialogicznego wskazują badania Ursuli Staudinger i Paula Baltesa<sup>20</sup>. Badacze wyszli z założenia, że myślenie dialogiczne może przejawiać się na dwa sposoby: za pośrednictwem dialogów zewnętrznych i wewnętrznych (wyobrażonych). Następnie testowali ich wpływ na zdolność generowania działań wymagających mądrości. Okazało się, że osoby, które próbowały rozwiązać problem poprzez rozmowę z rzeczywistą osobą jak i wyobrażoną, oraz miały czas na refleksję, podawały rozwiązania cechujące się największym stopniem mądrości. Ani sama rozmowa z drugą osobą, ani sam czas na zastanowienie się nie powodowały wzrostu wskaźników mądrości. Dopiero zatem wzbudzanie specyficznego rodzaju refleksji, opartego na konfrontacji różnych stanowisk i perspektyw (czy to za pomocą rozmowy z drugą osobą czy też z jej wyobrażoną reprezentacją), ale i dystansie psychologicznym może stanowić drogę do rozwoju mądrości. Wyniki te poszerzają tezę Baltesa, mówiącą o tym, że mądrość wynika ze społecznego współdziałania i nie może rozwijać się w pełni bez interakcji społecznych. Mądrość wymaga

17 Deirdre A. Kramer, "Post-Formal Operations? A Need for Further Conceptualization", *Human Development* 26(2) (1983): 91-105.

18 Labouvie-Vief, "Wisdom as integrated thought: Historical and developmental perspectives", 52-83.

19 Robert Sternberg, "Why school should teach for wisdom: The balance theory of wisdom in educational settings", *Educational Psychologist* 36 (2001): 227-245.

20 Ursula M. Staudinger, Paul B. Baltes, "Interactive minds: a facilitative setting for wisdom-related performance?" *Journal of Personality and Social Psychology* 71(4) (1996): 746-762.



refleksyjnego opracowania tychże relacji i wynikających z nich konsekwencji.

W innym badaniu wykazano, że wzbudzanie myślenia dialogicznego może powodować wzrost relatywizmu i kontekstualizmu wiedzy. Susanne Böhmig-Krumhaar, Staudinger i Balthes<sup>21</sup> poprosili osoby badane o to, aby wzięły udział w wyobrażonej podróży dookoła świata (podróż na chmurce) i odwiedziły cztery odmienne kulturowo i obyczajowo kraje: Niemcy, Włochy, Egipt i Chiny. Oczekiwano, że mentalna podróż do różnych krajów zakttywizuje u osób badanych wiedzę na ich temat, a następnie zostanie ona wykorzystana przy rozwiązywaniu zagadnień wymagających mądrości. Okazało się, że zarówno grupa osób młodszych (20-30 lat) jak i starszych (60-70 lat) uzyskała wyższe wskaźniki na wymiarach charakterystycznych dla mądrości, takich jak relatywizm wartości i wiedza kontekstualna. Wyniki badań wskazują, że wyobrażona podróż dookoła świata pomogła osobom badanym uzyskać dystans do własnego systemu ocen, zyskać szerszą, ale i bardziej zróżnicowaną perspektywę w podejściu do problemu, co wyraziło się w większym relatywizmie i wzroście umiejętności kontekstualnego ujmowania zagadnień. Odnosząc rezultaty badań do możliwych praktycznych zastosowań w nauczaniu można stwierdzić, że instrukcje aktywizujące u osoby dystans psychologiczny oraz odmienne systemy odniesień, mogą stymulować generowanie rozwiązań i działań będących przejawem mądrości.

## Dystans psychologiczny i myślenie dialogiczne w rozwoju mądrości

Jedną z istotnych kompetencji poznawczo-osobowościowych sprzyjających aktualizacji potencjału, ale i rozwoju postawy mądrościowej jest zdolność autodystansowania. Dystans psychologiczny, jak dowodzą badania sprzyja samokontroli, regulacji emocjonalnej, radzeniu sobie ze stresem i trudnymi doświadczeniami, pomaga podejmować mądre decyzje, ukierunkowuje zachowania na najważniejsze wartości i cele, sprzyja utrzymywaniu dobrych relacji z innymi<sup>22</sup>. Dystans psychologiczny

21 Susanne A. Böhmig-Krumhaar, Ursula M. Staudinger, & Paul B. Baltes, "Mehr Toleranz tut Not: Lässt sich wert-relativierendes Wissen und Urteilen mit Hilfe einer wissensaktivierenden Gedächtnisstrategie verbessern?" [In search of more tolerance: Testing the facilitative effect of a knowledge-activating mnemonic strategy on value relativism], *Zeitschrift für Entwicklungspsychologie und Pädagogische Psychologie* 34(1) (2002): 30-43.

22 Ozlem Ayduk, Ethan Kross, „From a distance: Implications of spontaneous self-distancing for adaptive self-reflection”, *Journal of Personality and Social Psychology* 98(5) (2010): 809-829; Ethan Kross, Ozlem Ayduk, "Making meaning out of negative experiences by self-distancing", *Current Directions in Psychological Science* 20 (2011): 187-191; Ethan Kross, Ozlem Ayduk, "Self-distancing: Theory, research and current directions", w: *HYPERLINK* "<http://selfcontrol.psych.lsa.umich.edu/wp-content/>



oparty na mechanizmie decentracji jest konieczny dla rozwijania wielu komponentów charakterystycznych dla mądrości, m.in. myślenia refleksyjnego, dialektycznego i dialogicznego<sup>23</sup>. Wypracowanie poczucia, że rzeczywistość jest wieloznaczna, a oceny zmienne i kontekstualne nie jest możliwe bez umiejętności dystansowania się do własnego punktu widzenia, swoich doświadczeń i historii życia<sup>24</sup>.

Badania przeprowadzone wśród dzieci i młodzieży<sup>25</sup> wskazują, że autodystansowanie stanowi ważny składnik adaptacyjnych form autorefleksji w okresie dojrzewania i może zabezpieczać przed specyficznymi dla tego wieku problemami.

W wielu badaniach uzyskano potwierdzenia dobroczynnego wpływu dystansu psychologicznego dla regulacji emocji. Jest to kluczowa umiejętność życiowa, ale i kompetencja, która ułatwia uczenie się i rozwój zdolności. W okresie dorastania kontrola emocjonalna nadal jest niepełna<sup>26</sup>. Amerykańskie neurolożki Frances Jensen i Amy Nutt<sup>27</sup> prowadzące badania nad rozwojem mózgu u nastolatków obrazowo porównują go do rozpędzonego samochodu ze słabymi hamulcami. Metafora jest trafna ze względu na ograniczony zasób strategii radzenia sobie z emocjami u nastolatków oraz niedojrzałość struktur neuronalnych odpowiedzialnych za kontrolę poznawczą i funkcje wykonawcze ważne dla regulacji

*uploads/2016/12/1-s2.0-S0065260116300338-main-2.pdf*"*Advances in Experimental Social Psychology*, HYPERLINK "<http://selfcontrol.psych.lsa.umich.edu/wp-content/uploads/2016/12/1-s2.0-S0065260116300338-main-2.pdf>" red. James M. Olson, Mark P. Zanna (Cambridge, MA: Elviser, HYPERLINK "<http://selfcontrol.psych.lsa.umich.edu/wp-content/uploads/2016/12/1-s2.0-S0065260116300338-main-2.pdf>" HYPERLINK "<http://selfcontrol.psych.lsa.umich.edu/wp-content/uploads/2016/12/1-s2.0-S0065260116300338-main-2.pdf>" HYPERLINK "<http://selfcontrol.psych.lsa.umich.edu/wp-content/uploads/2016/12/1-s2.0-S0065260116300338-main-2.pdf>" 2017), 81-136; Nira Liberman, Yaacov Trope, "The psychology of transcending the here and now", *Science* 322 (2008): 1201-1205; Lisa K. Libby, Richard P. Eibach, "Looking back in time: Self-concept change affects visual perspective in autobiographical memory", *Journal of Personality and Social Psychology* 82 (2002): 167-179.

23 Sternberg, "Why school should teach for wisdom: The balance theory of wisdom in educational settings", 227-245.

24 Paul B. Baltes, Jacqui Smith, "The fascination of wisdom: Its nature, ontogeny, and function", *Perspectives on Psychological Science* 3 (2008): 56-64.

25 Rachel E. White, Ethan Kross, Angela L. Duckworth, "Spontaneous Self-Distancing and Adaptive Self-Reflection Across Adolescence", *Child Development* 86(4) (2015): 1272-1281; Rachel E. White, Stephanie M. Carlson, "What would Batman do? Self-distancing improves executive function in young children", *Developmental Science* 19(3) (2016): 419-426.

26 Wouter van den Bos et al., "Adolescent impatience decreases with increased fronto-striatal connectivity", *Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA* 112(29) (2015): E3765-E3774; White, Kross, Duckworth, "Spontaneous Self-Distancing and Adaptive Self-Reflection Across Adolescence", 1272-1281.

27 Frances E. Jensen, Amy E. Nutt, *The Teenage Brain: A Neuroscientist's Survival Guide to Raising Adolescents and Young Adults* (New York: Harper Collins, 2016).

emocjonalnej<sup>28</sup>. Jensen i Nutt<sup>29</sup> podkreślają, że przednie płaty mózgu odpowiedzialne za ocenę, kontrolę impulsów, nastrój i emocje dojrzewają najpóźniej, w okresie dorastania mózg nadal nie wie, jak regulować samego siebie.

O pozytywnym wpływie autodystansowania na kontrolę emocjonalną u nastolatków donoszą badania przeprowadzone przez White, Kross i Duckworth<sup>30</sup>. W badaniach tych wzięło udział 226 nastolatków w wieku od 11 do 20 lat. Badanych poproszono, aby przypomnieli sobie sytuację kłótni, która wywołała w nich silne negatywne emocje: złość i gniew. Okazało się, że badani, którzy stosowali zdystansowaną perspektywę w analizie i ocenie wspomnianej sytuacji, wykazywali znacząco niższy poziom reaktywności emocjonalnej. Zauważono, że związek spontanicznego autodystansowania ze spadkiem reaktywności emocjonalnej nasilał się stopniowo od 11 do 20 roku życia, co sugeruje, że wraz z wiekiem młodzież staje się bardziej biegła w regulowaniu emocji. Co więcej, dystansowanie się do negatywnego doświadczenia powodowało, że nastolatkiwie rekonstruowali poznawczo wspomnienie, jak też w mniejszym stopniu obwiniali partnera interakcji. Rekonstrukcja poznawcza i nadawanie nowych znaczeń doświadczeniom jest jednym z ważnych elementów adaptacyjnej autorefleksji i skutecznego radzenia sobie. Młodzież, która stosowała zdystansowaną perspektywę nie unikała sytuacji problemowej, starała się ją zrozumieć poprzez zmianę znaczenia<sup>31</sup>. Odnosząc wyniki badań do wspomagania rozwoju uczniów zdolnych warto odnotować, że zdolność autodystansowania może wspierać regulację emocjonalną (np. zmniejszając reaktywność emocjonalną, zwiększając kontrolę impulsów i zdolność odraczania gratyfikacji, neutralizując siłę przeżywanych emocji związanych z porażką czy krytyką), jak też sprzyjać radzeniu sobie z negatywnymi doświadczeniami (poprzez rekonstrukcję poznawczą i nadawanie nowych znaczeń).

Poprzez obniżenie funkcji regulacyjnych młodzież jest szczególnie narażona na dezorganizujący wpływ stresu<sup>32</sup> oraz skutki decyzji podyktowanych wpływem silnych emocji (np. porzucenie planów studiowa-

---

28 Rebecca E. Martin, Kevin N. Ochsner, "The Neuroscience of Emotion Regulation Development: Implications for Education", *Current Opinion in Behavioral Sciences* 10 (2016): 142-148.

29 Jensen, Nutt, "The Teenage Brain: a Neuroscientist's Survival Guide to Raising Adolescents and Young Adults".

30 White, Kross, Duckworth, "Spontaneous Self-Distancing and Adaptive Self-Reflection Across Adolescence", 1272-1281.

31 Ayduk, Kross, "From a distance: Implications of spontaneous self-distancing for adaptive self-reflection", 809-829; Kross, Ayduk, "Making meaning out of negative experiences by self-distancing", 187-191.

32 Angela L. Duckworth, Betty Kim, Eli Tsukayama, "Life Stress Impairs Self-Control in Early Adolescence", *Frontiers in Developmental Psychology* 3(608) (2013): 1-12.

nia wymarzonego kierunku z powodu konfliktu z nauczycielem czy nie zaliczenia egzaminu, próba samobójcza po zawodzie miłosnym, ucieczka z domu po kłótni z rodzicami). Strategie autodystansowania mogą stanowić skuteczne narzędzie poznawczo-emocjonalne wspierające samokontrolę. Autodystansowanie pozwala rozważyć problem na „chłodno”, z różnych punktów widzenia, zrównoważyć interes własny i innych, określić priorytety. Jak pokazują badania osoby dystansujące się skuteczniej „neutralizują” agresywne myśli, uczucia i zachowania<sup>33</sup>. Co więcej, perspektywa zdystansowana do siebie i sytuacji powoduje, że jesteśmy w większym stopniu skłonni do uwzględniania priorytetowych wartości i długoterminowych celów<sup>34</sup>, co jest szczególnie ważne w planowaniu celów i strategii długoterminowych (np. wybór ścieżki edukacyjno-zawodowej).

## Podsumowanie i wnioski

Optymalne wspomaganie rozwoju uczniów zdolnych powinno uwzględniać zarówno pracę w obszarze poznawczym, osobowościowym, jak i emocjonalno-społecznym. Pozwoli to na zredukowanie ryzyka asynchronii rozwojowej i skuteczne wykorzystanie posiadanego potencjału. Inicjowanie i podtrzymywanie stałej i intensywnej interakcji między inteligencją analityczną, twórczą i praktyczną powinno stanowić podstawę edukacji uczniów zdolnych<sup>35</sup> (Sternberg, Elena Grigorenko, 2013). Sternberg jest jednocześnie orędownikiem pogłębiania u uczniów wiedzy opartej na mądrości, odnoszącej się do pragmatyki życia, a więc próbującej odpowiedzieć na pytania: jak żyć? czym jest wartościowe i sensowne życie? Włączenie treningów mądrości do programów nauczania uczniów zdolnych otwiera nowe możliwości wspierania ich rozwoju: (1) umożliwia zrównoważony rozwój wszystkich komponentów zdolności; (2) ukierunkowuje rozwój uczniów nie tylko na samorealizację indywidualnego potencjału, lecz także na poszukiwanie i pomnażanie dobra wspólnego; (3) prowadzi do realizacji kluczowego celu posiadania zdolności, tj. optymalnego przystosowania generującego dobrostan.

W artykule starano się wskazać, że rozwijanie zdolności nadzorujących związanych bezpośrednio z mądrością, takich jak: dystans psycho-

33 Dominik Mischkowski, Ethan Kross, Brad J. Bushman, “Flies on the wall are less aggressive: Self-distancing ‘in the heat of the moment’ reduces aggressive thoughts, angry feelings and aggressive behavior”, *Journal of Experimental Social Psychology* 48(5) (2012): 1187–1191.

34 Liberman Trope, “The psychology of transcending the here and now”, 1201–1205; Libby Eibach, “Looking back in time: Self-concept change affects visual perspective in autobiographical memory”, 167–179.

35 Robert J. Sternberg, Elena L. Grigorenko, “The theory of Successful Intelligence as a Basis for Gifted Education”, *Gifted Child Quarterly* 46(4) (2013): 265–277.

logiczny, samokontrola, myślenie refleksyjne, dialektyczne czy dialogiczne zabezpiecza zdolnych przed specyficznymi problemami endogennymi, co więcej stanowi uniwersalną strategię minimalizacji zagrożeń związanych z okresem dojrzewania. Poprzez wyposażenie uczniów w narzędzia poznawcze służące adaptacyjnym formom myślenia o sobie i swoich doświadczeniach można wspierać ich zrównoważony rozwój, a jednocześnie zabezpieczać przed wpływem sytuacji trudnych (np. skutkami porażek, zniechęceniem, podejmowaniem zachowań ryzykownych). Dzięki temu uczeń może bardziej świadomie kierować własnym rozwojem i podejmować decyzje sprzyjające rozwojowi jego potencjału.

## Bibliografia

- Ayduk, Ozlem, Kross, Ethan. „From a distance: Implications of spontaneous self-distancing for adaptive self-reflection”. *Journal of Personality and Social Psychology* 98(5) (2010): 809–829.
- Baltes, B. Paul, Glück, Judith, Kunzmann, Ute. „Mądrość. Jej struktura i funkcja w kierowaniu pomyślnym rozwojem w okresie całego życia”. W: *Psychologia pozytywna*, red. Janusz Czapiński, 117–146. Warszawa: PWN, 2004.
- Baltes, B. Paul, Smith, Jacqui. „The fascination of wisdom: Its nature, ontogeny, and function”. *Perspectives on Psychological Science* 3 (2008): 56–64.
- Białecka-Pikul, Marta. „Relatywizm myślenia młodzieży i młodych dorosłych jako przejaw rozwoju dojrzałej teorii umysłu”. *Psychologia Rozwojowa* 10(3) (2005): 51–68.
- Böhmig-Krumhaar, A. Susanne, Staudinger, M. Ursula, & Baltes, B. Paul. „Mehr Toleranz tut Not: Lässt sich wert-relativierendes Wissen und Urteilen mit Hilfe einer wissensaktivierenden Gedächtnisstrategie verbessern?” [In search of a more tolerance: Testing the facilitative effect of a knowledge-activating mnemonic strategy on value relativism]. *Zeitschrift für Entwicklungspsychologie und Pädagogische Psychologie* 34(1) (2002): 30–43.
- Duckworth, L. Angela, Kim, Betty, Tsukayama, Eli. „Life Stress Impairs Self-Control in Early Adolescence”. *Frontiers in Developmental Psychology* 3(608) (2013): 1–12.
- Heller, A. Kurt. „Identification of Gifted and Talented Students”. *Psychology Science* 46 (2004): 302–323.
- Horn, L. John, Cattell, B. Raymond. „Age differences in fluid and crystallized intelligence”. *Acta Psychologica* 26 (1967): 107–129.
- Jensen, E. Frances, Nutt, E. Amy. *The Teenage Brain: a Neuroscientist’s Survival Guide to Raising Adolescents and Young Adults*. New York: Harper Collins, 2016.
- Knopik, Tomasz. *Czas wolny... od nudy. Zrównoważony rozwój uczniów zdolnych w ramach zajęć pozalekcyjnych*. Warszawa: ORE, 2014.
- Knopik, Tomasz, red. *Kotwice kariery*. Lublin: Wydawnictwo Lechaa, 2015.
- Kramer, A. Deirdre. „Post-Formal Operations? A Need for Further Conceptualization”. *Human Development* 26(2) (1983): 91–105.

- Kross, Ethan, Ayduk, Ozlem. "Making meaning out of negative experiences by self-distancing". *Current Directions in Psychological Science* 20 (2011): 187–191.
- Kross, Ethan, Ayduk, Ozlem. "Self-distancing: Theory, research and current directions". W: *HYPERLINK* "<http://selfcontrol.psych.lsa.umich.edu/wp-content/uploads/2016/12/1-s2.0-S0065260116300338-main-2.pdf>" *Advances in Experimental Social Psychology*, *HYPERLINK* "<http://selfcontrol.psych.lsa.umich.edu/wp-content/uploads/2016/12/1-s2.0-S0065260116300338-main-2.pdf>" red. James, M. Olson, Mark P. Zanna, 81-136. Cambridge, MA: Elvise, *HYPERLINK* "<http://selfcontrol.psych.lsa.umich.edu/wp-content/uploads/2016/12/1-s2.0-S0065260116300338-main-2.pdf>" *HYPERLINK* "<http://selfcontrol.psych.lsa.umich.edu/wp-content/uploads/2016/12/1-s2.0-S0065260116300338-main-2.pdf>" *HYPERLINK* "<http://selfcontrol.psych.lsa.umich.edu/wp-content/uploads/2016/12/1-s2.0-S0065260116300338-main-2.pdf>" 2017.
- Kross, Ethan, Duckworth, Angela, Ayduk, Ozlem, Tsukayama, Eli, Mischel, Walter. "The effect of self-distancing on adaptive versus maladaptive self-reflection in children". *Emotion* 11(5) (2011): 1032–1039.
- Kunzmann, Ute. "Approaches to a good life: The emotional-motivational side to wisdom". W: *Positive Psychology in Practice*, red. Alex P. Linley, Stephen Joseph, 504–517. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 2004.
- Kunzmann, Ute, Baltes B. Paul. "The psychology of wisdom: Theoretical and empirical challenges". W: *A handbook of wisdom: Psychological perspectives*, red. Robert J. Sternberg, Jennifer Jordan, 110–135. New York: Cambridge University Press, 2005.
- Labouvie-Vief, Gisela. Wisdom as integrated thought: Historical and developmental perspectives. W: *Wisdom: Its nature, origins, and development*, red. Robert J. Sternberg, 52–83. New York: Cambridge University Press, 1990.
- Ledzińska, Maria. W poszukiwaniu powiązań między inteligencją i osobowością. W: *Psychologia zdolności. Współczesne kierunki badań*, red. Andrzej Sękowski, 15–29. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2004.
- Libby, K. Lisa, Eibach, P. Richard. "Looking back in time: Self-concept change affects visual perspective in autobiographical memory". *Journal of Personality and Social Psychology* 82 (2002): 167–179.
- Lieberman, Nira, Trope, Yaacov. "The psychology of transcending the here and now". *Science* 322 (2008): 1201–1205.
- Martin, E. Rebecca, Ochsner, N. Kevin. "The Neuroscience of Emotion Regulation Development: Implications for Education". *Current Opinion in Behavioral Sciences* 10 (2016): 142–148.
- Mischel, Walter. *Test Marshmallow*. Sopot: Smak Słowa, 2015.
- Mischkowski, Dominik, Kross, Ethan, Bushman, J. Brad. "Flies on the wall are less aggressive: Self-distancing 'in the heat of the moment' reduces aggressive thoughts, angry feelings and aggressive behavior". *Journal of Experimental Social Psychology* 48(5) (2012): 1187–1191.
- Oleś, K. Piotr. *Psychologia człowieka dorosłego. Ciągłość – zmiana – integracja*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2011.
- Renzulli, Joseph. "The three-ring conception of giftedness: a development model for creative productivity". W: *Conceptions of giftedness*, red. Robert Sternberg, Davidson Janet, 53–92. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

- Sękowski, Andrzej. *Osiągnięcia uczniów zdolnych*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2000.
- Sękowski, Andrzej. „Psychologiczne uwarunkowania wybitnych zdolności”. W: *Psychologia zdolności. Współczesne kierunki badań*, red. Andrzej Sękowski, 30–44. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2004.
- Staudinger, M. Ursula. “Life reflection: a social-cognitive analysis of life revive”. *Review of General Psychology* 5 (2001): 148–160.
- Staudinger, M. Ursula, Baltes, B. Paul. “Interactive minds: a facilitative setting for wisdom-related performance?” *Journal of Personality and Social Psychology* 71(4) (1996): 746–762.
- Stange, Antje, Kunzmann, Ute. “Fostering Wisdom: Psychological perspective”. W: *Teaching for Wisdom: Cross-cultural Perspectives on Fostering Wisdom*, red. Michel Ferrari, Georges Potworowski, 23–34. Dordrecht: Springer, 2008.
- Sternberg, J. Robert, Grigorenko, L. Elena. “The theory of Successful Intelligence as a Basis for Gifted Education”. *Gifted Child Quarterly* 46(4) (2013): 265–277.
- Sternberg, Robert. *Successful intelligence: How practical and creative intelligence determine success in life*. New York: Simon&Schuster, 1996.
- Sternberg, Robert. “Why school should teach for wisdom: The balance theory of wisdom in educational settings”. *Educational Psychologist* 36 (2001): 227–245.
- van den Bos, Wouter, Rodriguez, A. Christian, Schweitzer, B. Julie, McClure, M. Samuel. “Adolescent impatience decreases with increased fronto-striatal connectivity”. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA* 112(29) (2015): E3765–E3774.
- White, E. Rachel, Kross, Ethan, Duckworth, L. Angela. “Spontaneous Self-Distancing and Adaptive Self-Reflection Across Adolescence”. *Child Development* 86(4) (2015): 1272–1281.
- White, E. Rachel, Carlson, M. Stephanie. “What would Batman do? Self-distancing improves executive function in young children”. *Developmental Science* 19(3) (2016): 419–426.

## **Nauczanie promądrościowe jako strategia wspomaganie zrównoważonego rozwoju uczniów zdolnych**

### **Streszczenie**

Celem artykułu jest konceptualizacja modelu wspomaganie uczniów zdolnych opartego na psychologicznych ujęciach mądrości. Autorzy, wychodząc od analizy zjawiska zdolności i uzdolnień oraz czynników sprzyjających ich aktualizowaniu w procesie edukacji, a także dominujących aktualnie praktyk w zakresie wspomaganie uczniów zdolnych, proponują oparcie działań (ze strony szkoły, poradni psychologiczno-pedagogicznych, lokalnych centrach wspomaganie zdolności) na nauczaniu promądrościowym.

