

ETYKA

INSTYTUT FILOZOFII UNIWERSYTETU WARSZAWSKIEGO

VOL. 58 • NR 2/2019

Rada Naukowa

Przewodnicząca:

Joanna Górnicka-Kalinowska (Uniwersytet Warszawski)

Członkowie:

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

Redakcja

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

Redaktor tomu: Jakub Zawia-Niedźwiecki

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

Adres redakcji

„Etyka”

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

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

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



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

eISSN: 2392-1161
ISSN: 0014-2263

Spis treści

Od Redakcji / 5

Artykuły

Sevde Durmuş

On the Achievements and Limits of Rorty's Understanding of Solidarity / 9

Maciej Drabiński

Piotr Kropotkin i ewolucyjne źródła moralności / 26

Jarosław Barański

Życzliwość jako cnota moralna w polskiej filozofii moralnej / 50

Halina Šimo

J.M. Bocheńskiego zabobon filozoficzny a myślenie etyczne / 71

Wojciech Torzewski

Hermeneutyczne granice etyki i etyczne granice hermeneutyki / 86

Anna Bogatyńska-Kucharska

*Normy poufności i taktu w etyce ogólnej oraz w etyce zawodowej
psychoterapeutów* / 104

Robert Sroka

*Zgłaszanie nadużyć w przedsiębiorstwach (whistleblowing) – aspekty etyczny,
prawny i zarządczy* / 120

Informacje dla autorów / Information for Authors

Od Redakcji

DOI: <https://doi.org/10.14394/etyka.1292>

Solidarność i solidaryzm nabierają coraz większego znaczenia. Zaczynamy sobie zbiorowo uświadamiać, że życie społeczne wymaga wzajemnej uwagi i uznania. Że na nich polega. Solidarność nie jest jednak ideą oczywistą, a jej zasięg jest przedmiotem dyskusji. Nawet jeśli uzyskamy jasność odnośnie do tego, czym jest solidarność i na czym polegają akty solidarności, będziemy musieli jeszcze odpowiedzieć na pytanie: Solidarność z kim? Czy mamy solidaryzować się ze „swoimi” definiowanymi jako własna klasa społeczna, grupa etniczna, wspólnota religijna, płeć, grupa zawodowa? A może solidarność wymaga od nas poczucia przynależności do wspólnoty ludzkiej? Solidarność to idea niezwykle wymagająca, a im większy krąg wspólnoty solidarności, tym większe jej wyzwania.

Niniejszy tom ETYKI otwiera praca Sevde Durmuş poświęcona możliwości i granicom solidarności w koncepcji Richarda Rorty'ego. Maciej Drabiński analizuje na przykładzie Piotra Kropotkina nieszablonowe i stojące w opozycji do darwinizmu społecznego ewolucjonistyczne podejścia do etyki, które również nawiązują do pojęcia solidarności. Kolejne dwa artykuły dotyczą filozofii polskiej i, jak poprzednie, wiążą się z kręgami wspólnoty. Znajdziemy tu historię pojęcia życzliwości w filozofii polskiej autorstwa Jarosława Barańskiego oraz dyskusję Haliny Šimo poświęconą pojęciu zabobonu filozoficznego w rozumieniu J. M. Bocheńskiego.

Praca Wojciecha Torzewskiego została poświęcona hermeneutycznym granicom etyki i etycznym granicom hermeneutyki. Ostatnie dwa artykuły w tym tomie dotyczą specjalistycznych zagadnień z etyk branżowych. Pierwszy poświęcony jest tematowi zdecydowanie niedostatecznie eksplorowanemu w polskiej literaturze etycznej – etyce zawodowej psychoterapeuty, o której pisze badaczka, ale i praktyczka psychoterapii, Anna Bogatyńska-Kucharska. Tom zamyka praca Roberta Sroki poświęcona etycznym aspektom działań sygnalistów w etyce i praktyce biznesu.

W poprzednim numerze anonsowaliśmy zmiany w formule ETYKI i nowe standardy edytorskie. Zgodnie z tymi standardami niniejszy tom zawiera Erratę do Tomu 58 Nr 1. Mamy nadzieję, że nie będzie to częste zjawisko w ETYCE.

Redakcja

Errata

Artykuł: „Cztery pytania do Dipesha Chakrabarty’ego”

Autorzy: Dipesh Chakrabarty, Tomasz Wiśniewski, Ewa Domańska

Czasopismo: ETYKA

Dane bibliometryczne: Vol. 58, nr 1, 2019, strony 97–101

DOI: <https://doi.org/10.14394/etyka.1257>

Afiliacja Tomasza Wiśniewskiego jest niepoprawna. Prawidłową afiliacją autora jest „Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu”.

Afiliacja została poprawiona w internetowej wersji artykułu. Wydawca przeprasza za wszelkie związane z tym niedogodności.

Erratum

Article title: “Four Questions to Dipesh Chakrabarty”

Authors: Dipesh Chakrabarty, Tomasz Wiśniewski, Ewa Domańska

Journal: ETYKA

Bibliometrics: Vol. 58, nr 1, 2019, pages 97–101


DOI: <https://doi.org/10.14394/etyka.1257>

Tomasz Wiśniewski’s affiliation is incorrect. The correct affiliation for this author is “Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu”.

This affiliation has been corrected in the online version of this article. The publisher apologizes for any inconvenience caused.

On the Achievements and Limits of Rorty's Understanding of Solidarity

DOI: <https://doi.org/10.14394/etyka.783>

 Sevde Durmuş, Middle East Technical University, Ankara

This paper deals with Richard Rorty's notion of solidarity and its limits. I contend that although Rorty makes an earnest attempt to expand on what is to be understood from being part of a "we-group," he still perceives solidarity as a phenomenon confined principally within national borders. After presenting the theoretical shortcomings of Rorty's idea of "national pride" in the aforementioned context, I critically investigate the possibility of a broader sense of solidarity without disregarding Rorty's mostly cogent criticism of traditional philosophy.

Keywords: contingency; national pride; solidarity; traditional philosophy; we-group

1. Introduction

An appreciation and rereading of the American pragmatists like Richard Rorty is obviously helpful, if not outright necessary, in grasping and evaluating the remarkable "mentality change" witnessed in contemporary philosophy as well as the socio-political milieu of today's world. In addition to criticizing some rooted ideas in the history of philosophy, Rorty presents another way of interpreting core notions like truth, self, and language by taking strength from his precursors such as Nietzsche, Quine, Sellars, Wittgenstein, Davidson, and Kuhn. Instead of relying on philosophical orthodoxy and the unchangeable, stable, and universal definitions of its central concepts, Rorty follows a strikingly different path, drawing inspiration from a group of mavericks as exemplified above. Thus, many philosophical notions and theses viewed as foundations of epistemology, morality, and politics by the overwhelming majority of thinkers of the past are toppled from their thrones in Rorty's philosophy. More precisely, Rorty can reasonably be characterized as one of those philosophers who question the tyranny of the metaphysical tenet that

there exist universal and necessary grounds underlying perennial philosophical controversies. What is more, and in the same critical vein, Rorty's critique vis-à-vis traditional philosophy's dependence on universality also shapes his political and moral vision.

In this paper, I will dwell on and further Rorty's notion of "solidarity" which has a crucial place in grasping and assessing his political and social philosophy. Moreover, the analysis of solidarity will also amount to the exposition of Rorty's criticism against the ideas like moral responsibility towards others due to shared universal values. However, a more important reason for bringing Rorty's solidarity into question is to discuss the limits of his understanding of this notion and to ask about the possibility of a more inclusive definition for it.

I will start with one of the pivotal terms in Rorty's philosophy, "contingency," in order to be able to discuss the meaning of solidarity in more detail. The idea of contingency is crucial to understand why Rorty rejects the idea of humanity as a universal ground for morality. Secondly, I will continue with Rorty's notion of solidarity in its relation to contingency which is proposed as against the idea of universal humanity. I will also expose his distinction between "the desire for solidarity" and "the desire for objectivity." Next, I will show that when Rorty chooses "the desire for solidarity," he implicitly limits the scope of "solidarity" by maintaining that having moral obligations to a fellow human being is chiefly related to sharing something in common, i.e. being a member of a nation. Finally, rather than limiting "solidarity" mainly to the concept of national attachment, I will suggest that, when Rorty offers an account of solidarity, it would have been much more fruitful had he placed the discursive emphasis on *sympathy for pain and humiliation* rather than on the emotion of national pride. Accordingly, I will propose to extend the scope of solidarity by holding on to Rorty's own distinction between "us" and "them" with respect to feeling sympathy for the pain of others. Hence, I will try to defend a *broader* sense of solidarity without falling back to the obsolete position of grounding this notion in terms of some universal humanity.

2. Contingency: Embracement of the Groundlessness

In his controversial book *Contingency, Irony and Solidarity*,¹ Rorty discusses what he means by contingency and how it represents, in his terminology, a counter-attack on the idea of a truth-to-be-discovered. In *CIS*, Rorty first discusses the distinction between the idea of making the truth and the idea of discovering the truth (Rorty

¹ Hereafter *CIS*.

1989, 3). According to this distinction, there are still some philosophers who stick to the remains of the Enlightenment idea that science can discover the ultimate truth of the world, and philosophy must take side with this view. For such philosophers, there is a higher truth that organizes and bestows significance on the lower, more mundane truths of our world in a manner rather independent of human activities. There has been, however, a different kind of approach among many philosophers, at least since Nietzsche, which yields *inter alia* the idea that truth is made rather than found. One notable corollary of this new approach, from Rorty's perspective, is that science too, just like poetry and philosophy, is a "human activity" (Rorty 1989, 4). Rorty explains this way of thinking as follows:

On this view, great scientists invent descriptions of the world which are useful for purposes of predicting and controlling what happens, just as poets and political thinkers invent other descriptions of it for other purposes. But there is no sense in which *any* of these descriptions is an accurate representation of the way the world is in itself. These philosophers regard the very idea of such a representation as pointless. (Rorty 1989, 4)

Rorty is one of those philosophers who defend the idea that any successful claim would come with some sense of usefulness for certain purposes rather than that it represents or describes the truth in a better way. By saying so, Rorty announces that truth is not something that exists independently, rather it is relative to our expectations, circumstances and so on. Therefore neither science nor philosophy are superior to any other branches in terms of being able to determine the correct criterion for discovering the ultimate truth. For Rorty, searching for such a criterion would mean to understand the world or the self as the creation of a divine being.

The very idea that the world or the self has an intrinsic nature... is a remnant of the idea that the world is a divine creation, the work of someone who had something in mind, who Himself spoke some language in which He described His own project. Only if we have some picture in mind, some picture of the universe as either itself a person or as created by a person, can we make sense of the idea that the world has an "intrinsic nature". (Rorty 1989, 21)

Accordingly, those who search for a universal ground for answers to all philosophical, moral, political, or scientific questions are actually looking for a divine being that gifted the world and the human self with an intrinsic nature.

Contrary to this idea, Rorty defends the contingency of the way we see the world and our own selves. In this regard, there is no ground, no definite criterion that can provide the ultimate answers to questions regarding how to lead an ideal ethical life, how to arrive at real (as opposed to apparent) knowledge, which language interprets the reality as it is, and what constitutes the true nature of self or the world. Rather, for Rorty, it is crucial to adopt a new strategy other than looking for a divine will that determines the essentiality of our own selves and the order of the world: a strategy other than searching for a language which can be the link between the world waiting to be known and the self desiring to know and pursuing the highest intellectual path in order to discover such an independent, unchangeable, and unshakeable truth. This new strategy is to be one that dissolves the questions of a bankrupt tradition and liberates us from a fake shelter made of ghostlike ideas. Rorty, by embracing contingency, hopes for a new path through which “we try to get to the point where we no longer worship *anything*, where we treat *nothing* as quasi divinity, where we treat *everything*—our language, our conscience, our community—as a product of time and change” (Rorty 1989, 22).

In *CIS*, rather than presenting a definite explanation for the term contingency, Rorty seems to discuss it by showing its being a new way of understanding the world, language, selfhood, and community. This is the way that Alan Malachowski explains why Rorty chooses not to define contingency as a determinate notion:

This notion carries a great deal of weight in Rorty’s overall scheme of things, yet it is never explicitly defined. It is given an implicit, ‘contrastive’ definition *en passant*: things and events are ‘contingent’ in the sense that they do not fall under traditional philosophical descriptions which make reference to concepts such as ‘necessity’, ‘essence’, ‘reality’, ‘truth’ and ‘obligation’. Clearly Rorty is reluctant to provide anything more than a contrastive definition because he does not want to risk turning the notion of ‘contingency’ into a fully fledged *philosophical* notion, something which displaces concepts like ‘necessity’ but offers philosophers an excuse to carry on working within the same old problematic. (Malachowski 2002, 110–11)

As Malachowski expounds, what makes Rorty refrain from taking contingency as having a sharp definition is the possibility of falling into the same mistake that traditional philosophy has made. Since what Rorty suggests is “changing the way we talk, and ... changing what we want to do and what we think we are,” (Rorty 1989, 20) it would be much more suitable to discuss the implications of the term contingency and what it changes in our way of thinking and living, rather than following the

footsteps of traditional philosophy by turning contingency into a new ground for philosophical knowledge.

When the implications of contingency are at stake, it is plausible to question whether there is any possibility of hope for a unified community, given that there is no ground for relying on the idea of universal humanity. In other words, if what is understood as humanity is contingent, can there be any way of believing in a “we” that is a part of that humanity? In the next part, I will discuss how Rorty maintains such a hope without falling into the trap of supporting the idea that he criticized by advocating contingency; I will also explain why it is still possible to hope for more without betraying Rorty’s idea of contingency.

3. Rorty’s Solidarity and Its Limits

In his article “*Solidarity or Objectivity?*” (Rorty 1988), Rorty argues that for “reflective human beings” there are two ways of giving sense to their own selves and lives. On the one hand, there is the way of describing oneself through one’s contribution to the community that one is part of; on the other hand, there is the way of describing oneself in an immediate relation to an ahistorical reality. Rorty defines the former as the “desire for solidarity,” while defining the latter as the “desire for objectivity” (Rorty 1988, 167). For Rorty, this distinction implies an either/or situation that makes it impossible to bring objectivity and solidarity together. As Rorty states, the objectivist “distances himself from the actual persons around him ... by attaching himself to something that can be described without reference to any particular human beings” (Rorty 1988, 167). Here, Rorty’s main concern is to underline that the objectivist tradition of searching for the truth for its own sake cuts one off from one’s attachment to a community. Consequently, one becomes convinced that what is contingent is to be suspended in order to achieve the ultimate truth that lies outside the world we live in. Rorty summarizes the objectivist perspective and motivation as follows:

Objectivist tradition...centers on the assumption that we must step outside our community long enough to examine it in the light of something transcends it, namely that which it has in common with every other actual and possible human community. This tradition dreams of an ultimate community which will have transcended the distinction between the natural and the social, which will exhibit a solidarity that is not parochial because it is the expression of an ahistorical human nature. (Rorty 1988, 168)

Accordingly, objectivist tradition seeks an ultimate ground for solidarity. The objectivist searches for an intrinsic human nature that is necessarily true and independent from historical and socio-cultural circumstances. Contrary to the objectivist inquiry for an intrinsic nature of humanity, Rorty argues that “[a]n inquiry into the nature of knowledge can ... only be a socio-historical account of how various people have tried to reach agreement on what to believe” (Rorty 1988, 171). In this regard, Rorty suggests abandoning the idea of a nonhuman truth that is supposed to explain humanity and determine the ground for moral obligation. Instead, he defends the claim that “what counts as being a decent human being is relative to historical circumstance, a matter of transient consensus about what attitudes are normal and what practices are just or unjust” (Rorty 1989, 189). In this case, being morally good cannot be based on a theory of truth, as a partisan of objectivity would uphold. Thus, if there is no ultimate criterion that would determine the morally good action, how is it possible to construct a better community?

Rorty states that “a belief can still regulate action, can still be thought worth dying for, among people who are quite aware that this belief is caused by nothing deeper than contingent historical circumstance” (Rorty 1989, 189). For Rorty, what regulates the sense of solidarity is feeling sympathy for another human being’s pain and humiliation. The way Rorty approaches the sense of solidarity is crucial because he does more than just criticize the traditional understanding of morality: namely, he introduces a new path for moral action. The power of Rorty’s understanding of solidarity is the de-divinization of any moral theories that depend on the presupposition of “humanity as such”:

As this vocabulary has gradually been de-theologized and de-philosophized, “human solidarity” has emerged as a powerful piece of rhetoric. I have no wish to diminish its power, but only to disengage it from what has often been thought of as its “philosophical presuppositions.” (Rorty 1989, 192)

Proposing the notion of contingency, Rorty attacks holding on to a solid and ahistorical idea that determines the essentiality of the human self and universal moral obligation. The announcement that solidarity is not a philosophical concept is tantamount to the assertion of the idea that moral obligation is not a theoretical matter but a socio-political one.

The way he discusses the Kantian understanding of moral obligation is a good example of why Rorty refuses to turn solidarity into a philosophical theory:

Kant, acting from the best possible motives, sent moral philosophy off in a direction which has made it hard for moral philosophers to see the importance, for moral progress, of such detailed empirical descriptions. Kant wanted to facilitate the sorts of developments which have in fact occurred since his time—the further development of democratic institutions and of a cosmopolitan political consciousness. But he thought that the way to do so was to emphasize not pity for pain and remorse for cruelty but, rather, rationality and obligation—specifically, *moral* obligation. He saw respect for “reason,” the common core of humanity, as the only motive which was not “merely empirical”—not dependent on the accidents of attention or of history. By contrasting “rational respect” with feelings of pity and benevolence, he made the latter seem dubious, second-rate motives for not being cruel. He made “morality” something distinct from the ability to notice, and identify with, pain and humiliation. (Rorty 1989, 192–93)

Kant's idea of moral obligation depends solely on rationality and excludes everything contingent. Such an understanding turns every emotion into a matter irrelevant to determining the morality of actions. Consequently, Kantian ethics is characterized by indifference to people's contingent lives. Rorty's understanding of solidarity, on the other hand, suggests practical differences. Although Rorty is careful enough to note the importance of Kant's moral philosophy by saying that “[it] was very useful in creating modern democratic societies” (Rorty 1989, 194), he argues that if we wish to make a change in society, we need to choose solidarity that arises from feeling sympathy for pain and humiliation instead of rationally grounded respect for others stemming from a transcendental idea of humanity.