Z przeprowadzonych analiz wynika, że współczesne koncepcje zdolności pod-



kreślają znaczenie interakcji między osobowością a procesami poznawczymi, jednakże praktyczna pomoc psychologiczno-pedagogiczna kierowana do uczniów zdolnych nadal skoncentrowana jest głównie na rozwijaniu ich zasobów poznawczych bez uwzględniania pozostałych potrzeb psychicznych związanych z funkcjonowaniem sfery motywacyjnej, osobowościowej i społecznej. Włączenie treningów mądrości do programów nauczania uczniów zdolnych może być jednym ze sposobów zabezpieczającym przed ryzykiem asynchronii rozwoju i otwierającym nowe możliwości aktualizacji ich potencjału. Treningi mądrości mogą stanowić skuteczne narzędzie pracy z uczniami zdolnymi wykorzystywanym przez nauczycieli i praktyków w ramach udzielania profesjonalnej i kompleksowej pomocy psychologiczno-pedagogicznej.

**Słowa klucze:** psychologia mądrości, uczniowie zdolni, myślenie refleksyjne, autodystansowanie

## **Teaching for wisdom as a strategy for supporting the sustainable development of gifted students**

### **Summary**

The aim of the article is to conceptualize a model of supporting gifted students based on psychological perspectives of wisdom. Starting from the analysis of the phenomenon of both students' abilities and talents, and favorable factors influencing their application in the education process, as well as currently dominant practices in supporting gifted students, the authors propose to base supportive activities on the teaching for wisdom. The analysis shows that contemporary concepts of abilities emphasize the importance of interaction between personality and cognitive processes, however practical psychological and pedagogical help addressed at gifted students is still focused mainly on developing their cognitive resources without taking into account other psychological needs related to the functioning of the motivational, personality and social dimension.

The training of wisdom provided for the gifted students might be used as one of the ways of protecting against asynchrony of student's development and open up new opportunities to update their potential. Trainings of wisdom can be an effective tool for working with gifted students used by teachers and practitioners as part of providing professional and comprehensive psychological and pedagogical assistance.

**Key words:** psychology of wisdom, gifted students, reflective thinking, self-distancing



KAROL KUBRAK

Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach  
ORCID: 0000-0002-6141-0754

PIOTR GASPARIKI

Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach  
ORCID: 0000-0001-5754-2060

DOI 10.24917/20838972.18.16

## Czy racjonalność sprzyja tolerancji? Wpływ aktywizacji refleksyjności na oceny moralne

### 1. Dwa systemy przetwarzania informacji: impulsywność vs. refleksyjność

#### 1.1. Koncepcja dualistycznego modelu myślenia i przetwarzania informacji

Zacznijmy od zagadki. Pióro i ołówek sprzedawane łącznie kosztują 11 zł. Pióro jest o 10 zł droższe od ołówka. Ile kosztuje ołówek? Zadanie wydaje się łatwe, ale większość osób udziela na nie błędnej odpowiedzi. Przyczyną pomyłek jest struktura zagadki. Mamy w niej do czynienia z dwiema kwotami: 11 zł i 10 zł. Zdecydowanej większości – według danych TNS<sup>1</sup> jest to 86% dorosłych Polaków – narzuca się proste odejmowanie kwot: 11 zł – 10 zł = 1 zł. Wynika z niego, że ołówek kosztuje 1 zł. Po zastanowieniu widzimy jednak, że w takim wypadku łączny koszt wynosiłby 1 zł + 11 zł, czyli 12 zł, co jest sprzeczne z założeniami. Interpretując przyczynę takich i podobnych błędów, należy odwołać się do koncepcji dwóch systemów myślenia. Zgodnie z jej twierdzeniami zaawansowane procesy poznawcze mogą się realizować na dwa sposoby. Pierwszy z nich to wnioskowanie szybkie i impulsywne, wrażliwe na formę prezentacji problemu. Ten sposób narzucił spontaniczną odpowiedź: 1 zł. Drugi – to myślenie wolne i refleksyjne, które zmienia odpowiedź na: 50 gr. Na tym przykładzie widzimy, że spontaniczne myślenie szybkie łatwo prowadzi do błędów, których można byłoby uniknąć dzięki refleksyjnemu myśleniu wolnemu.

---

1 „Test świadomego myślenia Shene’a Fredericka”.

Inspirując się terminologią Kahnemana<sup>2</sup>, w dalszej części tekstu będziemy używać pojęć: (1) myślenie szybkie lub impulsywność; oraz (2) myślenie wolne lub refleksyjność.

Pojęcia te oznaczają sposoby przetwarzania informacji. Ich działanie jest wypadkową aktywności różnych obszarów mózgu, ukształtowanych na kolejnych etapach ewolucji. Pierwotne ewolucyjnie myślenie szybkie lokuje się wśród filogenetycznie starszych obszarów, takich jak układ limbiczny<sup>3</sup>. Uruchamia się natychmiast i automatycznie w reakcji na bodziec; jest intuicyjne i bezrefleksyjne. Kahneman<sup>4</sup> pisze, że myślenie szybkie realizuje się spontanicznie, bez wysiłku, nie wymaga świadomej kontroli. Natomiast myślenie wolne pojawiło się stosunkowo niedawno, a jego lokalizacja mózgową to kora nowa. Myślenie wolne jest zaawansowanym przetwarzaniem informacji. To proces świadomy, racjonalny i logiczny, który aktywizuje się w sytuacji poznawczo trudnej i wymagającej skupienia.

Nieświadomej impulsywności, którą cechuje automatyzm, brak wysiłku oraz błyskawiczny styl działania, przeciwstawia się świadoma refleksyjność, wymagająca kontroli, wysiłku, działająca powoli. Z perspektywy ewolucyjnej impulsywność jest pierwotna i współdzielona po części ze zwierzętami, natomiast refleksyjność jest fenomenem stosunkowo nowym ewolucyjnie.<sup>5</sup>

2 Kahneman, *Pułapki myślenia. O myśleniu szybkim i wolnym*.

3 Denton i Krebs, „Rational and Emotional Sources of Moral Decision-Making”.

4 Kahneman, *Pułapki myślenia. O myśleniu szybkim i wolnym*, 31.

5 Evans, *Thinking twice: Two minds in one brain*. There are countless examples of this control breaking down, for example, in the case of phobias and compulsive actions. We can all recall those times when, in the ‘heat of the moment’, our actions have been very different to those that would have resulted from calm and considered reflection. In extreme moments of ‘absent-mindedness’ our actions can even have catastrophic consequences, resulting in harm to ourselves and others. So why does this happen—why do apparently rational and intelligent beings make, what appear to be, such fundamental errors in their thinking? *Thinking Twice* explores the idea that humans have two distinct minds within their brains: one intuitive and the other reflective. The intuitive mind is old, evolved early, and shares many of its features with animal cognition. It is the source of emotion and intuitions, and reflects both the habits acquired in our lifetime and the adaptive behaviours evolved by ancient ancestors. The reflective mind, by contrast, is recently evolved and distinctively human: It enables us to think in abstract and hypothetical ways about the world around us and to calculate the future consequences of our actions. The evolution of the new, reflective mind is linked with the development of language and the very large forebrains that distinguish humans from other species; It has also given us our unique human form of intelligence. On occasions though, our two minds can come into conflict, and when this happens, the old mind often wins. These conflicts are rationalized so that we, conscious persons, are unaware that the intuitive mind is in control. Written by a leading cognitive scientist, this book demonstrates how much of our behaviour is controlled by automatic and intuitive mental processes, which shape as well as compete with our conscious thinking and decision-making. Accessibly written, and assuming no prior knowledge of the field, it is fascinating reading for all

## 1.2. Przystosowawcza funkcja impulsywności myślenia

Aby lepiej zrozumieć dualizm myślenia, odwołajmy się do ewolucji. Człowiek pierwotny był narażony na liczne zagrożenia, jak na przykład ataki drapieżników czy walki międzygrupowe. Większe szanse przetrwania mieli ci, którzy reagowali szybciej. Natychmiastowa ucieczka spowodowana szelestem liści chroniła przed napastnikiem. Jeżeli szelest był spowodowany jedynie podmuchem wiatru, to koszty takiej pomyłki nie okazywały się wielkie. Natomiast osobnik lekceważący podobne sygnały płacił życiem za błąd, tracąc szanse przekazania genów.

Współczesna skłonność do wyolbrzymiania zagrożeń sprzed tysięcy lat to tzw. ewolucyjny konserwatyzm adaptacyjny<sup>6</sup>. I tak na przykład dla współczesnego Europejczyka kontakt z pająkami jest niegroźny. Boimy się ich jednak, ponieważ dla naszych przodków kontakt z pajakiem mógł zakończyć się śmiertelnym ukąszeniem. Empirycznym wsparciem hipotezy konserwatyizmu adaptacyjnego są wyniki eksperymentu, w którym osoby badane oglądały dwa rodzaje slajdów<sup>7</sup>. Część z nich przedstawiała obrazy neutralne, a część – zdjęcia pajaków. Niektórym slajdom towarzyszyły nieznaczne wstrząsy elektryczne. We wspomnieniach badani wiązali wstrząsy głównie z obrazami pajaków, choć w rzeczywistości pojawiały się one z taką samą częstością w obu typach obrazów. Mamy zatem do czynienia z sytuacją, w której bodźce sygnalizujące atawistyczny problem adaptacyjny wywołują lęk w ludziach żyjących współcześnie.

Konserwatyzm adaptacyjny jest zatem przejawem myślenia szybkiego – lęk to reakcja impulsywna, pojawia się spontanicznie, bez świadomej kontroli.

W podobny sposób zachowuje się wiele gatunków zwierząt. Pobudliwa reakcja sprawia, że stada antylop są gotowe do ucieczki wywołanej drobnym impulsem. Natomiast to, co wyróżnia ludzki system przetwarzania informacji, to aktywność płatów czołowych. Sądzi się, że tam właśnie ulokowane jest myślenie wolne – proces świadomy, racjonalny i logiczny, dzięki któremu człowiek kontroluje poznawczo sytuacje trudne<sup>8</sup>.

Dotychczasowe rozważania można podsumować następująco: Wyróżniamy dwa sposoby przetwarzania informacji: (i) szybkie myślenie impulsywne oraz (ii) wolne myślenie refleksyjne. Przejawem myślenia

---

those interested in human behaviour, including students and researchers in psychology, neuroscience, and philosophy. (PsycINFO Database Record (c

6 Tomarken, Mineka, i Cook, „Fear-relevant selective associations and covariation bias”.high- and low-fear women were exposed to 72 trials during each of which a fear-relevant (snake or spider

7 Tomarken, Mineka, i Cook, „Fear-relevant selective associations and covariation bias”.high- and low-fear women were exposed to 72 trials during each of which a fear-relevant (snake or spider

8 Denton i Krebs, „Rational and Emotional Sources of Moral Decision-Making”.

szybkiego jest konserwatyzm adaptacyjny, wywołujący lęk przed zagrożeniami występującymi na pierwotnych etapach ewolucji. Myślenie szybkie stanowi automatyczną reakcję na bodziec, nie wymaga świadomej kontroli nad sytuacją. Mózgowa lokalizacja myślenia szybkiego to układ limbiczny.

Przejawem myślenia wolnego jest refleksyjna kontrola nad procesem poznawczym. Pojawia się ono (lub nie) w drugiej kolejności, w sposób świadomy i intencjonalny. Wymaga czasu, skupienia uwagi, pamięci, zaawansowanego procesu przetwarzania informacji. Mózgowa lokalizacja nowszego ewolucyjnie myślenia wolnego to kora płatów czołowych.

Skłonność do aktywizacji myślenia szybkiego lub wolnego zależy od dwóch czynników: różnic indywidualnych i charakteru sytuacji. Kwestię różnic indywidualnych przedstawimy w kolejnym rozdziale.

### 1.3. Impulsywność vs. refleksyjność. Różnice indywidualne

Skłonność do myślenia szybkiego lub wolnego jest właściwą każdej jednostce cechą indywidualną, którą można przedstawić na wymiarze impulsywności – refleksyjności. Jeden kraniec wymiaru oznacza dominację myślenia szybkiego. Opisuje on osoby, które automatycznie reagują na przystępność wskazówek zawartych w strukturze zadania. Drugi kraniec oznacza dominację myślenia wolnego wraz z jego funkcją nadzorującą. Opisuje osoby mające skłonność do refleksyjnej weryfikacji rozwiązań impulsywnych. Wychodząc z założeń o różnicach indywidualnych, Shane Frederick opracował krótki kwestionariusz, na podstawie którego jednostce można przypisać wskaźnik refleksyjności – cechy prowadzącej do powściągliwości w podawaniu pierwszego rozwiązania i nakazującej jego racjonalne sprawdzenie.<sup>9</sup>

Na wskaźnik myślenia refleksyjnego składają się trzy pozycje kwestionariuszowe. Jedną z nich, dotyczącą ceny pióra i ołówka, przedstawiliśmy poprzednio. Dwie pozostałe wyglądają następująco:

(1) 5 maszyn w ciągu 5 minut produkuje 5 urządzeń. Ile czasu 100 maszynom zajmie zrobienie 100 urządzeń? Odpowiedź impulsywna: 100; odpowiedź refleksyjna: 5.

(2) Na stawie rozrasta się kępa lilii wodnych. Codziennie kępa staje się dwukrotnie większa. Jeśli zarośnięcie całego stawu zajmie liliiom 48 dni, to ile dni potrzeba, żeby zarosły połowę stawu? Odpowiedź impulsywna: 24; odpowiedź refleksyjna: 47.

Różnice na wymiarze impulsywności – refleksyjności są powiązane z wieloma ważnymi przejawami ludzkiej aktywności. I tak na przykład z polskich badań sondażowych wynika, że refleksyjność cechuje osoby z wyższych pięt drabiny społecznej, a więc ludzi młodych, wykształco-

<sup>9</sup> Frederick, „Cognitive Reflection and Decision Making”.

nych, o wysokich dochodach<sup>10</sup>. Dowiedziono również, że istnieje związek refleksyjności z poglądami politycznymi. I tak impulsywność wiąże się ze sztywnością myślenia i opiniami konserwatywnymi. Natomiast refleksyjność – z opiniami liberalnymi<sup>11</sup>. Udokumentowano korelacje między refleksyjnością a takimi przejawami funkcjonowania poznawczego, jak poziom potrzeby poznawczej, testy osiągnięć szkolnych, testy rekrutacyjne czy test IQ Wechslera<sup>12</sup>. Wykazano również, że impulsywność łączy się z konserwatyżmem poznawczym, nadmiernym zaufaniem do własnych sądów, efektem posiadania czy też z brakiem racjonalności zachowań ekonomicznych.<sup>13</sup>

Z przedstawionych rozważań wynika, że skłonność do myślenia szybkiego lub wolnego wiąże się z wieloma aspektami funkcjonowania jednostki. Uzasadnione zatem jest założenie, że skłonność ta może moderować sądy moralne i stosunek do obcych. Potwierdzono na przykład, że osoby impulsywne częściej dokonują surowych ocen moralnych o charakterze deontologicznym, natomiast osoby refleksyjne częściej dokonują ocen o charakterze utylitarystycznym.<sup>14</sup>

Sądom i ocenom moralnym poświęcamy kolejny rozdział.

## 2. Sądy i oceny moralne

### 2.1. Deontologia i utylitaryzm a impulsywność i refleksyjność

Najbardziej znanym psychologicznym paradygmatem badań nad wydawaniem sądów moralnych jest eksperyment myślowy ze zwrotnicą. Polega on na wyobrażeniu sobie wagonu zmierzającego w stronę pięciu osób przywiązanych do torów. Jeżeli w nie uderzy, to wszyscy zginą. Możemy zmienić bieg pociągu, przestawiając zwrotnicę. Wtedy jednak wagon wjedzie na inny tor, do którego przywiązana jest jedna osoba. Zostajemy postawieni przed dylematem, co należy zrobić: czy słuszne jest poświęcenie jednej osoby, aby uratować pięć?

<sup>10</sup> „Test świadomego myślenia Shene’a Fredericka”.

<sup>11</sup> Deppe i in., „Reflective liberals and intuitive conservatives”.

<sup>12</sup> Kahan, „Ideology, motivated reasoning, and cognitive reflection”; Toplak, West, i Stanovich, „The Cognitive Reflection Test as a predictor of performance on heuristics-and-biases tasks”; Frederick, „Cognitive Reflection and Decision Making”.  
gun violence, national security, and like issues that turn on empirical evidence. This paper describes a study of three of them: the predominance of heuristic-driven information processing by members of the public; ideologically motivated reasoning; and the cognitive-style correlates of political conservatism. The study generated both observational and experimental data inconsistent with the hypothesis that political conservatism is distinctively associated with either unreflective thinking or motivated reasoning. Conservatives did no better or worse than liberals on the Cognitive Reflection Test (Frederick, 2005

<sup>13</sup> Gasparski, „Myślenie szybkie i wolne a optymizm dotyczący osobistych zasobów pieniężnych”.

<sup>14</sup> Paxton, Ungar, i Greene, „Reflection and Reasoning in Moral Judgment”.

Trudności z odpowiedzią wynikają z konfliktu dwóch sposobów rozumienia moralności. Stanowisko utylitarystyczne zakłada, że lepszym wyborem będzie uratowanie życia pięciu osób, zgodnie z zasadą maksymalizowania użyteczności wspólnoty. Etyka utylitarystyki wywodzi się z filozofii Benthama, który pracował nad stworzeniem reguł i praw dążących do zwiększania szczęścia ogółu. Według utylitarystów dobre zatem jest to, co zwiększa dobrostan wspólnoty.<sup>15</sup>

Natomiast zgodnie ze stanowiskiem deontologicznym przestawienie zwrotnicy łamie bezwzględny zakaz zabijania oraz obowiązek stosowania jednakowych zasad postępowania wobec każdego. Podejście to wywodzi się z filozofii Immanuela Kanta i jego imperatywu kategorycznego. Głosi on, że powinno się postępować według reguł, co do których chcemy, aby były powszechnym prawem<sup>16</sup>.

Innym przykładem sporu utylitarystyki i deontologii jest sposób postępowania z pojmanym terrorystą, który wie, gdzie znajduje się bomba. Czy w takiej sytuacji policja może posłużyć się torturami? Zwolennicy deontologii są przekonani, że zadawanie bólu i cierpienia jest zawsze moralnie złe. Natomiast utylitarysty zwrócą uwagę, że dzięki temu wiele osób ocali życie, dlatego tortury byłyby moralnie dopuszczalne.

Warto zaznaczyć, że stanowisko utylitarystyki można wyrazić nie tylko poprzez dążenie do maksymalizowania szczęścia i dobrostanu. Jednym z podejść zaproponowanym przez Poppera<sup>17</sup> jest nadanie priorytetu zasadzie minimalizowania cierpienia.

Współcześnie w badaniach psychologicznych wyróżnia się dwie odmiany utylitarystyki<sup>18</sup>. Pierwsza – instrumentalne ranienie (*instrumental harm*), obecna jest w sytuacji poświęcenia czyjegoś życia dla większego dobra, np. w dylemacie ze zwrotnicą. Druga – bezstronna dobroczynność (*impartial beneficence*), bliższa empatycznej trosce, wyraża się w formie altruizmu, np. poprzez oddawanie pieniędzy potrzebującym. Mimo różnic w rozumowaniu moralnym utylitarystyka sprowadza się do postępowania dającego najwięcej szczęścia i minimalizowaniu cierpienia ogółu.

Przedstawione wyżej dylematy stanowiły materiał w badaniach neuropsychologicznych korzystających z technik neuroobrazowania (fMRI)<sup>19</sup>. Techniki te śledzą aktywność elektryczną neuronów, dzięki czemu poznajemy mózgową lokalizację konkretnych procesów psychicznych. Okazało się, że sądy moralne wiążą się z aktywnością tych obszarów, w których ulokowane są systemy przetwarzania informacji. I tak

15 Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*.

16 Kant Immanuel, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, 23.

17 Popper, *The Open Society and Its Enemies 1*.

18 Everett i Kahane, „Switching Tracks?”

19 Greene i in., „An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment”.

sądy o charakterze deontologicznym wiązały się z aktywnością struktur w obrębie układu limbicznego, takich jak ciało migdałowe. Tu właśnie, wśród starszych filogenetycznie obszarów mózgu lokuje się szybkie myślenie impulsywne.

Natomiast sądy utylitarystyczne były poprzedzone aktywnością w korze przedczołowej. Tam właśnie ulokowane jest refleksyjne myślenie wolne. Greene<sup>20</sup> konstatuje, że sądy deontologiczne mają charakter emocjonalny, natomiast sądy utylitarystyczne – racjonalny.

Mamy zatem do czynienia z dwubiegunowością sądów. Jest deontologia bliższa myśleniu szybkiemu, które łączy emocjonalność i impulsywność; oraz utylitaryzm, który wiąże się z refleksyjnym i racjonalnym myśleniem wolnym. Dwubiegunowy model powstawania sądów moralnych został sformułowany przez Haidta. Przedstawimy go poniżej.

## 2.2. Intuicje moralne. Teoria fundamentów moralnych Haidta

Haidt relacjonuje badania, w których przedstawiano historie naruszające społeczne tabu. Jedną z nich dotyczy rodzeństwa, które dokonało aktu kazirodztwa. Z opisu wynika, że nie było żadnych negatywnych konsekwencji tej sytuacji, nikt nie ucierpiał, nie doszło do zapłodnienia, a dla młodych ludzi doświadczenie było przyjemne. Zdecydowana większość badanych oceniła zachowanie rodzeństwa jako niemoralne. Kiedy jednak poproszono ich o uzasadnienie, podawali powody niezgodne z treścią scenariusza. Tłumaczyli na przykład, że zachowanie rodzeństwa było złe, ponieważ dziecko, które się urodzi, może mieć wady genetyczne. Kiedy eksperymentator przypominał, że dzięki zabezpieczeniom nie doszło do zapłodnienia, badani podawali kolejne powody stojące w sprzeczności z treścią opisu, by w ostateczności odwołać się do poczucia, że było to po prostu złe. Haidt<sup>21</sup> nazwał taką postawę osłupieniem moralnym (*moral dumbfounding*).

Zdaniem Haidta osłupienie moralne można interpretować, posługując się modelem wynikającym z koncepcji dwóch systemów myślenia. Jeden to pierwotne ewolucyjnie myślenie szybkie. Drugim jest kontrolowane myślenie wolne.

Haidt uważa, że sądy moralne powstają natychmiastowo i wynikają z pierwszych, spontanicznych skojarzeń i emocji. Są to opinie nieświadome, pojawiające się jako intuicje moralne, które racjonalizujemy post factum. Rozum jest tu sługą emocji i intuicji. Ludzie nie oceniają dobra i zła na podstawie racjonalnych przesłanek i filozoficznej dojrzałości – kierują się pierwotnymi odczuciami.

<sup>20</sup> Greene, *Moral Tribes*.

<sup>21</sup> Haidt, „The emotional dog and its rational tail”.



Haidt<sup>22</sup> szukał uniwersalnych fundamentów moralnych, niezależnych od kultury czy wychowania. Poniżej przedstawiamy jego koncepcję złożoną z pięciu fundamentów. Posłużyła ona konstrukcji jednego z kwestionariuszy wykorzystanych w naszym badaniu.

Fundament troska/krzywda wzmacnia skłonność do opieki nad dziećmi.

Fundament sprawiedliwość/oszustwo kształtuje współpracę w grupie.

Fundament lojalność/zdrada buduje solidarność wewnątrzgrupową.

Fundament autorytet/bunt tworzy relacje w obrębie hierarchii grupowej.

Fundament świętość/upodlenie broni nas przed pasożytami, patogenami i szkodliwymi substancjami.

Sądy moralne dotyczące powyższych fundamentów powstają impulsywnie i są sterowane przez myślenie szybkie. Ich treść ukształtowała się w toku ewolucji. Służyły przetrwaniu w czasach przedhistorycznych. Jak twierdzi Harris<sup>23</sup>: „istnieje wiele zachowań ludzkich o silnie genetycznym podłożu, które niegdyś pełniły funkcje adaptacyjne, w plejstocenie zaczęły być już mniej korzystne, a w dzisiejszym świecie [...] wiele z tych ewolucyjnie wyselekcjonowanych cech może być dla nas wręcz groźne”.

Jedno z takich zachowań to irracjonalna ochrona własnej grupy, przejawiająca się w niechęci wobec obcych. Przedstawimy ją w kolejnym rozdziale.

### 2.3. Stosunek do obcych. Dystans i akceptacja

Obcy ludzie, a szczególnie mężczyźni, stanowią źródło powszechnego lęku ludzkiego<sup>24</sup>. Wykształcił się on w toku ewolucji i mobilizował do obrony w walkach międzygrupowych.

Tutaj właśnie można szukać przyczyn negatywnego nastawienia Polaków wobec uchodźców z Bliskiego Wschodu i Afryki. Jak podaje CBOS<sup>25</sup>, jedynie 27% Polaków popiera przyjęcie uchodźców z tych dalekich krajów. Aż 68% Polaków jest temu przeciwnych. Inaczej kształtują się opinie dotyczące pomocy uchodźcom z sąsiedztwa. I tak 57% ankietowanych uważa, że Polska powinna przyjąć uchodźców z Ukrainy. Jak widać, niechęć wobec obcych jest powszechna, ale zdecydowanie więcej Polaków jest skłonnych pomóc ludziom z sąsiedniego państwa niż z regionów odległych geograficznie.