While Rorty does not propose moral philosophy which depends on a universal theory, he does not entirely jettison philosophy either. Rather, Rorty's understanding of solidarity is a kind of Kuhnian “paradigm shift” which amounts to a radical change in moral philosophy. In light of all these points, I would like to maintain that one of the biggest achievements of Rorty's understanding of solidarity is its gesturing towards a new path for moral philosophy, which does not depend on a theory of truth meant to determine and justify the morally good actions, but concentrates on socio-political and historical circumstances.

Not only does Rorty's idea of solidarity propound a shift in philosophical thinking, but it also provides motivation for creating a better community. Rorty explains how the sense of solidarity makes such a change possible as follows:

[I]t is thought of as the ability to see more and more traditional differences (of tribe, religion, race, customs, and the like) as unimportant when compared with similarities

with respect to pain and humiliation—the ability to think of people wildly different from ourselves as included in the range of “us.” (Rorty 1989, 192)

Rorty’s idea that traditional differences are ultimately bound to lose their importance does not mean that people who suffer because of their differences are ignored. On the contrary, the sense of solidarity is, in a way, an embracement of the heterogeneity among people. Rorty’s dedication to the idea of sympathy for pain and humiliation suggests that in order for there to be societies based on equality, it is crucial to pay attention to inequalities first. In the Rortian utopia, then, equality arises from the recognition and acceptance of differences, not from the idea of sharing a universal feature. In the contemporary world, where critical international problems like gender inequalities, race discrimination, labour exploitation, and hate crimes are at issue, the Rortian utopia is arguably more efficient than a utopia which depends on the idea of “intrinsic human nature” and which leads to all empirical differences becoming ultimately unessential.

Rather than spelling out a moral theory that is not to be affected by contingent circumstances, Rorty’s concern is to construct a better community by considering the current conditions of the society. With his notion of solidarity, he aims to point out that an earthly feeling, i.e., sympathy for pain and humiliation can prompt the sense of solidarity with people labeled as “others” or “strangers” and can actually make a difference in people’s lives. Therefore, Rorty’s understanding of solidarity can actually be interpreted as a recognition of diversity. It is an *act* of bringing people together without eliminating their differences.

If the dream is to construct a collectivity which preserves diversity, Rorty’s notion of solidarity is reasonably to be adopted and advanced. However, what is more crucial and helpful than reiterating the advantages of Rorty’s understanding of solidarity is to discuss its limits in discourse and action. Although by proposing the notion of solidarity, Rorty aims to reduce human suffering caused mostly by alienation, yet he does very little vis-à-vis the question of the *power* of solidarity. That is why I find it very important to attempt to transcend Rorty’s view in order to make theoretical contributions regarding *his* hope for realizing a better world socio-politically.

First of all, the notion of solidarity creates a “we-group” and according to Rorty, this sense of “us” does not imply humanity in general, but smaller groups:

[O]ur sense of solidarity is strongest when those with whom solidarity is expressed are thought of as “one of us,” where “us” means something smaller and more local than the human race. That is why “because she is a human being” is a weak, unconvincing explanation of a generous action. (Rorty 1989, 191)

Rorty's idea of a smaller "we-group" is clearly understandable in the sense that the feeling of sympathy for pain and humiliation starts in smaller groups: for instance, in such a group one is typically more up to date with the current life circumstances of an acquaintance. Besides, genuine and deeper sense of solidarity is more likely to emerge when – due to being a part of a smaller group – people have a strong feeling of attachment towards each other. Another reason why Rorty employs the idea of smaller "we-groups" wherein solidarity is expressed is his rejection of the traditional understanding of universal humanity. Simon Derpmann *et al.* emphasize this point by stating that "Rorty rejects the traditional understanding of 'human solidarity' that implies the existence of something specifically and naturally human that we can relate to, if we recognize it in others" (Derpmann *et al.* 2005, 61). Accordingly, a broader sense of solidarity worries Rorty because for him it carries the risk of turning the notion into something he totally rejects. For Rorty, a "we-group" is also based on having something in common socially; however, the common ground cannot be an essential feature shared by all human beings. This "we-group" can reasonably be larger than a family or a social circle which consists of people who have direct emotional attachment to each other, but it cannot extend so broadly as to comprise some essential features that necessarily bring people together. Although Rorty's concern is to expand the "we-group" as much as possible, he confines himself to smaller "we-groups" because of his strong belief that a broader sense of solidarity will most likely to depend on an ahistorical idea.²

The question to be asked in this context pertains to the limit of the sense of "us" for Rorty. The answer is inevitably related to another notion employed by Rorty, i.e., "national pride." At the very beginning of his book entitled *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Rorty discusses the ways of creating a better version of American society and declares that the possibility of realizing this hope depends on the idea of "national pride":

National pride is to countries what self-respect is to individuals: a necessary condition for self-improvement. Too much national pride can produce bellicosity and imperialism, just as excessive self-respect can produce arrogance. But just as too little self-respect makes it difficult for a person to display more courage, so insufficient national pride makes energetic and effective debate about national policy unlikely. Emotional involvement with one's country—feelings of intense shame or of glowing

2 I will elaborate on why we do not have to re-adopt the traditional idea in order to expand our sense of solidarity in the next section.

pride aroused by various parts of its history, and by various present-day national policies—is necessary if political deliberation is to be imaginative and productive. (Rorty 1999, 3)

Some crucial implications of Rorty's ideas on "national pride" can now be discussed. To begin with, when we consider Rorty's insistence on contingency and his criticism of the divinization of concepts in traditional philosophy, it becomes apparent that the way he presents national pride is rather inconsistent with his own critique of traditional philosophy. While challenging our traditional way of philosophizing by asserting de-divinization of all concepts, Rorty gives the impression that he regards the concept of national pride as virtually having some *divine* status. Derpmann *et al.* discuss this point by saying that "the nation-state...still seems to play the role of a political equivalent of the self-contained subject, in order to be the only remaining guarantor for integrity and wholeness, the only remaining divinity" (Derpmann *et al.* 2005, 59). As a matter of fact, more than being just a guarantor, national pride becomes a necessary condition for private and public progress. In order to fully understand Rorty's criticism of the traditional theory of truth that depends on the presupposition of a necessary and universal ground, it is critical to be cognizant of the sense in which Rorty uses the term "necessity." In this context, necessity is a pragmatic and political term instead of an epistemological one. However, even if this is the case, Rorty's assertion still remains fairly problematic. Since Rorty distances himself from presenting a final vocabulary for his ideas of contingency and solidarity because of the danger of reifying them, he would not lean towards making his idea of national pride a necessary condition. However, one can still ask some questions to get a clearer idea about the pragmatic and socio-political consequences of his understanding of national pride.

First of all, if national pride is a necessity at the intersubjective level, what could serve as the criterion for determining the right *degree* of such a feeling? Although, for Rorty, determining such a criterion would be nothing more than adopting the remains of the traditional way of thinking, this question becomes inescapable since national pride is presented as a necessary condition for socio-political *progress*. Derpmann *et al.* point out the same problem by saying that "one might wonder how he wants to prevent national pride from turning into bellicosity and militaristic chauvinism—things he avowedly wants to avoid" (Derpmann *et al.* 2005, 59). Accordingly, the idea of national pride will always carry with it the danger of turning into a set of activities which might beget cruelty that Rorty actually fights against. In this case, Rorty's warning about the extreme feeling of national pride is inadequate to prevent cruelty between people who do not have the same emotional attachment to their

countries or those who do not have the same historical background. Consequently, Rorty's discussion seems to lead us towards a search for some criterion that will determine the socio-psychological limits of the feeling of national pride, while it is obvious at the same time that such an inquiry is exactly what Rorty reacts against.

A few remarks are in order at this point about the consequences of national pride in its relation to a sense of solidarity. Both in *SO* and *CIS*, Rorty refers to the locality of solidarity through a careful consideration of the risk of reverting to the idea of humanity in general combined with his understanding of national pride. In *SO*, the relation between solidarity and national pride is evident in Rorty's arguments on the criticisms about his ethnocentrism:

Either we attach a special privilege to our own community, or we pretend an impossible tolerance for every other group.

I have been arguing that we pragmatists should grasp the ethnocentric horn of this dilemma. We should say that we must, in practice, privilege our own group, even though there can be no noncircular justification for doing so. (Rorty 1988, 176)

Rorty's emphasis on "our own community" is directly related to the idea of a nation-state. Accordingly, the feeling of attachment to a specific group is derived from a shared historical and cultural background. This idea bears considerable significance because it seems unreasonable to aspire to a broad sense of solidarity without realizing it first at a national level. Richard J. Bernstein argues that Rorty's ethnocentric perspective on the sense of "us" is understandable and it points to a more overarching sense of solidarity:

[Rorty] has been deliberately provocative in labeling his position "ethnocentric." But in doing so, he wants to call attention to the fact that solidarity begins "at home"—that it is typically a local phenomenon that can only gradually be extended. Moral progress comes about when our sense of solidarity, our sympathy with those who are institutionally humiliated, is extended and deepened. So Rorty's ethnocentrism, his localism, his concern to start with building up a new American pride is not incompatible with the social hope for achieving a global cosmopolitan liberal utopia. (Bernstein 2003, 132)

Accordingly, Rorty's ethnocentrism refers to a starting point that will extend beyond national borders when the time comes during our progress in history. In fact, Rorty's own statements support Bernstein's arguments:

“We have obligations to human beings simply as such” is as a means of reminding ourselves to keep trying to expand our sense of “us” as far as we can. That slogan urges us to extrapolate further in the direction set by certain events in the past—the inclusion among “us” of the family in the next cave, then of the tribe across the river, then of the tribal confederation beyond the mountains, then of the unbelievers beyond the seas... This is a process which we should try to keep going. We should stay on the lookout for marginalized people—people whom we still instinctively think of as “they” rather than “us.” We should try to notice our similarities with them. The right way to construe the slogan is as urging us to *create* a more expansive sense of solidarity than we presently have. (Rorty 1989, 196)

At first sight, Rorty’s call sounds rather convincing. What is missing, however, is an account of why and how people would try to create a broader sense of “us” when they achieved or were granted a feeling of being at home. In my opinion, it is not easy to find satisfactory answers to these questions without going beyond Rorty’s own standpoint. In this regard, if we keep holding on to Rorty’s ethnocentric perspective, it is unlikely that his hope for an extended solidarity will ever be realized.

In order to elucidate why Rorty’s notion of solidarity is destined to remain a limited one, I would like to discuss his idea of creating a “we-group” more deeply. The transformative power of the feeling of sympathy for pain and humiliation is the central factor in the distinction between “us” and “them.” However, when the feeling of national pride becomes a determinant in creating a “we-group,” all we can hope for is an ethnocentric sense of solidarity. Although the idea of having an emotional attachment to one’s country sounds unproblematically reasonable and expectable, when it becomes one of the factors which determine a “we-group,” it will also inevitably take a role in labeling people as “they.” More clearly, we can easily conceive that the feeling of sympathy for pain and humiliation will ultimately be circumscribed by the feeling of national pride when these feelings get combined or juxtaposed in creating solidarity. This is mainly because both of them actually create certain “we” and “they” groups which are understandably bound to conflict with each other. For the ones who predominantly have the feeling of sympathy for pain and humiliation, “we” would mean people who are sensitive witnesses or victims of suffering, and “they” would mean people who are the silent witnesses or perpetrators of suffering. In contrast, for those who are mainly filled with the feeling of national pride, the main factor in labeling people as a part of “we” is being a member of the nation or having the same emotional attachment to their country. From the perspective of ethnocentric solidarity, the largest “we-group” will be formed among, for instance, “fellow Americans.” In this case, it is inevitable that

people outside of national borders—or even Americans who do not share the same national attachment to their country—will get catalogued as outsiders. Since, for Rorty, there is no criterion that will prevent the transformation of the feeling of pride into the feeling of hatred, these “outsiders” or “strangers” can easily be perceived as a threat to the national values. In this case, they will be more than just “strangers” whose pain and humiliation are invisible; they will become “enemies,” deprived of the privilege of *our solidarity*. Accordingly, when national pride and solidarity are intermingled, the former becomes a limit point for the latter.

Derpmann *et al.* also point out the danger of national pride for solidarity as follows:

Rorty's *national pride*, the emotional involvement with a country and its inhabitants, is a form of solidarity which is insufficient, even hindering, when it comes to creating institutions and bringing about action within the global order that influences more and more spheres of human life. (Derpmann et al. 2005, 61)

Actually, for Rorty, national pride becomes more than just a form of solidarity. It is precisely the discursive ground for solidarity and it is expected to extend its limits gradually. However, as Derpmann *et al.* argue, national pride is so obstructive that Rorty's hope for global solidarity is destined to remain in the realm of the imaginary. This is because, as it has been argued above, the role of national pride in creating a “we-group” implies an *otherness* that involves not only people who inflict pain and cause suffering but also those who are deemed (by the relevant “we”) to fail in sharing the same sort or degree of national attachment. Within this context, national pride will always carry with it a risk of betraying the very idea of solidarity, i.e. reducing the suffering caused by discrimination. At this point, there is an inescapable bifurcation: on the one side, there is national solidarity reserved only for a certain “we-group” that consists of “fellow citizens,” and on the other side, there is a broader sense of solidarity for a “we-group”—or even, “we-groups”—created by people who can feel attachment to each other not on the basis of being a member of the same nation but because of their awareness of, and sensitivity for, each other's pain. For the ones who share Rorty's hope for creating a “more expansive sense of solidarity,” the only path that might herald such a possibility would arguably be the latter.

Rorty's notion of solidarity is powerful enough to include more than just a “national sense.” His ideas definitely refer to a radical change in morality to the extent that we, according to Rorty, do not need any ahistorical principles to ground moral obligation toward one another, and consequently, contingencies can evidently be

the basis of moral progress. As a matter of fact, Rorty's understanding of solidarity implies a transformative act which can also be a central and determining component in the creation of more democratic societies. That is why we need to hold out for more and explore the ways of realizing a broader sense of solidarity, rather than letting it remain merely a hope.

4. Is a Broader Sense of Solidarity Possible?

Rorty's final statement in *CIS* explains why he keeps away from arguing a broader sense of solidarity and leaves it as a hope:

*We have to start from where we are... What takes the curse off this ethnocentrism is not that the largest such group is "humanity" or "all rational beings"—no one, I have been claiming, can make that identification—but, rather, that is the ethnocentrism of a "we"... which is dedicated to enlarging itself, to creating an ever larger and more variegated *ethnos*. (Rorty 1989, 198)*

Accordingly, For Rorty, the main obstacle before even starting to discuss a broader sense of solidarity is the idea of some intrinsic human nature as the ground for humanity in general. This idea assumes that there are just two ways of talking about an extended sense of solidarity. The first one, rejected by Rorty, is identifying an essential human nature as the ground for human solidarity in general. The second one is his own moral/political proposal, to wit, an ethnocentric solidarity which, he hopes, will be extended gradually in time. However, as we are not obligated to maintain the essentiality in the manner Rorty defends it, we do not, in my opinion, have to be content merely with the hope for an extended solidarity which is born out of ethnocentric concerns. In fact, we have another option for realizing solidarity that transcends national borders while remaining faithful to Rorty's notion of contingency. Instead of giving a central role to the feeling of national pride in creating a "we-group," the pivotal move can be envisioned as maintaining Rorty's idea of feeling sympathy for pain as the basis of the sense of "us" and, eventually, of solidarity.

I am inclined to think that one need not have an aversion to the distinction between "us" and "them" in the present context. Derpmann *et al.* explain why this differentiation is inevitable for Rorty as follows:

Rorty wants humans to extend their "we-groups" as far as possible, but nevertheless he thinks that this process soon finds its limits. According to him, the "we" derives

its strength from a contrast. So if the “we” extended to all humans, there would be no one to be part of the “they” and a solidarity felt universally would cease to have identificational and motivational force... Even if a factual difference were essential to Solidarity, why would it depend upon national boundaries? One could probably find strong grounds for solidarity with others independent of the arbitrary bounds of a nation. (Derpmann et al. 2005, 62)

If the central aim of solidarity is to reduce suffering, and the contrast between “us” and “them” is crucial for this purpose, the conceptualization of these groups should be accompanied, in my view, by a respective awareness of the existence of two categories of individuals: those who inflict and those who suffer from pain. In this regard, as long as there are people who torture or humiliate other humans, there will always be, properly speaking, a legitimate distinction between *us* and *them*. However, what is problematic in Rorty’s account is the basis of this labeling. As we do not have to revert back to some sort of universality as the “basis,” we do not have to determine the sense of “us” according to arbitrary national boundaries in order to escape from the traditional idea of essentiality. On the contrary, contingencies *other than ethnocentric ones* can very plausibly lie at the basis of these groups. In short, if we agree that we need solidarity in order to annihilate—or at least reduce—suffering, there is no justifiable reason to confine the idea of solidarity solely to the notion of nation-state.

5. Conclusion

Rorty’s idea of solidarity in relation to his notion of contingency bears considerable significance in the context of the debate revolving around the notions of philosophical endeavor and political action. I must stress that Rorty’s idea does have the potential to alter the way we think and act by offering a notable alternative to the traditional tenets of moral philosophy which spring from the transcendental idea of universal humanity as the ground for moral obligation. One can add that Rorty’s proposal is an almost Nietzschean call for getting back to the finitude of our *Terra* through the realization that our moral obligations to others do not depend on any ahistorical principles but, rather, on the contingencies of the existing *Zeitgeist*. By modifying how we philosophize, Rorty seems to socio-politically pave the way to *acting differently*. In this sense, being more than a mere philosophical notion, solidarity becomes tantamount to efficacious and vigorous political action.

However, when the notion of national pride is made to play a pivotal role in the determination of the scope and efficiency of solidarity, Rorty’s claim for thinking and

acting differently is seen to lose its strength vis-à-vis the socio-political and discursive agenda he has promoted through his ideas of solidarity and contingency. Philosophically, national pride has a virtually divine position which allows that feeling to fashion the direction and limit of solidarity. Accordingly, Rorty seems to set boundaries to his desire for solidarity by introducing national pride almost as a “given” notion. Consequently, since the desire for solidarity somehow implies the embracement of contingencies, adhering strictly to the concept of national pride appears to ultimately mar the very idea of thinking differently. Socio-politically, on the other hand, national pride limits the possibility of embracing differences amongst people and, eventually, determines for whom we can show solidarity. As a result, instead of sympathy for others’ pain, national pride becomes decisive in creating a “we-group.” Therefore, the insistence on national pride also collides with the hope for acting differently.