Niechęć do obcych jest wzmacniana przez inspirowany politycznie przekaz medialny łączący ataki terrorystyczne w Europie z obecnością uchodźców. Niemniej jednak o większym dystansie społecznym Polaków

22 Haidt, *Prawy umysł*.

23 Harris, *Pejzaż moralny. W jaki sposób nauka może określać wartości*, 207.

24 Nesse, „Evolutionary Explanations of Emotions”.

25 CBOS, „Stosunek Polaków do przyjmowania uchodźców”.

wobec ludzi z daleka mówią też starsze sondaże<sup>26</sup>. Założenie o naturalnych źródłach niechęci pozwala lepiej zrozumieć jej powszechność oraz zróżnicowanie wynikające z dystansu geograficznego, kulturowego i antropologicznego.

Zróżnicowane postawy wobec innych można przedstawić na wymiarze dystansu społecznego. Z jednej strony tego wymiaru jest znaczny dystans, powiązany z antypatią i wrogością. Z drugiej – bliskość, powiązana z ciepłem i sympatią<sup>27</sup>.

Do pomiaru dystansu powszechnie wykorzystuje się w psychologii klasyczną Skalę Dystansu Społecznego Bogardusa<sup>28</sup>. Struktura skali odnosi się do stopniowego różnicowania poziomu bliskości. Wypełniając kwestionariusz, jednostka wyraża zgodę na coraz bliższe kontakty z przedstawicielem obcej grupy. Pierwsze pytania z kwestionariusza brzmią: „Czy zgodziłbyś się, aby przedstawiciele danej grupy zamieszkali w Twoim kraju?”, „Czy zgodziłbyś się, aby zamieszkali oni w twojej miejscowości?”. Końcowe pytania minimalizują dystans społeczny: „Czy zgodziłbyś się, aby byli oni Twoimi sąsiadami?”.

Im wcześniej pojawi się brak zgody, tym większy jest dystans społeczny w stosunku do określonej grupy. Im większy dystans – tym większa wrogość i niechęć. Dzięki kumulatywnemu charakterowi odpowiedzi oraz uniwersalnej strukturze pytań skala Bogardusa była szeroko stosowana i modyfikowana w zależności od tematyki i celu badania.

#### **2.4. Impulsywność vs. refleksyjność. Aktywizacja sytuacyjna**

W punkcie 1.3. przedstawialiśmy gotowość do posługiwania się myśleniem szybkim lub wolnym jako indywidualną cechę jednostki. W punkcie 2.1. dowodziliśmy, że osoby impulsywne formułują intuicyjne, surowe oceny moralne bliższe sądom deontologicznym, podczas gdy osoby refleksyjne częściej formułują tolerancyjne oceny utylitarystyczne.

Niemniej refleksyjność jest nie tylko stałą cechą jednostki – może również być uwarunkowana sytuacyjnie. O tym, że refleksyjne przetwarzanie informacji przynosi korzyści, wiedzieli już Rzymianie, którzy zalecali dowódcom, aby liczyli w myślach do 10 w celu opanowania emocji. Takie działania, które mają na celu pobudzenie świadomego i kontrolo-

<sup>26</sup> CBOS, „Dystans społeczny czy tolerancja i otwartość? Postawy wobec wyznawców prawosławia, protestantyzmu, judaizmu i islamu”.

<sup>27</sup> Park, „The Concept of Social Distance”.

<sup>28</sup> Bogardus, „A social distance scale”. 60 single sentence descriptions heard in ordinary conversations and representing different types of social relationship were rated according to the amount of social distance each possessed. By means of judgments from 100 faculty members and graduate students it was possible to obtain a series of 7 situations with an equidistant mean rating. In administering this test composed of the 7 situations, each subject is given a list of 40 races, 30 occupations, and 30 religions with detailed instructions for rating. (PsycINFO Database Record (c

wanego procesu myślowego, można określić mianem sytuacyjnej aktywizacji refleksyjności. W tym rozdziale przedstawimy dane, które prowadzą do wniosku, że aktywizacja refleksyjności w chwili formułowania sądów moralnych redukuje emocje, intuicje bądź postawy deontologiczne i zwiększa skłonność do przyjęcia perspektywy utylitarystycznej.

Badano na przykład charakter sądów moralnych formułowanych pod presją czasu. Okazało się, że im szybciej należało zareagować, tym więcej było sądów deontologicznych. Kiedy badani mieli więcej czasu, częściej pojawiały się odpowiedzi utylitarystyczne.<sup>29</sup>

Inną metodą aktywizacji refleksyjności była technika „metaheurystyki mądrości”. Podnoszono poziom dojrzałości opinii życiowych dzięki prostemu poleceniu: „postaraj się sformułować mądrą odpowiedź”<sup>30</sup>. Wykazano, że dla wzmocnienia utylitarystyki wystarczy poprzedzić formułowanie sądów moralnych wykonaniem testu CRT Fredericka.<sup>31</sup> Podobnie refleksja polegająca na postawieniu się w sytuacji drugiego człowieka i konstatacji „to mógłbym być ja” otwiera drogę do współczucia i zwiększenia poziomu refleksyjności.

W badaniu wykorzystującym scenariusz o kazirodztwie<sup>32</sup> części badanych podawano „słabe” argumenty tłumaczące czyn, takie jak emocjonalna pochwała aktu miłości. Pozostałym przedstawiano argumenty „silne”, tłumaczące ewolucyjne źródła braku akceptacji dla takich zwią-

29 Suter i Hertwig, „Time and Moral Judgment”.moral dilemmas that engage emotional processes are likely to result in fast deontological gut reactions. In contrast, consequentialist responses that tot up lives saved and lost in response to such dilemmas would require cognitive control to override the initial response. Cognitive control, however, takes time. In two experiments, we manipulated the time available to arrive at moral judgments in two ways: by allotting a fixed short or large amount of time, and by nudging people to answer swiftly or to deliberate thoroughly. We found that faster responses indeed lead to more deontological responses among those moral dilemmas in which the killing of one to save many necessitates manhandling an innocent person and in which this action is depicted as a means to an end. Thus, our results are the first demonstration that inhibiting cognitive control through manipulations of time alters moral judgments.”;archive\_location”:”Elsevier. 6277 Sea Harbor Drive, Orlando, FL 32887-4800. Tel: 877-839-7126; Tel: 407-345-4020; Fax: 407-363-1354; e-mail: usjcs@elsevier.com; Web site: http://www.elsevier.com”;container-title”:”Cognition”;ISSN”:”0010-0277”;issue”:”3”;journalAbbreviation”:”Cognition”;note”:”publisher: Cognition”;page”:”454-458”;source”:”EBSCOhost”;title”:”Time and Moral Judgment”;volume”:”119”;author”:”[,{,family”:”Suter”;given”:”Renata S.”},{,family”:”Hertwig”;given”:”Ralph”}];issued”:”{,date-parts”:”[[,2011,6,1]]}”;schema”:”https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json”}

30 Glück i Baltés, „Using the concept of wisdom to enhance the expression of wisdom knowledge”.the authors explored whether wisdom-related performance could be enhanced by an instruction referring to the abstract concept of wisdom („try to give a wise response”

31 Baron i in., „Why Does the Cognitive Reflection Test (Sometimes) Predict Utilitarian Moral Judgment (and Other Things)?”

32 Paxton, Ungar, i Greene, „Reflection and Reasoning in Moral Judgment”.

ków. Ten drugi, racjonalny sposób tłumaczenia, znacznie wzmocnił sądy utylitarystyczne i tolerancję wobec aktu kazirodztwa.

Przedstawiony wyżej materiał uzasadnia założenie, że aktywizacja refleksyjności prowadzi do wzmocnienia postawy utylitarystycznej.

### 3. Problem badawczy i hipotezy

Celem badania było sprawdzenie czy zmienna psychologiczna, którą jest myślenie refleksyjne, może mieć wpływ na stosunek do uchodźców. Na podstawie dotychczasowych rozważań postawiliśmy następującą hipotezę: Refleksyjność, zarówno jako stała cecha jednostki, jak i pobudzana sytuacyjnie, aktywizuje utylitarystyczny moralny oraz sprzyja pozytywnemu nastawieniu wobec uchodźców.

### 4. Metoda

Osoby badane. Badania przeprowadzono w styczniu 2021 roku na próbie 120 osób (48% kobiet, 52% mężczyzn; średnia wieku: 24 lata). Uczestnikami badania byli członkowie grup portali społecznościowych poświęconych wypełnianiu ankiet i kwestionariuszy. Dane zbierano internetowo, za pomocą formularzy Google. W grupie eksperymentalnej ( $N=61$ ) procedurę poprzedzono czytaniem tekstu, który miał aktywizować refleksyjny sposób myślenia. Był on inspirowany badaniami Paxtona i in., omówionymi w rozdziale 2.4. Przedstawiono w nim ewolucyjny mechanizm kształtowania się niechęci wobec innych. Odsyłacz do tego materiału znajduje się w Załączniku 1.

Na drugim etapie wszyscy badani wypełniali 3 kwestionariusze przedstawione poniżej.

Kwestionariusz WRM (wskaźnik refleksyjnego myślenia). W celu zebrania danych o indywidualnych różnicach w zakresie refleksyjności wykorzystaliśmy kwestionariusz WRM Gasparskiego. Jest to rozwinięta forma kwestionariusza Frederica, składająca się z 15 pozycji (3 przedstawionych tutaj pytań oryginalnych i 12 dodatkowych). Wskaźnik WRM może przybierać wartości w przedziale  $[0,15]$ . Całe narzędzie jest dostępne w publikacji Gasparskiego<sup>33</sup>.

Kwestionariusz utylitarystyki moralnej. Jest to utworzony na potrzeby badania zestaw pięciu scenariuszy zainspirowanych teorią fundamentów moralnych Haidta. Przedstawiamy dla przykładu jeden z nich. Scenariusz dotyczy pana X, który ma bliską grupę przyjaciół bardzo niechętnych imigrantom. Pan X w tajemnicy przed przyjaciółmi pomaga imigrantom, wysyłając regularnie pieniądze organizacjom, które pomagają uchodźcom.

---

<sup>33</sup> Gasparski, „Myślenie szybkie i wolne a optymizm dotyczący osobistych zasobów pieniężnych”.

Opis sytuacji odnosi się do fundamentu lojalność/zdrada. Zachowanie mężczyzny można ocenić jako moralnie złe, ponieważ jest przejawem braku lojalności wobec własnej grupy. Z drugiej strony jego postępowanie zapewnia korzyści wielu potrzebującym, dlatego, pamiętając o zasadzie minimalizowania cierpienia, jak i maksymalizowania dobrostanu, można ocenić je zgodnie z etyką utylitaryzmu jako moralnie słuszne. Badani mają za zadanie ocenić, czy mężczyzna postępuje słusznie, wybierając odpowiedź na pięciostopniowej skali, gdzie 1 oznacza „zdecydowanie nie”, a 5 – „zdecydowanie tak”. Wszystkie scenariusze zostały zbudowane w taki sposób, aby odnosiły się do fundamentów moralnych Haidta, a wysoki wskaźnik oznaczał wybór opcji utylitarystycznej bliskiej bezstronnej dobroczynności – minimalizującej cierpienie i zwiększającej korzyści uchodźców. Wskaźnik ten przyjmuje wartości w zakresie [5,25]. W niektórych scenariuszach bohaterowie dokonują działań na niekorzyść uchodźców. Wówczas punktacja zostaje odwrócona. Niskie wartości wskaźnika oznaczają wybór działań na szkodę uchodźców; nie zwiększają dobrostanu, powiększają cierpienie ogółu i są sprzeczne z etyką utylitaryzmu.

Odsyłacz do tego materiału można znaleźć w Załączniku 2.

Kwestionariusz dystansu społecznego. Skalę stanowiło pięć pozycji za-inspirowanych koncepcją Bogardusa. Pierwsza pozycja brzmiała: „Czy Polska powinna przyjmować uchodźców z Bliskiego Wschodu i Afryki?”. Natomiast ostatnia: „Czy zgodziłbyś się, aby uchodźcy z tych krajów byli Twoimi sąsiadami?”. Wskaźnik przyjmuje wartości w zakresie [4,20]. Im wyższa liczba, tym mniejszy dystans i wyższy poziom akceptacji dla uchodźców.

Hipotezy operacyjne. Zgodnie z hipotezami teoretycznymi twierdzimy, że indykatory utylitaryzmu i dystansu będą wyższe wśród osób o wysokich wskaźnikach refleksyjności oraz w grupie eksperymentalnej czytającej tekst aktywizujący refleksyjność.

## 5. Wyniki

W celu weryfikacji hipotez przeprowadzono dwie analizy regresji wielorakiej. W każdej analizie zmiennymi niezależnymi były:

- (1) WRM, czyli indywidualny wskaźnik refleksyjności myślenia.
- (2) Aktywizacja refleksyjności, czyli podział na grupę kontrolną i eksperymentalną, w której aktywizowano refleksyjność myślenia.

Zmienne zależne to: (1) wskaźnik utylitaryzmu i (2) wskaźnik dystansu. Wyniki analiz regresji przedstawia Tabela 1. Wynika z niej, że zarówno wskaźnik utylitaryzmu, jak i dystansu społecznego pozostają w istotnym statystycznie związku ze zmiennymi niezależnymi, o czym świadczą wartości współczynników *Alfa*.

Tabela 1. Weryfikacja hipotez. Wyniki wielorakiej analizy regresji

Zmienne zależna	Zmienne niezależne	Współczynnik regresji Beta	Wartość t(117)	Wartość Alfa	R <sup>2</sup> modelu
Wskaźnik użyteczności	WRM	0,278	3,193	0,002	0,112
	Aktywizacja refleksyjności	0,192	2,212	0,030	
Wskaźnik dystansu	WRM	0,172	1,963	0,052	0,100
	Aktywizacja refleksyjności	0,269	3,073	0,003	

Objaśnienie. Wartość zmiennej zależnej określona jest przez równanie  $Y = B_{(1)} * X_{(1)} + B_{(2)} * X_{(2)}$ . Wartości  $t_{(df)}$  i *Alfa* to kryteria determinujące statystyczną istotność współczynnika *Beta*. Wartości *Alfa*  $\leq 0,05$  przyjęto uważać za kryterium istotności.  $R^2$  jest współczynnikiem determinacji modelu.

**Wnioski.** Przedstawione wyżej wyniki potwierdzają hipotezy. Refleksyjność sprzyja pozytywnemu nastawieniu wobec uchodźców, zwiększa skłonność do formułowania korzystnych dla nich, użytecznych sądów moralnych oraz skraca dystans społeczny. Tendencje te wynikają z różnic indywidualnych mierzonych testem WRM. Ale również, co wydaje się niezmiernie interesujące, nasilają się pod wpływem pobudzenia sytuacyjnego.

## 6. Dyskusja wyników

Wyniki badania przedstawiają związek między sposobem przetwarzania informacji a sędziami moralnymi. W szczególności koncentrowano się na związku refleksyjności z ocenami użytecznymi. Materiałem bodźcowym, wykorzystanym w badaniach, były scenariusze takich sytuacji, na które jesteśmy wyczuleni z powodów ewolucyjnych. Nie ograniczono się do sytuacji abstrakcyjnych, jak w klasycznym dylemacie z przedstawieniem zwrotnicy. Dylemat ten, o czym przekonujemy w rozdziale 2.1, sprowadza się do instrumentalnego ranienia. Natomiast dylematy wykorzystane w badaniu dotyczyły również bezstronnej dobroczynności – ocen korzystnych dla uchodźców. Dzięki temu użyteczność zyskał pełniejszy wymiar.

Wskaźnik użyteczności mierzony w badaniu był silnie skorelowany ze wskaźnikiem dystansu ( $r=0,725$ ). Tak więc oceny maksymalizujące korzyści uchodźców wiązały się z akceptacją i otwartością wobec nich.



Wyniki sugerują, że wysoki wskaźnik dystansu, czyli wrogie nastawienie wobec obcych, jest powiązane z wykluczeniem moralnym.

Materiał bodźcowy prezentowany w grupie eksperymentalnej przyczynił się do aktywizacji refleksyjności. Tekst tego materiału w racjonalny sposób tłumaczy ewolucyjne źródła niechęci wobec obcych i promuje pomoc uchodźcom. W badaniu Paxtona i in., „silny” argument zwiększał udział utylitarnych odpowiedzi, lecz nie wartościował czynów. Z kolei „słaby” argument zawierał w sobie pochwałę, ale nie przyczynił się do zwiększenia akceptacji danego czynu. Na tej podstawie zakładamy, że to nie promocja pomocy uchodźców, lecz wytłumaczenie źródeł niechęci skraca dystans i zwiększa korzystne oceny moralne.

Przyszłe badania mogą wykorzystywać włączenie do pomiaru ocen moralnych scenariusza nawiązującego do szóstego, nowo dodanego fundamentu teorii Haidta, którego nie uwzględnialiśmy w konstrukcji narzędzia.

### **6.1. Refleksyjność a nastawienie wobec uchodźców**

Celem naszego badania było sprawdzenie empiryczne, czy można wyróżnić psychologiczne korelaty pozytywnego stosunku do uchodźców. Założyliśmy, że niechęć wobec obcych jest reakcją dominującą, która wynika z intuicji moralnej – pojawiającej się impulsywnie, naturalnej tendencji, wykształconej w toku ewolucji. Przyjęliśmy zatem, że psychologicznym fenomenem redukującym ten efekt powinien być sposób przetwarzania informacji przez jednostkę – poziom refleksyjności. W naszych badaniach stosunek do uchodźców przejawiał się w skłonności do formułowania utylitarystycznych sądów moralnych, akceptujących postępowanie korzystne dla uchodźców oraz w skracaniu dystansu społecznego wobec uchodźców.

Empiria potwierdziła hipotezy. Wykazaliśmy, że refleksyjny sposób przetwarzania informacji sprzyjał utylitarystycznym sądom moralnym i skracał dystans wobec uchodźców. Postawy te wiązały się ze stałymi cechami stylu poznawczego jednostki. Ale stwierdziliśmy również, że refleksyjny sposób myślenia można aktywizować poprzez odpowiednią aranżację sytuacji. Refleksyjność pobudzana w naszym eksperymencie przez niezwykle prosty zabieg dawała podobny skutek, jak refleksyjność będąca stałą cechą jednostki. Grupa, w której aktywizowano refleksyjność, formułowała przychylnie uchodźcom sądy utylitarystyczne i redukowałą dystans.

Wynik ten uważamy za szczególnie ważny, ponieważ płynie z niego wniosek, że można wpływać na stosunek do uchodźców i poszerzać zakres tolerancji. Zmiany, do jakich można doprowadzić, pokażemy na przykładzie opinii dotyczącej zgody na osiedlanie się uchodźców. Przy-



pomnijmy, że – jak podaje CBOS<sup>34</sup> – jedynie 27% Polaków zgadzało się na przyjęcie uchodźców z Bliskiego Wschodu i Afryki. W naszym badaniu takie same poglądy wyrażał niemal identyczny odsetek (28,8%) respondentów z grupy kontrolnej. Natomiast w grupie eksperymentalnej, w której aktywizowano refleksyjność, zgodę wyrażała blisko połowa badanych (49,2%). Liczby te pokazują ogromny potencjał tkwiący w odpowiedniej aranżacji okoliczności, w jakich jednostka formułuje opinie dotyczące uchodźców.

## **6.2. Refleksyjność w służbie tolerancji. Edukacja**

Wniosek, że bardzo prosty sposób aktywizacji refleksyjności może wpływać na nastawienie wobec uchodźców, zachęca do potraktowania go jako punktu wyjścia i inspirację do zbudowania scenariusza zajęć edukacyjnych mających na celu poszerzenie zakresu tolerancji wobec uchodźców.

Materiały dydaktyczne, jakie można tu wykorzystać, to:

1. Tekst mówiący o ewolucyjnych źródłach niechęci wobec obcych, podkreślający współczesny anachronizm takiego nastawienia. Lektura tego materiału aktywizuje refleksyjny sposób myślenia na temat uchodźców. Materiał ten można znaleźć pod adresem podanym w Załączniku 1.

2. Lista pięciu scenariuszy zainspirowanych teorią fundamentów moralnych Haidta. Każda postać w scenariuszach dokonała wyboru o charakterze moralnym. Pod scenariuszami znajduje się kafeteria służąca ocenie, czy był to wybór słuszny. Materiał ten można znaleźć pod adresem podanym w Załączniku 2.

Posługując się wymienionymi wyżej materiałami, można naszkicować na przykład plan zajęć dla licealistów:

W pierwszym kroku grupa czyta materiał aktywizujący refleksyjność. Następnie zapoznaje się z przebiegiem scenariuszy. W kolejnym kroku następuje dyskusja, na podstawie której dokonuje się wspólnej, jednej oceny słuszności postępowania postaci ze scenariusza. W zależności od przebiegu dyskusji ocena może powstać przez końcową aklamację bądź głosowanie.

## **7. Podsumowanie**

W artykule twierdzimy, że ewolucja ukształtowała w nas impulsywny sposób przetwarzania informacji. Formułując swoje opinie na temat obcych, kierujemy się impulsywną niechęcią. Niemniej można ten stan rzeczy zmienić, aktywizując w naszych umysłach myślenie refleksyjne. Refleksyjność osłabia niechęć i sprzyja tolerancji.

---

34 CBOS, „Stosunek Polaków do przyjmowania uchodźców”.

## Bibliografia

- Baron, Jonathan, Sydney Scott, Katrina Fincher, i S. Emlen Metz. „Why Does the Cognitive Reflection Test (Sometimes) Predict Utilitarian Moral Judgment (and Other Things)?” *Journal of Applied Research in Memory and Cognition* 4, nr 3 (wrzesień 2015): 265–84.
- Bentham, Jeremy. *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*. Warszawa: PWN, 1958.
- Bogardus, E.S. „A social distance scale”, *Sociology & Social Research* 17 (1933): 265–71.
- CBOS. „Dystans społeczny czy tolerancja i otwartość? Postawy wobec wyznawców prawosławia, protestantyzmu, judaizmu i islamu”, 2001, 16.
- . „Stosunek Polaków do przyjmowania uchodźców”, 2017.
- Denton, Kaleda K., i Dennis L. Krebs. „Rational and Emotional Sources of Moral Decision-Making: An Evolutionary-Developmental Account”, *Evolutionary Psychological Science* 3, nr 1 (marzec 2017): 72–85.
- Deppe, Kristen D., Frank J. Gonzalez, Jayme L. Neiman, Carly Jacobs, Jackson Pahlke, Kevin B. Smith, i John R. Hibbing. „Reflective liberals and intuitive conservatives: a look at the Cognitive Reflection Test and ideology”, *Judgment and Decision Making* 10, nr 4 (lipiec 2015): 314–31.
- Evans, Jonathan St. B. T. *Thinking twice: Two minds in one brain*. New York, NY: Oxford University Press, 2010.
- Everett, Jim, i Guy Kahane. „Switching Tracks? Towards a Multidimensional Model of Utilitarian Psychology”, *Trends in Cognitive Sciences* 24 (3 styczeń 2020).
- Frederick, Shane. „Cognitive Reflection and Decision Making”, *Journal of Economic Perspectives* 19, nr 4 (Fall 2005): 25–42.
- Gasparski, Piotr. „Myślenie szybkie i wolne a optymizm dotyczący osobistych zasobów pieniężnych”, *Studia Ekonomiczne* 87, nr 1 (2016): 115–34.
- Glück, Judith, i Paul B. Baltes. „Using the concept of wisdom to enhance the expression of wisdom knowledge: Not the philosopher’s dream but differential effects of developmental preparedness”, *Psychology and Aging* 21, nr 4 (grudzień 2006): 679–90.
- Greene, Joshua. *Moral Tribes: Emotion, Reason, and the Gap Between Us and Them*. 1st edition. New York: Penguin Press, 2013.
- Greene, Joshua D., R. Brian Sommerville, Leigh E. Nystrom, John M. Darley, i Jonathan D. Cohen. „An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment”, *Science* 293, nr 5537 (14 wrzesień 2001): 2105–8.
- Haidt, Jonathan. *Prawy umysł*. Sopot: Smak Słowa, 2014.
- . „The emotional dog and its rational tail: a social intuitionist approach to moral judgment”, *Psychological Review* 108, nr 4 (2001): 814–34.
- Harris, Sam. *Pejzaż moralny. W jaki sposób nauka może określać wartości*, 2012.
- Kahan, Dan M. „Ideology, motivated reasoning, and cognitive reflection”, *Judgment and Decision Making* 8, nr 4 (lipiec 2013): 407–24.
- Kahneman, Daniel. *Pułapki myślenia. O myśleniu szybkim i wolnym*. Poznań: Media Rodzina, 2012.
- Kant Immanuel. *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Warszawa: PWN, 1953.

- Nesse, R.M. „Evolutionary Explanations of Emotions”, *Human Nature (Hawthorne, N.Y.)* 1, nr 3 (wrzesień 1990): 261–89.
- Park, Robert. „The Concept of Social Distance : As applied to the Study of Racial Relations”, *Journal of Applied Sociology* 8, nr July-August (1924): 339–334.
- Paxton, Joseph M., Leo Ungar, i Joshua D. Greene. „Reflection and Reasoning in Moral Judgment”, *Cognitive Science* 36, nr 1 (1 styczeń 2012): 163–77.
- Popper, Karl. *The Open Society and Its Enemies 1*. London, 2002.
- Suter, Renata S., i Ralph Hertwig. „Time and Moral Judgment”, *Cognition* 119, nr 3 (1 czerwiec 2011): 454–58.
- TNS. „Test świadomego myślenia Shene’a Fredericka”. 2014.
- Tomarken, Andrew J., Susan Mineka, i Michael Cook. „Fear-relevant selective associations and covariation bias”, *Journal of Abnormal Psychology* 98, nr 4 (listopad 1989): 381–94.
- Toplak, Maggie E., Richard F. West, i Keith E. Stanovich. „The Cognitive Reflection Test as a predictor of performance on heuristics-and-biases tasks”, *Memory & Cognition* 39, nr 7 (październik 2011): 1275–89.

## **Załącznik 1. Materiał aktywizujący refleksyjność**

Załącznik 1

## **Załącznik 2. Scenariusze wyborów moralnych**

Załącznik 2

## **Czy racjonalność sprzyja tolerancji? Wpływ aktywizacji refleksyjności na oceny moralne**

### **Streszczenie**

Inspiracją badań była niechęć Polaków wobec uchodźców z Bliskiego Wschodu i Afryki. Jej przyczyn szukano w ukształtowanych ewolucyjnie sposobach przetwarzania informacji. Wyróżniono dwa systemy myślenia: (i) impulsywne, związane z sędami deontologicznymi, oraz (ii) refleksyjne, związane z sędami utylitarystycznymi. Postawiono hipotezę, że impulsywność jest przyczyną niechęci wobec obcych, natomiast refleksyjność redukuje tę niechęć i skłania do formułowania sędów utylitarystycznych. Hipotezy zostały potwierdzone. Okazało się, że refleksyjność sprzyja tolerancji zarówno jako stała cecha jednostki, jak i wtedy, gdy jest aktywizowana sytuacyjnie. Aktywne kształtowanie postaw tolerancyjnych można wykorzystać w procesie edukacyjnym.

**Słowa kluczowe:** teoria dwóch systemów, refleksyjność, sądy moralne, dystans społeczny

**Karol Kubrak**, magister psychologii, asystent badawczo-dydaktyczny Uniwersytetu Jana Kochanowskiego w Kielcach. Zainteresowania: psychologia ewolucyjna, psychologia moralności, psychologia społeczna.

**Piotr Gasparski**, psycholog, doktor habilitowany nauk humanistycznych w zakresie psychologii, profesor Uniwersytetu Jana Kochanowskiego w Kielcach. Zainteresowania: psychologia poznawcza, psychologia zachowań bezpiecznych, psychologia ekonomiczna.

### **Does rationality favor tolerance? The influence of reasoned reflection on moral judgments**

#### **Summary**

The choice of topic was based on the reluctance of Poles to accept refugees from countries of the Middle East and Africa. The starting point for understanding these attitudes is dual process theory. Impulsive and reflective way of thinking were distinguished. Due to the evolution, people tend to be instinctively hostile towards strangers, and most often rely on intuition when making moral judgments. It was hypothesized that reflective people would make utilitarian moral judgments in favor of refugees and show less social distance towards them. The influence of situational-activated cognitive reflectivity on moral judgments and social distance was also examined. The results confirmed the hypotheses. Cognitive reflectiveness, both as permanent feature and situationally activated, fosters tolerance towards refugees. The possibility of actively shaping tolerant attitudes can be used in the educational process.

**Key words:** dual process theory, reflection, moral judgments, social distance

**Karol Kubrak**, research assistant of psychology at Jan Kochanowski University in Kielce. Interests: evolutionary psychology, moral psychology, social psychology.

**Piotr Gasparski**, Assistant Professor of psychology at Jan Kochanowski University of Kielce. He received habilitation at Institute of Psychology Polish Academy of Sciences. The main fields of his interest are cognitive psychology, psychology of safe behaviors, economic psychology.

EWA B. CZERWIŃSKA-JAKIMIUK

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie,

ORCID 0000-0003-2367-7965

DOI 10.24917/20838972.18.17

## Narcystyczne zaburzenie osobowości – perspektywa psychologiczna i etyczna

*Narcystyczna osoba w odpowiedzi na wczesne urazy  
pogrzebała swoją prawdziwą autoekspresję  
i zastąpiła ją wysoce rozwiniętym,  
kompensacyjnym fałszywym self.*

Stephen M. Johnson

### Wstęp

Niniejsze opracowanie dotyczy związku pomiędzy narcystycznym zaburzeniem osobowości a postępowaniem zgodnym z regułami zawartymi w kodach etycznych, które zostały zaproponowane przez psychologów Bogdana Wojciszke i Wiesława Baryłę. W pierwszej kolejności poddano charakterystyce narcystyczne zaburzenie osobowości oraz opisano pięć kodów etycznych i ich podstawowe własności. Dalsza część opracowania poświęcona jest analizie związku pomiędzy dwoma zaznaczonymi powyżej obszarami, z uwzględnieniem narcyzmu utajonego i grupowego. W końcu rozważań odniesiono się do pandemii Covid-19 i funkcjonowania w niej osób narcystycznych oraz możliwości terapeutycznych tego zaburzenia.

Na wstępie należy zaznaczyć, iż przedmiotem rozważań będzie narcystyczne zaburzenie osobowości, a nie odmiany czy typy osobowości narcystycznej, mające postać przystosowawczą, nie styl narcystyczny, mieszczący się w granicach normy, czy tzw. zdrowy narcyzm. Jest to szczególnie ważne, iż pojęcia narcyzm, Narcysta, osobowość narcystyczna, narcystyczny charakter czy narcystyczne zaburzenie osobowości we współczesnym świecie - kulturze i w języku potocznym - są nadużywane, czasem stosowane zamiennie i niejednokrotnie przypisywane osobom nie spełniającym klinicznych kryteriów diagnostycznych tego zaburzenia. Niewątpliwie naraża je to na stygmatyzację, wykluczenie, niechęć, czy nasilenie już istniejących uprzedzeń.

Psychoterapeutka i specjalistka w zakresie narcyzmu - Wendy Behary<sup>1</sup> pisze o tzw. zdrowym narcyzmie, który przejawia się następującymi cechami: empatią, zaangażowaniem (charyzma, towarzyskość, komunikatywność), przywództwem, opanowaniem – brakiem egoizmu, dążeniem do zdobycia uznania, determinacją, konfrontacyjnością, bojaźliwością w granicach rozsądku. Psychiatra i psychoterapeuta John Oldham i Lois Morris<sup>2</sup> charakteryzują typ osobowości narcystycznej tzw. typ pewny siebie, mieszczący się w granicach normy, który przyjmuje dziewięć cech charakterystycznych, przejawianych w różnej ilości i intensywności. Są to osoby o silnej wierze w siebie, w swoje zdolności i możliwości, poczuciu ważności, ambicji, potrzebie współzawodnictwa, identyfikujące się z osobami o dużym prestiżu, zajmującymi wysokie stanowiska. Fantazjują one o własnej wielkości, posiadają głęboką świadomość własnych myśli, doznań i stanu ducha oraz poczucie godności. Lubią zwyciężać, odnosić sukcesy, mają zdolności przywódcze i cechuje je entuzjazm, źle natomiast reagują na krytykę, sprzeciw, urażenie.<sup>3</sup>

Porównując osoby o stylu narcystycznym do osób z narcystycznym zaburzeniem osobowości można zauważyć, że ci pierwsi mają wysokie i zdrowe poczucie własnej wartości, oparte na faktycznych zdolnościach, cechach je charakteryzujących i osiągnięciach, a nie wyolbrzymione i nieprawdziwe, połączone z poczuciem wyjątkowości i ważności, fantazjami o własnej potędze, mocy, urodzie czy osiągnięciach i omnipotencji. Ponadto osoby te są pewne siebie, wymyślają konkretne plany aby osiągnąć zamierzone cele, wolą przebywać wśród osób uzdolnionych, ale nie odczuwają pogardy wobec mniej zdolnych, czy inteligentnych, nie domagają się od otoczenia zachwyty i uwielbienia oraz w sposób naturalny przyjmują komplementy, pochwały, czy wyrazy szacunku i podziwu.

## Narcystyczne zaburzenie osobowości i jego charakterystyka

Po raz pierwszy narcyzm został opisany w starożytności w micie o Narcyzie.<sup>4</sup> W literaturze przedmiotu podaje się najczęściej wersję mitu przedstawioną przez rzymskiego poetę Owidiusza (Narcyz i zakochana

1 Szerzej na ten temat: Wendy Behary, *Jak rozbroić narcyza. Jak radzić sobie z osobą zapatrzoną w siebie*, przeł. Aleksander Wojciechowski (Sopot: GWP, 2013), 57.

2 John M. Oldham i Lois B. Morris, *Twój psychologiczny autoportret*. przeł. Agata Bielik (Warszawa: Jacek Santorski & Co, 2007), 97.

3 Według Theodora Millona i współpracowników typ pewny siebie jest zbliżony do narcystycznego stylu zdecydowanego, ale osoby go przejawiające są bardziej rywalizujące i pewne siebie – zob. Theodor Millon, Roger Davis. *Zaburzenia osobowości we współczesnym świecie*. przeł. Helena Grzegołowska-Klarkowska, Justyna Kotlicka, Magdalena Ślósarska, Anna Tabaczyńska, Maria Zakrzewski (Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Psychologii Zdrowia, 2005), 371.

4 Zygmunt Kubiak, *Mitologia Greków i Rzymian* (Warszawa: Świat Książki, 2003).

w nim nimfa Echo, kara bogini Nemesis – zakochanie się Narcyza we własnym odbiciu, śmierć Narcyza z tęsknoty za nieosiągalnym obiektem miłości, piękne kwiaty wyrosłe na jego grobie), zbliżoną do niej wersję pisarza rzymskiego Kanona (Narcyz i zakochany w nim Ameniusz, odtrącenie i upokorzenie Ameniusza, jego samobójstwo, kara bogów miłością do własnego oblicza, niemożliwą do spełnienia, samobójstwo Narcyza) oraz najbardziej od nich odległą, autorstwa greckiego pisarza Pausaniasa (Narcyz i jego śmierć w wyniku zakochania się we własnym odbiciu w sadzawce oraz Narcyz i zmarła, ukochana siostra bliźniaczka, miłość Narcyza do własnego odbicia, traktowanego jako postać siostry).<sup>5</sup>

W literaturze psychologicznej na temat narcyzmu podaje się najczęściej treść mitu w rekonstrukcji pisarza i badacza mitologii Roberta Gravesa (Narcyz – piękne, ukochane dziecko nimfy Liropy, wróżbita Tejrezjasz, zakochana w Narcyzie nimfa Echo i Ameniusz, kara Artemidy – zakochanie Narcyza we własnym odbiciu w tafli wody, samobójstwo Narcyza na skutek nieodwzajemnionej miłości, kwiaty wyrosłe na miejscu rozlania krwi Narcyza).<sup>6</sup>

W kontekście psychoanalizy pierwszą rozprawę poświęconą narcyzmowi opublikował w 1911 roku Otto Rank, łącząc go z próżnością i uwielbieniem samego siebie<sup>7</sup>. W 1914 roku Zygmunt Freud w swej jedynej pracy na ten temat określił narcyzm jako libidalne obsadzenie własnego „Ja”, które w konsekwencji rozwoju ustępuje dojrzałej formie relacji z obiektem lub jako nadmierne obsadzenie energią libidinalną samego siebie, jak gdyby własne „Ja” było obiektem miłości.<sup>8</sup> Myśli Freuda były rozwijane przede wszystkim w pracach Heinza Kohuta i Otto Kernberga od których też wywodzą się współczesne ujęcia psychologiczne dotyczące narcyzmu.<sup>9</sup>

Freud następująco przedstawia genezę narcyzmu: każda jednostka ludzka przychodzi na świat w stanie tzw. całkowitego narcyzmu („oceanicznego poczucia wszechpotencji”). W wyniku doświadczeń życiowych przechodzi stopniowo od kateksji do własnego Ego w kateksję do obiektu zewnętrznego (osoby matkującej). Jeżeli matka nie odpowie na to pozytywnie to siła libido powróci do Ego. Według Feuda wystąpi wówczas niebezpieczny dla psychiki tzw. narcyzm wtórny, który stanowi ją-

5 Kazimierz Pospiszyl, *Narcyzm. Drogi i bezdroża miłości własnej* (Warszawa: Wydaw. Szkolne i Pedagogiczne, 1995), 14–16.

6 Ibidem, 16–20.

7 Millon i Davis, *Zaburzenia osobowości...*, 380.

8 Ibidem, 380, 381.

9 Chodzi tutaj o teorię relacji z obiektem Otto Kernberga i psychologię *self* Heinza Kohuta.



dro struktury psychotycznej – choroby psychicznej oraz przejawia się w chorobach somatycznych, hipochondrii i w życiu erotycznym.<sup>10</sup>

Kohut pisze – że, niestety rozwój nie każdego dziecka przebiega harmonijnie przy udziale wystarczająco empatycznych i rozumiejących rodziców – ma na myśli takich, którzy „przelewają” swój własny narcyzm na dziecko. Odbywa się to wówczas, gdy: rodzice są bezkrytycznie chwalejący, wielbiący wszystkie zachowania dziecka lub są zbyt wymagający i przesadnie surowi, gdzie nigdy ono nie spełnia i nie spełni ich oczekiwań, mogą też być rodzice łączący te dwa przeciwstawne bieguny zachowań wobec dziecka. W pierwszym wypadku widzimy później osoby narcystycznie niedojrzałe, naiwne, nie mogące podjąć długotrwałego wysiłku w żadnym obszarze życia, w drugim pełne „narcystycznej wściekłości”, w trzecim natomiast mamy połączenie narcystycznej niedojrzałości z narcystyczną agresją. Osoby takie pozostają w stadium tzw. wyidealizowania własnego Ja.<sup>11</sup>

Kernberg koncentruje się w swoich rozważaniach na „narcystycznej fiksacji”, blokującej rozwój danej jednostki oraz wprowadza pojęcie „złośliwego narcyzmu”, występującego wówczas gdy „prymitywna” agresja połączy się z patologicznym poczuciem własnej wspaniałości. Przyjmuje on, że narcyzm jest konsekwencją odrzucenia lub porzucenia dziecka przez rodziców. Odpychający i zimny rodzic powoduje obronne wycofanie się dziecka, które pozostając „emocjonalnie głodne” i wściekłe rozwija przekonanie, że jest jedyną istotą, której można zaufać i którą można kochać, oraz oddziela własne spostrzegane słabości od pozostałej części tożsamości aby zamknąć je w odrębnym, ukrytym Ja - „w obronie przed nieznośną rzeczywistością stosunków interpersonalnych.”<sup>12</sup> W wyniku tych doświadczeń narcyz nie jest w stanie rozwinąć zdolności empatii, a w konsekwencji nie potrafi wczuć się w sytuację innych ludzi. Kernberg przyjmuje, że istota zaburzenia narcystycznego, a tym samym, tego typu niedojrzałość jest zakotwiczona w dwóch sprzecznościach. Pierwsza wyraża się w nadmiernej koncentracji na sobie i nienasyconej potrzebie

10 Zygmunt Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, przeł. Salomea Kempnerówna, Witold Zaniewicki (Warszawa: PWN, 1982); Kazimierz Pospiszyl, *Narcyzm. Drogi i bezdroża miłości własnej...*, 32; Pierre Dessuant, *Narcyzm. Przegląd koncepcji psychoanalitycznych*, przeł. Zuzanna Stadnicka-Dmitriew (Gdańsk: GWP, 2007); Anna Czarna, *Narcyzm – z perspektywy 120 lat istnienia pojęcia*, w: P. Winięcki, R. Grzybek (red). *Wybrane problemy współczesnej psychologii* (Wrocław: Oficyna Wydawnicza ATUT – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, 2008), 95–117.

11 Kazimierz Pospiszyl, *Narcyzm. Drogi i bezdroża miłości własnej...*, 37–44; Jerzy Gościński, Michał Mocek. „Narcyzm i patologia narcystyczna w ujęciu psychologii self Heina Kohuta”, *Roczniki Psychologiczne*, 2008, T. XI, nr 2.

12 Aleksander Lowen, *Narcyzm, zaprzeczenie prawdziwemu „Ja”*, przeł. Piotr Kołyszko (Warszawa: Jacek Santorski & CO Agencja Wydawnicza, 1995), 20; Czarna, *Narcyzm – z perspektywy 120 lat istnienia pojęcia...*

pochwał oraz komplementów, druga, to niskie poczucie własnej wartości oraz nieumiejętność wykorzystywania pochwał w celu złagodzenia, czy rozładowania tego poczucia. Dzieje się tak w wyniku tendencji do pogardzania innymi, a przede wszystkim tymi, którzy wyrażają szczerą sympatię i podziw (lub zakładania, że inni są obłudni lub mają jakieś ukryte intencje).<sup>13</sup>

Narcystyczne zaburzenie osobowości w 1990 roku zostało włączone jako odrębna jednostka medyczna (nozologiczna) do amerykańskiego diagnostycznego i statystycznego podręcznika zaburzeń zachowania (DSM-IV)<sup>14</sup>. Jak każde zaburzenie występuje w ramach continuum, co pozostaje w związku ze stopniem jego nasilenia. Zdefiniowano je jako utrwalony, utrzymujący się wzorec poczucia własnej wielkości (obserwowany w fantazjach lub zachowaniu), pretensjonalności, potrzeby bycia podziwianym i braku empatii. Pojawia się on we wczesnym okresie dorosłości i przejawia w różnych kontekstach, na co wskazuje spełnienie przynajmniej pięciu z następujących kryteriów. Są to:

1. Przesadne poczucie doniosłości i ważności własnej osoby - wyolbrzymianie osiągnięć, talentów, oczekiwanie uznania własnej wyższości, bez względu na faktyczne dokonania czy osiągnięcia.

2. Fantazje na temat własnego, wręcz nieograniczonego powodzenia, potencjału, mocy, doskonałości, wybitnych zdolności, urody, miłości idealnej.

3. Przekonanie o własnej „nietuzinkowości” i niepowtarzalności - możliwość zrozumienia i przebywania tylko z wyjątkowymi osobami, zajmującymi wysoką pozycję (mogą to być też instytucje).

4. Wymaganie skrajnego, przesadnego podziwu dla własnej osoby.

5. Poczucie posiadania specjalnych praw - bezpodstawne oczekiwania przychylnego traktowania bądź automatycznego podporządkowania się innym swoim oczekiwaniom.

6. Eksploatacyjne podejście w kontaktach międzyludzkich - wykorzystywanie innych dla osiągnięcia własnych celów.

7. Brak empatii - niechętnie rozpoznawanie uczuć, potrzeb innych i nieidentyfikowanie się z nimi.

8. Zazdrość połączona z przekonaniem, że to inni zazdroszczą.

9. Aroganckie i wyniosłe zachowania.<sup>15</sup>

13 Otto Kernberg. „Narcystyczne zaburzenia osobowości”, *Dialogi*, 2003, 3-4; Pospizyl, *Narcyzm. Drogi i bezdroża miłości własnej...*, 48-50.

14 Lidia Cierpiałkowska, Zaburzenie osobowości w modelach medycznych i psychologicznych, w: Lidia Cierpiałkowska (red.). *Psychologia zaburzeń osobowości: wybrane zagadnienia* (Poznań: Wyd. Naukowe UAM, 2008).

15 Martin E.P. Seligman, Elaine F. Walker, David L. Rosenhan. *Psychopatologia*, przeł. Joanna Gilewicz, Aleksander Wojciechowski (Poznań, Wydawnictwo Zysk i S-ka,

10. Ponadto u osób z narcystycznym zaburzeniem osobowości obserwuje się zmienność i intensywność nastroju, płynność i niestabilność samooceny, która pozostaje w ścisłym związku z czynnikami sytuacyjnymi i kontaktami interpersonalnymi.<sup>16</sup>

W literaturze fachowej wymienia się 4 typy osobowości narcystycznej, które łączą się z innymi zaburzeniami osobowości – stopniowo w tę osobowość przechodząc lub stanowiąc typ mieszany.<sup>17</sup> Pierwsza to osobowość narcystyczna elitarna, która stanowi czysty wzorzec. Osoba taka jest przekonana o specjalnych, przysługujących jej przywilejach i prawach, co wynika ze szczególnej pozycji w dzieciństwie i pozornych osiągnięć – przekonanie to nie ma wyraźnego związku z osiągnięciami faktycznymi, poszukuje ona łatwego życia, „pnie” się do góry oraz zabiega o pozycję i korzyści płynące z posiadania oraz „odpowiednich” znajomości. Druga to osobowość narcystyczna pozbawiona zasad z cechami osobowości antyspołecznej i psychopatycznej. Charakteryzuje się brakiem sumienia, a tym samym jego wyrzutów. Osoba taka jest zwodnicza, nielojalna, mściwa, arogancka, wykorzystująca innych, oszukująca, często dominująca, pełna pogardy wobec innych, czerpiąca radość i satysfakcję z ich upokarzania, podporządkowywania sobie i samego faktu, że się kogoś oszukało, zdobywszy wcześniej jego zaufanie. Trzeci typ to osobowość narcystyczna uwodzicielska z cechami osobowości histrionicznej. Jest ona prowokująca seksualnie, czarująca, wabiąca i zwodząca, sprytna i wygadana. Ponadto patologicznie kłamie i oszukuje. Broni się przed bliskością i zaspakaja hedonistyczne pragnienia. Jej ofiarami są szczególnie osoby wrażliwe, empatyczne, często bezradne czy naiwne. Czwarta to osobowość narcystyczna kompensacyjna z cechami osobowości negatywistycznej i unikającej. Osoba taka stara się pokonać głębokie poczucie niższości kreując iluzje swej wyższości, wyjątkowości, zasługiwania na ciągłą uwagę i uwielbienie. Jej poczucie własnej wartości bierze się z notorycznego przypisywania sobie większego znaczenia.

Współcześnie część badaczy (D. Wink, J. Miller, Z. Krizan i O. Johara)<sup>18</sup> wymienia dwie formy narcyzmu: wielkościowy i wrażliwy. Narcyzm wielkościowy charakteryzuje się podwyższonym poczuciem własnej wartości, postawą roszczeniową wobec otoczenia, agresją i notoryczną

---

2003); Millon, Davis, *Zaburzenia osobowości...*, 366–367; Oldham, Morris, *Twój psychologiczny autoportret...*, 109–110.

16 Seligman i in. *Psychopatologia...*, 429–431.

17 Millon, Davis, *Zaburzenia osobowości...*, 373–379.

18 Za: Oliwia Maciantowicz, Joanna Witkowska, Anna Zajenkowska, Marta Bodecka, Marta Skrzypiek, "Relacja narcyzmu wielkościowego i wrażliwego z typem popełnionego przestępstwa wśród osadzonych w polskich zakładach karnych", *Psychiatria*, 2017, t. 14, nr 4, 249–254.

potrzebą bycia podziwianym. Narcyzm wrażliwy cechuje natomiast przesadna wrażliwość, obniżona samoocena, niepokój, postawa obronna i poczucie niepewności, silna potrzeba akceptacji/aprobatacy i uznania przez otoczenie. Ten typ narcyzmu charakteryzuje „mieszanka” cech psychologicznych, które są opisywane jako „narcystyczna furia” – połączenie gniewu, wrogości i wstydu. Jest to mechanizm, w którym wrogość i gniew napędza podejrzenia oraz gdzie występuje niska zdolność radzenia sobie ze złością. Może to rzutować na większe prawdopodobieństwo posługiwania się w relacjach z innymi agresją lub przemocą.

Jeśli chodzi o etiologię narcystycznego zaburzenia osobowości to związane jest ono przede wszystkim z czynnikami środowiskowymi – rodziną i zaburzoną relacją rodzic-dziecko, rodzice-dziecko. Najczęściej wymienia się:

- ambiwalentne postawy rodziców wobec dziecka – matka przesadnie kochająca i idealizująca a deprecjonujący, zawstydzający i zaniżający ojciec;
- matka zimna, kontrolująca, wymagająca;
- matka kochająca pod warunkiem, że dziecko będzie takie jak ona chce;
- rodzice bezkrytycznie nagradzający, chwaliący każde zachowanie dziecka i okazujący mu tylko swe uwielbienie - rozpieszczanie dziecka i wmawianie mu, że jest najpiękniejsze, najzdolniejsze, najmądrzejsze, przy całkowitym braku krytyki (nawet najbardziej konstruktywnej) i notorycznym obwinianiu otoczenia za jakiegokolwiek porażki dziecka;
- rodzice zbyt wymagający, chłodni i surowi w ocenie, percepujący dziecko jako nie spełniające ich oczekiwań;
- odrzucanie i zaniedbywanie emocjonalne dziecka,
- autorytaryzm rodziców.<sup>19</sup>

W powyższym kontekście psycholog Wendy Behary<sup>20</sup> wymienia dwa typy narcyzmu: typ narcyza rozpieszczanego zależnego (dziecko rozpieszczane i zależne) i typ doświadczający deprywacji zależny (dziecko samotne, doświadczające zaniedbań rodzicielskich).

Psychoterapeuta i filozof Stephen Johnson natomiast formułuje pogląd, że w przypadku osoby narcystycznej w toku jej rozwoju dochodzi do wielokrotnego upokarzania i „narcystycznego zranienia”, gdy tylko jako dziecko podejmuje ona próby wyrażenia siebie (wg badacza wyrażenia ambitnej autoekspresji). Z drugiej strony może być tak, że jest ona idealizowana, a rodzice oczekują, że dzięki niej doświadczą gratyfikacji

<sup>19</sup> Stephen M. Johnson, *Style charakteru*, przeł. Bogdan Mizia (Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, 2012), 203–212.