The abovementioned philosophical and socio-political consequences indicate that Rorty’s notion of national pride does not go in line with his hopes and dreams for a broader solidarity. If we are to adequately pursue the latter ideal, our starting point should, I maintain, be a radical questioning – and perhaps even the overthrowing – of “national pride” as characterized by Rorty. In this sense, challenging the limits of Rorty’s understanding of solidarity would mean giving the notion a chance to fulfill the promised task of making a difference in our way of thinking and living. That is to say, for realizing a broader and more tenable idea of solidarity, we need to surpass Rorty’s evidently limited notion of solidarity, just as he attempts to surpass the limitations of traditional philosophy and politics.³

Bibliography

- Bernstein, R. J. 2003. “Rorty’s Inspirational Liberalism.” In *Richard Rorty*, edited by C. Guignon and D. R. Hiley, 224. Cambridge: Cambridge University Press.
- Derpmann, S., G. M. Kleemann, A. Kösters, S. Laukötter, and D. Schweikard. 2005. “The Liberal Ironist between National Pride and Global Solidarity.” In *Richard Rorty: His Philosophy Under Discussion*, edited by A. Vieth, 147. Piscataway: Transaction Books.
- Malachowski, Alan. 2002. *Richard Rorty*. New York: Routledge.
- Rorty, Richard. 1988. “Solidarity or Objectivity.” In *Relativism: Interpretation and Confrontation*, edited by Michael Krausz, 600. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

³ I have benefited greatly from the comments and criticisms of Murat Baç. I would also like to thank a referee of *Etyka* for valuable suggestions.

Rorty, Richard. 1989. *Contingency, Irony and Solidarity*. New York: Cambridge University Press.

Rorty, Richard. 1999. *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*. Cambridge: Harvard University Press.

Abstrakt

O zaletach i ograniczeniach pojęcia solidarności w ujęciu Rorty'ego

Artykuł dotyczy pojęcia solidarności i jego ograniczeń w ujęciu Richarda Rorty'ego. Twierdę, że chociaż Rorty dokonuje poważnej próby rozszerzenia tego, co wynika z przynależności do grupy „my”, to nadal postrzega on solidarność głównie jako zjawisko ograniczone granicami państwowymi. Po przedstawieniu słabości teoretycznych koncepcji dumy narodowej w ujęciu Rorty'ego w powyższym kontekście badam krytycznie możliwość szerszego rozumienia solidarności bez pomijania, w większości przekonującej, krytyki tradycyjnej filozofii u Rorty'ego.

Słowa kluczowe: przygodność, duma narodowa, solidarność, filozofia tradycyjna, grupa „my”

Nota biograficzna / Biographical Note

Sevde Durmuş – PhD candidate at the Department of Philosophy, Middle East Technical University.

Sevde Durmuş – doktorantka na Wydziale Filozofii, Middle East Technical University.

Piotr Kropotkin i ewolucyjne źródła moralności

DOI: <https://doi.org/10.14394/etyka.950>

 Maciej Drabiński, Uniwersytet Warszawski

Piotr Kropotkin był najważniejszym przedstawicielem tzw. darwinizmu rosyjskiego oraz teorii pomocy wzajemnej, która podkreślała znaczenie współpracy wewnątrzgatunkowej w procesie doboru naturalnego oraz walki o byt. Na jej kanwie rosyjski badacz wysunął tezę o ewolucyjnych źródłach moralności, będącej problemem badawczym poruszonym w niniejszym artykule. Z tego samego powodu, poza przedstawieniem wspomnianej tezy i jej założeń, w publikacji zilustrowano także teorię pomocy wzajemnej. Zaproponowana przez Kropotkina wizja moralności suponowała, iż stanowi ona „przyrodzoną” właściwość ludzkiej natury. Podstawę dla niej stanowić ma instynkt społeczny oraz jego przejawy, takie jak równość, solidarność, sprawiedliwość, itd., a także pomoc wzajemna. Stawiało to propozycję rosyjskiego darwinisty w opozycji do dominujących trendów w myśleniu o ludzkiej moralności na przełomie XIX i XX w., zwłaszcza wobec tzw. darwinizmu społecznego i charakterystycznego dlań dualizmu moralnego. Ponadto teoria zrywała z antropocentryzmem, zakładając, iż poza gatunkiem ludzkim, także inne gatunki cechują się uczuciami moralnymi.

Słowa kluczowe: etyka, moralność, Piotr Kropotkin, darwinizm, darwinizm rosyjski, anarchizm

Wprowadzenie

Karol Darwin i Alfred Russel Wallace, ojcowie nowoczesnej teorii ewolucji¹, wysadzili w powietrze teologiczny mur otaczający nauki przyrodnicze. W ten sposób wyzwolili kolejną dziedzinę nauki od wpływu religii, która składała w ręce Boga bogactwo i złożoność świata przyrody oraz przystosowanie organizmów żywych do istniejących warunków. Mówiąc wprost – obaj ci badacze dostarczyli niezbędnych

¹ Celowo użyłem określenia „nowoczesna”, bowiem przed Darwinem i Wallacem na gruncie biologii pojawiały się koncepcje ewolucyjne (jak np. lamarkizm), z tą jednak różnicą, że ich autorzy nie potrafili dostarczyć wystarczających argumentów i dowodów pozytywnie weryfikujących te hipotezy, tak, aby mogły one zostać przekształcone w teorie.

argumentów i siatki pojęciowej, która pozwoliła w sposób racjonalny zrozumieć kolejną część całej złożoności świata. Nie od razu jednak teoria ewolucji stała się dominującym sposobem wyjaśniania bioróżnorodności, pochodzenia gatunków, czy przystosowania organizmów do życia na naszej planecie. Początkowo spotkała się ona bowiem z nad wyraz krytyczną reakcją wielu środowisk. Niemniej w Rosji, jak wskazują historycy, odkrycia Darwina w kręgach naukowych zostały przyjęte nadzwyczaj serdecznie (Gould 1997, 16–17; Rogers 1974, 487), a przynajmniej napotkały mniejszy opór niż w Europie zachodniej (Rogers 1973, 484). Opozycję wobec teorii tworzyli weń niemal w całości przedstawiciele kręgów konserwatywnych, przy czym ów sprzeciw nabrał większego znaczenia dopiero 20 lat po opublikowaniu w Rosji *O powstawaniu gatunków* w 1864 r. (Rogers 1974, 487).

Nie oznaczało to, że rosyjscy uczeni podeszli bezkrytycznie do teorii Darwina. Nade wszystko poddawali krytyce obecność maltuzjanizmu w jego teorii. Darwin zaadaptował bowiem pogląd Thomasa Malthusa o wzroście wielkości populacji i ograniczonych zasobach pożywienia, co mogłoby prowadzić do wewnątrzgatunkowej walki o pożywienie. W Rosji jednak, m.in. z racji trudności w zaobserwowaniu zjawiska nadmiaru życia w surowym klimacie charakteryzującym to państwo, teza ta nie była akceptowana (Gould 1997, 13–18; Todes 1987, 539–42; 1989, 114, 122). Warto przy tym uwydatnić, iż nie tylko rosyjscy darwińscy krytykowali i uważali zaadaptowanie elementów maltuzjanizmu do teorii Darwina za jej najsłabszy element. Analogicznie sądzili m.in. Karol Marks i Fryderyk Engels, pomimo oczywistej fascynacji tą teorią (Rogers 1965, 200).

Wspominam o tym nie bez powodu. Odrzucenie maltuzjanizmu stanowi jedną z najważniejszych cech tzw. rosyjskiego darwinizmu, któremu jednak nigdy nie poświęcono uwagi porównywalnej z tą, jaką poświęcono tzw. darwinizmowi społecznemu. Zadaniem, jakie sobie postawiłem, nie jest jednak analizowanie przyczyn tego zaniedbania, ale przedstawienie tezy o ewolucyjnych źródłach moralności wysuniętej przez najważniejszego przedstawiciela tego nurtu – Piotra Kropotkina². Rosyjski naukowiec sformułował ją na kanwie teorii pomocy wzajemnej, stanowiącej integralną i niezwykle ważną część wschodniego darwinizmu. Swoje źródło miała ona w nadaniu przez rosyjskich badaczy centralnego znaczenia walce organizmów z fizycznymi warunkami (głównie z uwarunkowaniami klimatycznymi) lub (rzadziej) z innymi gatunkami. To zaś, jak przekonywali rosyjscy ewolucjoniści, faworyzować ma pomoc wzajemną w procesie doboru naturalnego,

2 Piotr Kropotkin znany jest współcześnie głównie jako jeden z najważniejszych teoretyków anarchizmu, a także przyrodnik, geograf i darwinista. Niemniej, poza tymi dziedzinami żywo interesował się: geologią, meteorologią, medycyną, chemią, fizyką, antropologią, socjologią i historią.

co łączyło się z zakwestionowaniem recept maltuzjańskich (Todes 1989, 104–31; Vucinich 1988, 77).

Wskazuje to, że chociaż P. Kropotkin był najważniejszym i najbardziej wpływowym badaczem związanym z tą teorią, to nie był jej prekursorem. Za właściwego jej „ojca” uznaje się – co przyznawał również rosyjski anarchista – Karla Fedorowicza Kesslera. W 1879 r. rosyjski zoolog wygłosił podczas kongresu Sankt-Petersburskiego Towarzystwa Przyrodników referat pod tytułem *Prawo pomocy wzajemnej* (rok później opublikowana została praca uczonego pod tym samym tytułem). Podkreślił weń, co następnie rozwijał Kropotkin, iż Darwin położył zbyt duży nacisk na znaczenie rywalizacji w procesie doboru naturalnego, nie nadając należytego znaczenia współpracy. Były rektor Uniwersytetu w Sankt Petersburgu jako kluczowe elementy procesu ewolucji wskazywał zarówno współpracę wewnątrzgatunkową (wynikającą z potrzeby prokreacji oraz opieki nad potomstwem, prowadzącą do rozwoju pomocy wzajemnej), jak i międzygatunkową walkę o byt (powstającą z konieczności zaspokojenia głodu, skutkującą rywalizacją) (Kropotkin 2006b, 19, 27; Todes 1989, 104–31; Vucinich 1988, 77)³. Kropotkin rozwinął jednak to podejście, nadając kluczowe znaczenie pomocy wzajemnej jako najważniejszemu mechanizmowi ewolucyjnemu służącemu przetrwaniu i rozwojowi gatunków.

Kropotkinowska recepcja teorii Darwina cechowała się zatem istotnymi przesunięciami w hierarchii głównych czynników uważanych za najważniejsze, a przez to faworyzowanych, w procesie doboru naturalnego. Stąd też, rozwijając teorię pomocy wzajemnej oraz tezę o ewolucyjnych źródła moralności, Kropotkin akcentował te wątki obecne w pracach Darwina, które uwydatniały znaczenie towarzyskości, współpracy i ewolucyjnych źródeł moralności (Stack 2000, 698). Brytyjski uczony wskazywał bowiem, iż prawdopodobnie dla wykształcenia moralności kluczowe znaczenie posiadał instynkt społeczny oraz inteligencja (Darwin 1935, 118), nie kwestionując przy tym istnienia wrażliwości oraz pomocy wzajemnej wśród ludzi (Ryan 2002, 37). Towarzyszyła temu wysuwana przez rosyjskiego darwinistę krytyka wulgarnej – naturalnie w ocenie samego badacza – interpretacji darwinowskiej teorii ewolucji cechującej np. darwinizm społeczny, która m.in. ograniczała pojęcie „walki o byt”⁴ do wewnątrzgatunkowej walki w dosłownym znaczeniu.

Nie było to jedyne spostrzeżenie przeciwstawiające Kropotkina względem darwinizmu społecznego. Wysuwany przez niego pogląd o ewolucyjnych źródłach

3 Ważne wydaje się podkreślenie, że teoria pomocy wzajemnej i ogólnie rosyjski darwinizm nie ograniczały się wyłącznie do naukowców o lewicowych sympatiach. W rosyjskich środowiskach akademickich były to dosyć powszechnie akceptowane poglądy.

4 Darwin niezwykle szeroko rozumiał pojęcie walki o byt – była to dla niego zarówno walka w dosłownym znaczeniu, jak i zmagania samotnie rosnącej rośliny na pustyni (Darwin 2009, 67).

moralności stawiał go także w opozycji wobec dualizmu moralnego, który cechował ten nurt. Darwiniści społeczni traktowali bowiem moralność jako wytwór kulturowy, której zadaniem jest ograniczanie złowrogich popędów biologicznych⁵ (co Frans de Waal określa mianem „teorii fasady” (Waal 2013, 29)). „Anarchistyczny książe” zaś – za Karolem Darwinem – wskazywał, iż ludzkie usposobienie, życie społeczne i jednostkowe są tworem naturalnych (biologicznych) procesów – tak jak rozwój kwiatów czy ewolucja życia społecznego mrówek. To też sprawiło, że w jego przekonaniu nie istniał żaden powód do odrzucenia metod naukowych przy badaniu człowieka i jego życia (Kropotkin 1923, 40). Pozwoliło mu to uznać naukę (biologię) za jedyne narzędzie zdolne dostarczyć wyjaśnienie pochodzenia uczuć moralnych (Kropotkin 1904, 209–10; 1929, 5). Co równie istotne, rosyjski uczoney wyszedł poza antropocentryzm charakteryzujący europejską myśl filozoficzną i moralną, nakazujący traktować człowieka jako byt unikatowy. Wedle przyrodnika, „poczucie moralne” nie jest „przywilejem natury ludzkiej” – występować ma ono bowiem w całym świecie zwierzęcym (Kropotkin 1929, 5).

Jest to o tyle istotne, ale i ciekawe, że jego odkrycia na gruncie biologii ewolucyjnej stanowiły podstawę nie tylko dla wspomnianej tezy, ale także dla jego biopolitycznego anarchizmu. Ewolucja i zasada pomocy wzajemnej są w istocie jądrem jego biopolitycznej filozofii politycznej i teorii moralnej. Niniejszy artykuł może więc zostać potraktowany nie tylko jako pewne wprowadzenie do problematyki teorii pomocy wzajemnej jako ważnej części dziedzictwa rosyjskiego darwinizmu i wypływających z tego postulatów etycznych, ale także jako propedeutyka do Kropotkinowskiej biopolityki, opartej m.in. na poszukiwaniu „ludzkiej natury” bazującej na biologicznych inwariantach rozumianych jako szerokie prawa biologii i ewolucji, przy równoczesnym włączeniu człowieka w szeroki łańcuch gatunków żywych.

Wskazuje to jednak na pewną nieoczywistość związaną z przecinaniem się ambicji naukowych Kropotkina z politycznymi, przy czym te pierwsze podporządkowane

5 Kropotkin krytykował ten pogląd, wyrażony m.in. przez T.H. Huxley'a w 1888 roku artykule *The Struggle for Existence in Human Society* w magazynie „The Nineteenth Century”, i w odpowiedzi nań opublikował serię artykułów, również w magazynie „The Nineteenth Century”, które następnie zostały zbiorczo wydane w pracy zatytułowanej *Pomoc wzajemna jako czynnik rozwoju*. We wspomnianym artykule brytyjski darwinista społeczny – niczym Thomas Hobbes – za stan natury uznawał rywalizację i walkę wewnątrzgatunkową, z której tylko najsilniejsi i najstosowniejsi mieli wyjść żywi, by toczyć kolejne batalie. Te same zasady implikował wobec ludzi pierwotnych. Odmawiał istnienia jakiegokolwiek pierwiastka moralnego w naturze. Dlatego za cel społeczeństwa uznawał łagodzenie praw natury i owej walki. W przeciwnym razie, jak antycypował, świat ludzki przesiąknie chaos i nędza (Huxley 1895, 195–236). Towarzyszyła temu krytyka wulgaryzacji badań Darwina i przekonanie rosyjskiego uczonego o tym, że darwiniści społeczni odrzucili wszystko, co nie pokrywało się w jego badaniach z Malthusem. Zasadniczo Kropotkin łączył darwinizm społeczny z panowaniem burżuazji jako zabiegiem dyskursywnym, mającym legitymizować jej dominację. Ponadto wyrażał obawę, że recepty Huxleya w istocie implikują powrót do religii, a w szczególności do chrześcijaństwa. Patr.: (Kropotkin 1904, 215; 1929, 22).

były drugim. Niewątpliwie wzmacniała to jego scjentystyczna perspektywa. Sądził bowiem, że prawdziwej wiedzy i wizji przyszłego systemu społecznego dostarczą nauki przyrodnicze, opierające się na teorii ewolucji i prezentujące biologiczny punkt widzenia (Kropotkin 1887b, 116). Perspektywę tę wzmacniał pogląd, iż rozwój nauki i nowe dyscypliny naukowe, które pojawiły się w XIX w., niosły rewolucyjne następstwa (Kropotkin 1923, 16). Sprawiało to, że Kropotkin postrzegał swoją pracę w sposób dwojaki. Z jednej strony, jako naukową podstawę dla zrozumienia świata. Z drugiej jednak, jako narzędzie wyzwolenia (Kinna 1995, 270). Na tej kanwie Brian Morris zasugerował nawet, że Kropotkin ustanowił nową filozofię – ewolucyjny holizm (*evolutionary holism*) (Morris 2004, 130). W praktyce jednak, co jednoznacznie wskazuje na pewien partykularyzm, jego praca naukowa miała na celu wykazanie nie tylko racjonalności czy naukowych podstaw dla anarchizmu, ale wręcz jego naturalnego charakteru.

Trudno jednak wysunąć na tej podstawie zarzut o nierzetelność naukową pod adresem Kropotkina (Todes 1989, 104)⁶ tym bardziej, że swoje pierwsze wnioski naukowe wysuwał jeszcze zanim został anarchistą (Kinna 1995, 260). Warto przy tym wskazać, iż sam uczony na przełomie XIX i XX w. cieszył się estymą (nawet wśród rywali i politycznych wrogów) i uchodził za znaczący autorytet naukowy. Zresztą na Wyspach Brytyjskich (w przeciwieństwie do Europy) postrzegany był nade wszystko jako naukowiec, który przy okazji był anarchistą. Publikował w najważniejszych pismach naukowych epoki, był również autorem hasła „anarchizm” w Encyklopedii Britanica, a jego prace cieszyły się ogromnym uznaniem, szczególnie wśród liberalnie nastawionych akademików (Shpayer-Makov 1987, 375–84). Duży wpływ na jego pozycję w brytyjskich towarzystwach naukowych miała także jego przyjaźń i poparcie ze strony np. Henriego Waltera Batesa (Morris 2004, 136), i relacje z sir Jamesem Thomasem Knowlesem, który otworzył przed nim swoje pismo „The Nineteenth Century” (Ferretti 2017, bns). To właśnie w nim rosyjski naukowiec opublikował (w formie artykułów) jedną ze swoich najważniejszych prac, czyli: *Pomoc wzajemną jako czynnik rozwoju* (w oryginale: *Mutual Aid: A Factor of Evolution*).

„Dobór naturalny” i „walka o byt” w ujęciu P. Kropotkina

Kropotkinowski darwinizm w żaden sposób nie podważał odkryć Darwina ani znaczenia kluczowych mechanizmów ewolucyjnych: „doboru naturalnego” i „walki o byt” (Darwin 2009, 66–120). Uznawał je zresztą za najważniejszy, wręcz rewolu-

⁶ Tym niemniej, pomimo ogólnie „ciepłego” przyjęcia teorii Kropotkina, część uczonych kwestionuje jej naukowość (Kinna 1992, 43–44).

cyjny, przełom naukowy o fundamentalnym znaczeniu nie tylko dla spojrzenia na naturę, ale również na życie społeczne i życie w ogóle (Kropotkin 1923, 22). Nadawał jednak odmienne priorytety w hierarchii głównych czynników w procesie ewolucji – w miejsce rywalizacji wewnątrzgatunkowej (i w mniejszym stopniu międzygatunkowej), pierwszeństwo przyznawał pomocy wzajemnej i współpracy. Szukając korelatów pomiędzy swoją perspektywą a teorią brytyjskiego uczonego, podkreślał, iż ten również – pomimo nasiąknięcia maltuzjańskimi koncepcjami – miał zwrócić uwagę na rolę pomocy wzajemnej i ogółem czynnika kolektywistycznego w procesie ewolucji. Ilustruje to przytoczenie przez Kropotkina stanowiska Darwina, zgodnie z którym w określonych momentach rywalizacja i walka wewnątrz gatunku, bądź pomiędzy gatunkami, ustaje, oddając pierwszeństwo współpracy, stanowiącej impuls dla rozwoju intelektualnego i moralnego (Kropotkin 2006b, 24). Pod wpływem późniejszej krytyki jego teorii jako niewyjaśniającej w całości procesu ewolucji, Kropotkin silniej uwydatniał znaczenie adaptacji w procesie ewolucji (Kropotkin 1920, 412–18), co stanowiło asumpt do próby połączenia darwinizmu z neolamarkizmem i jego polemiki z Augustem Weismannem.

Podstawę koncepcji Kropotkina stanowiły jego badania i obserwacje życia przyrody we Wschodniej Syberii i północnej Mandżurii⁷ oraz Amuru i Ussuri (czyli na obszarach cechujących się nieco bardziej sprzyjającymi warunkami do życia), podczas których nie odnalazł przedstawianej przez Darwina (a w szczególności przez darwinistów społecznych) wszechstronnej walki i rywalizacji wewnątrzgatunkowej, pomimo iż, jak sam przyznawał, zawzięcie jej szukał (Kropotkin 2006b, 18–28). Zamiast rywalizacji i walki ujrzał „w świecie zwierzęcym pomoc wzajemną w takich rozmiarach, że doprowadziło mnie to do uznania jej za pierwszorzędny czynnik utrzymywania życia, zachowania każdego gatunku oraz jego rozwoju” (Kropotkin 2006b, 19). Co najważniejsze, pomoc ta nie ograniczała się wyłącznie do wsparcia przy wychowaniu potomstwa, lecz ukierunkowana była także na wzajemne zapewnienie sobie bezpieczeństwa i zdobycie pożywienia.

Prace Kropotkina zapełnione są więc wzmiankami, obrazowymi ilustracjami instynktu społecznego i przykładami pomocy wzajemnej obserwowanej u wielu gatunków zwierząt, np. wśród grabarzy pospolitych, krabów w akwarium, pszczół, orłów białogonów, psowatych, gryzoni, kopytnych, przeżuwaczy, małp czy też papug, które, według przyrodnika, dzięki swej towarzyskości i częstym życiu w ścisłym

⁷ Należy tu wspomnieć o fakcie, który być może w sposób diametralny wpłynął na perspektywę rosyjskiego uczonego. W przeciwieństwie do Darwina, Kropotkin nie prowadził badań na obszarach klimatu umiarkowanego i tropikalnego, na których łatwiej o wykształcenie sytuacji nadmiaru życia. Obserwował głównie organizmy żyjące w ekstremalnych warunkach Syberii (i innych obszarów Rosji), czyli wszędzie tam, gdzie występuje niedomiary życia.

złączeniu z innymi ptakami, osiągnęły niezwykle wysoki poziom inteligencji. Niekiedy posiłkował się także opisami innych badaczy, np. Auguste Forela dotyczących mrówek i dzielenia się przez nie wzajemnie pokarmem w myśl zasady, iż syta mrówka winna oddać pokarm drugiej (Kropotkin 2006b, 28–46)⁸. Spośród licznie opisanych gatunków zwierząt, to naczelnie wskazywał jednak jako te, które charakteryzują się szczególnie silnie rozwiniętym instynktem społecznym i pomocy wzajemnej. Zdaniem uczonego wyróżniają się one daleko posuniętą współpracą, koordynowaniem i podejmowaniem wspólnych działań, a przede wszystkim uczuciami do współtowarzyszy, takimi jak: troska, żal czy solidarność. Stąd też małpy wzajemnie opiekują się sobą, otaczają troską rannych i wyrażają smutek po utracie towarzyszy (Kropotkin 2006b, 46).

Niemniej, co często jest lekceważone lub pomijane, Kropotkin nie kwestionował występowania walki i rywalizacji, tak w świecie przyrody, jak i wśród ludzi. Uznał jednak, iż współzawodnictwo nie stanowi dominującego czynnika służącego przetrwaniu, rozwojowi i powstawaniu nowych gatunków (Kropotkin 2006b, 35), zarazem występując znacznie rzadziej aniżeli pomoc wzajemna (Kropotkin 2006b, 26). Pogląd ten miał swe źródło w kilku zasadniczych spostrzeżeniach poczynionych przez rosyjskiego anarchistę. Po pierwsze, walka i rywalizacja osłabiają gatunek, albowiem zwierzęta wychodzą z takich walk nadwątłone i zdziesiątkowane, co czyni je łatwym celem dla drapieżników (Kropotkin 2006b, 19). Ponadto ograniczają intensywność ich życia, zmniejszając tym samym szansę na ich przeżycie i spłodzenie potomstwa. Okresy wzmożonej rywalizacji, które w naturze często się zdarzają, nie stanowią więc dźwigni dla rozwoju gatunku, lecz raczej barierę (Kropotkin 2006b, 26). Jak można dedukować, takim okresem jest, w ocenie badacza, rywalizacja o samicę pomiędzy samcami w okresie godowym wielu gatunków. Starcia te częściej przypominają jednak „zawody sportowe” niż walkę *sensu stricto*, bowiem nie jest ona zazwyczaj toczona na „śmierć i życie” (Kropotkin 2010, 566–68). Po drugie, walka jest znacznie częstsza pomiędzy poszczególnymi gatunkami niż w obrębie tego samego gatunku, gdyż „wewnątrz każdego z gatunków, bardzo często zaś i wewnątrz grup składających się z różnych gatunków współżyjących ze sobą pomoc wzajemna jest prawidłem ogólnym” (Kropotkin 1949, 21). Po trzecie, walka i rywalizacja nie stanowią najlepszego regulatora populacji danego gatunku. Dostrzeżenie tego pozwoliło Kropotkinowi zmierzyć się z maltuzjanizmem. Po czwarte, rosyjski biolog znacznie większą uwagę zwracał na wspólne zmagania zwierząt z naturalnymi przeciwnościami (barierami), zwłaszcza z klimatem (Kropotkin 1920, 409).

8 Niewykluczone, że pewien wpływ na perspektywę rosyjskiego darwinisty miało ocenianie przez Forela mrówczej organizacji społecznej jako „wspaniale koordynowanego stanu anarchii” (Forel 1928, 337).

Przytoczone wyżej obserwacje i poglądy tworzą podstawowe ramy dla teorii pomocy wzajemnej, której fundamentalnym pryncypium stanowi przekonanie o tym, iż podstawową część walki o byt stanowi wspólna – tj. oparta na współpracy, pomocy wzajemnej i poświęceniu, nie zaś na rywalizacji wewnątrzgatunkowej – walka gatunków z otaczającym środowiskiem. Wskazuje to, iż Kropotkin uznawał klimat za podstawowy regulator wielkości lub granicę wzrostu populacji i barierę, z którą zwierzęta muszą się wspólnie mierzyć (Goodwin 2010, 422–25). Mówiąc wprost, Kropotkin podważył maltuzjańską perspektywę nadającą dominującą rolę rywalizacji wewnątrzgatunkowej o żywność (Kropotkin 2006b, 19), którą kierowali się zarówno darwińscy społeczni, jak i sam Darwin. Sprawilo to, iż rosyjski naukowiec dążył do oczyszczenia darwinizmu z maltuzjańskich koncepcji, jednocześnie kładąc większy nacisk na późniejsze prace Darwina, w których ten dostrzegł znaczenie adaptacji do środowiska (Kropotkin 1910, 89–98).

Nieadekwatność recept maltuzjańskich ukazywała w ocenie Kropotkina m.in. migracja organizmów żywych w sytuacji ograniczonej ilości pokarmu na danym obszarze, co dodatkowo wzmacniać ma znaczenie towarzyskości w procesie doboru naturalnego (Goodwin 2010, 422–425). W istocie sytuacja niedomiaru pokarmu i nadmiaru życia wydawała się rosyjskiemu uczonemu rzadkością. Znacznie powszechniejszym zjawiskiem była według Kropotkina odwrotna sytuacja. Rosyjski naukowiec ilustrował to przykładem koni i bydła pasącego się na stepach kraju Zabajkalskiego, których populacja jest mniejsza aniżeli wspomniany obszar mogłby wyżywić. Dział się tak ma z powodu trudności wydobycia pokarmu spod śniegu (Kropotkin 2006b, 55). Także w odniesieniu do ludzi, zdaniem Kropotkina, maltuzjanizm nie miał zastosowania. „Anarchistyczny książę” posiłkował się przykładem rosyjskiej wsi, na której pomimo nadmiaru pożywienia przyrost naturalny był niewielki z racji dużej śmiertelności dzieci wynikającej z katastrofalnych warunków higienicznych. To nie ilość dostępnego pożywienia ani tym bardziej rywalizacja (do której dojść nie mogło, bo większość potencjalnych rywali – w świetle teorii Malthusa – nie dożywało odpowiedniego wieku) stanowiły podstawową barierę dla przeludnienia, konkludował Kropotkin (Kropotkin 2006b, 54).

Podważenie założeń maltuzjanizmu uzasadniało pogląd, że świat nie jest miejscem nieustannej walki, a proces doboru naturalnego nie przybiera formy wskazywanej przez darwinistów społecznych. Tworzyło to przestrzeń dla pomocy wzajemnej, która dostarczała fundamentów dla rozwoju moralności (Kinna 1995, 277). Jednocześnie pomoc wzajemna jawiła się Kropotkinowi jako instynktowny wybór strategiczny, nie zaś następstwo moralnych rozważań (Tazdait, Caparros, i Péreau 2008, 2). Pomoc wzajemna bowiem, wraz z szeroko rozumianym instynktem

społecznym, posiadają – jak podkreślał rosyjski przyrodznawca – znacznie większy a przede wszystkim znacznie bardziej pozytywny wpływ na przetrwanie gatunku i jego ewolucję niż współzawodnictwo wewnątrzgatunkowe. Te bowiem dodatnio oddziałują na liczbę odchowanego potomstwa, ułatwiają zapewnienie bezpieczeństwa, zdobycie pokarmu, umożliwiają prowadzenie skutecznej walki z naturalnymi barierami i zwiększenie liczebności gatunku (Kropotkin 2006b, 19–28; Stack 2000, 698), np. poprzez wspólną opiekę nad potomstwem, zdobywanie i dzielenie się pokarmem oraz opiekę nad rannymi i starszymi). Co ważniejsze, w tej perspektywie pomoc wzajemna nie tylko ułatwia przetrwanie i umożliwia rozwój gatunku pod względem fizycznym, lecz także pod względem intelektualnym. Tym samym instykt pomocy wzajemnej, służący rozwojowi gatunku i jego pomysłowości, będzie faworyzowany w procesie doboru naturalnego. Pozwoliło to Kropotkinowi uznać, że geneza rozwoju moralności znajduje się w procesie ewolucji, nie zaś w kulturze. Kultura (jak np. religia) może pokrywać się z moralnością (a życie społeczne może ją wzmacniać), niemniej – jak stwierdzał uczony – często ją wypacza (Kropotkin 1949, 66–67).

Cechy „najstosowniejszego” organizmu – ewolucyjne podstawy moralności

Propozycja Kropotkina zakłada zatem ewolucyjne źródła ludzkiej moralności. Podstawę dlań stanowią mając wspólny związek i nierozdzielne wzajemnie pomoc wzajemna i instykt społeczny a także jego przejawy, jak sprawiedliwość, solidarność, równość, empatia oraz instyktowna umiejętność rozróżnienia dobra od zła. Ponadto wedle Kropotkina, co stanowi o specyfice jego tezy, „poczucie moralne”, występuje nie tylko wśród ludzi (Kropotkin 1929, 5). Uprawniało to darwinistę do zaznaczenia, że „zmysł moralny jest przyrodzoną naszą właściwością, jak zmysł powonienia lub dotyku” (Kropotkin 1929, 23) i wraz z pomocą wzajemną oraz sprawiedliwością są zakorzenione w człowieku „z całą mocą instyktów wrodzonych” (Kropotkin 1949, 37). Muszę jednak zaznaczyć, że w opisie i wskazywaniu kolejnych elementów był chaotyczny, niespójny i ambiwalentny.

Punkt wyjścia stanowiło dlań przekonanie, że pomoc wzajemna i instynkty społeczne mają kluczowe znaczenie dla przetrwania gatunku, wobec tego ich rozwojowi sprzyja proces doboru naturalnego (Kropotkin 1949, 45). Logicznym następstwem tego stwierdzenia było uznanie – za Darwinem – że największe szanse na przeżycie, spłodzenie i wychowanie potomstwa, czy ogólnie największą możliwość pomysłowego rozwoju, mają gatunki żyjące stadnie i dostrzegające korzyści z pomocy wzajemnej. Wobec tego, jak konkludował anarchista, proces

doboru naturalnego wcale nie faworyzuje najsilniejszych osobników, skupionych na rywalizacji, ale gatunki żyjące społecznie, współpracujące i charakteryzujące się rozwiniętym instynktem pomocy wzajemnej (Kropotkin 2006b, 24). Jak pisał bowiem sam ewolucjonista:

Życie społeczne umożliwia najsłabszym owadom, najsłabszym ptakom i najsłabszym ssakom obronę przed napaścią najróżniejszych drapieżników; zapewnia ono długowieczność, umożliwia wyhodowanie potomstwa przy najmniej stracie energii oraz utrzymanie gatunku nawet przy bardzo małej płodności; wreszcie zwierzęta stadne mają możliwość odbywania wędrówek w poszukiwaniu nowych siedzib. Wynika stąd, że jakkolwiek uznajemy to poważne znaczenie, jakie przypisywali Darwin i Wallace szybkości, barwom ochronnym, przebiegłości, wytrzymałości na głód i zimno – to jednak twierdzimy, iż uspołecznienie zapewnia największe korzyści w walce o byt we wszystkich okolicznościach. Te gatunki, które dobrowolnie lub przymusowo wyrzekają się życia społecznego, skazane są na zanik; gdy tymczasem zwierzęta najlepiej umiejące się łączyć posiadają najlepsze predyspozycje do utrzymania się przy życiu i do rozwoju, choćby nawet ustępowały innym zwierzętom we wszystkich wyliczonych przez Darwina i Wallace’a właściwościach, z wyjątkiem jedynie zdolności umysłowych. (Kropotkin 2006b, 49).

W takim razie to instynkt społeczny, gdzieniegdzie nazywany przez Kropotkina mianem „towarzyskości”⁹, oraz pomoc wzajemna (postrzegane przez uczonego w sposób praktycznie nierozłączny) są znacznie bardziej rozpowszechnione w świecie przyrody niż walka i rywalizacja. Wynikać ma to z prostej lecz zasadniczej przyczyny – korzyści płynące z pomocy wzajemnej, jaka ta daje licznym gatunkom, znacznie przewyższają wynikające z niej straty, przewyższając także korzyści i nade wszystko straty będące konsekwencją rywalizacji i walki w obrębie tego samego gatunku. Rosyjski uczone wskazywał bowiem, iż rywalizacja i wzajemna walka zazwyczaj prowadzą do osłabienia gatunku, podczas gdy pomoc wzajemna do jego rozwoju (Kropotkin 2006b, 22)¹⁰. Jednocześnie dzięki instynktowi społecznemu zwierzęta i ludzie czerpią przyjemność już z samego obcowania z innymi. Przekłada się to na rozwój uczucia sympatii i wzajemne świadczenie sobie usług i pomocy. Co

9 Należy podkreślić, że rosyjski uczone dosyć niekonsekwentnie stosował oba terminy. Niekiedy traktował je zamiennie, czasem zaś rozróżniał, wskazując, że instynkt społeczny ma źródło ewolucyjne zaś towarzyskość społeczne, kulturowe.