<sup>20</sup> Ibidem, 37–44.

i większego znaczenia. Niekiedy wchodzą w grę te dwa czynniki etiologiczne.<sup>21</sup> Często zdarza się też, iż jeden rodzic jest bardzo idealizujący wobec dziecka i powstała przez niego „rana narcystyczna” stanowi rezultat niezdolności dziecka do życia zgodnie z wyolbrzymionymi oczekiwaniami, ambicjami czy aspiracjami rodzica. Drugi rodzic doświadcza natomiast poczucia zagrożenia poprzez faktyczną wielkość dziecka i wyjątkową koncentrację na nim swojej żony/męża. W wyniku nieradzenia sobie z tym zawstydzą, poniża i deprecjonuje dziecko, czyli rani je narcystycznie bardziej bezpośrednio.

W kontekście powyższego oczywiste jest, iż zaburzenie narcystyczne stanowi problem związany z poczuciem własnej wartości i rozdźwiękiem pomiędzy wielkością a bezwartościowością.<sup>22</sup>

### Pięć kodów etycznych i charakterystyka ich własności<sup>23</sup>

Sformułowane w literaturze przedmiotu założenie dotyczące sądów moralnych przyjmuje, że zarówno jednostki, jak i społeczeństwa mogą posługiwać się nie jednym, ale wieloma kodami etycznymi, które tworzą podstawy sądów moralnych.<sup>24</sup> Kod etyczny jest to wzór, klucz, za pomocą którego oceniane jest dane zachowanie moralne. Wszystkie kody są względnie niezależne od siebie oraz koncentrują się wokół wybranej wartości centralnej, która warunkuje charakterystyczne dla niej „cnoty” i „grzechy”. Z dużym prawdopodobieństwem kodami tymi ludzie nie posługują się w tym samym czasie, ale w zależności od tego, który z nich został zaktywizowany w konkretnej sytuacji. a o aktywizacji określonego kodu w trakcie formułowania oceny społecznej czynnikiem decydującym jest bliskość i częstość posługiwania się tym kodem w przeszłości. Należy też podkreślić, iż każdy kod ma swoje specyficzne sygnały wywoławcze, które mogą się uaktywniać w konkretnych sytuacjach. Psychologowie - Wojciszke i Baryła - piszą<sup>25</sup> „Wielość kodów etycznych współwystępujących u jednostki implikuje nie tylko inter-, ale i intraindywidualne różnicowanie sądów moralnych, np. w zależności od tego, kto i w jakim kontekście jest sprawcą jakiegoś postępu, postęp ten zasługiwać może na pozytywną lub negatywną ocenę moralną bądź też wcale nie

21 Ibidem, 67-68.

22 Ibidem, 71.

23 Autorka ma świadomość, iż z perspektywy etycznej można stosować terminy zamienne z kodem etycznym czy grzechami głównymi ale na gruncie opracowania przyjęto terminologię używaną przez Bogdana Wojciszke i Wiesława Baryłę.

24 Bogdan Wojciszke, Wiesław Baryła, „Potoczne rozumienie moralności: pięć kodów etycznych i narzędzie ich pomiaru”, *Przegląd Psychologiczny*, 2000, TOM 43, Nr 4, 395-421.

25 Ibidem, 4.

podlegać ocenie moralnej, nawet dla tego samego podmiotu formułującego oceny.”

Badacze ci <sup>26</sup> oparli swe założenia na wynikach badań amerykańskiego antropologa i psychologa kultury Richarda Shwедера i jego współpracowników, którzy uważali, iż trzy kody etyczne: „są najważniejsze i uniwersalne, choć w różnym stopniu rozbudowywane przez różne kultury”. Richard Shweder oraz Nancy Much, Manamohan Mahapatra i Lawrence Park w tym kontekście wyróżnili etykę autonomii, kolektywistyczną i godności (boskości), uznając je za tzw. „wielką trójkę moralności”. <sup>27</sup>

Wojciszke i Baryła wymieniają i charakteryzują pięć kodów etycznych. Są to: etyka autonomii, etyka kolektywistyczna, <sup>28</sup> etyka dobra powszechnego, etyka godności i etyka produktywności<sup>29</sup> – patrz tabela 1.

Tabela 1. Pięć postulowanych kodów etycznych: charakterystyka podstawowych własności

	<b>Etyka autonomii</b>	<b>Etyka kolektywistyczna</b>	<b>Etyka dobra powszechnego</b>	<b>Etyka godności</b>	<b>Etyka produktywności</b>
Wartość centralna	Dobro innej jednostki	Dobro grupy własnej	Dobro społeczności jako całości	Życie w godny sposób	Produkcja dóbr
Cnoty kardynalne	Poszanowanie dobra, wolności i praw jednostki; pomaganie innym, lojalność wobec jednostek	Poszanowanie dobra, interesu i praw grupy własnej; podtrzymywanie integralności grupy;	Poszanowanie norm, których beneficjentem jest społeczność jako całość nawet wtedy, gdy podmiot lub	Duchowość (ziemska lub pozaziemska), honor, pogarda dla wartości materialnych <sup>1</sup>	Użyteczność, skuteczność, pracowitość, oszczędność, odrzucanie gratyfikacji, sukces

<sup>26</sup> Ibidem, 3.

<sup>27</sup> Richard Shweder, Nancy Much, Manamohan Mahapatra, & Lawrence Park. The “big three” of morality (autonomy, community, divinity) and the “big three” explanations of suffering. In: A.M. Brandt & P. Rozin (Eds.), *Morality and health* (Stanford, CA: Stanford University Press 1994), 119–169.

<sup>28</sup> Etyka autonomii i etyka kolektywistyczna Wojciszke i Baryła zaczerpnęli z prac Shwедера – zob. bibliografia.

<sup>29</sup> Etyka godności i etyka produktywności to wg Wojciszke i Baryły pewne kulturowe wersje postulowanej przez Shwедера etyki boskości – zob. bibliografia.

Cnoty kardynalne		lojalność wobec grupy; konformizm	konkretne jednostki czy grupy niczego bezpośrednio nie zyskują lub nawet coś tracą		
Grzechy główne	Krzywdza innego człowieka; łamanie praw jednostki (fizyczne, psychiczne, moralne), niełojalność wobec jednostek	Działanie na szkodę grupy, niełojalność wobec grupy, non-konformizm, rozbijanie integralności grupy, wyrzucenie się grupy	Łamanie norm, których beneficjentem jest społeczność jako całość wtedy, gdy podmiot lub konkretne jednostki/grupy niczego bezpośrednio nie zyskują na ich przestrzeganiu	Utrata honoru, brak szacunku dla tradycji, pogoń za dobrami materialnymi <sup>2</sup>	Bezproduktywność, lenistwo, marnotrawstwo (dóbr, czasu), pospieszna konsumpcja, pięknoduchostw, porażka

Źródło: Bogdan Wojciszke, Wiesław Baryła, „Potoczne rozumienie moralności: pięć kodów etycznych i narzędzie ich pomiaru.” *Przegląd Psychologiczny*, 2000, TOM 43, Nr 4, 395-421.

1 Z tabeli wykluczono wskaźnik utrzymanie czystości (klasy, kasty, rasy) z racji faktu, iż przestała być aktualna, nasuwa negatywne konotacje, nie jest wskaźnikiem cnót kardynalnych w etyce godności.

2 Wyłączono z tabeli trzy terminy: pokalanie się - powszechnie kojarzy się z żalem za winy, czy grzechy, a najprawdopodobniej chodziło o skalanie się czynami nagannymi moralnie, nieodpowiednia forma - niezrozumiałe dla czytelnika w kontekście etyki godności, zmieniono: zmiana tego, co jest „uświęcone” tradycją na brak szacunku dla tradycji.

Ogólnie rzecz ujmując, można stwierdzić, iż ludzie, uznając konkretne zachowanie za moralne lub niemoralne, odwołują się do wartości. Wartości te mogą być przestrzegane bądź łamane w wyróżnionych powyżej kodach.



Etyka autonomii koncentruje się na dobru lub krzywdzie innego człowieka. I to on jest bezpośrednim odbiorcą konkretnych zachowań moralnych. Centralną wartością tego rodzaju etyki jest dobro człowieka, poszanowanie jego wolności oraz praw, lojalność wobec niego, pomaganie innym jednostkom i wspieranie ich.<sup>30</sup> Podobnie należy ujmować etykę kolektywistyczną. Wartością cenioną jest tutaj dobro grupy własnej. Do cnót kardynalnych zalicza się poszanowanie dobra, interesu i praw grupy własnej. Grzechem głównym jest przede wszystkim działanie na szkodę grupy. Według Wojciszke i Baryły wysoce prawdopodobne jest tu, iż kultura wykształca jakąś wersję etyki autonomii i jakąś wersję etyki kolektywistycznej, ponieważ ochrona dobra jednostki i dobra pierwotnego kolektywu, w którym ona żyje była uniwersalnym problemem. Z perspektywy ewolucyjnej musiał on być pozytywnie rozwiązany aby uprawdopodobnić szanse przetrwania gatunku ludzkiego.<sup>31</sup>

Etyka dobra powszechnego odwołuje się do dobra lub straty społeczeństwa zarówno, w ogóle, jak i do zasad umożliwiających jego istnienie. Analizowane w obrębie powyższej etyki zachowania odnoszą się do elementarnych norm funkcjonowania społecznego, które dotyczą sprawiedliwości, poszanowania prawdy i prawa, równości, działania na rzecz innych.<sup>32</sup> Ogromna ważność wręcz konieczność przestrzegania tego kodu pewno uległa wzmocnieniu i nasileniu we współczesnym świecie w rezultacie zjawiska globalizacji, różnorodnych zdarzeń spowodowanych w dużej mierze lub tylko zachowaniami człowieka oraz technologią. Jak stwierdza Wojciszke i Baryła<sup>33</sup> „katastrofa czy wojna nuklearna może mieć wpływ na losy wszystkich ludzi, podczas gdy dawniejsze katastrofy i wojny miały zawsze zasięg jedynie lokalny.”

Etyka godności kładzie nacisk na godne życie jako podstawową wartość. Charakterystyczne jest tutaj zwracanie uwagi na wartości duchowe, honor, w tym dotrzymanie słowa oraz niechęć do wartości materialnych. Etyka ta wyłania się jako nadająca godności człowieka wymiar moralny oraz bazująca na założeniu, iż utrata godności jest zła i godna potępienia.

Etyka produktywności to uogólnienie pojęcia i cech protestanckiej etyki pracy Maxa Webera,<sup>34</sup> ponieważ ten kod etyczny uznawany jest

30 Anna Oleszkowicz, Alicja Keplinger, Olga Bąk. „Maksymalizm moralny w percepcji młodzieży i seniorów”, *Psychologia Rozwojowa*, 2005, tom 10, nr 2, 137–138.

31 Wojciszke, Baryła, „Potoczne rozumienie moralności: pięć kodów etycznych i narzędzie ich pomiaru.”, 4, 5.

32 Oleszkowicz, Keplinger, Bąk, „Maksymalizm moralny w percepcji młodzieży i seniorów.”, 137.

33 Wojciszke, Baryła, „Potoczne rozumienie moralności: pięć kodów etycznych i narzędzie ich pomiaru.”, 5.

34 Max Weber. *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*, przeł. Dorota Lachowska (Warszawa, 2020).

przez liczne społeczeństwa, nie tylko zachodnie. Etyka ta to system przekonań, które są oparte na produkcji dóbr jako wartości centralnej z takimi cnotami kardynalnymi, jak pracowitość, oszczędność, użyteczność, skuteczność, umiejętność odraczania gratyfikacji, sukces. Grzechami głównymi są w tej etyce zachowania takie jak lenistwo, bezproduktywność, marnotrawstwo (czasu, określonych dóbr), pospieszna/nadmierna konsumpcja, pięknoduchostwo i porażka. Można przyjąć, iż w taki sposób rozumiana etyka produktywności jest swoistym moralnym zapleczem kapitalizmu.<sup>35</sup>

## Narcystyczne zaburzenie osobowości a zasady pięciu etyk

Powyższe rozważania można odnieść do zachowań i funkcjonowania osób spełniających kryteria narcystycznego zaburzenia osobowości, u których prawie zawsze dochodzi do pominięcia zasad sformułowanych w pięciu etykach (czasami w niewielkim wymiarze wyjątek może stanowić etyka produktywności), niewyznawania wartości głównych, nieprzejawiania cnót kardynalnych i popełniania grzechów głównych. Innymi słowy przedmiotem rozważań w tej części opracowania będzie relacja między moralnością mierzoną kodami etycznymi a narcystycznym zaburzeniem osobowości z uwzględnieniem narcyzmu utajonego i narcyzmu grupowego. Dane na ten temat przedstawiono w poniższej tabeli.<sup>36</sup>

Ogólnie rzecz ujmując, wyolbrzymione poczucie własnej wartości u osobowości zaburzonych narcystycznie koresponduje z poczuciem wielkości, ważności, wyższości, omnipotencji, arogancją oraz skłonnością do wykorzystywania innych i instrumentalnego ich traktowania. Przejawiany jest tutaj brak troski o nich oraz zainteresowania ich uczuciami, potrzebami i poglądami. W wypadku wystąpienia problemów mamy tu do czynienia z brakiem gotowości do uznania swej roli, odpowiedzialności czy winy.

Osoba taka nie ma zdolności, aby oderwać się od swych spraw, jest ciągle pochłonięta własnym „Ja”, nie potrafi okazać wrażliwości na drugiego człowieka. Towarzyszy jej złudne przeświadczenie, że jest zdolna do dokonania wszystkiego, przecenia znaczenie faktycznych osiągnięć lub swego wkładu w nie, ignoruje rzeczywiste zagrożenie lub ryzyko.<sup>37</sup>

35 Wojciszke, Baryła, „Potoczne rozumienie moralności: pięć kodów etycznych i narzędzie ich pomiaru.”, 5.

36 Należy podkreślić, iż zamieszczony w tabeli 2 opis dotyczy w szczególności jednostek, które przejawiają głęboki, patologiczny narcyzm. W innych wypadkach, gdy mamy do czynienia ze słabszym natężeniem i intensywnością przejawianego zaburzenia, osoby będą wykazywać tylko część zaprezentowanych cech.

37 Millon, Davis, *Zaburzenia osobowości ...*, 370–371.

Tabela 2. Realizacja vs złamanie kodów etycznych a narcystyczne zaburzenie osobowości

Narcystyczne zaburzenie osobowości	Etyka autonomii	Etyka kolektywistyczna	Etyka dobra powszechnego	Etyka godności	Etyka produktywności
Niewyznawanie wartości centralnej	Dobro własne; Pozory dobra innej osoby w sytuacji utajonego narcyzmu	Dobro własne; Pozory dobra grupy własnej w sytuacji utajonego narcyzmu; Dobro grupy własnej - specyficznie pojmowane - w wypadku narcyzmu grupowego	Dobro własne; Pozory dobra w sytuacji utajonego narcyzmu	Życie w niegodny sposób; Pozory godnego życia w sytuacji utajonego narcyzmu	Produkcja dóbr; niedbanie o dobra; niszczenie dóbr
Nieprzejawianie cnót kardynalnych i popełnianie grzechy główne	Krzywdą innego człowieka; nieposzanowanie dobra, wolności i praw jednostki, niełojalność wobec drugiego człowieka	Działanie na szkodę grupy, niełojalność wobec grupy, rozbijanie integralności grupy, wyrzeczenie się grupy. W wypadku narcyzmu grupowego całkowita identyfikacja z grupą, bezwarunkowa i bezkrytyczna jej akceptacja, postrzeganie jej jako wielkiej, ważnej, znaczącej, silna motywacja do stawiania w jej obronie przed faktycznym lub antycypowanym jej zagrożeniem	Łamanie norm wyznawanych w społeczności, nawet w wypadku, gdy ich nieprzestrzeganie nie ma związku z interesem własnym.	Niska/płytko duchowość, religijność zewnętrzna <sup>2</sup> brak honoru/zachowania niehonorowe, pogoń za dobrami materialnymi i sławą	Bezproduktywność, lenistwo, niska skuteczność bądź jej brak, marnotrawstwo (dóbr, czasu), pospieszna konsumpcja, porażka; czasami użyteczność, pracowitość, oszczędność, odniesienie sukcesu ale w połączeniu z innymi czynnikami osobowościowymi lub w narcyzmie utajonym

<p>Cechy osobowości narcystycznej sprzyjające zachowaniom niewłaściwym z punktu widzenia kodów etycznych</p>	<p>Egoizm, egocentryzm, odnoszenie wszytkiego do siebie - ksobnosc, przesadne zaabsorbowanie wlasna osoba, brak empatii, znaczne deficyty w nawiazywaniu emocjonalnych, bliskich i trwalych relacji z innymi, poczucie wyzszosci i bycia lepszym od innych, nieprzejawianie wyrzutów sumienia; zazdrość i zawiść, wykorzystywanie innych do własnych celów, pogarda dla innych, nieumiejętność przyjmowania krytyki (nawet konstruktywnej), nieznoszenie niepowodzeń, zwodzenie, kłamanie, powierzchowny i zmienny system wartości, uznawanie dwuznacznych zasad moralnych, łamanie norm moralnych, prawnych, przypisywanie sobie osiągnięć innych, nierealistycznie wyolbrzymianie swoich zdolności, dokonania i możliwości</p>				
--	--	--	--	--	--

Źródło: opracowanie własne na podstawie literatury przedmiotu zaprezentowanej w niniejszym opracowaniu oraz przemyśleń własnych

Wobec powyższego osobowość narcystycznie zaburzona może posiadać deficyty we wszystkich pięciu etykach, przejawiające się na wiele sposobów i w różnych relacjach - interpersonalnych, grupowych, społecznych.

Jednak jednostki te mogą stwarzać pozory i kreować się na osoby zaangażowane w dobro i troskę o drugiego człowieka, grupę czy szerszą społeczność. Mogą też faktycznie, ze względu na brak wglądu i używane mechanizmy obronne<sup>38</sup>, postrzegać siebie w powyższy sposób. Niektóre z nich rzeczywiście działają na rzecz innych oraz odnoszą do pewnego momentu sukcesy, ale przyczyną nie jest tu powinność etyczna i kierowanie się określonymi wartościami tylko chęć zaistnienia, znaczenia, bycia ważnym, wielkim i podziwianym.

U jeszcze innych mamy do czynienia z narcyzmem utajonym, gdzie jednostka kreuje obraz siebie, jako osoby poświęcającej się, służącej innym, dobrej, szlachetnej czy filantropa. Przybiera ona niekiedy postać tzw. męczennika, zaciekle piętnującego nieetyczne zachowania innych, w tym egoizm i lenistwo. Jest moralizatorem, uzurpującym sobie prawo do wskazywania innym co powinni, co muszą i jak mają postępować. Osoba taka deklaruje swoje głębokie przywiązanie do prawdy, wiary, pokorę i zrozumienie dla niedoskonałości natury ludzkiej. Jednak zawsze są to tylko pozory, fasada moralna, która „spada” w wyniku nieuzyskania zadawalającego stopnia podziwu, uznania, wyróżnienia, potwierdzenia swej wyjątkowości, niepowtarzalności i nadzwyczajności.<sup>39</sup>

Niekiedy zdarza się, że narcyzm indywidualny koresponduje z narcyzmem zbiorowym (grupowym). Oczekiwania wielkościowe wobec samego siebie projektowane są wówczas na grupę.<sup>40</sup> Narcyzm ten jest też traktowany jako osobna kategoria, nie wykazująca związku z narcyzmem indywidualnym.<sup>41</sup>

Narcyzm grupowy jest definiowany jako poczucie wielkości, znaczenia i ważności grupy własnej (religijnej, narodowej, politycznej, etnicznej, ideologicznej, zawodowej czy innej np. grupy przestępczej) przy jednoczesnym przekonaniu o niedocenianiu tej grupy przez innych i tendencji przypisywania innym wrogich tendencji. Cechuje się silną iden-

38 Najczęściej używane przez nie mechanizmy obronne osobowości to: wyparcie, tłumienie, projekcja, zaprzeczanie, racjonalizacja.

39 Behary, *Jak rozbroić narcyza...*, 51-53.

40 Erich Fromm, *Serce człowieka. Jego niezwykła zdolność do dobra i zła*, przeł. Robert Saciuk (Warszawa: PWN, 2015); Erich Fromm, *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*, przeł. Jan Karłowicz (Poznań: Wydaw. Rebis, 1998).

41 Agnieszka Golec de Zavala, Aleksandra Cichocka, Roy Eidelson, Nuwan Jayawickreme, N. „Collective narcissism and its social consequences.” *Journal of Personality and Social Psychology*, 2009, December; 97(6):1074-96, doi: 10.1037/a0016904. [https://www.researchgate.net/publication/40455337\\_Collective\\_Narcissism\\_and\\_Its\\_Social\\_Consequences](https://www.researchgate.net/publication/40455337_Collective_Narcissism_and_Its_Social_Consequences) [dostęp:12.07.21].

tyfikacją z grupą, poczuciem silnego zagrożenia potencjalnymi atakami na grupę, silną motywacją do stawiania w „obronie grupy” – reagowanie przewrażliwieniem, podejrzliwością, drażliwością, gniewem, wściekłością nawet w wypadku neutralnych zachowań innych, co niejednokrotnie prowadzi do aktów agresji i przemocy. Uwielbienie grupy może być także przyczyną jej radykalizacji. To również przesłanka do uprzedzeń, wrogości międzygrupowej, myślenia ideologicznego i teorii spiskowych czy poczucia męczeństwa np. narodowego.<sup>42</sup> Z drugiej jednak strony grupa własna budząca tylko podziw, dumę, skrajną identyfikację czy poczucie wyróżnienia z faktu przynależności do niej może sprzyjać zachowaniom prospołecznym wobec niej i jej członków oraz przekładać się na uznawanie (czasami pozorne) wartości centralnych i przestrzeganie cnót kardynalnych w etyce kolektywistycznej.

### Narcyzm a zachowania w czasie pandemii COVID-19

Jak powszechnie wiadomo w sytuacji pandemii Covid-19 zachowania prospołeczne, odpowiedzialność, współczucie, empatia i troska o innych mają ogromne znaczenie. W literaturze psychologicznej w roku 2020 i 2021 pojawiły się natomiast doniesienia o wynikach badań<sup>43</sup> przeprowadzonych w różnych krajach, które wskazują na związek pomiędzy cechami socjopatycznymi, narcystycznymi i „ciemną triadą” (psychopatia, narcyzm, makiawelizm) a nieprzestrzeganiem zasad reżimu sanitarnego w czasie pandemii.<sup>44</sup> Chodzi tutaj przede wszystkim o lekce-

42 Agnieszka Golec de Zavala, Aleksandra Cichocka, Michał Bilewicz. „The Paradox of In-Group Love: Differentiating Collective Narcissism Advances Understanding of the Relationship Between In-Group and Out-Group Attitudes”, *Journal of Personality*, 2013, February; 81(1), 16–28. <https://www.researchgate.net/publication/221827711>; <https://doi.org/10.1111/j.1467-6494.2012.00779.x> [dostęp:12.07.21]; Krystyna Skarżyńska, Kamil Przybyła. „Przekonanie o narodowej martyrologii. Efekt kolektywnego narcyzmu, indywidualnej samooceny czy sytuacji grupy?” *Przegląd Psychologiczny*, 2015, 58(1), 9–29; Aleksandra Cichocka, Marta Marchlewska, Agnieszka Golec de Zavala. „Does self-love or self-hate predict conspiracy beliefs? Narcissism, self-esteem and the endorsement of conspiracy theories”, *Social Psychological and Personality Science*. 2015, November; 7(2), 157-166. <https://www.researchgate.net/publication/282443233>; <https://doi.org/10.1177/1948550615616170> [dostęp:12.07.21].

43 Rezultaty niektórych badań mogą wydawać się oczywiste oraz mogą budzić pewne zastrzeżenia metodologiczne - należy jednak mieć na uwadze, że były one realizowane w czasie pandemii koronawirusa i badacze podlegali wielu ograniczeniom.

44 Bartłomiej Nowak, Paweł Brzóska, Jarosław Piotrowski i in. „Adaptive and Maladaptive Behaviour During the COVID-19 Pandemic: The Roles of Dark Triad Traits, Collective Narcissism, and Health Beliefs”, *Personality and Individual Differences*, 2020, V. 167, 110232, <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC7363424/> [dostęp:12.07.21]; Marcin Zajenkowski, Peter Jonason, Maria Leniarska, Zuzanna Kozakiewicz. „Who complies with the restrictions to reduce the spread of COVID-19?: Personality and perceptions of the COVID-19 situation.” *Personality and Individual Differences*, 2020, V. 166. 110199, <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0191886920303883> [dostęp:14.07.21].

ważenie restrykcji - związanych z samoizolacją, nienoszenie maseczek, nieprzestrzeganie zasad higieny w kontekście mycia i dezynfekcji rąk i nieutrzymywanie dystansu społecznego.<sup>45</sup> Z drugiej strony zaobserwowano u części osób narcystycznych mniej lub bardziej oportunistycznie podejmowane aktywności prospołeczne w związku z wykonywanym zawodem. Na plan pierwszy wysuwa się jednak w tym wypadku motywacja narcystyczna. Osoby te chwalały się podejmowanymi działaniami i w sposób przesadny komunikują o nich otoczenie. Wynika to z chęci „błyszczenia” i zaistnienia jako bohater, który mimo zagrożenia pandemicznego poświęca się dla innych i na którego pomoc zawsze można liczyć.<sup>46</sup> W wypadku narcyzmu grupowego również zaobserwowano mniejszą skłonność do przestrzegania restrykcji, a narcyzm narodowy podczas pandemii koronawirusa koreluje z wiarą i rozprzestrzenianiem teorii spiskowych - np. koronawirus to wymysł, chińska broń biologiczna<sup>47</sup> czy całkowitą negacją zasadności szczepień.