10 Warto wskazać, że Kropotkinowi rywalizacja w każdej formie i na każdej płaszczyźnie jawiła się jako zjawisko negatywne, wręcz destrukcyjne. Przykładowo wskazywał, że rywalizacja ekonomiczna pomiędzy państwami wyniszcza uczestników (zarówno państwa, kapitalistów, jak i robotników), nie służąc ogólnemu dobrobytowi, często stając się zarzewiem konfliktów zbrojnych (Kropotkin 1901b, 8, 34).

istotne, niezaspokojenie instynktu społecznego prowadzić ma do niezadowolenia (Kropotkin 1949, 40).

Gatunek ludzki cechować się ma jednak znacznie silniej rozwiniętym instynktem społecznym niż większość ssaków. Jako jedno ze źródeł tego stanu rosyjski uczony wskazywał rozwój komunikacji językowej cechującej nasz gatunek. Miało to pozwolić człowiekowi stworzyć różnorodne i złożone formy życia społecznego, kulturę (sztukę, obyczaje) czy też filozofię. Instynkt ten jest tak silny, iż człowiekowi „łatwiej byłoby nauczyć się chodzić na czworakach”, niż go zakwestionować (Kropotkin 2010, 555–56). W istocie Kropotkin traktował instynkt społeczny jako warunek istnienia gatunku ludzkiego, który dodatkowo dodatnio wpłynął na rozwój moralności. Wzmacniało go to w przekonaniu, iż moralność „nie jest u człowieka czymś losowym, a tym bardziej warunkowym” (Kropotkin 2010, 560–61).

„Anarchistyczny książę” odnajdywał przejawy pomocy wzajemnej w każdym badanym społeczeństwie, począwszy od czasów pierwotnych. Człowiek pierwotny nie mógł sobie wręcz wyobrazić życia bez niej. Z kolei życie społeczne tworzyło „kategorię umysłu”, będąc dla ludzi naturalnym środowiskiem, jednostkę zaś utożsamiano ze wspólnotą – to stanowić miało istotny asumpt dla rozwoju moralności (Kropotkin 1949, 66–67). Ten atrybut człowiek zawdzięczał organizowaniu swego życia na wzór innych gatunków zwierząt. Niemniej, jak podkreślał uczony, było to nie tylko formą świadomego naśladownictwa, co również uznawał za jedno ze źródeł rozwoju moralności, ale także następstwem procesów fizjologicznych. Wszakże pozwoliło to człowiekowi pierwotnemu zacząć myśleć o sobie jako o części szerszej wspólnoty (jednostki nawet w „embrionalnej” fazie rozwoju społeczeństwa utożsamiać miały swoje „ja” ze społecznym „my”), którą stawiał ponad sobą, co z kolei spowodowało ograniczenie własnej woli i interesów dla dobra społecznego. To zaowocowało powstaniem „moralnych zasad towarzyskości”, które pozwoliły na rozwój życia społecznego. Podstawową zasadą moralną wykształconą w procesie ewolucji społecznej oraz w oparciu o instynkty społeczne była norma, aby nie czynić „innemu tego, co Tobie nie miłe”. Rosyjski darwinista uważał, że zasada ta była starsza niż judaizm i chrześcijaństwo, a nade wszystko – uniwersalna. Dlatego stała się ona kanwą dla rozwoju obyczajów i zasad regulujących życie społeczne (Kropotkin 2010, 565, 569–71, 577–80, 596–98, 621).

Granice moralności były jednak ściśle ograniczone do członków własnej grupy – analogiczne relacje nie zachodziły pomiędzy członkami różnych społeczności. Co więcej, nie podważał poglądu, iż stosunki pomiędzy poszczególnymi plemionami potrafiły być oparte na wrogości. Paradoksalnie jednak, mogło to wzmacniać rozwój pomocy wzajemnej w obrębie poszczególnych grup, do czego przyczynek stanowiło

istnienie wspólnego wroga. To zaś umacniało jego przekonanie o ewolucyjnych źródłach moralności (Dugatkin 2011, 55). Proces historyczny¹¹ i ewolucja sprawiły jednak, że granice grup uważanych za „swoje” permanentnie się rozszerzały, a co tym szło, poszerzeniu ulegał zasięg pomocy wzajemnej i moralności wobec „swoich” (Dugatkin 2011, 55–56). U ludzi pierwotnych grupa ta ograniczała się wyłącznie do współplemieńców, ale dla człowieka nowoczesnego ta granica już nie istnieje – uczucia te uległy poszerzeniu na cały świat i całą ludzkość, kwitował rosyjski rewolucjonista (Kropotkin 1929, 17).

Chociaż wydaje się, że według Kropotkina pomoc wzajemna była najważniejsza, nie przedstawiał jej jako jedyne przejawu instynktu społecznego i elementu konstytuującego moralność. Uczony istotną rangę nadawał także smithowskiemu „uczuciu sympatii” (A. Smith 1989, 8–15), poprzez które rozumiał to, co współcześnie znamy pod pojęciem empatii, czyli współodczuwania, a także poczuwania się do odpowiedzialności za innych. Im empatia silniejsza, przekonywał Kropotkin, tym większa chęć niesienia pomocy, czy po prostu „bardziej intensywne i wrażliwe jest wasze poczucie moralne” (Kropotkin 1929, 20).

Kolejnym wymienianym przez Kropotkina elementem instynktu społecznego mającym wpływ na moralność była solidarność. Zasadniczo rozwijać ma się ona wśród wszystkich zwierząt żyjących stadnie (społecznie), ale w różnym stopniu. Bez niej bowiem „świat zwierzęcy nie mógłby się rozwijać ani doskonalić” (Kropotkin 1929, 22), społeczeństwo zaś byłoby skazane na zagładę z braku wzajemnego zaufania (Kropotkin 1929, 21; 2010, 562) lub nadużywania „swych zdolności osobistych” (Kropotkin 2006b, 49). Ponadto solidarność spaja, rodzi poczucie wspólnoty i współodpowiedzialności. Zdaniem rosyjskiego darwinisty im lepiej rozwinięta jest solidarność oparta na równości, tym „większe istnieje prawdopodobieństwo, że zwierzęta te wychodzić będą zwycięsko ze zmagania ze złowrogimi warunkami przyrodniczymi oraz walk z nieprzyjacielem” (Kropotkin 1929, 21). Sama zaś solidarność – podkreślał Kropotkin – jako pewne „przyzwyczajenie”, jest dziedziczona, co pozwala zrozumieć ewolucyjne źródła „poczucia moralności” (Kropotkin 1929, 21–22). Jak wskazywał Kropotkin:

To nie miłość mojego sąsiada – którego często zupełnie nie znam – zmusza mnie chwycić wiadro i biec do jego domu, gdy zobaczę, że się pali. Działa tu uczucie dużo szersze, bardziej nieokreślone – uczucie instynktu ludzkiej solidarności, poczucie łączności społecznej. (Kropotkin 2006b, 21).

¹¹ Wiązało się to z dialektyczną wizją dziejów, którą Kropotkin przedstawił w *Państwie i jego roli historycznej*, jako proces permanentnego ścierania się dwóch tendencji: centralizmu (państwa, „prawa rzymskiego”) i federalizmu (Kropotkin 2006a, 149–168).

Tak jak społeczeństwo nie może istnieć bez solidarności, tak nie może ono istnieć bez równości. Jej koncepcja, podobnie jak solidarności, jest „naturalna”, niemniej – jak wskazywał darwinista – „jesteśmy tak przyzwyczajeni do nierówności i władzy, iż idea równości wydaje się [nam] nienaturalna” (Kropotkin 2010, 587). Również moralność nie może wykształcić się bez równości – zresztą nierówności społeczne, ekonomiczne, polityczne i sprzężone z nimi instytucje wskazywał jako należące do źródeł niemoralności, która cechować miała czasy jemu współczesne (Kropotkin 2010, 651). Równość z kolei, jak można wnioskować z pism Kropotkina, determinuje (lub współfunduje) uczucie sprawiedliwości (Kropotkin 1929, 24) bądź jest z nią ściśle powiązana (Kropotkin 2010, 564, 600). Sprawiedliwość postrzegał Kropotkin – nawiązując do stanowiska Émile Littré – nie jako formę „intuicji”, lecz jako „fizjologiczną cechę struktury naszego mózgu”. Poczucie sprawiedliwości, która rozwija się od wczesnego dzieciństwa, stanowić ma najważniejszą część składającą się na osąd (*суждение*) (Kropotkin 2010, 559, 595).

Nie tylko moralność i elementy ją ustanawiające, jak pomoc wzajemna, instynkt społeczny, czy uczucie solidarności i równości, są owocem procesów ewolucyjnych. W oparciu o schemat doboru naturalnego uznać należy, iż w procesie ewolucji uprzywilejowywana, powielana i utrwalana jest każda pozytywna zmiana, tj. zmiana, która pomaga przetrwać gatunkom w walce o byt. W Kropotkinowskim ujęciu oznacza to w dużej mierze faworyzującą i utrwalanie cech – ogólnikowo ujmując – prospołecznych. Jednym z takich atrybutów pozostaje inteligencja, której rozwój sam w sobie stanowić ma według rosyjskiego darwinisty następstwo życia społecznego. Nade wszystko jednak, inteligencja posiada ogromny wpływ na życie społeczne. Przyczyniać się ma do łagodzenia konfliktów, a także prowadzić do przyjmowania przez organizmy żywe bardziej efektywnych form współpracy. Tym samym sprzyja ona przetrwaniu gatunków i wzmacnia życie społeczne. W następstwie tego organizmy żyjące społecznie mają lepiej rozwiniętą inteligencję i są efektywniej przystosowane do warunków zewnętrznych (Kropotkin 2006b, 26). Inteligencja dodatkowo determinuje inicjatywę jednostkową (indywidualną), która zdaniem rosyjskiego badacza pozostaje w ścisłym związku z pomocą wzajemną (Kropotkin 2006b, 30). Rosyjski badacz nie skupiał się jednak na wpływie samej inteligencji na decyzje o charakterze moralnym, poza pewnym wpływem na ewolucję pojęcia „dobra i zła”.

Nie powinno to jednak prowadzić do wniosku, że Kropotkin nie dostrzegał wpływu kultury na rozwój, stagnację lub degenerację moralności. Przeciwnie, genezy kultury (w tym również religii) doszukiwał się w dążeniu do wzmocnienia instynktów społecznych (Kropotkin 2010, 555). Równocześnie jednak przekonywał, że powstające religie odzwierciedlają „ideały moralne” etapu rozwoju historycznego

społeczeństwa, w którym się wykształciły (Kropotkin 2010, 615). Korespondowało z tym przekonanie rosyjskiego przyrodnika, że poziom moralny w społeczeństwach jest zmienny i zależny od epoki, co wiązało się z jego oryginalnym historycyzmem. Wskazywał przy tym, że jeżeli dane przejawy (formy) moralności nie są praktykowane przez ludzi, to z czasem – niczym nóż – „rdzewieją”. Generalnie zaznaczał, że poziom moralny społeczeństw podnosi się w okresach, kiedy krytykowana lub wręcz podważana jest oficjalna moralność (Kropotkin 1929, 4–5). Kultura stanowi jednocześnie przyczynek do wykształcenia się zasadniczych różnic pomiędzy dominującymi koncepcjami etycznymi w poszczególnych społeczeństwach (a niekiedy nawet w obrębie tego samego) (Kropotkin 2010, 609).

Chociaż religia, jako dziedzictwo kultury, ma źródło w dążeniu do wzmocnienia instynktów społecznych, to z racji tego, że staje się ona przesądem, prowadzi do demoralizacji oraz legitymizacji interesów i władzy klasowej, jak to miało mieć miejsce we współczesnych Kropotkinowi państwach. Stąd też uznał, iż celem „oficjalnej moralności”, jak i całego prawodawstwa, jest narzucenie przepisów i norm korzystnych dla „wyzyskiwaczy” (Kropotkin 1929, 23; 2010, 560). Ponadto religia nie odwołuje się do empatii, poczucia współodpowiedzialności i wzajemności, zamiast czego wyraża strach i podporządkowanie (Kropotkin 1929, 16–18). Strach tymczasem, nie stanowi najlepszej gwarancji dla rozwoju moralności (Kropotkin 2010, 612). Chociaż religia może pokrywać się z biologicznymi imperatywami i wypełniać swoistą funkcję „nadbudowy” wzmacniającej moralność, to zazwyczaj – w ocenie Kropotkina – w czasach jemu współczesnych odgrywała negatywną rolę. Wiąże się to ze wspomnianą zmiennością poziomu moralnego społeczeństw w poszczególnych epokach. Przykładowo koniec XIX w. oceniał jako epokę gloryfikacji egoistycznej moralności klas posiadających, co towarzyszyło rozwojowi kapitalizmu i bogaceniu się na niewolniczej pracy (Kropotkin 2010, 611–12).

Sugeruje to, że pomimo zakwestionowania „teorii fasady”, Kropotkin dostrzegł wpływ środowiska społecznego, kultury (w tym religii) oraz relacji społeczno-ekonomicznych na moralność ludzką. Rosyjski anarchista wskazywał zresztą wprost, że człowiek jest „produktem” warunków, w jakich żyje (Kropotkin 1887a, 366; 1912, 77–78; 1930, 5), odnosząc to zarówno do aspektu biologicznego (zdrowotnego), jak i moralnego ludzkiej egzystencji, uznając istniejący wówczas porządek jako źródło degeneracji moralnej. Niemniej, zdaniem Kropotkina, istniejące warunki nie są w stanie całkowicie zniszczyć instynktów charakteryzujących nasz gatunek, a zatem „uczuć moralnych”, instynktu pomocy wzajemnej, czy po prostu instynktu społecznego. Co więcej, nieświadomość odgrywać ma ogromną rolę w życiu każdego człowieka, w tym nade wszystko w największym stopniu określać jego stosunek

do innych (Kropotkin 1929, 27). Jednocześnie rozwinięta empatia, reagowanie na krzywdę innych, jak i korzystne środowisko społeczne wzmacniają poczucie moralne (Kropotkin 1929, 20).

Skutkowało to próbą wytłumaczenia przez Kropotkina zbrodni, czy też „choroby moralnej” w kategoriach medycznych, co uwydatniało jednocześnie jego żywe zainteresowanie psychiatrią i tendencje do traktowania zbrodni w kategoriach naukowych (Kropotkin 1904, 209–210). Warto zaznaczyć, że rosyjski anarchista chwalił Cesare Lombroso, który w jego ocenie spopularyzował medyczne myślenie o zbrodni, chociaż zaznaczał przy tym, iż nie należy podążać za wszystkimi jego wnioskami (Kropotkin 1887a, 347). Wydaje się jednak, że szczególnie znaczenie – „elegancko” rozwiązujące napięcie pomiędzy ewolucyjnym źródłem moralności a zbrodniami i „chorobą moralną” – miały dla Kropotkina koncepcje angielskiego psychiatry Henry’ego Maudsley’a¹². Zapożyczył od niego pogląd o powiązaniu zbrodni przeciw drugiemu człowiekowi z chorobą psychiczną, uznając, iż większość osadzonych to osoby dotknięte „jakąś chorobą umysłową”, przez co często nieponoszące odpowiedzialności za swe czyny (Kropotkin 1887a, 348). Daleki był od żądania zastąpienia więzień szpitalami psychiatrycznymi (*lunatic asylums*¹³) bądź poddania więzień administracji medycznej. Uznawał za to, że skazani w istocie wymagają „braterskiej” pomocy od społeczeństwa w rozwoju instynktów charakteryzujących ludzką naturę, który zakłóciły choroby psychiczne, somatyczne lub katastrofalne warunki w jakich przyszło tym ludziom dorastać (Kropotkin 1887a, 350). Wskazywał na analogiczne źródła przemocy (Kropotkin 1887a, 352). Przykładowo psychopata, według Kropotkina, nie był „grzesznikiem” ani „moralnie zły”. Uznawał go za chorego (Kropotkin 1887a, 357). Naturalnie, nie były to jedyne wyróżnione przez rosyjskiego darwinistę źródła zachowań antyspołecznych, szeroko rozumianej agresji i degeneracji moralnej. Nade wszystko podkreślał negatywny wpływ środowiska i warunków społeczno-ekonomicznych, w którym żyje człowiek (chodziło mu zarówno o istniejący porządek społeczno-ekonomiczny i jego instytucje, np. więzienie, jak i tworzone przezeń warunki, np. deprivacja wynikająca z ubóstwa), w tym również kultury i tworzonych przezeń dyskursów. Ponadto

12 Zasadniczo Kropotkin bardzo uważnie studiował wszystkich naukowców (np. psychiatrów) traktujących zbrodnię w kategoriach medycznych. W przypadku H. Maudsley’a odwoływał się do dwóch jego prac: *Responsibility in mental disease*, London, Henry S. King & Co 1874 oraz *Body and will. Being an essay concerning will in its metaphysical, physiological & pathological aspects*, London, Spottiswoode and Co. 1883.

13 Zastosowałem tutaj nie do końca trafne tłumaczenie, bowiem pojęcie *lunatic asylum* nie jest tożsame ze szpitalem psychiatrycznym we współczesnym tego słowa znaczeniu. Raczej pełniło funkcje domu internowania, odosobnienia bądź wykluczenia. Te zresztą, jak przyznawał Kropotkin, w praktyce nie różniły się niczym od więzień.

uwypatniał znaczenie dziedziczenia określonych cech, które w niesprzyjających okolicznościach mogą doprowadzić do negatywnych występków (przy czym zakwestionował dziedziczność bycia kryminalistą), a także znaczenie socjalizacji dzieci, zarówno w rodzinach robotniczych, jak i burżuazyjnych (Kropotkin 1887a, 347–68; 1929, 29; 2006c).

Rosyjski przyrodnik wyszedł poza kulturowe rozumienie „dobra i zła”, kwestionując tradycyjne ujmowanie tych pojęć, jako pewnej abstrakcji, czy też metafizycznej i alienującej koncepcji. Zamiast tego apelował o rozpatrywanie ich w kontekście ewolucyjnym (naukowym), toteż za „dobro” uważał wszystko to, co jest korzystne dla rozwoju i przetrwania gatunku. Jednocześnie uznawał, że każdy gatunek (choć nie w równym stopniu), w tym człowiek, instynktownie potrafi odróżnić „dobro” od „zła” i nie jest do tego potrzebna żadna filozofia bądź religia (Kropotkin 1929, 14–16). To stwierdzenie stanowi jeden z najważniejszych filarów jego wizji anarchizmu komunistycznego, ale i proponowanej wizji moralności, implikuje bowiem przekonanie, iż zwolnienie człowieka z kępującej go władzy, przymusu, ram prawnoinstytucjonalnych i innych form ucisku, w tym presji społecznej i moralnej, nie doprowadzi do chaosu i walki każdego z każdym, ale do czegoś przeciwnego. Każda jednostka czyniłaby wówczas jak najwięcej dla dobra i pożytku społeczeństwa (Kropotkin 1929, 28). Pogląd ten można spróbować podsumować jako pewną formę „harmonizmu”. „Uwolniony” od łańcuchów oficjalnej moralności człowiek postępowałby moralnie (słusznie), bowiem pozwoliłoby to w pełni zatriumfować instynktom społecznym i zasadzie pomocy wzajemnej, które powstały w procesie ewolucji. Nakłada się na to dążenie każdej jednostki do maksymalizacji przyjemności i/lub unikania bólu (Kropotkin 1929, 9–11; 1970, 85). Tego, co przynosi jednostce radość, wiąże się z życiem społecznym i wspólnotą, a ona sama w swych działaniach uwzględnia interes innych (Kropotkin 1901a). Innymi słowy, odrzucenie przez ludzkość prawa, władzy i religii tożsame byłoby z powrotem do prawdziwej (ewolucyjnie ukształtowanej) moralności, wolnej od tej oficjalnej, chroniącej wyzyskiwaczy i władców (Kropotkin 1929, 23). Rosyjski anarchista celowo nawiązywał do witalistycznej filozofii i etyki bez powinności oraz sankcji autorstwa Jean Marie Guyau, która wydatnie wpłynęła na jego własny model i którą przedstawił w ostatnim rozdziale swojej *Etyki* (Kropotkin 1949, 300–309).

Z drugiej strony, Kropotkin podkreślał, że samo rozumienie pojęcia „dobra i zła” ewoluuje (zmienia się pogląd o tym, co jest korzystne a co nie dla społeczeństwa i gatunku) wraz z tym, jak rozwija się inteligencja i wiedza społeczna (Kropotkin 1929, 17). Powoduje to również ewolucję moralności – to, co niegdyś uważano za moralne, współcześnie może być postrzegane odwrotnie. Niemniej wypełniało

w przeszłości swoją ewolucyjną funkcję, np. chroniąc daną wspólnotę przed zagładą (Kropotkin 2010, 553–54).

Podsumowanie

Kanwę pod Kropotkinowską tezę o ewolucyjnych źródłach moralności tworzyła jego teoria pomocy wzajemnej, którą rosyjski badacz oparł na kilku fundamentalnych zasadach, którym mają podlegać wszystkie gatunki, w tym człowiek. Pierwszym było przekonanie o negatywnych następstwach rywalizacji wewnątrzgatunkowej. Po drugie, chociaż Kropotkin nie kwestionował jej występowania, to uznawał ją za o wiele rzadszą niż pomoc wzajemna. Po trzecie, rosyjski naukowiec nie zgodził się z poglądem, że walka i rywalizacja stanowią najważniejszy regulator wielkości populacji gatunków, co pozwoliło mu zakwestionować maltuzjanizm. Po czwarte, uznał, iż pomoc wzajemna i współpraca niosą o wiele większe korzyści w rozwoju gatunków niż rywalizacja wewnątrzgatunkowa. Korespondowało z tym przekonanie, że pomoc wzajemna jest najpowszechniejszym prawem w świecie przyrody i to ona stanowi główny determinant przetrwania i rozwoju gatunków. Tym samym, wedle darwinisty, to gatunki które potrafią unikać współzawodnictwa zyskują najlepsze z perspektywy przetrwania i rozwoju cechy.

Wyżej wymienione cechy teorii pomocy wzajemnej wskazują, iż Kropotkin odmiennie niż Darwin hierarchizował czynniki służące przetrwaniu i rozwojowi gatunków. Brytyjski uczyony jako główne narzędzia w walce o przetrwanie wskazywał rywalizację oraz walkę wewnątrzgatunkową i międzygatunkową. Z kolei Kropotkin sygnalizował, że to pomoc wzajemna i życie społeczne stanowią najważniejsze mechanizmy służące przetrwaniu i ewolucji. Niemniej w ocenie samego rosyjskiego uczonego, jak i badaczy, założenia te nie stały w opozycji wobec darwinowskiej teorii ewolucji i jego sposobu ujmowania walki o byt. Nie bez znaczenia wydaje się także fakt, iż rosyjski przyrodnik formułował swoją koncepcję już po śmierci brytyjskiego uczonego, dlatego mógł wykorzystać zarówno późniejsze prace Darwina, jak innych autorów. Kropotkin potrafił więc cytować Darwina przeciw Darwinowi. Ponadto, jak stwierdzał Richard Hofstadter, prace Darwina pozostają społecznie neutralne. Nie niosą ze sobą implikacji na gruncie społecznym *par excellence*. Stąd też interpretacja Kropotkina jest równie logiczna i zasadna co interpretacja Williama Grahama Sumnera, czyli ojca „darwinizmu społecznego” (Rogers 1972, 267).

Ujęcie to wytworzyło podstawy dla poszukiwania źródeł ludzkiej moralności w procesie ewolucji. Zgodnie z tym punktem widzenia to instynkt społeczny i jego przejawy (jak równość, solidarność itd.) oraz pomoc wzajemna stanowią podstawę

systemu moralnego. Innymi słowy, „zmysł moralny jest przyrodzoną naszą właściwością, jak zmysł powonienia lub dotyku” (Kropotkin 1929, 23). Wiązało się to z przekonaniem Kropotkina o instynktownej umiejętności odróżnienia „dobra od zła” i z wezwaniem do zakwestionowania „oficjalnych” systemów moralnych, głównie religijnych, jako wypaczających „prawdziwą” moralność i ludzką naturę. Korespondoowało to z postulatem uwolnienia człowieka od wszystkich krępujących go sił, bo tylko dzięki temu będzie mógł postępować prawdziwie moralnie z korzyścią dla wszystkich.

Zasadne wydaje się stwierdzenie, że rosyjski darwinista zapoczątkował nurt upatrujący źródeł ludzkiej moralności w procesie ewolucyjnym, stojący w opozycji nie tylko wobec darwinizmu społecznego, ale także i „genocentryzmu” (wyrażanego np. dawkinsowską metaforą „samolubnego genu”). „Genocentryczna” socjobiologia utrzymuje, że zarówno ludzie, jak i wszystkie inne zwierzęta kierują się egoizmem¹⁴, objawiającym się wyłączną troską o własne potrzeby. W konsekwencji nawet czyny pozornie altruistyczne odczytywane są wyłącznie jako inna forma zaspokojenia własnych potrzeb bądź troski o własny interes. Dodatkowo „genocentryści” spoglądają na reprodukcję i przetrwanie nie z perspektywy jednostki, lecz pojedynczego genu. Dlatego, patrząc przez pryzmat tej teorii, rodzice dbający o dzieci w istocie dbają wyłącznie o własne geny i ich przetrwanie oraz rozprzestrzenienie. W tym sensie, ten, kto z pozoru jest hojny i bezinteresowny, z punktu widzenia genu może być po prostu egoistą, albowiem dba o własne geny (de Waal 1996, 13–14).

Tym samym nurt ten w większości kwestionuje teorię Kropotkina lub przynajmniej podważa zasadność jej ekstrapolowania na wszystkie gatunki oraz rozszerzenia altruizmu i współpracy poza krąg krewniaczy. W tym drugim aspekcie wiąże się to z teorią Doboru Krewniaczego (*Ki Selection*) autorstwa Williama Donalda Hamiltona, niemniej podstawy dlań wypracował John B.S. Haldane. Ten współpracownik Sewalla Wrighta uznał, że geny altruistyczne są faworyzowane w procesie doboru naturalnego w mniejszych i opartych na bliższych (często rodzinnych) więzach społecznościach, w przeciwieństwie do tych większych, w których mogą być wręcz tłumione (Haldane 1932, 71–119). Hamilton z kolei ograniczył występowanie altruizmu wyłącznie do hermetycznego kręgu rodzinnego i najbliższych sąsiadów (Hamilton 1964a, 1–16; 1964b, 17–52).

14 Konieczne wydaje mi się wskazanie, że Kropotkin w niedokończonym II tomie *Etyki* zaproponował odrzucenie stosowania terminów „altruizm” i „egoizm” jako konfundujących i zbyt szerokich. Posiłkował się przykładem terminu „altruizm”, który zaczął być stosowany zarówno do osób, które szczerze poświęcają się dla innych, jak i tych, które kierują się zwyczajną życzliwością, troską o samozachowanie lub uznaniem zasady równości. Ponadto wskazywał, że większość czynów określanych jako „altruistyczne” wynika *de facto* z dążenia do maksymalizacji własnej przyjemności lub ograniczenia cierpienia, z uwzględnieniem przyjemności i cierpienia innych (Kropotkin 2010, 652–53), czyli faktycznie z wzmiankowanych już imperatywów biologicznych.

Chociaż „genocentryzm” jest nadal silnie zakorzeniony, wydaje się, iż w ostatnich latach na znaczeniu zdobywa nurt zapoczątkowany przez Kropotkina, a jego najbardziej popularnym przedstawicielem jest wspomniany już duński prymatolog Frans de Waal, który zna prace Kropotkina (Waal 2013, 35)¹⁵. Podkreślając ewolucyjne źródła moralności, duński uczony wprost wskazuje, że w świetle wiedzy o ewolucji naszego gatunku nie do utrzymania są współcześnie tezy darwinistów społecznych. Zgadza się z rosyjskim darwinistą, że człowiek jest zwierzęciem społecznym, przy czym życie w grupie nie jest możliwością, a strategią przetrwania. Stwierdza, iż życie społeczne zostało wpisane w biologię i psychologię naczelnych. Ludzie są powiązani i współzależni, a także – co kontrastuje go wobec Kropotkina – nierówni. Podobnie jak rosyjski biolog podkreśla, że osobniki żyjące stadnie pozostawiają więcej potomstwa oraz wykazują lojalność wobec swojej grupy i skłonność do pomagania jej członkom. Instykt ten, jak stwierdza prymatolog, zwiększa szanse przetrwania gatunku. Z czasem jednak oddzielił się od zasadniczego celu w jakim powstał, co sprawić miało, że owa pomoc wzajemna (choć de Waal nie używa tego terminu) uległa rozszerzeniu poza własną grupę i zaczęła być praktykowana nawet wówczas, kiedy zyski z tego zachowania były wątpliwe. Toteż altruizm zwierzęcy ma bardzo przypominać ludzki. Emocje odgrywają w tym aspekcie kluczową rolę. Nie powstają one racjonalnie a w oparciu o troskę o innych, faworyzowaną w procesie doboru naturalnego empatię oraz – co również przybliży Duńczyka do Kropotkina – intuicyjne rozróżnianie dobra i zła (Waal 2013, 26–52). Wobec tego altruizm jest, według de Waala, szeroko rozpowszechniony w świecie przyrody i zwierząt, które pomagają innym osobnikom ponosząc często przy tym określone koszty, włączając w to własne życie (Waal 1996, 12, 162).

Propozycja Kropotkina, aby poszukiwać źródeł ludzkiej moralności w procesie ewolucji, charakteryzuje się jednak wieloma ograniczeniami. Wydaje się, że najsłabszymi elementami jego tezy o ewolucyjnych źródłach moralności jest zarówno zbyt daleko idąca antropomorfizacja, jak i niedocenienie znaczenia intelektu (będącego przecież następstwem ewolucji) w podejmowaniu świadomych działań, które mogą przeczyć pierwotnym reakcjom emocjonalnym oraz instyktowym¹⁶.

Kolejnym słabym punktem, choć jedynie luźno związanym z jego tezą o ewolucyjnych źródłach moralności, jest przekonanie, że cechy nabyte mogą zostać odziedziczone (Kropotkin 1920, 409–418) (czyli *de facto* neolamarckizm). Skutkowało to zakwestionowaniem przez niego teorii plazmy zarodkowej Augusta Weismanna

15 W nurt ten wpisać można także koncepcję altruizmu odwzajemnionego (*reciprocal altruism*) autorstwa Roberta Triversa. Niemniej sam autor przyznał w jednym z wywiadów, że tworząc swą koncepcję, nie znał prac rosyjskiego anarchisty.

16 O świadomych wyborach etycznych opierającym się pierwotnym reakcjom emocjonalnym traktują badania np. J Joshui Greene, Jonathana Haidt (Greene i Haidt 2002, 517–523).

wskazującej, iż potomstwo dziedziczy po rodzicach tylko to, co znajduje się w komórkach zarodkowych, nie zaś w innych komórkach (Kinna 1995, 277). Chociaż nauka przyznała rację Weismannowi, trzeba wskazać, iż rosyjski darwinista krytykował niemieckiego biologa (u podstaw czego legły m.in. poglądy polityczne Kropotkina, a także obawy etyczne związane np. z dostrzeżeniem niebezpieczeństwa zaakceptowania praktyk eugenicznych, które Kropotkin krytykował i odrzucał¹⁷) w duchu darwinizmu, a sama jego krytyka nie była całkowicie bezpodstawną, choć – co podkreślam – w większości błędna¹⁸.

Rosyjski arystokrata obawiał się, że teoria Weissmana – chociaż sama bezpośrednio tego nie implikowała – mogłaby doprowadzić do zakwestionowania znaczenia pomocy wzajemnej. Obawy te brały się z założenia niemieckiego naukowca, że komórki zarodkowe walczą ze sobą o sukces reprodukcyjny. Rosyjski darwinista nie aprobował zresztą nawet używanego przez niemieckiego biologa pojęcia „walki”, wskazując, że to określenie słyca złożone procesy (Kropotkin 1995b, 201)¹⁹. *Post factum* można stwierdzić, że Kropotkin antycypował krytykę „genocentryzmu”. Dodatkowo podkreślał znaczenie spontanicznych zmian i ich powielania w procesie ewolucji, w przeciwieństwie do Weismanna, który w swojej koncepcji dostrzegał realizację pewnego „kosmicznego” planu (Todes 1989, 141). Sygnalizując teologiczne i metafizyczne podstawy tej teorii, „anarchistyczny książę” próbował udowodnić pseudonaukowość Weismanna. Dodawał do tego oskarżenie o spekulatywny charakter teorii plazmy zarodkowej, a nawet o to, że brakuje jej oryginalności i możliwości generalizowania. Kolejnym elementem krytyki był Kropotkinowski sprzeciw wobec uznania jądra komórkowego za miejsce reprodukcji. Rosyjski uczone, w przeciwieństwie do Niemca, uwydatniał znaczenie interakcji pomiędzy cytoplazmą a jądrem w rozwoju embrionalnym (Kropotkin 1920, 415–17)²⁰. Niemniej na poziomie meta,

17 Swoją sprzeciw wyraził podczas I Kongresu Eugenicznego w Londynie w 1912 r. Podkreślił m.in. ignorowanie przez jej zwolenników wpływu środowiska na zbrodnie i zdrowie społeczne, a także oskarżył o promowanie negatywnego obrazu genetyki. Dlatego odrzucał sterylizację określonych „kategorii” ludzi jako sposobu przezwyciężenia degeneracji, w zamian proponując badanie i eliminowanie (głównie poprzez poprawę warunków społeczno-ekonomicznych, np. budowanie komfortowych i higienicznych mieszkań, by wyeliminować slumsy) przyczyn rozwoju chorób i patologii (Kropotkin 1912, 77–78).

18 Nie zmienia to faktu, że problematyka relacji środowiska i adaptacji doń a dziedziczeniem cech nabytych nadal jest badana i analizowana, np. przez E. Jablonkę i M. J. Lamb (Jablonka i Lamb 2008, 389–395).

19 Podobnie jak w życiu przyrodniczym, tak na poziomie komórkowym, Kropotkin uwydatniał rolę współpracy komórek, czego efektem mają być bardziej złożone i lepiej przystosowane organizmy (Kropotkin 1970, 97).

20 Trzeba oddać Kropotkinowi, iż cytoplazma rzeczywiście odgrywa pewną rolę w procesie dziedziczenia. Patrz: (L. Smith i A. Alcivar 1993, 31–43). Wydaje się także, iż Kropotkin miał rację – czego A. Weismann nie uwzględniał – iż komórki zarodkowe nie są odizolowane od reszty komórek i istnieje możliwość ich zainfekowania bakteriami żyjącymi w innych komórkach (infekcje cytoplazmatyczne i wirusowe mogą zostać przeniesione z matki na płód). Patrz: (Kropotkin 1995a, 241; 1995b, 192–94).

Kropotkin nie dostarczył przekonujących dowodów na dziedziczność zaadaptowanych cech (Girón 2003, 207) i mylił się co do niesłuszności teorii niemieckiego biologa.

Bibliografia

- Darwin Ch. 1935. *O pochodzeniu człowieka*. Warszawa: Biblioteka Dzieł Naukowych.
- Darwin Ch. 2009. *O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego czyli o utrzymywaniu się doskonalszych ras w walce o byt*. Zredagowane przez J. Weiner, Sz. Dickstein, J. Nusbaum-Hilarowicz, J. Popiołek i M. Pawlicka-Yamazaki. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Dugatkin L.A. 2011. *The prince of evolution. Peter Kropotkin's adventures in science and politics*. Nieznane miejsce wydania: Createspace Independent Publishing Platform.
- Ferretti F. 2017. „Publishing anarchism: Pyotr Kropotkin and British print cultures, 1876–1917”. *Journal of Historical Geography* 57 (lipiec): 17–27. <https://doi.org/10.1016/j.jhg.2017.04.006>.
- Forel A. 1928. *The social world of the ants compared with that of man*. London; New York: G.P. Putnam's sons ltd.
- Girón Á. 2003. „Kropotkin between Lamarck and Darwin: The impossible synthesis”. *Asclepio* 55 (1): 189–214. <https://doi.org/10.3989/asclepio.2003.v55.i1.94>.
- Goodwin A. 2010. „Evolution and Anarchism in International Relations”. *Millennium: Journal of International Studies* 39 (2): 417–437. <https://doi.org/10.1177/0305829810384676>.
- Gould S.J. 1997. „Kropotkin Was No Crackpot”. *Natural History*, nr 106: 12–21.
- Greene J., Haidt J. 2002. „How (and Where) Does Moral Judgment Work?” *Trends in Cognitive Sciences* 6 (12): 517–523.
- Haldane J.B.S. 1932. *The Causes of evolution*. Ithaca: Cornell University Press.
- Hamilton W.D. 1964a. „The genetical evolution of social behaviour. I”. *Journal of Theoretical Biology* 7 (1): 1–16. [https://doi.org/10.1016/0022-5193\(64\)90038-4](https://doi.org/10.1016/0022-5193(64)90038-4).
- Hamilton W.D. 1964b. „The genetical evolution of social behaviour. II”. *Journal of Theoretical Biology* 7 (1): 17–52. [https://doi.org/10.1016/0022-5193\(64\)90039-6](https://doi.org/10.1016/0022-5193(64)90039-6).
- Huxley T.H. 1895. „The Struggle for Existence in Human Society”. W *Evolution & Ethics and other essays*. Collected essays by T.H. Huxley. London: Macmillan SV - 9.
- Jablonka E., Lamb M.J. 2008. „Soft inheritance”. *Genetics and Molecular Biology* 31 (2): 389–395. <https://doi.org/10.1590/S1415-47572008000300001>.