## Zakończenie

Podsumowując podjęte w opracowaniu rozważania należy wspomnieć o możliwości oddziaływań terapeutycznych wobec osób borykających się z narcystycznym zaburzeniem osobowości. Jest to nie tylko w interesie ich samych, ale także innych ludzi ze względu na koszty, które ponoszą ci inni w związku z funkcjonowaniem osób narcystycznych - rodzina, znajomi, współpracownicy, czy szersza społeczność.

Jednak nasuwają się tutaj pewne utrudnienia. Po pierwsze, osoby te pojawiają się u psychoterapeuty w sytuacji kryzysu lub znaczących objawów depresyjnych, rzadko za namową otoczenia, a prawie nigdy z własnej inicjatywy. Po drugie, gdy tylko poprawia się ich stan rezygnują z terapii, jakby najbardziej bali się nie tylko tej ciężkiej pracy, ale samej możliwości poznania siebie. Po trzecie, jednostki te uważają, że terapia jest im niepotrzebna, nie widzą problemu w swych cechach osobowościowych i zachowaniu, mimo wielokrotnych i jasnych komunikatów

45 Tobias Otterbring, Alexandra Festila, Michał Folwarczny. „Self-isolation for the self-centered: Negative framing increases narcissists willingness to self-isolate during COVID-19 through higher response efficacy”, *Personality and Individual Differences*, 2021, May, V. 174. 110688. <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0191886921000635> [dostęp:15.10.21].

46 Por. Stephanie D. Freis Amy B. Brunell, „Effects of narcissism in essential workers during COVID-19”, *Personality and Individual Differences*, 2021, March, V. 171.110533, <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0191886920307248> [dostęp:12.07.21].

47 Por. Anni Sternisko, Aleksandra Cichocka, Aleksandra Cislak, Jay van Bavel, „Collective narcissism predicts the belief and dissemination of conspiracy theories during the COVID-19 pandemic”, *PsyArXiv*. 2020, 1-53. <https://psyarxiv.com/4c6av/> [dostęp:14.07.21].



zwrotnych ze strony otoczenia. Odpowiadają za to postrzeganie siebie jako kogoś mniej lub bardziej wybitnego i omnipotentnego oraz używane mechanizmy obronne (projekcja, racjonalizacja, wyparcie, izolacja, zaprzeczanie). Pozwala to przerzucać odpowiedzialność za poczynione zaniedbania i problemy w relacjach interpersonalnych, czy w zakresie wykonywania obowiązków zawodowych na innych lub czynniki sytuacyjne. Oczywiście jest wówczas niska motywacja do udziału w terapii lub jej brak, a w sytuacji jej kontynuowania silnie zaznacza się opór. Jednostka z narcystycznym zaburzeniem osobowości nie potrafi przyjąć pomocy bez względu na to, jak bardzo jej potrzebuje, zagraża to bowiem jej wizerunkowi, odczuwa lęk przed bliskością - trudno jej kształtować związki, obawia się utraty kontroli i niezależności oraz boi się, że zostanie upokorzona, zmanipulowana, wykorzystana, w tym przez terapeutę. Odpowiedzialność za taki stan rzeczy ponoszą przede wszystkim rodzice, którzy nie widzieli w tych osobach dzieci, mających możliwości i ograniczenia, nie wspierali ich w rozwoju jako odrębnych jednostek, nie byli empatyczni i realnie akceptujący i jeżeli kochali to pod jakimś warunkiem lub faktycznym obiektem miłości i uwielbienia były ich własne projekcje i wyobrażenia na temat swych dzieci, często mocno bądź całkowicie rozbieżne z rzeczywistością. W konsekwencji ukształtowała się osobowość narcystyczna, która oprócz zaznaczonych w tekście cech i ograniczeń, jako narcystyczny rodzic jest zagrożeniem dla właściwego rozwoju swoich własnych dzieci.<sup>48</sup> Terapia może zniwelować to ryzyko oraz poprawić jakość funkcjonowania we wcześniej wymienionych obszarach i relacjach. Jeżeli osoba wytrwa w terapii, a terapeuta będzie wystarczająco dobry, to można uzyskać zwiększenie wglądu w siebie, troski o innych, współczucia i czasem zaznaczenia się empatii, polepszenie kontaktów z innymi, zmniejszenie sztuczności w zachowaniu i w okazywaniu emocji, a tym samym akceptację przejawów własnego, spontanicznego dziecka w sobie oraz zaprzestanie lub znaczne ograniczenie fantazji na temat swej mocy, wspaniałości z możliwością przyjęcia swojej zwyczajności.<sup>49</sup> Przełoży się to pozytywnie zarówno na postrzeganie innych - bardziej podmiotowo, jak i zachowania wobec nich - partnera/partnerki, dzieci, innych bliskich, osób pojawiających się w kontekście zawodowym i wielorakich relacjach społeczny. Istnieje wówczas szansa na akceptację poszczególnych kodów etycznych. W obecnej sytuacji pandemii będzie to sprzyjać przejawianiu troski o innych, odpowiedzialno-

48 Por. Steven M. Johnson. *Humanizowanie narcystycznego stylu*, przeł. Anna Czownicka (Warszawa: Jacek Santorski & CO Agencja Wydawnicza, 1993); Alice Miller. *Dramat udanego dziecka* (Warszawa: Jacek Santorski & CO Agencja Wydawnicza, 1995); Karyl McBride. *Nigdy dość dobra. Jak wyzwolić się od destrukcyjnego wpływu narcystycznej matki* (Łódź: Wydaw. Feeria, 2016).

49 Por. Johnson, Ibidem; Miller, Ibidem

ści, obowiązkowości na przykład w zakresie przestrzegania wytycznych i obostrzeń związanych z rozprzestrzenianiem się koronawirusa, a tym samym dbania o dobro wspólne.

W końcu opracowania można zaznaczyć, iż poruszane w nim zagadnienia mogą być przyczynkiem do dalszych rozważań na temat narcystycznego zaburzenia osobowości i łagodniejszych jego form oraz narcyzmu grupowego w wielu kontekstach – psychologicznym, socjologicznym, etycznym z uwzględnieniem różnych korelatów osobowościowo-sytuacyjnych i społecznych.

## Bibliografia

- Behary, Wendy. *Jak rozbroić narcyza. Jak radzić sobie z osobą zapatrzoną w siebie*, przeł. Aleksander Wojciechowski. Sopot: GWP, 2013.
- Cierpiałkowska, Lidia. Zaburzenie osobowości w modelach medycznych i psychologicznych, w: Lidia Cierpiałkowska (red.). *Psychologia zaburzeń osobowości: wybrane zagadnienia*. Poznań: Wyd. Naukowe UAM, 2008.
- Czarna, Anna. Narcyzm – z perspektywy 120 lat istnienia pojęcia, w: P. Winięcki, R. Grzybek (red.). *Wybrane problemy współczesnej psychologii*. Wrocław: Oficyna Wydawnicza ATUT - Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, 2008.
- Cichocka, Aleksandra, Marchlewska, Marta, Golec de Zavala, Agnieszka. „Does self-love or self-hate predict conspiracy beliefs? Narcissism, self-esteem and the endorsement of conspiracy theories”, *Social Psychological and Personality Science*, 2015. 7(2), 157-166. <https://www.researchgate.net/publication/282443233>; [dostęp:12.07.21].
- Dessuant, Pierre. *Narcyzm. Przegląd koncepcji psychoanalitycznych*, przeł. Zuzanna Stadnicka-Dmitriew. Gdańsk: GWP, 2007.
- Freud, Zygmun. *Wstęp do psychoanalizy*, przeł. Salomea Kempnerówna, Witold Zaniewicki. Warszawa: PWN, 1982.
- Fromm, Erich. *Serce człowieka. Jego niezwykła zdolność do dobra i zła*, przeł. Robert Saciuk. Warszawa: PWN, 2015.
- Fromm, Erich. *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*, przeł. Jan Karłowski. Poznań: Wydaw. Rebis, 1998.
- Golec de Zavala, Agnieszka, Cichocka, Aleksandra, Eidelson, Roy, Jayawickreme, Nuwan. „Collective narcissism and its social consequences”, *Journal of Personality and Social Psychology*, 2009, 97, 1074-1096. [https://eprints.mdx.ac.uk/4252/1/Golec\\_collectivenarcissism.pdf](https://eprints.mdx.ac.uk/4252/1/Golec_collectivenarcissism.pdf). [https://www.researchgate.net/publication/40455337\\_Collective\\_Narcissism\\_and\\_Its\\_Social\\_Consequences](https://www.researchgate.net/publication/40455337_Collective_Narcissism_and_Its_Social_Consequences) [dostęp:12.07.21].
- Golec de Zavala, Agnieszka, Cichocka, Aleksandra, Bilewicz, Michał. „The Paradox of In-Group Love: Differentiating Collective Narcissism Advances Understanding of the Relationship Between In-Group and Out-Group Attitudes”, *Journal of Personality*, 2013. 81(1), 16–28. <https://www.researchgate.net/publication/221827711>; [dostęp:12.07.21].
- Gościński, Jerzy, Mocek, Michał. „Narcyzm i patologia narcystyczna w ujęciu psychologii self Heinza Kohuta”, *Roczniki Psychologiczne*, 2008, T. XI, nr. 2.
- Johnson, M. Steven. *Style charakteru*. przeł. Bogdan Mizia. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, 2012.

- Johnson, M. Steven. *Humanizowanie narcystycznego stylu*, przeł. Anna Czownicka. Warszawa: Jacek Santorski & CO Agencja Wydawnicza, 1993.
- Kernberg, Otto. „Narcystyczne zaburzenia osobowości”, *Dialogi*, 2003, 3-4.
- Kubiak, Zygmunt. *Mitologia Greków i Rzymian*. Warszawa: Świat Książki, 2003.
- Lowen, Aleksander. *Narcyzm, zaprzeczenie prawdziwemu „Ja”*, przeł. Piotr Kołyшко. Warszawa: Jacek Santorski & CO Agencja Wydawnicza, 1995.
- Maciantowicz, Oliwia, Witkowska, Joanna, Zajenkowska, Anna, Bodecka, Marta, Skrzypek, Marta. „Relacja narcyzmu wielkościowego i wrażliwego typem popełnionego przestępstwa wśród osadzonych w polskich zakładach karnych”, *Psychiatria*, 2017, t. 14, nr 4, 249-254.
- McBride. Karyl. *Nigdy dość dobra. Jak wyzwolić się od destrukcyjnego wpływu narcystycznej matki*, przeł. Elżbieta Józefowicz. Łódź: Wydaw. Feeria, 2016.
- Miller, Alice. *Dramat udanego dziecka*, przeł. Natasza Szymańska. Warszawa: Jacek Santorski & CO Agencja Wydawnicza, 1995.
- Millon, Theodore, Davis, Roger. *Zaburzenia osobowości we współczesnym świecie*, przeł. Helena Grzegołowska-Klarkowska, Justyna Kotlicka, Magdalena Ślósarska, Anna Tabaczyńska, Maria Zakrzewski. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Psychologii Zdrowia, 2005.
- Nowak, Bartłomiej, Brzóska, Paweł, Piotrowski, Jarosław, Sedikides, Constantine, Żemojtel-Piotrowska, Magdalena, Jonason, Peter. „Adaptive and Maladaptive Behaviour During the COVID-19 Pandemic: The Roles of Dark Triad Traits, Collective Narcissism, and Health Beliefs”, *Personality and Individual Differences*, 2020, Volume 167, 110232. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC7363424/> [dostęp:12.07.21].
- Oldham, M. John, Morris, B. Lois. *Twój psychologiczny autoportret*, przeł. Agata Bielik. Warszawa: Jacek Santorski & Co, 2007.
- Otterbring, Tobias, Folwarczny, Michał. „Self-isolation for the self-centered: Negative framing increases narcissists willingness to self-isolate during COVID-19 through higher response efficacy”, *Personality and Individual Differences*, 2021, V. 174. <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0191886921000635> [dostęp:15.10.21.]
- Pospizyl, Kazimierz. *Narcyzm. Drogi i bezdroża miłości własnej*. Warszawa: Wydaw. Szkolne i Pedagogiczne, 1995.
- Seligman, E.P. Martin, Walker, F. Elaine., Rosenhan, L. David. *Psychopatologia*, przeł. Joanna Gilewicz, Aleksander Wojciechowski. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, 2003.
- Shweder, Richard, Much, Nancy, Mahapatra, Manamohan, Park, Lawrence. The “big three” of morality (autonomy, community, divinity) and the “big three” explanations of suffering. In: A.M. Brandt & P. Rozin (Eds.), *Morality and health*. Stanford, CA: Stanford University Press 1994.
- Skarżyńska, Krystyna, Przybyła, Kamil. „Przekonanie o narodowej martyrologii. Efekt kolektywnego narcyzmu, indywidualnej samooceny czy sytuacji grupy”, *Przegląd Psychologiczny*, 2015, 58(1), 9-29.
- Sternisko, Anni, Cichocka, Aleksandra, Cislak, Aleksandra, van Bavel, Jay. „Collective narcissism predicts the belief and dissemination of conspiracy theories during the COVID-19 pandemic”, *PsyArXiv*. 2020. <https://psyarxiv.com/4c6av/> [dostęp:14.07.21].
- Weber, Max. *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*, przeł. Dorota Lachowska. Warszawa, 2020.

Żemojtel-Piotrowska, Magdalena, Piotrowski, Jarosław. O paru nieoczywistych związkach narcyzmu z religijnością w perspektywie międzykulturowej. Hipoteza religijności jako wartości społecznej w świetle badań empirycznych, w: Adam Anczyk, Halina Grzymała-Moszczyńska, Agnieszka Krzysztof-Swidorska (red.). *Psychologia kultury-kultura psychologii*. Katowice, 2018, 269–279.

## **Narcystyczne zaburzenie osobowości – perspektywa psychologiczna i etyczna**

### **Streszczenie**

Artykuł dotyczy relacji między narcystycznym zaburzeniem osobowości a postępowaniem zgodnym z regułami zawartymi w kodach etycznych zaproponowanymi przez psychologów Bogdana Wojciszke i Wiesława Baryłę. Przedstawiono w nim: narcystyczne zaburzenie osobowości (jego rodzaje, przyczyny, kryteria diagnostyczne); pięć kodów etycznych (etyka autonomii, kolektywistyczna, dobra powszechnego, etyka godności i produktywności) i ich podstawowe własności (wartości centralne, cnoty kardynalne, grzechy główne). Poddano analizie związek pomiędzy powyższymi wymiarami z uwzględnieniem narcyzmu utajonego i grupowego oraz zawarto odniesienia do pandemii Covid-19.

**Słowa kluczowe:** narcystyczne zaburzenie osobowości, kody etyczne, narcyzm utajony, narcyzm grupowy, pandemia, Covid-19,

## **Narcissistic personality disorder – psychological and ethical perspective**

### **Abstract**

The article concerns the relationship between narcissistic personality disorder and acting in accordance with the rules contained in ethical codes proposed by psychologists Bogdan Wojciszke and Wiesław Baryła. It characterizes: narcissistic personality disorder (its types, causes, diagnostic criteria), five ethical codes and their basic properties, and analyzes the relationship between these two dimensions. Latent and group narcissism are also discussed. Finally, there are references to narcissism in the context of the Covid-19 pandemic.

**Keywords:** narcissistic personality disorder, ethical codes, latent and group narcissism, pandemic, Covid-19

**Ewa Czerwińska-Jakimiuk** – ukończyła socjologię i psychologię na Uniwersytecie Jagiellońskim i uzyskała tam stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie socjologii. Jest adiunktem w Instytucie Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie. Jej główne zainteresowania naukowe to kryminologia, psychopatologia. Jest autorką książki *Przestępczość młodocianych. Interpretacja zjawiska w świetle ogólnej teorii napięcia Roberta Agnew* oraz licznych publikacji z powyższej tematyki. Jest członkiem komisji rewizyjnej Polskiego Towarzystwa Etycznego.

**Ewa Czerwińska-Jakimiuk** – graduated in sociology and psychology at the Jagiellonian University, where she obtained a doctorate in humanities in the field of sociology. She is an assistant professor at the Institute of Philosophy and Sociology of the Pedagogical University in Krakow. She is the author of the book *Youth crime. Interpretation of the phenomenon in the light of the general strain theory by Robert Agnew* and numerous publications on the above subject. She is a member of the audit committee of the Polish Ethical Society.

## Performatywna teoria zgromadzeń Judith Butler jako przyczynek do rozważań nad odpowiedzialnością w wymiarze społecznym

W artykule przyjrzyć się pojęciu *zobowiązania etycznego zakorzenionego w prekarność* w perspektywie zaproponowanej przez Judith Butler, dla której źródłem twierdzeń etycznych jest *cielesne* życie. Rozpoznania, dotyczące zaproponowanej przez autorkę performatywnej teorii zgromadzeń (ang. *performative theory of assembly*), zaangażuję do analizy fenomenu graffiti protestacyjnego wyłaniającego się na ulicach polskich miast. *Starcia* mediatyzowane przez tego rodzaju inskrypcje są, w mojej interpretacji, przejawem *niechcianej, wrogiej kohabitacji*, która – choć niewybrana – niesie za sobą zobowiązania etyczne.

W książce zatytułowanej *Zapiski o performatywnej teorii zgromadzeń* wydanej w 2015 roku, a w Polsce rok później, Judith Butler – amerykańska filozofka i teoretyczka, przygląda się współczesnym, masowym protestom społecznym, stawiając pytanie o to, w jaki sposób wpływają one na możliwość zdefiniowania tego, czym jest przestrzeń publiczna. Podejmując polemikę z argumentem Hannah Arendt, zawartym w jej dziele pt. *Kondycja ludzka*, Butler zauważa, że w perspektywie zaproponowanej przez Arendt, wyobrażenie tego, co jest rozumiane pod pojęciem przestrzeni publicznej nasuwa skojarzenie z rzymskim *forum* lub grecką *polis*. Wyobrażenie takie przywołuje na myśl już uprzednio przygotowaną, materialną infrastrukturę o strukturze placu publicznego, która umożliwiającą *pojawienie się* (ang. *appearance*) określonego podmiotu: (w domyśle) męskiego, przemawiającego i korzystającego z prawa do gromadzenia się, wolności słowa, działania i korzystania z praw<sup>1</sup>. Owa *przestrzeń pojawiania się* jest dla Arendt niezwykle istotna, bowiem wyróżnia ona przestrzeń publiczną, w której *ciało* właśnie *pojawia się*, a więc jest postrzegane przez inne ciało i to właśnie w tej przestrzeni *pomiędzy ludźmi*, którzy *działają i mówią razem* rodzi się to, co polityczne.

<sup>1</sup> Butler Judith, *Zapiski o performatywnej teorii zgromadzeń* (Warszawa: Krytyka Polityczna, 2016), 66.

Dla Arendt *pojawienie się* ciała ma charakter *publiczny*, a więc, jak to podkreśla Butler, wykraczający poza to, co *prywatne*, czyli związane z pracą reprodukcyjną, przynależną kobietom: niewidoczną, niemą. Butler słusznie pyta jednak, czy w obliczu obserwowanych współcześnie masowych demonstracji, możliwe jest utrzymanie tak zaproponowanego podziału? Czy myślenie o przestrzeni w perspektywie rozróżnienia na publiczne i prywatne, nie podtrzymuje zawsze już z góry wpisanych w nią wykluczeń? W przestrzeni rzymskiego *forum* pojawia się wszak podmiot, który jest domyślnie męski, przemawia, a więc posługuje się dyskursem i jest w stanie sformułować swoje postulaty, co już, samo w sobie, świadczy o pewnego rodzaju przywileju. Co jednak, jeśli demonstrantki nie formułują postulatów, ale wspólnie przygotowują jedzenie, rozstawiają przenośne toalety, a nawet śpią – a wszystko to w ramach protestu okupacyjnego prowadzonego na miejskim placu? Co, jeśli anonimowo, nieoficjalnie i nielegalnie umieszczają na fasadach kamienic protestacyjne graffiti albo usuwają bądź przemalowują graffiti swoich adwersarzy?

W perspektywie zaproponowanej przez Judith Butler, ciało polityczne jest *umiejscowione i żyjące* oraz *pojawiące się* – widoczne – i jako takie stanowi warunek „narażenia na spotkanie z innym”<sup>2</sup>. Butler konsekwentnie pisze o ciele żyjącym<sup>3</sup> (ang. *living body*), które jest *kruche* i domaga się zaspokojenia także potrzeb fizjologicznych, takich jak potrzeba schronienia, nakarmienia czy snu, co łączy je zresztą z innymi organizmami. Jak zauważa filozof Jakub Petri, powołując się na ustalenia Thomasa Hanny, w perspektywie tzw. zwrotu somatycznego zapoczątkowanego w humanistyce w latach 70. XX wieku, termin *soma* czyli ciało należy rozumieć jako „pierwszoosobowy byt ucieleśniony” a nie jako „bezosobowy przedmiot posiadania”<sup>4</sup>. Dla Butler, ciało jest „nie tyle bytem, co żywym zespołem relacji; nie sposób go oddzielić od infrastrukturalnych i środowiskowych warunków życia i aktywności”<sup>5</sup>. Zdaniem filozofki, żyjące ciało, co chciałabym jeszcze raz podkreślić, nie przynależy więc wyłącznie do sfery prywatnej jako odrębnej od sfery publicznej, nie jest prepolityczne. „Stawką” podjęcia protestu może być wszak już samo „prawo do posiadania praw, rozumiane nie jako prawo naturalne czy metafizyczna zasada, ale jako trwanie ciała przeciwstawiającego

2 Ibidem, s. 97.

3 Warto zauważyć, że już u Husserla w *Medytacjach kartezjańskich* znajduje się rozróżnienie na *Leib* (ciało, w znaczeniu: własne, żywe ciało) i *Körper* (ciało-bryłę). U Husserla jednak argumentacja ta służyła przede wszystkim odparciu zarzutu solipsizmu i nie rozwijał on dalej systematycznej fenomenologii ciała.

4 Petri Jakub, *Somatyka miejskich dyscyplin performatywnych. Skateboarding, freerunning, parkour* (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2020), 13.

5 Butler Judith, *Zapiski o performatywnej...*, s. 59.



się siłom dążącym do jego osłabienia lub zniszczenia”<sup>6</sup>. Argument ten przewycięża jedną z ciężących myśleniu zachodniemu opozycji: opozycji prawa naturalnego bądź Bożego i prawa rozumianego jako arbitralnie stanowione i stosowane narzędzie. *Trwanie ciała* bo ono już *jest* w świecie, z czego wynika też to, że *ono ma być*, staje się tu źródłem zarówno zobowiązania, jak i prawa. Badaczka podkreśla bardzo wyraźnie: „nie chodzi mi o witalizm czy prawo do życia jako takie. Wskazuję raczej, że postulaty polityczne są formułowane przez pojawiające się i działające ciała, protestujące i trwające w warunkach, w których sam ten akt niesie dla państwa groźbę delegitymizacji”<sup>7</sup>. Pisząc to, Butler stawia sobie konkretne cele: „moim celem nie jest odnowa humanizmu, ale raczej walka o pojęcie zobowiązania etycznego zakorzenione w prekarność”<sup>8</sup>. Prekarność, stanowiąca „różnicującą dystrybucję kruchości” to wytworzona politycznie kondycja, w ramach której pewne grupy pozbawione społecznych i gospodarczych sieci wsparcia są „szczególnie narażone na zranienie, przemoc i śmierć”<sup>9</sup>.

Jak już wspomniałam, inspiracją dla podjęcia powyższych rozważań były dla Judith Butler obserwowane od 2011 roku masowe protesty społeczne, zorganizowane w ramach ruchu Occupy w Nowym Jorku, w parku Gezi w Stambule, czy na placu Tahrir w Kairze. W objętej reżimem pandemicznym Polsce między sierpniem a grudniem 2020 roku również odbywały się masowe demonstracje. Protestom często towarzyszyły graffiti, operujące komunikatem w postaci symbolu: np. zaprojektowana przez Aleksandrę Jasionowską czerwona błyskawica, symbolizująca Ogólnopolski Strajk Kobiet, czy tęczowa flaga, symbolizująca prawa podstawowych osób nieheteronormatywnych. Masowe protesty OSK były odpowiedzią na wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dn. 22 października 2020 roku, który orzekł, że przesłanka embriopatologiczna nie stanowi w Polsce uzasadnienia dla przeprowadzenia zabiegu aborcji. Protesty z sierpnia 2020 roku zorganizowano w geście sprzeciwu wobec dyskryminacji osób nieheteronormatywnych: poprzedziły je akty obywatelskiego zatrzymania ciężarówki Fundacji Pro – prawo do życia głoszącej homofobiczne hasła. Media w sierpniu 2020 roku obficie cyrkulowały obrazy miejskich pomników udekorowanych tęczowymi flagami oraz zdjęcia demonstracji przeciwko zatrzymaniu jednej z rzekomo odpowiedzialnych za to aktywistek: Margot.

6 Butler Judith, *Zapiski o performatywnej...*, 75; por. Taylor Dianna, *Butler and Arndt on appearance, performativity and collective political action. Review of Notes toward a performative theory of assembly* by Judith Butler, “Arendt Studies”, 2017, Vol. 1, s. 175.