- Kinna R. 1992. „Kropotkin and Huxley”. *Politics* 12 (2): 42–47. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9256.1992.tb00214>.
- Kinna R. 1995. „Kropotkin’s Theory of Mutual Aid in Historical Context”. *International Review of Social History* 40 (02): 259. <https://doi.org/10.1017/S0020859000113227>.
- Kropotkin P. 1887a. *In Russian and French Prisons*. London: Ward and Downey.
- Kropotkin P. 1887b. „The Scientific Basis of Anarchy”. W *Anarchism its philosophy and scientific basis as defined by some of its apostles*, zredagowane przez A.R. Parsons. Chicago: Mrs A.R. Parsons.
- Kropotkin P. 1901a. *Communism and Anarchy*. http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/kropotkin/comanar.html.
- Kropotkin P. 1901b. *Fields, factories and workshops*. New York: G.P. Putnam’s sons.
- Kropotkin P. 1904. „The ethical needs of the present day”. *The Nineteenth Century*, nr 330: 207–226.
- Kropotkin P. 1910. „The Theory of Evolution and Mutual Aid”. *The Nineteenth Century*, 86–107.
- Kropotkin P. 1912. „The Sterilization of the Unfit”. *Mother Earth* VII (10): 77–78.
- Kropotkin P. 1920. *The Direct Action of Environment and Evolution*. Washington: Government Printing Office.
- Kropotkin P. 1923. *Modern science and anarchism*. 2d ed. London: Freedom press.
- Kropotkin P. 1929. *Etyka społeczna*. Warszawa: s.n.
- Kropotkin P. 1930. *Do Młodzieży*. Warszawa: Spółdzielnia Wydawnicza Młodzieży ZEW.
- Kropotkin P. 1949. *Etyka: Pochodzenie i rozwój moralności*. Łódź: Słowo.
- Kropotkin P. 1970. „Anarchist Morality”. W *Kropotkin’s Revolutionary Pamphlets. A Collection of Writings*, edited by R.N. Baldwin, First Edit. London: Dover Publications.
- Kropotkin P. 1995a. „Inherited Variation in Animals”. W *Evolution and environment*, edited by G. Woodcock. The Collected works of Peter Kropotkin. Montréal; New York: Black Rose Books.
- Kropotkin P. 1995b. „The Inheritance of Acquired Character”. W *Evolution and environment*, edited by G. Woodcock. The Collected works of Peter Kropotkin. Montréal; New York: Black Rose Books.
- Kropotkin P. 2006a. „Państwo i jego rola historyczna”. W *Pomoc wzajemna jako czynnik rozwoju*, edited by W. Goslar, I. Czyż, D. Kaczmarek i M. Hojak, Wyd. 4. Biblioteka Klasyków Anarchizmu. Poznań: Oficyna Bractwa „Trojka”.

- Kropotkin P. 2006b. „Pomoc wzajemna jako czynnik rozwoju”. W *Pomoc wzajemna jako czynnik rozwoju*, edited by W. Goslar, I. Czyż, D. Kaczmarek i M. Hojak, Wyd. 4. Biblioteka Klasyków Anarchizmu. Poznań: Oficyna Bractwa „Trojka”.
- Kropotkin P. 2006c. *The Inevitability of Revolution*. http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/kropotkin/words/wordsofarebel3.html.
- Kropotkin P. 2010. „ЭТИКА. Т. 2: Сущность нравственности”. W *Izbrannye trudy (Избранные труды)*, edited by P.I. Talerov and A.A. Shirinians, Institut obshchestvennoi mysli. Moskva: ROSSPEN.
- Morris B. 2004. *Kropotkin*. Amherst, New York: Humanity Books an imprint of Prometheus Books.
- Rogers J.A. 1965. „Marxist and Russian Darwinism”. *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 13 (2): 199–211.
- Rogers J.A. 1972. „Darwinism and Social Darwinism”. *Journal of the History of Ideas* 33 (2): 265–280.
- Rogers J.A. 1973. „The Reception of Darwin’s Origin of Species by Russian Scientists”. *Isis* 64 (4): 484–503.
- Rogers, J.A. 1974. „Russian Opposition to Darwinism in the Nineteenth Century”. *Isis* 65 (4): 487–505.
- Ryan F. 2002. *Darwin’s blind spot*. Boston: Houghton Mifflin Company.
- Shpayer-Makov, Haia. 1987. „The Reception of Peter Kropotkin in Britain, 1886–1917”. *Albion* 19 (03): 373–90. <https://doi.org/10.2307/4050466>.
- Smith A. 1989. *Teoria uczuć moralnych*. Warszawa: Państw. Wydaw. Naukowe.
- Smith L., Alcivar A.A. 1993. „Cytoplasmic inheritance and its effects on development and performance”. *Journal of reproduction and fertility. Supplement* 48: 31–43.
- Stack D.A. 2000. „The first Darwinian Left: Radical and Socialist responses to Darwin, 1859-1914”. *History of Political Thought* 21 (grudzień).
- Tazdaït T., Caparros A., Péreau J.-Ch. 2008. „Mutual Aid. An Indirect Evolution Analysis”.
- Todes D.Ph. 1987. „Darwin’s Malthusian Metaphor and Russian Evolutionary Thought, 1859-1917”. *Isis* 78 (4): 537–51.
- Todes D.Ph. 1989. *Darwin without Malthus. Monographs on the history and philosophy of biology*. New York: Oxford University Press.
- Vucinich A. 1988. *Darwin in Russian thought*. Berkeley: University of California Press.
- Waal F. de. 1996. *Good natured*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Waal F. de. 2013. *Mały i filozofowie*. Kraków: Copernicus Center Press.

Abstract

Piotr Kropotkin and the Evolutionary Sources of Morality

Peter Kropotkin was the most important representative of Russian Darwinism and the mutual aid theory, which emphasized the importance of intraspecific cooperation in the process of natural selection and struggle for existence. Based on this theory, Kropotkin proposed the thesis about the evolutionary sources of the human morality. This is why, apart from presenting this thesis, the article focuses also on the theory of mutual aid. Kropotkin's evolutionary approach proposed the vision of human morality as a part of human nature, based on social instinct (and its manifestations, such as equality, solidarity, sense of justice, etc.) and mutual aid. For this reason, this theory was in opposition to the turn of 19th century trends in thinking about human morality, especially to the moral dualism of social Darwinism. Furthermore, Kropotkin's approach went beyond anthropocentrism, suggesting that moral feelings are limited not only to human kind.

Keywords: ethics, morality, Peter Kropotkin, Darwinism, Russian Darwinism, anarchism

Nota biograficzna / Biographical Note

Maciej Drabiński – doktorant w Instytucie Nauk Politycznych na Wydziale Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Warszawskiego.

Maciej Drabiński – PhD candidate at the Institute of Political Sciences at the Faculty of Political Sciences and International Relations at the University of Warsaw.

Życzliwość jako cnota moralna w polskiej filozofii moralnej

DOI: <https://doi.org/10.14394/etyka.949>

 Jarosław Barański, Uniwersytet Medyczny we Wrocławiu

Życzliwość w tradycji polskiej filozofii moralnej wywodzi się z gościnności. Treść zobowiązania do gościnności wypełnia pojęcie ludzkości, a następnie, od przełomu XIX i XX w., także dzięki inspiracji oświecenia szkockiego, przechodzi w kategorię życzliwości. Jest ona postrzegana jako cnota i źródło moralnej praktyki, jako załączek wartościowych postaw i fundamentalna zasada życia społecznego. Autor artykułu odwołuje się do myśli Witolda Rubczyńskiego, Czesława Znamierowskiego, Tadeusza Kotarbińskiego i Henryka Elzenberga, aby uzasadnić, że życzliwość, bezinteresowna i bezwarunkowa, jest najbardziej pożądaną zaletą moralną, która powinna być kształcona i pielęgnowana dla polepszania współżycia społecznego.

Słowa kluczowe: nauka obyczajowa, cnota, życzliwość, etyka

1. Główne kategorie nauki obyczajowej: gościnność, ludzkość, życzliwość

Polska filozofia moralna kształtuje się u początków renesansu jako filozoficzna postać przekonań moralnych polskiej szlachty. Teoretyczną ramą jej refleksji jest przede wszystkim rzymski stoicyzm. Jako nauka obyczajowa pod koniec XVIII w. jest już potężną narracją moralną, o wielu nazwach i sposobach uprawiania, obejmująca tak wiedzę teoretyczną, jak i poradniki przeznaczone dla różnych stanów i urzędów, w tym i służby wojskowej, dla dzieci bądź kobiet. Nadto, nauka obyczajowa staje się przedmiotem nauczania w szkołach wydziałowych i ponadwydziałowych zgodnie z programem nauczania Komisji Edukacji Narodowej. Często nauka ta przybiera oblicze przewodnika wychowawczego, zilustrowanego opowieściami umoralniającymi i przykładami godnymi naśladowania, niekiedy wręcz o aforystycznym charakterze z treścią porzekadeł ludowych. Jest też zapleczem teoretycznym dla oświeceniowej filozofii prawa (H. Kołłątaj, H. Stroynowski, A. Markiewicz), rodzącej się estetyki

(E. Słowacki, K. Brodziński), filozofii medycyny (J. Śniadecki) i myśli etyczno-lekarskiej (R. Czerwiakowski, W. Szczucki), u schyłku XIX w. staje się nawet odniesieniem dla rozważań nad emancypacją kobiet (E. Orzeszkowa).

Nauka obyczajowa była bardziej „dietetyką” obyczajów, niż ich etyką, w takim sensie, w jakim proponuje Odo Marquard rozumienie filozofii praktycznej: „zamiast zajmować się kwestiami uzasadniania norm, ma ona do czynienia ze sztuką życia. A mianowicie z radami, jak żyć po trosze bez uciążliwości, a po trosze szczęśliwie” (Marquard 1994, 41). Uczyla, jak z ludźmi współżyć w zgodzie z obyczajami, ukazując „szczęśliwe cnót towarzyskich, a nieszczęśliwe przeciwnym im występków skutki” (Dmochowski 1826, 121). Praktyczny wymiar nauki obyczajowej polegał więc, jak określają Cyprian Godebski i Ksawery Kossecki, na wiedzy dotyczącej związków między ludźmi, „na których ścisłem zachowaniu zależy dobro ogólne, i własna nasza szczęśliwość” (Godebski 1804, 1). Zajmowała się bardziej katalogowaniem zalet i wad, cnót i przywar, niż ich systematyzowaniem charakterystycznym dla etyki scholastycznej. Nade wszystko odnosiła się do rzeczywistych postaw i przekonań moralnych, stając się wiedzą moralną pozwalającą dzięki owym katalogom rozróżnić dobro od zła, aspirując jednocześnie do praktycznej nauki moralności, koniecznej ponieważ, według Hugona Kołłątaja, „Dobra nauka moralna jest nieuchronnie potrzebna dla każdego, bo wszystkie sprawy nasze moralne są nieoddzielnym owocem naszego pojmowania, zezwalania i odbioru” (Kołłątaj 1845, 99). Podobnie określa naukę moralną Hieronim Stroynowski – jako tę, która traktuje o sprawach i prawach moralnych oraz o postępowaniu zgodnym albo niezgodnym z prawami przyrodzonymi (Stroynowski 1785, 6). Tę myśl przedstawiciele fizjokratyzmu i etyki naturalnej potwierdza również Ludwik Koncewicz, pisząc: „Nauka pokazująca człowiekowi jego powinności i podająca środki, jak ma one wypełniać, nazywa się nauką moralną. Ta z pomiędzy wszystkich nauk wszechstronnie nas kształcących, jako wprost, nauczająca nas cnoty, a przez cnotę prowadząca do szczęścia, jest bezwątpienia najważniejszą i najpotrzebniejszą nauką” (Koncewicz 1830, 2). Andrzej Markiewicz dodaje zaś, że nauka obyczajowa, czyli moralna, „jest nauką obowiązku, jako ludziom dążącym do celu zachowania się szczęśliwością przystają, czyli nauką żyć dobrze” (Markiewicz 1810, 4). Jest ona konieczną wiedzą, albowiem – twierdzi Marcin Nikuta – „Nie można kochać cnoty, brzydzić się występkami, gdy piękność pierwszej, a szkaradność drugich nam nie jest znajoma” (Nikuta 1796, 6).

Jedną z kluczowych kategorii nauki obyczajowej była ludzkość, niezwykle wtedy pojemne pojęcie, obejmujące wiele cnót, odsyłające do wielu wartościowych postaw i uczuć. Jako cnota obecna była ludzkość już w renesansie, choć w węższym znaczeniu: „Ludzkość w XVI wieku używana była tylko w znaczeniu gościnności

i uczuć serca ludzkiego dla podobnych sobie ludzi” (Kraśniński 1886, 311) – pisze Adam Kraśniński. Serdeczna, ludzka gościnność była tym, co ludziom przystoi: to, wedle Bogusława Lindego, cnota „świadczona dobrze, lub udzielania siebie innym skłonność, i dobra ich pragnąca użyteczność” (Linde 1808, 1306). Ludzkość należało okazywać gościnnością – była uczynna i przyjemna, taka, która mogła zniewolić i za którą się miłowało, ponieważ z serca płynęła, bo – według Joachima Lelewela – „I obowiązek, i ludzkość, nakazywały być ochoczym do przyjmowania ciekawych gości” (Lelewel 1823, 9). Wcześniej Ignacy Krasicki ujmował tę powinność moralną następująco: „Ludzkość więc z istoty swojej chwalebna, i ze skutków użyteczna, ale trzeba żebyśmy znali, jakie jej są właściwe w szczególności obowiązki; bierzmy je więc z osób i gospodarza i gościa” (Krasicki 1803, 189).

Najpełniej bodaj wyraża kategorie filozofii moralnej – sąsiedzkości, gościnności, życzliwości, przyjaźni i ludzkości – tekst anonimowy z 1715, krytyczny wobec moralności saskiej epoki, drukowany później w „Monitorze”, a zatytułowany „Małpa-człowiek w cnotach, obyczajach i kroju”. W jednym bowiem akapicie wypowiediany jest katalog powinności moralnych, które poprzez sąsiedzkość zobowiązywały do przyjaźni, opartej na wzajemnej pomocy, współczuciu i współodczuwaniu, zawsze w gotowości do pomocy, u podłoża której leżał obowiązek ochrony i obrony przed krzywdą; gościnności świadczonej dobroczynnością, uczuciem wzajemnego zaufania, szczerości i miłości:

„Żył przyjaciel z przyjacielem w afekcie, jakoby go im natura połogiem dała, statecznie i nierozzerwanie sąsiad z sąsiadem w poufałości i uczynności postępowali, jakoby sobie przed ołtarzem przysięgali. Wspólne szczęście i nieszczęście, wspólne szwank i przypadek, wspólny niedostatek i ubóstwo, zgoda wszystko wspólne przez powierzchowną i wewnętrzną komunikacją między ludźmi staroświeckimi bywało tak dalece, że w którymkolwiek z terminów widziałeś jednego przez przypadek, obaczyłeś zaraz przez ratunek drugiego. I tak cieszył się ów z jakiej okazyi pomyślniej i wesołej, zaraz mu tamten pomagał radości, jakoby sam profitował najbardziej. Płakał jeden w utrapieniu i dolegliwości swojej, zaraz mu dopomagał drugi w skrytościach serca swojego powierzchownie ciesząc i jako mógł ratując, nudził sobą w niedostatku i potrzebach potocznych tamten, zaraz go wzmagał ów z własności i możności swojej. Stękał, narzekał, bolał, chorował, czuł to wszystko w sobie przez kompasję drugi, własnego zdrowia ustąpić gotowy. Cierpiał sławy uszczerbek, honoru obelgę, napaść, imposturę i krzywdę, bolał na to drugi i zaraz mu w asystencji stawał mężnym sercem, radą, pomocą, ginąć przy nim gotowy. Słowem, rzekę, miał się jeden dobrze w dostatku i obfitości wszelakiej, miał się i drugi niepośledniej przez uczestnictwo uczynności, ludzkości i miłości jego.

Wspólny stół najsmaczniejszy, kawałek chleba w podziale najsytniejszy, drzwi o północy otwarte, współcześnieństwo i ustawiczna przyjaciela przytomność kanarem i pociechą bez nasycenia serca bywały tak dalece, że sąsiedztwa jakoby małżeństwa w poufałości, wierze, miłości i uczynności, parafije jakoby powinnowactwa najbliższe w szczyrości i zgodzie, pokrewieństwa jako chóry niebieskie w sympatii, w jedności i obligacjach swoich szacować się, szanować i predykować mogły, zawsze i we wszystkim szczerze, statecznie i doskonale zachowując” (Małpa-człowiek w cnotach, obyczajach i kroju 2000, 284–285.).