7 Butler Judith, *Zapiski o performatywnej...*, s. 75–76.

8 Ibidem, s. 106.

9 Ibidem, s. 33.

Na fenomen *zawłaszczania przestrzeni* poprzez pozostawianie *wizualnych komunikatów o funkcji magicznej* – czy raczej, jakbym to określiła, o funkcji performatywnej – zwrócił uwagę, za Piotrem Kowalskim, antropolog Igor Fedorowicz, kiedy analizował przykłady *starć* mediatyzowanych przez graffiti, zaobserwowane na warszawskim Żoliborzu w okresie masowych demonstracji przeciwko wyrokowi TK<sup>10</sup>. Fenomen, któremu chciałabym się przyjrzeć również dotyczy graffiti protestacyjnego, jednak, w opisanych przeze mnie przypadkach, niekoniecznie *wyłania się* ono podczas demonstracji. Mówię o *wyłanianiu się* rozumiejąc je jako *warunek wstępny samej możliwości pojawienia się* bo jak pisze Judith Butler, „ucieleśnienie normy lub norm, za pomocą których zyskujemy status podmiotów uznania, stanowi mechanizm uprawomocniania i odtwarzania pewnych reguł akceptacji bardziej niż innych, a tym samym zawężania pola tego, co uznawalne”<sup>11</sup>. Radykalne graffiti<sup>12</sup> oprócz symboli operuje także hasłami takimi jak np. *LESBO, NIE JESTEŚ SAMA!* czy: *22 29 22 597 ABORCJA BEZ GRANIC!*. To, co wzbudza moje zainteresowanie, to zaobserwowany w przestrzeni wielu polskich miast (m. in. w Warszawie, we Wrocławiu i w Krakowie), powszechnie wstępujący i udokumentowany m. in. na załączonych fotografiach Wojciecha Jan-kowskiego, fakt *niszczenia* tego rodzaju inskrypcji poprzez ich zamazywanie bądź przemalowywanie.

Esej Brunona Latoura pt. *What is iconoclash? Or is there a world beyond the image wars?*, opublikowany w książce *On the modern cult of the factish gods*, w podtytule stawia pytanie: czy istnieje wyjście inne niż wojna wciąż następujących po sobie i ścierających się ze sobą obrazów?<sup>13</sup>. Obraz (ang. *image*) jest dla tego antropologa i filozofa wszelkiego rodzaju wizualnym zapośredniczeniem – czy to w formie zapisu, czy wizerunku, czy też innego typu reprezentacji. Latour definiuje sytuację „zderzenia się obrazów” – ikonostarcia – jako taką, w której obserwator wątpi, waha się i nie wie, bez dłuższego namysłu, czy działanie (ang. *action*), które obserwuje, jest przykładem destrukcji czy konstrukcji, niszc-

10 Fedorowicz Igor, „«To jest wojna» o przestrzeń. Analiza dyskursu na przykładzie dzielnicy Żoliborz”, data publikacji: 31 maja 2021, data odsłony: 20 lipca 2021, [www.folklorstrajkukobiet.blogspot.com/2021/05/slady-strajkow-na-zoliborzu-igor.html](http://www.folklorstrajkukobiet.blogspot.com/2021/05/slady-strajkow-na-zoliborzu-igor.html) ; por. Kowalski Piotr, *Scribo et decoro ergo sum. Uwagi do antropologicznych znaczeń miejskich napisów*, „Polska sztuka ludowa”, 1990, nr 44/2, s. 29-32.

11 Butler Judith, *Zapiski o performatywnej...*, 34; por. Taylor Dianna, *Butler and Arendt...*, 172.

12 W odniesieniu do fenomenu graffiti protestacyjnego, które niekoniecznie powstaje podczas demonstracji, w środowisku jego twórców i twórczyń funkcjonuje nazwa *radykalne graffiti*.

13 Latour Bruno, *What is iconoclash? Or is there a world beyond the image wars?* w: *On the modern cult of the factish gods* (Durham and London: Duke University Press, 2010), 68.

czenia czy przebudowy? Dla Latoura to właśnie istnienie owej przestrzeni (ang. *space*) niepewności, jest tym, co definiuje ikonostarcie.

Warto zauważyć, że graffiti w formie *tagów*, jako fenomen oddolnej, miejskiej kaligrafii, zwykle powstaje nielegalnie, w miejscach zaskakujących i, na swój sposób, trudnodostępnych. Rafael Schacter, brytyjski antropolog i wieloletni badacz zjawiska, uważa wręcz, że – w przeciwieństwie do powszechnie tolerowanego i chętnie kapitalizowanego obecnie *street artu* w postaci szablonów czy murali – jest to ostatnia, prawdziwie niezależna forma sztuki w przestrzeni publicznej<sup>14</sup>. Należy jednak podkreślić, że – jak zauważył Schacter – w praktykę *produkcji* (tworzenia) i *konsumpcji* (odbioru) graffiti nieuchronnie wpisana jest też właśnie jego *destrukcja*. Akt tworzenia jest tu nierozzerwalnie związany z aktem niszczenia – samego obrazu (*tagu*) przez *czyścicieli* takich jak np. właściciele mienia, które za sprawą graffiti uległo destrukcji albo przez członków innych *crew*, którzy zamalowują realizacje przeciwników<sup>15</sup>. Za destrukcję graffiti odpowiedzialne są też czynniki pozaludzkie, które wpływają na kondycję elementów miejskiej infrastruktury takich jak elewacje budynków, wiaty przystankowe, skrzynki gazowe i energetyczne, słupy ogłoszeniowe lub słupki odgradzające. Do tego rodzaju czynników należą np. warunki atmosferyczne czy zanieczyszczenie powietrza.

Na jednej z fotografii wykonanych przez Wojciecha Jankowskiego w czerwcu 2021 roku we Wrocławiu, widnieje częściowo zniszczony, ale wciąż możliwy do odczytania napis: *LESBO, NIE JESTEŚ SAMA!* Hasło zostało naniesione różową farbą w spreju na fasadzie kamienicy przy ulicy Kościuszki. Dodatkowo, ozdobiono je rysunkiem w kształcie serca. Jankowski udokumentował napis *LESBO NIE JESTEŚ SAMA!* już w momencie, kiedy hasło zostało przecięte na pół: na fotografii dzieli je czarny pas o nieregularnym kształcie naniesiony przy pomocy farby w spreju. Za sprawą tego pęknięcia, komunikat, w sensie językowym, częściowo traci na *czytelności*, jego funkcja informacyjna ulega zatarciu. W dole znajduje się również wykonany różową farbą, ale już o innym odcieniu dopisek: *JESTEŚMY Z TOBĄ*, także przypięczętowany symbolem serca.

Widoczna na zdjęciu, skłębiona chmura czarnej farby pośrodku inskrypcji pełni jednak określoną funkcję – zamazuje inny napis: *WYPIERDALAJ Z POLSKI!*, który – jak przeczytałam na koncie instagramowym kolektynu *@czyścimywrocław*, został w późniejszym czasie nadpisany nad pierwotnie naniesionym hasłem *LESBO, NIE JESTEŚ SAMA!*. Zama-

<sup>14</sup> Schacter Rafael, *From pollution to purity: The Transformation of graffiti and street art in London, 2005–2017*, w: Tilley Chris (red.) *London's urban landscape: another way of telling* (London: UCL Press, 2019), 411.

<sup>15</sup> Schacter Rafael, *An ethnography of iconoclasm. An investigation into the production, consumption and destruction of street art in London*, "Journal of Material Culture", 2008, Vol. 13, No. 1, s. 37.



Fot. 1. Wojciech Jankowski, *bez tytułu*, 2021. Graffiti protestacyjne na fasadzie kamienicy przy ulicy Kościuszki we Wrocławiu.

zany dopisek również został wykonany czarną farbą, której użyto także do tego, żeby wyróżnić słowo *LESBO*, nie tylko adresując w ten sposób dodany komunikat, ale też włączając część pierwotnie wykonanego napisu w nową wypowiedź. Na czarno obrysowano wówczas symbol serca, a w literę O składającą się na słowo *POLSKI* wpisano krzyż celtycki. Fotografia Jankowskiego dokumentuje moment już po interwencji aktywistów opisanych przez [@czyścimywrocław](#), których celem było „przywrócenie” tekstu radykalnego graffiti – miało to miejsce w styczniu bieżącego roku. Właściciele konta [@czyścimywrocław](#) nie tylko propagują „odnawianie” zatartych haseł protestacyjnych, ale także ścieranie innych haseł – tych, rozpoznawanych przez siebie jako wrogie, takich jak np. hasła przypisywane Wrocławskiej Grupie Narodolisticznej. Co ciekawe, tak jak starałam się to podkreślić, ich interwencja nie przywróciła jednak

hasłu *LESBO, NIE JESTEŚ SAMA!* czytelności. Być może nie o czytelność zatem tu chodziło?

Judith Butler, wchodząc w polemikę z Hannah Arendt dotyczącą jej rozróżnienia na sferę prywatną i publiczną, pyta: „co jednak, jeśli podlegająca licznym regulacjom sfera pojawiania się nie dopuszcza do siebie wszystkich, wytwarzając przestrzenie, w których wiele osób nie może zaznaczyć swojej obecności, lub też oficjalnie nie ma do tego prawa?”<sup>16</sup>. Butler, jako filozofka szczególnie zainteresowana kategorią płci, zauważa, że „jeśli przyjąć, że istnieją pewne normy płciowe i seksualne, które warunkują kto będzie rozpoznawalny i «czytelny», a kto nie, można na tej podstawie dostrzec, w jaki sposób «nieczytelni» będą w stanie ukonstytuować się jako grupa, rozwijać formy bycia czytelnymi dla siebie nawzajem”<sup>17</sup>.

Jak wynika z badań Rafaela Schactera, z perspektywy *czyścicieli* czyli tych, którzy usuwają graffiti, np. władz miasta, czy administratorów kamienic, naniesienie inskrypcji odczytywane jest przeważnie jako *akt zniszczenia* ściany. Tymczasem londyńscy twórcy, z którymi rozmawiał badacz, twierdzili, że to właśnie za pośrednictwem graffiti wyrażają oni *siebie* (ang. *self*)<sup>18</sup>. Można to oczywiście rozumieć dosłownie – *tag* jest szczególnym rodzajem podpisu. Mimo to, Schacter, wskazując na performatywny wymiar samego aktu pozostawienia *tagu*, twierdzi, że antropologiem sztuki Alfredem Gellem, że graffiti, jako wskaźnik (indeks) uprzedniej aktywności, może być rozpatrywane jako element rozproszonej – w czasie i przestrzeni – osobowości tego, kto je stworzył<sup>19</sup>. Graffiti jest wszak materialnym śladem poruszania się pisarki po mieście i jako takie dosięga tego odbiorcę, który potrafi je odczytać. Wzywa go – trochę tak jakby obcował z *drugim* człowiekiem; w ten sposób komunikują się zresztą konkurujące ze sobą grupy graffitiarzy.

Butler słusznie zauważa, że ujęcie Arendt pomija to, że wszelkie działanie społeczne ma zawsze charakter nie tylko ucieleśniony, ale także – *wspomagany* (ang. *supported*) – materialna infrastruktura protestu (ulica, plac, park, ściana) nie stanowi wszak gotowej formy, ale nagromadzenie wpływów – stwarza dla protestujących ciał zarówno określone możliwości mobilizacji, jak i ograniczenia. Dla porównania, Arendt wskazywała na to, że „działanie jest jedyną czynnością, która zachodzi bezpośrednio między ludźmi bez pośrednictwa rzeczy czy materii”<sup>20</sup>.

16 Butler Judith, *Zapiski o performatywnej...*, 34; por. Taylor Dianna, *Butler and Arendt...*, 173.

17 Butler Judith, *Zapiski o performatywnej...*, 36.

18 Schacter Rafael, *An ethnography of iconoclasm...*, 37.

19 Gell Alfred, *Art and Agency. An Anthropological Theory* (Oxford: Clarendon Press, 1998), 23.

20 Arendt Hannah, *Kondycja ludzka* (Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2010), 25.



Butler, formułując swoje rozpoznania, docenia m. in. inspiracje płynące ze studiów nad niepełnosprawnością (ang. *disability studies*). W interpretacji Schactera, graffiti powstaje po to, by znaleźć się w miejscu, które jest zaskakujące; ma rodzić pytanie: jak i skąd się tutaj wzięło? Materialna infrastruktura *wspomagająca* jego *wyłonienie się* to zwykle wiadukty, pociągi, estakady, tunele. Bywa też jednak zupełnie odwrotnie – infrastrukturę tworzą wtedy miejsca „na widoku”, te najbardziej reprezentacyjne – jak fasady kamienic czy gmachy administracji publicznej.

Graffiti jest takim typem obrazu, którego nie da się oddzielić od materialnego medium, które udziela mu cielesnej powłoki – materialność ściany jest nieodłączną częścią realizacji. W Wielkiej Brytanii, czy w USA, własność prywatna ma oczywiście inne znaczenie niż w Polsce i jej paradygmat stał się w tradycji anglosaskiej fundamentem wyłonienia się też określonej, posesywnej konstrukcji liberalnie pojmowanego indywidualizmu: *ja*, rozumianego jako ten, kto właśnie: jest w posiadaniu. Kiedy Schacter rozmawiał z przedstawicielami *czyścicieli*, usłyszał od nich, że graffiti swoim pojawieniem się dokonuje niemalże *fizycznego ataku* na odbiorcę, jest bowiem nie tylko *brudne* czy *brzydkie*, ale stanowi też *pogwałcenie świętego prawa własności*. Często *czyściciele* twierdzili, że to właśnie z tego powodu wzbudza w odbiorcach lęk, wywołując wręcz poczucie zagrożenia. „Jakby się czuli [grafficiarze], gdybym to ja przyszedł i narysował coś na ścianach ich sypialni? Albo na ich kurtkach czy na tenisówkach?” – pytał Schactera miejski urzędnik odpowiedzialny za usuwanie graffiti<sup>21</sup>. W perspektywie antropologicznej, zaproponowanej przez Mary Douglas, *brudne* jest to, co znajduje się *nie na miejscu*<sup>22</sup>. Graffiti jest *brudne*, bo jest nielegalne, a przy tym narusza czytelność podziału na prywatne i publiczne (własność konkretnej osoby vs. własność ogółu). Brud oznacza w tym wypadku *nieporządek*: dla *czyścicieli* trud usuwania graffiti to *wojna* zmierzająca do tego, by utracony ład przywrócić.

Pisarka, która pozostawia graffiti protestacyjne na fasadzie wrocławskiej kamienicy, w pewien sposób *wyłania się* w przestrzeni miasta, w którym na co dzień doświadcza alienacji. Ślad w postaci graffiti, jako składowa performatywnego aktu jej *ucieleśnionego wyłaniania się*, rodzi pytanie o to, do kogo ta przestrzeń należy? Kto ma prawo w nią zaingerować? Kto ma, a kto nie ma prawa, być w niej widoczny? Podążając za myślą Judith Butler należałoby zapytać, jakie warunki muszą zostać spełnione, aby działanie bezimiennej, miejskiej pisarki można było odczytać jako *działanie polityczne*? Butler, interpretując ustalenia Hannah Arendt, pisze wszak: „żadne ciało nie ustanawia w pojedynkę przestrzeni

21 Schacter Rafael, *An ethnography of iconoclash...*, 45.

22 Ibidem, s. 43.

pojawiania się; działanie to ten performatywny akt twórczy, wydarza się jedynie «pomiędzy» ciałami, w przestrzeni będącej luką między moim ciałem a ciałem innego/innej. Dlatego gdy moje ciało działa politycznie, nigdy nie działa samo. Działanie wyłania się spomiędzy, z miejsca relacji, które jednocześnie wiąże i różnicuje<sup>23</sup>. Na fenomen graffiti można spojrzeć, tak jak Schacter, przez pryzmat antropologicznej teorii sztuki Alfreda Gella, kiedy twierdzi on, że każdy przedmiot sztuki ma charakter relacyjny. W interpretacji Schactera, graffiti powstaje po to, by zostać zauważone, a więc *to dopiero akt jego usunięcia ostatecznie dopełnia akt oznaczenia przestrzeni*, stanowi bowiem dowód na skuteczność tej konkretnej realizacji w sformułowaniu wezwania do odbiorcy. Z tego względu, nawet dla samych pisarzy usunięcie graffiti niekoniecznie jest powodem do żalu: w ich przekonaniu, powstaje w ten sposób „nowe płótno”, które może wspomagać wyłanianie się kolejnych obrazów. Co ważne, w ujęciu Butler, aby ciało mogło być polityczne, musi być nie tylko żyjące i umiejscowione, ale musi też – właśnie – pojawić się innemu ciału, odślaniając swoją *kruchość* i podatność na zranienie. Jak pisze filozofka, „narażenie na spotkanie z innym oznacza również narażenie na wezwanie, uwiedzenie, namiętność i zranienie, na bezbronność, która umożliwia nasz rozkwit, ale która może też nas zniszczyć”<sup>24</sup>.

Na fotografii wykonanej przez Wojciecha Jankowskiego w lipcu 2021 roku, widnieje wykonany czarną farbą w spreju napis *ABORCJA TO ZŁO*. Ta inskrypcja znalazła się na fasadzie kamienicy przy ulicy Narbutta w Warszawie. Z obu stron otaczają ją nieregularne plamy czarnej farby oraz *nieczytelne*, nieco humorystyczne, elementy takie jak trzy postacie, z których jedna zamiast ust ma symbol serca, dwie koperty (?) i wciąż możliwe do odczytania cyfry: 9 ... 597. Całość kompozycji dopełnia wyróżniona litera a wpisana w serce, symbolizująca, jak sądzę, anarchię. Nie jest mi znana historia wyłaniania się tej konkretnej inskrypcji, ale plamy czarnej farby w spreju z jednej strony zamazują, ale ostatecznie jednak tylko przesłaniają, wciąż możliwe do odczytania słowa: *ZAKAZANA* i *BEZ GRANIC!* Przypuszczam, że pierwotnie naniesiony napis brzmiał: 22 29 22 597 *ABORCJA BEZ GRANIC!* Później pojawiły się jednak dopiski: *TO ZŁO* i *ZAKAZANA*.

Judith Butler zwraca uwagę na to, że zarówno Hannah Arendt, jak i Emmanuel Levinas krytykują klasyczną, liberalną wersję indywidualizmu. Przedmiotem ich krytyki jest przede wszystkim założenie, że jednostki świadomie i zgodnie z własną wolą zawierają umowy, a ich zobowiązania wynikają z przystąpienia do pewnego rodzaju kontraktów. W

23 Butler Judith, *Zapiski o performatywnej...*, 70.

24 Ibidem, s. 97.



świetle tego założenia, są one bowiem odpowiedzialne tylko za *te skondyfikowane przez umowę relacje*, w które weszły z własnej woli.



Fot. 3. Wojciech Jankowski, *bez tytułu*, lipiec 2021. Graffiti protestacyjne na fasadzie kamienicy przy ulicy Narbutta w Warszawie.

Opisane przeze mnie przykłady *starć* mediatyzowanych przez graffiti protestacyjne utrwalone na fotografiach Wojciecha Jankowskiego, również mogą, jak sądzę, służyć za przyczynek do sformułowania krytyki tego założenia. *Starcia* mediatyzowane przez tego rodzaju inskrypcje są bowiem, w mojej interpretacji, przejawem *niechcianej, wrogiej kohabitacji*, która – choć niewybrana – niesie za sobą zobowiązania etyczne. W warunkach niewybieralnej kohabitacji, jak mówi Butler, „skoro nie do nas należy decydowanie, z kim mamy zamieszkiwać Ziemię, musimy szanować obowiązek chronienia życia tych, których być może niespecjalnie lubimy, których nigdy nie moglibyśmy lubić, których nie znamy i nie wybieraliśmy”<sup>25</sup>. Pisząc o konieczności współzamieszkiwania Ziemi, Butler nawiązuje do filozofii Hannah Arendt, jednocześnie podkreślając, że konieczne jest wypracowanie *społecznych warunków dobrego współistnienia*, choć nie można ich traktować jako warunków wstępnych, których spełnienie zagwarantuje *dobre, wspólne bytowanie*. Konieczne jest jednak zmierzanie ku owym ideałom, co zakłada poradzenie sobie z problemem przemocy i zaakceptowanie tego, że „jesteśmy skazani na siebie nawzajem, na pełne emocji i kruche sojusze, często zawierane wbrew so-

<sup>25</sup> Butler Judith, *Zapiski o performatywnej...*, 107.

bie, ale w ostatecznym rachunku dla naszej korzyści, w imię «nas» jako kategorii będącej nieustannie w procesie konstruowania”<sup>26</sup>. Jak podkreśla Butler, żyjemy razem nie z „czystej miłości”, ale ponieważ nie mamy wyboru: „kimkolwiek jesteśmy «my», jesteśmy również tymi, których nikt nie wybrał, którzy pojawili się na Ziemi bez niczyjego pozwolenia i od samego początku należą do ludzkiej populacji i do planety”<sup>27</sup>. Celem są zatem takie formy kohabitacji, które cechują się polityczną i gospodarczą równością i minimalną prekarnością<sup>28</sup>.



Fot. 2. Wojciech Jankowski, *bez tytułu*, lipiec 2021. Graffiti protestacyjne na wiadukcie przy ulicy Książąt Mazowieckich w Warszawie.

## Bibliografia:

Arendt Hannah, *Kondycja ludzka*. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2010.

Butler Judith, „Bodies in alliance and the politics of the street”, <https://transversal.at/transversal/1011/butler/en> (data publikacji: wrzesień 2011, data odsłony: 20 lipca 2021), transversal texts blog.

Butler Judith, *Zapiski o performatywnej teorii zgromadzeń*. Warszawa: Krytyka Polityczna, 2016.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 107–108.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 103.

<sup>28</sup> Artykuł powstał w ramach projektu badawczego „Sztuka w przestrzeni publicznej Krakowa: między działaniem a milczeniem” WPBU/2021/05/00019.

- Fedorowicz Igor, „«To jest wojna» o przestrzeń. Analiza dyskursu na przykładzie dzielnicy Żoliborz”, data publikacji: 31 maja 2021, data odsłony: 20 lipca 2021, [www.folklorstrajkukobiet.blogspot.com/2021/05/slady-strajkow-na-zoliborzu-igor.html](http://www.folklorstrajkukobiet.blogspot.com/2021/05/slady-strajkow-na-zoliborzu-igor.html)
- Gell Alfred, *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- Kowalski Piotr, *Scribo et decoro ergo sum. Uwagi do antropologicznych znaczeń miejskich napisów*, „Polska sztuka ludowa”, 1990, nr 44/2, s. 29–32.
- Latour Bruno, *What is iconoclasm? Or is there a world beyond the image wars? w: On the modern cult of the factish gods*. Durham and London: Duke University Press, 2010, 67–97.
- Petri Jakub, *Somatyka miejskich dyscyplin performatywnych. Skateboarding, freerunning, parkour*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2020.
- Schacter Rafael, *An ethnography of iconoclasm. An investigation into the production, consumption and destruction of street art in London*, „Journal of Material Culture”, 2008, Vol. 13, No. 1, s. 35–61.
- Schacter Rafael, *From pollution to purity: The Transformation of graffiti and street art in London, 2005–2017*, w: Tilley Chris (red.) *London's urban landscape: another way of telling*. London: UCL Press, 2019.
- Taylor Dianna, *Butler and Arendt on appearance, performativity and collective political action*. Review of *Notes toward a performative theory of assembly* by Judith Butler, „Arendt Studies”, 2017, Vol. 1, s. 171–176.

## **Performatywna teoria zgromadzeń Judith Butler jako przyczynek do rozważań nad odpowiedzialnością w wymiarze społecznym**

### **Streszczenie**

W artykule przyjrzę się pojęciu *zobowiązania etycznego zakorzonego w pre-karności* w perspektywie zaproponowanej przez Judith Butler. Rozpoznania, dotyczące zaproponowanej przez autorkę performatywnej teorii zgromadzeń (ang. *performative theory of assembly*), zaangażuję do analizy fenomenu graffiti protestacyjnego wyłaniającego się na ulicach polskich miast w rezultacie masowych demonstracji, jakie miały miejsce w 2020 roku. *Starcia* mediatyzowane przez tego rodzaju inskrypcje są, w mojej interpretacji, przejawem *niechcianej, wrogiej kohabitacji*, która – choć niewybrana – niesie za sobą zobowiązania etyczne.

**Słowa kluczowe:** performatywna teoria zgromadzeń, graffiti, przestrzeń publiczna

**Weronika Plińska** (ur. 1983) – doktor nauk humanistycznych, antropolożka kultury, kulturoznawczyni, adiunktka w Katedrze Nauk o Sztuce na Wydziale Sztuki Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie. Autorka książki *Sprawczość sztuki* (2021), publikowała m.in. w czasopiśmie „Widok. Teorie i praktyki kul-

tury wizualnej”, „Kultura Współczesna”, „Magazyn SZUM”. Interesuje się antropologią sztuki i kultury materialnej oraz sztuką w przestrzeni publicznej.

**Wojciech Jankowski** – reżyser dokumentalista, operator, dźwiękowiec i montażysta. Twórca zaangażowany, współpracuje z organizacjami pozarządowymi i mediami. Jego debiutem pełnometrażowym jest film *Punkt zapalny* (2019), przedstawiający biografię społeczną rzeźby *Tęcza* Julity Wójcik, w kontekście relacji społecznych mediatyzowanych przez to dzieło sztuki.

### **The social dimension of responsibility in the light of the performative theory of assembly by Judith Butler**

#### **Summary**

The aim of this article is to explore the issue of *an ethics of obligation grounded in precarity* in the light of the Judith Butler’s *performative theory of the assembly*. I will use the theory to describe the phenomenon of the protest graffiti that emerged on the Polish streets in 2020 in the aftermath of the mass political demonstrations. *Iconoclashes* mediated by the graffiti inscriptions are, in my opinion, the results of the *unwanted, hostile cohabitation* that – although not chosen by anyone – still requires the ethics of obligation.

**Key words:** the performative theory of assembly, graffiti, public space

## Etyk w świecie słowa

Recenzja książki *Słowa i ludzie. Wprowadzenie do etyki słowa* Anny Cegieli. Warszawa: Elipsa, 2014. Stron: 218.

W swojej kompendialnej publikacji pt. *Słowa i ludzie. Wprowadzenie do etyki słowa* Anna Cegiela zabiera czytelnika w podróż po jak dotąd mało usystematyzowanej dziedzinie filozofii – etyce słowa. Książka Cegieli stanowi nie tylko jedyny w Polsce podręcznik do etyki słowa, lecz także wzbogacona jest o oryginalne stanowisko samej autorki zanurzone w nurcie filozofii dialogu i personalizmu, nie odgradzając się przy tym od zdobyczy intelektualnych filozofów, etyków i językoznawców z innych szkół, jak pragmatyzm, hermeneutyka czy erystyka. Dodatkowo lingwistka przedstawia wiele analiz wypowiedzi ze sfery publicznej (polityków, dziennikarzy, prawników itp.), co sprawia, iż kompendium to dostarcza nie tylko suchej wiedzy podręcznikowej, ale również wprowadza do rozważań moralnych nad słowem to, co obecne jest we współczesnej, żywej mowie.

Książka Cegieli składa się z dziesięciu rozdziałów. W pierwszym rozdziale dowiadujemy się, czym zajmuje się etyka słowa i jakie są jej teoretyczne podstawy. W drugim, jakie modele komunikacji możemy wykorzystywać do etycznej analizy wypowiedzi. Trzeci rozdział jest zaprezentowaniem poglądów samej autorki na temat tego, które podejście filozoficzne jest najlepsze (personalizm), by móc w pełni zachować etyczność słowa. W czwartym rozdziale autorka wskazuje na nieetyczne zachowania mowy, jak etykietowanie, stygmatyzacja i stereotypizacja, które są niezgodne z zasadą traktowania człowieka jak osobę i przeto redukują go i dehumanizują. W piątym rozdziale przedstawione są zabiegi językowe łamiące zasadę poszanowania suwerenności (autonomiczności), jak m.in. manipulacja czy dezinformacja. W piątym rozdziale rozważaniom poddana zostaje retoryka pogardy, która stanowi rodzaj strategii wykluczania i prowadzi w efekcie do dyskryminacji. Znajdziemy tutaj omówienie głośnych zagadnień mowy nienawiści (ang. *hate speech*) czy wolności słowa (ang. *freedom of speech*). Siódmy rozdział skupia się na próbie uchwycenia tego, czym jest i jak się przejawia przemoc słowna, która jest formą władzy jednego człowieka nad drugim, i atakuje wolność osoby. W ósmym rozdziale autorka poddaje rozważaniu etyczną i racjonalną dyskusję oraz przytacza zasady, które winny przyświecać za-

również debatom publicznym, jak i innym sporom komunikacyjnym. W dziewiątym rozdziale zostajemy wprowadzeni do zasady niekrzywdzenia słowem i etykiety językowej, zaś w dziesiątym kontynuujemy rozważania nad tą złotą zasadą etyczną w zastosowaniu do języka przyglądając się tym samym granicom wolności słowa. W całej książce stopniowo zapoznajemy się również z koncepcjami nie tylko etycznej komunikacji, lecz także poprawnej, racjonalnej czy uprzejmej komunikacji, jak np. teoria aktów mowy Johna L. Austina i Johna Searle'a, teoria implikatur konwersacyjnych Paula Grice'a, reguły wzajemnego porozumiewania się Debory Tannen, zasady grzeczności Geoffrey'a Leecha, koncepcja grzeczności Penelopy Brown i Stevena C. Levinsona czy model komunikacyjny Jürgena Habermasa.

Przyjrzyjmy się teraz wybranym zagadnieniom szczegółowo. Anna Cegięła wprowadzając czytelnika w arkana etyki słowa przybliżyła, iż etyka słowa pyta o wiarygodne i budujące zaufanie użycie języka, właściwy kontakt uczestników aktu komunikacji, funkcję słowa w budowaniu dobrych relacji osobowych, a przede wszystkim o respektowanie wartości jak godność i równoprawność. Postuluje, iż: „Etyka słowa jako dyscyplina badawcza pyta o/ustala możliwości takiego kontaktu językowego, który jego uczestnikom zapewnia równoprawne i pełnoprawne istnienie we wspólnocie komunikacyjnej, poczucie bezpieczeństwa i możliwość współdziałania”<sup>1</sup>. Konstruując definicję etyki słowa twierdzi, że: „to dziedzina nauki lub wiedzy humanistycznej, zajmująca się badaniem, opisem i oceną sposobów posługiwania się językiem w jego relacji do przyjętych przez społeczeństwo wartości oraz ustalaniem norm użycia słowa, które sprzyjają ochronie tych wartości”<sup>2</sup>. Proponuje także szereg powinności etyki słowa. Według niej badacz etyczności wypowiedzi powinien oceniać: po pierwsze, typ sytuacji komunikatywnej (rozmowa, pyskówka, dyskusja itp.), po drugie, intencje rozmówców (informacja, prośba, krytyka itp.), po trzecie, skutki rozmowy (zniesławienie, poniżenie, obraza itp.). Pozostając w duchu personalizmu (Buber, Barth, Mounir, Levinas, Marcel, Tischner), Cegięła pisze, że: „Zachowania językowe analizujemy jako przejaw stosunku do Drugiego. Ten Drugi jest jakoś wyobrażony, czegoś od niego oczekujemy i mamy wobec niego powinności”<sup>3</sup>. Uzasadnia to tym, że: „Filozofowie spotkania rozumieją komunikację między ludźmi nie w kategoriach skuteczności, lecz jako działanie w przestrzeni etycznej, w której dialogiczna obecność wartości wymaga pytania

---

1 Anna Cegięła, *Słowa i ludzie. Wprowadzenie do etyki słowa* (Warszawa: Elipsa, 2014), 20.

2 Ibidem, 9.

3 Ibidem, 48.



i odpowiedzi, relacji na Twarz Drugiego”<sup>4</sup>. Dodaje przy tym, że: „Dialog z drugim to zadanie, dzięki któremu człowiek uzyskuje swoje ja oraz podobnie jak przez każde swoje działanie, staje się dobrym albo złym członkiem wspólnoty”<sup>5</sup>. W paradygmacie podmiotowego traktowania człowieka – w przeciwieństwie do paradygmatu utylitarne – Cegiela formułuje trzy zasady etycznego użycia języka:

1. Zachowania wymiaru osobowego człowieka, czyli niedehumanizowania,
2. Uwzględniania tożsamości i wielowymiarowości człowieka,
3. Poszanowania jego autonomiczności (suwerenność)<sup>6</sup>.

Pierwsza zasada „zakłada mówienie o nim jako o osobie mającej godność, zabrania dehumanizowania, czyli redukcji człowieka do funkcji czy użyteczności przedmiotu, elementu jakiejś całości, np. państwa, przedsiębiorstwa, systemu, partii, klubu”. Druga zasada „polega na nieredukowaniu człowieka do jednej cechy, jednego czynu, jednej sfery jego życia, jednego rodzaju przekonań, przynależności itp. Trzecia zasada „przyznaje mu prawo do własnych przekonań oraz do ich zmiany, do własnych poglądów, postaw, odrębnego sposobu myślenia, do kształtowania i wyznawania własnego systemu wartości, własnych wyborów, ocen i działania”<sup>7</sup>.

Autorka będąc członkinią Polskiego Zespołu Etyki Słowa działającego przy Radzie Języka Polskiego PAN podpisuje się także pod wypracowanym przez polskich językoznawców kodeksem etyki słowa. Kodeks ten sugeruje osiem podstawowych zasad etyki słowa z zaleceniami na „nie” i „tak”. Według Jadwigi Puzyniny i Anny Pajdzińskiej, które stworzyły podwaliny tego kodeksu: „Nadawca nie może (nie powinien): krzywdzić drugiego człowieka ani też grup społecznych słowem wrogim, poniżającym, raniącym; okłamywać innych; manipulować nimi za pomocą półprawd, pochlebstwa, demagogii, szantażu. Odbiorca nie powinien: zrywać dialogu, zamykać się na słowo innych, przyjmować go z góry powziętymi uprzedzeniami; być jednocześnie naiwny w odbiorze komunikatów, musi zdawać sobie sprawę z możliwości okłamywania i manipulacji. Nadawca powinien: mówić tak, by partnerzy czuli się bezpiecznie i mieli świadomość akceptacji; mówić to, co się uważa za prawdę, chyba że przemilczenie lub nawet kłamstwo są uzasadnione dobrem innych; mówić tak, by nie utrudniać partnerowi rozumienia i nie denerwować go brakiem poprawności lub snobizmem językowym. Odbiorca powinien: wysłuchiwać innych z dobrą wolą, choć bez naiwności, starając się ro-

4 Ibidem, 49.

5 Ibidem, 50.

6 Por. *ibid.*, 52.

7 Ibidem, 53-57.



zumić ich racje”<sup>8</sup>. Według polskich etyków słowa, w świetle danych językowych „dobry komunikator” to ktoś, kto: „(1) w aspekcie interakcyjnym: dostrzega odbiorcę (adresata) i liczy się z nim jako partnerem, szanuje go, nawiązuje kontakt, umie słuchać, dialoguje; (2) w aspekcie modalnościowym: wypowiada się z jasno rozpoznawalną intencją, tzn. jego wypowiedzi odbierane są albo jako prawdziwe, albo niepodpadające pod kryteria prawdy/fałszu (stanowiące rodzaj gry językowej, np. żartu); (3) w aspekcie treści: komunikuje treści sensowne, znaczące; dba o zrozumiałość przekazu; (4) w aspekcie formy – mówi starannie i wyraźnie, nie za głośno i nie za szybko, głosem „naturalnym”, płynnie; nie poraża wielością słów, ale też nie jest skąpy w słowach”<sup>9</sup>. Niezrozumiałość wypowiedzi może się natomiast wiązać z takimi zjawiskami werbalnymi jak: „1) forma komunikatu: niewyraźny sposób mówienia, szum w kanale, zły słuch, ukierunkowanie myślowe odbiorcy; 2) naruszenie reguł składni lub brak znajomości kodu; 3) zła znajomość znaczenia wyrazów; 4) wartościujące konotacje wyrazów i ich nacechowanie emocjonalne (konotacje negatywne w różnych kręgach kulturowych); 5) odczytywanie znaczeń intencjonalnych przez środki niekonwencjonalne. Wieloznaczność wyrażań, aluzje, podteksty, ironia”<sup>10</sup>. Sama Cegiela natomiast szczególnie zwraca uwagę na nieetyczność takich zjawisk językowych jak etykietowanie, stereotypizowanie, stygmatyzowanie, które prowadzą do wykluczenia i marginalizacji. Podkreśla ona, że: „Zabiegi utrwalania uczucia niechęci i pogardy wobec Drugiego połączone z przekazywaniem komunikatów zawierających wyłącznie jego negatywne oceny i obrazy stopniowo wpływają na zmianę przekonań i postaw, co następnie przekłada się na działania skierowane przeciw niemu oraz umożliwia uzasadnienie i usprawiedliwienie takich działań. W rezultacie przeciwnik nadawcy traci swoją pozycję społeczną i zostaje wykluczony z rywalizacji o władzę i wpływy”<sup>11</sup>.

Językoznawczynie prezentuje nie tylko swoje zasady komunikacyjne czy polskich etyków słowa, lecz także zagranicznych filozofów języka i lingwistów, którzy wykształcili zbiór reguł, które winny przyświecać poprawnej konwersacji. Wspomina reguły wzajemnego porozumiewania się Debory Tannen, na które składają się: rezerwa, względy i towarzyskość lub maksymy grzecznościowe Geoffrey’a Leecha z sześcioma wskazówkami: taktu, wspaniałomyślności, aprobaty, skromności, zgo-

8 Cytat za *ibid.*, 41.

9 Por. Jerzy Bartmiński, „Etyka słowa a potoczny wzorzec komunikacji,” dostęp 24.07.2019, [http://www.rjp.pan.pl/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1352&Itemid=50](http://www.rjp.pan.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=1352&Itemid=50).

10 Jadwiga Puzynina, *Słowo-wartość-kultura* (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1997), 33.

11 Cegiela, *Etyka słowa*, 118.

dy, współodczuwania. Zasady uprzejmości Robin Lakoff domagają się formalności: (nienarzucania swojej woli); zastanowienia (pozwolenia adresatowi dokonać wyboru); równości (przyjacielskości). Koncepcja grzeczności Penelopy Brown i Stevena C. Levinsona wyróżnia grzeczność pozytywną, negatywną i przez unik oraz ma na celu zachowanie twarzy przez rozmówcę. Wiele uwagi poświęca autorka zasadom kooperacji Paula Grice'a. Brytyjski filozof wskazuje na cztery zasady kooperacji mające na celu zapewniać dobrą konwersację: ilości, jakości, odniesienia i sposobu<sup>12</sup>. Teoria implikatur konwersacyjnych sprowadza się więc do szeregu maksym. I tak: „Kategorii ilości odpowiada maksyma: niech twój wkład w konwersację zawiera tyle informacji, ile jej potrzeba(...) oraz : niech twój wkład nie zawiera więcej informacji niż trzeba. Kategorii jakości odpowiada supermaksyma: staraj się, by twój wkład w konwersację był prawdziwy(...). Kategoria stosunku obejmuje jedną maksymę: niech to, co mówisz będzie relewantne. Kategoria sposobu odnosząca się nie do treści, lecz do sposobu jej wyrażania, obejmuje maksymę ogólną: wyrażaj się przejrzysto (...)"<sup>13</sup>. W największym stopniu Cegięła nawiązuje jednak do koncepcji idealnej sytuacji komunikacyjnej Jürgena Habermasa. Według tego niemieckiego filozofa ideał komunikacji musi spełniać warunki racjonalności dyskursu: inkluzji, równouprawnienia, szczerości i prawdziwości oraz braku przymusu oraz wnosi roszczenie zrozumiałości, wiarygodności, prawdziwości i słuszności. Sama Cegięła dodatkowo twierdzi, że: „(...) uczciwa dyskusja wyklucza manipulację, stosowanie nieuczciwych chwytów erystycznych, wywierania presji (także moralnej), jakiegokolwiek dyskryminacji i marginalizacji"<sup>14</sup>. Wskazuje, że etyczna i racjonalna dyskusja winna spełniać te warunki, by służyła rozwiązaniu problemu, a nie uzyskaniu korzyści przez dyskutantów. By to osiągnąć należy nie tylko stosować się do proponowanych przez Habermasa zasad, ale i zważać na respektowanie godności partnera, wagę i funkcję społeczną sporu oraz racjonalność argumentacji<sup>15</sup>. Stosowanie się do tych zasad jest ważne zarówno dla indywidualnych osób i ich relacji, jak i dla społeczeństwa, albowiem: „W interakcjach jest reprodukowany porządek społeczny – przekazywane są reguły moralności praktycznej. Ten porządek, kod moralny, rządzi rzeczywistym ludzkim zachowaniem"<sup>16</sup>.

Cegięła jest świadoma tego, że sfera języka często wykracza poza swoje ramy i wpływa na działania człowieka. Dlatego też nieetyczne akty

12 Patrz: Herbert Paul Grice, „Logika a konwersacja”, w: *Język w świetle nauki*, red. Barbara Stanosz (Warszawa: Czytelnik, 1980), 91.

13 Cegięła, *Słowa i ludzie...*, 35.

14 Ibidem, 160.

15 Ibidem, 159–160.

16 Ibidem, 136.

mowy często odbijają się echem w nieetycznym postępowaniu pozawerbalnym. I tak na przykład: „Językowy obraz groźnego obcego lub wroga pozbawionego szacunku stanowi usprawiedliwienie negatywnej postawy wobec niego, czyli otwiera drogę niemoralnym działaniom pozajęzykowym”<sup>17</sup>. Słowo, zdaniem autorki, posiada także wielką moc wpływania na to, kim jesteśmy i jak postępujemy, albowiem: „Prywatna wizja świata i własnej osoby jest w znacznym stopniu zależna od wpływu innych, a ściślej od komunikacyjnego wpływu innych” i dalej: „Narracje obecne w przestrzeni społecznej mają wpływ na nasze myślenie o tym, kim jesteśmy, kim są ci, których spotykamy oraz na nasze mówienie o nas i innych (...)”<sup>18</sup>. W tym miejscu słowem krytycznego odniesienia można by zwrócić uwagę na to, iż człowiek nie jest jednak jeno wytworem kultury i oddziaływań społecznych. Choć wpływ kultury słowa na nasz światopogląd czy styl życia jest niezaprzeczalny, to jednak nie ma on charakteru deterministycznego. Człowiek jest w stanie zdystansować się do słów, które są do niego wypowiedzane czy krążą w przestrzeni publicznej, albowiem jak wskazuje Miguel Ruiz: „(...) negatywne idee kiełkują w umysłach tylko wtedy, gdy padną na podatny grunt”<sup>19</sup>. Innymi słowy, człowiek jest w stanie uodpornić się na nieetyczną mowę i sprawiać, by jad słowa nie dostawał się do krwioobiegu, co nie zmienia jednak oczywiście faktu, iż ten, który pociągnął za spust broni palnej słowa, choć chybił, nie dokonał nieetycznego aktu mowy, bowiem: „Tam, gdzie zaczyna się krzywdzenie słowem, kończy się komunikacja etyczna i zaczyna przemoc”<sup>20</sup>.

Podsumowując warto podkreślić, iż Anna Cegieła w książce *Słowa i ludzie. Wprowadzenie do etyki słowa* podejmuje się śmiałego zadania zebrania wielu koncepcji, które dotyczą etycznej komunikacji werbalnej. Autorka nie poprzestaje jednak jedynie na prezentacji teorii innych filozofów i językoznawców, a sama formułuje swoje stanowisko etyczne oraz przedstawia własne podejście do etyki słowa. Ta bogata monografia przydatna może być nie tylko filozofom czy etykom, lecz także socjologom, psychologom, lekarzom, nauczycielom oraz wszystkim ludziom wrażliwym na słowo i przykładającym wagę do wypowiedzi werbalnych. Językoznawczyni, która wiele lat poświęciła badaniom zagadnień etyki komunikacji, wykonała swoje zadanie systematycznie, nie czyniąc jednak z książki surowej podręcznikowej wykładni terminów, definicji i teorii będąc świadoma tego, iż etyka to dziedzina praktyczna, nie zaś teoretyczna, która w duchu arystotelesowskim winna uczyńić nas etycz-

17 Ibidem, 125.

18 Ibidem, 136.

19 Miguel Ruiz, *Cztery umowy* (Łódź: Galaktyka, 2007), 51.

20 Ibidem, 150.

nymi ludźmi, nie jeno teoretykami etyki. Nie mniej jednak, choć w publikacji znajdziemy pogrubiony tekst czy obramowania ważnych zagadnień i sformułowań, warto byłoby dalsze wydania książki wzbogacić o glosarium czy indeks osobowy i rzeczowy. Niezaprzeczalną zaletą wydania jest bogactwo przykładów zaczerpniętych z żywej mowy, które pozwalają czytelnikowi przejść z poziomu abstrakcyjnych rozważań do sfery konkretnego i realnych problemów, które niesie ze sobą etyka słowa, a której źródła odnajdujemy już u Platona, który ustami Sokratesa twierdzi: „Przecież ze sztuką wymowy to tak samo jak z medycyną.” Fajdros na to pyta ateńskiego filozofa: „Jak to?” Mędrzec grecki odpowiada swojemu uczniowi: „W jednej i w drugiej musisz rozbierać, analizować naturę: ciała w jednej, a duszy w drugiej, jeśli nie chcesz na podstawie samej tylko rutyny i doświadczenia ciała podawać lekarstwa i wyrabiać w nim zdrowie i siły, a duszy podawać myśli i obyczaje zacne i rozwijać w niej przekonania dowolne i dzielności<sup>21</sup>”.

### Bibliografia:

- Barmiński, Jerzy. „Etyka słowa a potoczny wzorzec komunikacji”. Dostęp 24.07.2019. [http://www.rjp.pan.pl/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1352&Itemid=50](http://www.rjp.pan.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=1352&Itemid=50).
- Cegiela, Anna. *Słowa i ludzie. Wprowadzenie do etyki słowa*. Warszawa: Elipsa, 2014.
- Platon, *Fajdros*. Dostęp 24.07.2019. <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/platon-fajdros.html>.
- Puzynina, Jadwiga. *Słowo-wartość-kultura*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1997.
- Puzynina, Jadwiga, red. *Etyka międzyludzkiej komunikacji*. Warszawa: Wyd. Naukowe Semper, 1993.
- Ruiz, Don Miguel. *Cztery umowy*. Łódź: Galaktyka, 2007.
- Stanosz, Barbara, red. *Język w świetle nauki*. Warszawa: Czytelnik, 1980.
- Ethicist in the world of words. Review on *Słowa i ludzie. Wprowadzenie do etyki słowa (Words and People. Introduction to the Ethics of Word)* by Anna Cegiela

### Abstrakt:

Recenzja książki Anny Cegieli *Słowa i ludzie. Wprowadzenie do etyki słowa*. Ta niemal podręcznikowa monografia wprowadza czytelnika w podstawowe zagadnienia etyki słowa. Autorka publikacji prezentuje liczne teorie dotyczące komunikacji werbalnej, jak również formułuje swoje własne zasady, które powinny przyświecać etycznej konwersacji. Cegiela analizuje m.in. takie problemy jak wolność słowa, mowa nienawiści czy używanie retoryki pogardy jako strategii wykluczenia.

<sup>21</sup> Platon, *Fajdros* 426-428, dostęp 24.07.2019, <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/platon-fajdros.html>.

**Abstract**

Review on *Słowa i ludzie. Wprowadzenie do etyki słowa* by Anna Cegięła. The reviewed monographic publication introduced the reader into the basic concepts of the ethics of word. The author presents plenty of theories concerning verbal communication, as well as formulates her own maxims and rules which should be followed in the ethical conversation. Cegięła scrutinizes such issues as freedom of speech, hate speech or verbal strategy of exclusion.

## Krótką recenzja książki *Duchowe życie zwierząt* autorstwa Petera Wohlebena

Erudycja Wohlebena, autora książki *Duchowe życie zwierząt*, oraz jego wnikliwa obserwacja życia zwierząt zmierza ku ukazaniu, że istoty te posiadają rozwinięte predyspozycje psychiczne, są zdolne do przeżywania uczuć wyższych: miłości, smutku i żałoby, wchodzą w intymne związki z partnerami. Świat zwierząt rządzi się swoimi regułami, jest uporządkowany, a w niektórych aspektach lepiej zorganizowany niż świat ludzki.

W interpretacji Wohlebena człowiek nie jest panem tego świata, ale jedną z wielu istot, zamieszkujących Ziemię, z których każda ma równe prawo do życia i niebycia krzywdzonym. Badacz ukazuje życie zwierząt jako świat rządzony nie tylko instynktami, ale również czułością, współpracą i grupową solidarnością. Jest to również świat przepiękny cierpieniem, walką o przetrwanie i lękiem przed śmiercią. Jest to więc świat mający znamiona ludzkiego. Jesteśmy sobie bliscy w trudach przetrwania i egzystencji, bliscy w emocjach: negatywnych i pozytywnych. Jesteśmy zdolni zarówno do czułości jak i do zabijania.

Świat zwierząt uporządkowany jest przez wartości, ma hierarchię i bogactwo relacji. Przedstawienie tak subtelnej i bogatej jego wizji jest warte podkreślenia oraz świadczy o tym, że książka domaga się uważnego przeczytania. Wohleben zaznacza, że nie jesteśmy jedynymi istotami, które ten świat zamieszkują i decydują o jego bogactwie. Jesteśmy często jego wyzyskiwaczami i kolonizatorami, instrumentalnie i przedmiotowo traktującymi inne stworzenia.

Świadome i spełnione życie bywa w różnym stopniu udziałem zarówno ludzi jak i zwierząt - autor tej książki nie ma co do tego wątpliwości. Matce zwierzęcej równie bliska jest troska o swoje potomstwo jak matce ludzkiej, a swoim zaangażowaniem w opiekę bardzo często zwierzę przewyższa pod tym względem niektórych ludzi. Obserwacja relacji zachodzących w świecie zwierząt może nas wzruszać podobnie jak ludzka miłość, a czasami nawet bardziej uwzględniając subtelność i delikatność relacji. Macierzyństwo zwierząt jest również pełne poświęcenia i bezwarunkowej miłości. O tym wszystkim pisze Wohleben, dopominając się szacunku do istot zwierzęcych. Nie są one bezmyślne, nie są egoistyczne.

To istoty społecznie rozwinięte, zdolne do współpracy i poświęcenia. Dla wielu ludzi te tezy mogą być dyskusyjne, ale nie dla Wohlebena, który obserwując wnikliwie życie zwierząt jest wręcz przekonany o ich duchowości. Tak, duchowość nie jest sferą zarezerwowaną wyłącznie dla człowieka. To właśnie w tym tkwi poznawcza wartość i etyczne przesłanie książki *Duchowe życie zwierząt*.