Znaczeniowe bogactwo, które wyłania się z gościnności, czyni ludzkość głównym przymiotem moralnym człowieka: „Cnotą najwłaściwszą przyrodzeniu ludzkiemu, zdaje się być i ta, którą jakby szczególnie ludziom przyzwoitą, nazywamy ludzkością” (Linde 1808, 1306). To bowiem chęć serdeczna dobrze czynienia i dobra woła adresowana do ludzi. Ludzkość różni się od człowieczeństwa tym, pisał Kazimierz Brodziński, że człowieczeństwo oznacza naturę, stan, ludzkość zaś jest cechą, przymiotem moralnym: „Ile przez *człowieczeństwo* jesteśmy słabi, tyle przez *ludzkość* silnymi” (Brodziński 1874, 114).

W XIX w. słowo „ludzkość” coraz częściej współwystępuje z przymiotnikiem „cierpiąca”, gubiąc w ten sposób te znaczenia, które nauka obyczajowa jej nadała. Zwrócił na to uwagę również Henryk Rzewuski, pisząc: „Nigdy aż do ostatniego stulecia ten wyraz ludzkość nie był brany w tem znaczeniu, jakie do niego teraz przywiązują. Ludzkość znaczyła cnotliwe współczucie dla bliźniego, ale nie zjednoczenie się wszystkich bez wyjątku potomków Adama w jedną całość, posiadającą jakieś prawa, jakieś cechy i warunki (...); ale dziś wyraz ludzkość tyle daje o sobie pojęcia umysłowi, ileby go dały wyrazy kotość, bykość, małpość” (Rzewuski 1851, 87). Ta kategoria zatraciła więc własne konotacje moralne na rzecz biologicznych, antropologicznych znaczeń.

A były to konotacje niezwykle rozległe: zdolność do dobrego życzenia, służenie pomocą i wsparciem, bycie czułym, litościwym bądź współczującym; to okazywanie serca, łaskawość kierowana ku wszystkim, zdolność do odczuwania potrzeb innych i wrażliwość na ich krzywdę; to również bycie dobrym, uczynnym, skłonny do miłości i – wreszcie – użytecznym, życzliwym dla innych i szczerze zajmującym się losem bliźniego, po prostu – przychylnym dla wszystkich ludzi. Kierujący się bowiem ludzkością każdy zdobywa szacunek i miłość, czyniąc ją warunkiem szczęścia własnego: „Kiedy żyjesz z drugimi, radbyć, aby wszyscy z tobą dobrze się obchodzili: żeby ci w niczem krzywdy, przykrości, pogardy, grubiaństwa nie wyrządzali, żeby ci pomoc w potrzebach, ludzkość w obcowaniu, przysługi i ratunek w przypadkach wyświadczeni” (Piramowicz 1811, 20).

Trudno odsłonić semantyczne ścieżki przemieszczania się znaczeń wielu pojęć nauki obyczajowej, rozpoznać ich zmienne role w refleksji nad cnotami moralnymi. Pojęciu ludzkości zawsze towarzyszy jednak inne – życzliwości, nawet wtedy, gdy jego pierwotne zastosowanie chyli się ku cnotcie gościnności. Wydaje się, że treści tych pojęć przelewają się w zależności od kontekstu wypowiedzi moralnej, bywa, że wręcz pokrywają się, będąc sobie predykatami, tak jak jest to u Wincentego Szczuckiego: „Ludzkość prawdziwa, czyni lekarza życzliwym przyjacielem wszystkich współbliźnich, dla których w ogóle poświęcać się winien” (Szczucki 1825, 201). Podobnie u Franciszka Dmochowskiego: „Winniśmy ludzkość wszystkim Jestestwom rodzaju naszego, jako członkom powszechnej społeczności. Powinniśmy tym dobrze życzyć i dawać pomoc, od których wzajemnej pomocy i życzliwości potrzebujemy. Mieć ludzkość, jako jej samo imię okazuje, jest to znać i pełnić to wszystko, co każdy człowiek inszym powinien. Ludzkość, jest to cnota człowieka, z samej natury jego wynikająca” (Dmochowski 1826, 125). Być ludzkim oznacza jednocześnie być życzliwym i dobrym. Jest ona warunkiem współżycia między ludźmi i nade wszystko ma dobroczynny charakter. Całe to bogactwo znaczeń, które z ludzkości przelewa się na życzliwość albo wypełnia ludzkość życzliwością, z towarzyszącą miłością i przyjaźnią, dobroczynnością i dobrą wolą jest, twierdzi Barbara Markiewicz, jednym z istotnych elementów dorobku oświecenia (Markiewicz 2015, 359–370).

W nauce obyczajowej ludzkość współwystępuje ze sprawiedliwością, choć ta ostatnia zawsze była cnotą naczelną, z której wynikały pozostałe – argumentuje Grzegorz Piramowicz: „Wszystkie te powinności jednego człowieka względem drugiego, zawiera w sobie sprawiedliwość. Choćby mogły być jakie cnoty, bez tej nicby nie ważyły” (Piramowicz 1811, 21). Na niej „wszystkie inne cnoty się zasadzają” (Dmochowski 1826, 123), ponieważ, według Ignacego Lubicz Czerwińskiego, „ile jest cnót, tyle jest sprawiedliwych czynów” (Lubicz Czerwiński 1810, 41). Dlatego „Sprawiedliwości i ludzkości obowiązki rozkazują nam jak najściślej naszym powinnościom zadość uczynić” (Nikuta 1796, 47). Warto jednak zwrócić uwagę na to, że od oświecenia w polskiej myśli lekarskiej cnota ludzkości była tą pierwszą, z której wszystkie pozostałe wynikały.

2. Historyczno-filozoficzny kontekst

Charakterystyczną cechą nauki obyczajowej było to, że zazwyczaj uchylała się ona od teoretycznych konkluzji, koncentrując się głównie na praktycznej roli swej wypowiedzi. Złożyło się na to wiele przyczyn, które w „Historii literatury polskiej” wnikliwie akcentuje Michał Wiszniewski. Pierwszą przyczynę stanowi wczesna recepcja myśli

stoickiej (Wiszniewski 1857, 460); drugą późne dotarcie do Polski filozofii scholastycznej oraz wyraźna niechęć do jej uprawiania poza ośrodkami akademickimi: „Jednakże szlachta, a szczególnie panowie uczyć się filozofii scholastycznej za rzecz niegodną swego urodzenia pocztywali” (Wiszniewski 1857, 188). Dlatego tradycja stoickiej myśli nie tylko przenikała polską myśl moralną, ale wręcz stanowiła punkt odniesienia, nosząc w sobie bogactwo antycznej filozofii i etyki, które tworzyły teoretyczny kontekst wypowiedzi moralnej.

Obecny był i Arystoteles wraz z koncepcją cnoty, która kształciła się w człowieku z nawyku do czynienia dobra oraz z cnotą życzliwości, którą określał jako życzenie komuś, co jest dobre ze względu na niego, a która odwzajemniona staje się przyjaźnią. Jest ona uczuciem świadomym dla obdarowującego, dla obdarowanego świadomość ta nie jest konieczna, ponieważ można być życzliwym wobec osoby, której się nie zna, a wie się, że jest choćby uczciwa czy zasługująca na pochwałę: „Życzliwość podobna jest do przyjaźni, ale nie jest przyjaźnią, gdyż można darzyć życzliwością także osoby nieznane” (Arystoteles 1996, 1166b). Życzliwości można odmówić osobom nieżyczliwym, także tym, które nie odwdzięczają się za przysługę. Odwdzięczanie się za okazaną życzliwość jest przejawem sprawiedliwości, jednak ten, kto pragnie być życzliwym ze względu na spodziewaną korzyść, takim już nie jest – życzliwość jest bezinteresowna, ponieważ „niesie bezinteresowną pomoc człowiekowi będącemu w potrzebie, nie licząc na żadną korzyść, lecz mając na uwadze wyłącznie dobro wspomaganego” (Arystoteles 1988, 1385a). Jest ona tym większa, im większe dobro przynosi: im bardziej pomniejsza czyjeś cierpienie lub im większą potrzebę zaspokaja. Cechą człowieka życzliwego jest chcieć, czyli mieć pragnienie świadczenia dobra, toteż nie działa on, a tylko wyraża skłonność do działania, inaczej niż w przyjaźni warunkowanej życzliwością – tu jest i chcenie, i działanie (Arystoteles 1996, 1241a). Życzliwość nadto „dotyczy czynów i słów” (Arystoteles 1996, 1193a).

Cyceron uważał zaś, że życzliwość jest podporą najmocniejszą dla ludzi, ponieważ buduje więzi przyjaźni, a ta jest „najdoskonalszą zgodą o wszystkich bozkich i ludzkich rzeczach, złączoną z wzajemną życzliwością i miłością” (Cyceron 1979, 192). Był też głęboko przekonany, że „między dobrymi i zacnymi ludźmi zachodzi konieczna potrzeba wzajemnej życzliwości, a ta jest fundamentem przyjaźni przez przyrodzenie założonym; ale ta życzliwość może się rozciągać do wielu ludzi. Cnota jest czuła i ludzka, nikogo nie odpycha, często czuwa nad obroną całych narodów i ma ich dobro na pieczy, czegoby zapewne nie czyniła, gdyby powszechnej ludzi miłości nieprzychylną była” (Cyceron 1979, 203). Trzeba o nią dbać, o nią również zabiegać, choć haniebne byłoby jej uzyskanie pochlebstwem, bo „Cnota, za którą idzie miłość u ludzi, nie ma być żadnym sposobem na poślednim miejscu kładziona”

(Cyceron 1979, 206). Warunkuje ona to, co między ludźmi jest najcenniejsze, a mianowicie miłość, przyjaźń, dobroczynność i współczucie. Wymaga ona jednak pewnej roztropności, rozeznania się, czy przywiązanie innych nie jest motywowane interesem, czy nie jest ona po prostu zbyt cenna, bo taka właśnie odwołuje przyjaźni. A Życzliwość rodzi się z umiłowania kogoś bądź z uszanowania go: „Co do życzliwości ku nam drugich, najpierwszą naszą powinnością jest temu najwięcej świadczyć, kto nas miłuje; ale o życzliwości nie mamy sądzić obyczajem młodzieńszaków z jakiegoś ku nam zapachu, ale z długiego jej trwania i stateczności. Jeżeli zaś oddano już nam usługi, tak iż trzeba nie zarabiać dopiero na wdzięczność, ale się odwdzięczyć, większego starania przyłożyć do tego mamy; bo wdzięczność jest najpierwsza ze wszystkich powinności” (Cyceron 1979, 242).

Cnota życzliwości, choć była u Arystotelesa, Seneki i Cycerona bezinteresowna, nie była bezwarunkowa. Stałość życzliwości gwarantowała przyjaźń, która fundowana była na uczuciach miłowania, względnie szacunku bądź wdzięczności. Dlatego od życzliwości można była się uchylić, jeśli zanikały jej warunki: nie można być życzliwym wobec kogoś, kto jest osobą nieżyczliwą albo który się nie odwdzięcza, choć powinien, względnie – kieruje nim jedynie interesowność. Uniwersalizm cnoty życzliwości pojawia się dopiero wraz z religią chrześcijańską w kontekście miłosierdzia, a w filozofii moralnej staje się cnotą naczelną u przedstawicieli szkockiego oświecenia.

Jej główny przedstawiciel, Francis Hutcheson, w życzliwości upatrywał ludzkiego usposobienia, choć w tym pojedynczym afekcie uczestniczącym w boskiej uniwersalnej życzliwości, który może zapewnić szczęśliwość i dobrobyt człowieka oraz społeczności: „Ta dyspozycja, która jest najbardziej doskonała, i w sposób naturalny zyskuje najwyższą aprobatę moralną, jest opanowaną, stałą, uniwersalną dobrą wolą dla wszystkich albo najbardziej rozległą życzliwością” (Hutcheson 1755, 69). Skłonni do niej są ludzie dobrzy, źli zaś – tylko do miłości własnej. Jego założenia w trzech punktach podsumowuje Adam Smith w „Teorii uczuć moralnych”: po pierwsze, życzliwe uczucie przysparza czynom, które w nim znajdują motywację, piękna moralnego, ponieważ życzliwość jest wyrazem troski o bliźniego i jest początkiem tych czynów, które są bezinteresowne; czyny zaś „szkodliwe są często naganne tylko dlatego, iż wykazują brak wystarczającej troski o szczęście bliźniego” (Smith 1989, 451–452); po drugie, jeśli w działaniu motywowanym rzekomo życzliwością można dostrzec inny motyw, to wartość czynu pomniejszona jest o wielkość udziału innego motywu; po trzecie, życzliwość jest tym jedynym motywem, które nadaje każdemu działaniu charakter cnoty.

Smith podziela przekonanie Hutchesona, zgodnie z którym „Czyny przyczyniające się do dobra, wypływają z właściwych motywów (...). Czyny przyczyniające się

do wyrządzenia szkody, wypływają z niewłaściwych motywów” (Smith 1989, 114), dlatego też w czynach oceniane powinny być również zamiary, a nie jedynie skutki, bo uwzględnianie jedynie skutków jest przyczyną zniechęcania do cnoty. Upatruje w życzliwości najwdzięczniejsze i najprzyjemniejsze uczucie, które zaleca obopólna sympatia. Uczucia jednak nie są cnotami, choć te dobre pobudzają do tego, aby być cnotliwymi, jeśli za sprawą sympatii obserwator włączy się w uczucia innej osoby, a ona sama ograniczy ich nasilenie, zapanuje nad nimi, to wtedy, po stronie obserwatora, powstają cnoty miękkie i miłe – „cnota szczerzej życzliwości i wyrozumiałego poczucia ludzkości” (Smith 1989, 29), a po stronie drugiej – „cnoty samozaparcia, niezależności charakteru, panowania nad swoimi emocjami” (Smith 1989, 29). Życzliwość dzięki sympatii, współodczuwaniu z cierpieniami innych pobudza u innych do tych samych uczuć: „obopólny życzliwy stosunek czynią ich szczęśliwymi nawzajem, zaś sympatia wobec tej obustronnej życzliwości sprawia, że są przyjemni dla wszystkich pozostałych osób” (Smith 1989, 55).

David Hume również twierdzi, że uczucia życzliwe „są godne szacunku i pozyskują sobie ludzkie uznanie i przychylność, gdziekolwiek się pojawiają” (Hume 1975, 11), a wobec których jakakolwiek zazdrość milknie, gdy tylko pochwała ujmie ludzką i dobrą cechę człowieka zdolnego nadto do łagodności i delikatności uczuć. Dlatego ze wszystkich cech charakteru na największe uznanie zasługują życzliwość i ludzkość, a dalej przyjaźń i wdzięczność, a także serdeczność i duch obywatelski, uczucia wynikające ze szczerzej sympatii: „o wartości człowieka decyduje przede wszystkim wysoko rozwinięte uczucie życzliwości, i że przynajmniej część wartości tego uczucia wynika stąd, iż służy ono interesom gatunku ludzkiego i przyczynia się do szczęścia społeczeństwa” (Hume 1975, 17), a to za sprawą dobroczynnych następstw jego okazywania. Życzliwość jest cnotą społeczną w sposób naturalny powiązaną z użytecznością, tak jak pozostałe cnoty, choćby uczciwość, wierność czy rzetelność „są przedmiotem pochwały, ponieważ służą bezpośrednio interesom społeczeństwa” (Hume 1975, 94); są nadto korzystne dla samego posiadacza cnot, ponieważ to one są źródłem zaufania i uznania: „W przypadku cnot społecznych wystarczy powiedzieć, że wszelkie postępowanie, które sprzyja dobru zbiorowości, spotyka się z sympatią, pochwałą i szacunkiem tej zbiorowości z racji pożytku i korzyści, jakie czerpie zeń każda jednostka” (Hume 1975, 90).

Życzliwość udziela się, tym, którzy jej doświadczają, i tym, którzy ją dostrzegają u innych, dzięki słodyczy i ciepłu tej postawy, jej serdeczności i szczerości, będącej źródłem wzajemnej ufności i szacunku. Ludzkość i życzliwość są tymi cnotami, które są nieuwarunkowane i niepoprzedzone czymkolwiek – żadnym wzorcem zachowań, dążnością do naśladowania czy przykładem. Nakierowane są na obiekt uczucia: nie

postępuję zatem życzliwie, ponieważ tak należy czynić bądź wziąłem przykład z innej osoby, która tak postępowała, ale jestem życzliwy, bo tego chcę, bo taka jest moja wola etyczna. Jest to przeto motywacja moralnie czysta. Hume jednak wnosi, iż „we wszelkich tego typu decyzjach rozum musi mieć poważny udział; tylko on bowiem pouczyć nas może o tendencjach rozmaitych cech i działań, ukazując korzystne skutki, jakie płyną z nich dla społeczeństwa lub dla danej osoby” (Hume 1975, 140).

Myśl szkockiego oświecenia bliska była także polskiemu. Jej echa można odnaleźć choćby u Franciszka Dmochowskiego, dla którego „moralność do powszechnej życzliwości ku wszystkim członkom społeczności pociąga, lubo z ludzkości przepisów powinniśmy mieć przychylność ku wszystkim jestestwom rodzaju ludzkiego: z tem wszystkim szczególniejsze ku niektórym osobom przywiązanie czujemy, a to z ponęty miłego pożycia, które przestając z niemi znaleźć się spodziewamy” (Dmochowski 1826, 151). Jednakże życzliwość jest jeszcze treścią pojęcia ludzkości, a ta jest czułością wobec drugiego człowieka, odczuwaniem jego potrzeb, jego nędzy i rozkoszy, wreszcie: życzeniem mu dobra, wspieraniem go, sprzyjaniem mu, po prostu – dobrą wolą, która pozwoli szczerze zająć się losem bliźniego.

3. Życzliwość jako kategoria etyki

Pod koniec XIX w. refleksja etyczna sięga, głównie dzięki Władysławowi Biegańskiemu, który jako pierwszy w Europie podjął się zakwestionowania roszczeń deontologii, utilitaryzmu i etologii, do tematyki uczuć i zalet moralnych. Jego ideał lekarza jako człowieka miłującego ludzkość, filantropa, jest ideałem czynnej życzliwości kierowanej ku chorym. W „Etyce ogólnej” ludzkość wyparta zostaje przez uczucie i cnotę życzliwości, która jest uczuciem wylewnym i z tego powodu, według Biegańskiego, niewiele miejsca zajmuje w myśli antycznej, upatrującej jedynie w cnocie przyjaźni jej pełną obecność. Idąc tropem oświecenia szkockiego wiąże Biegański wszechludzką życzliwość z uczuciem sympatii, względnie ze współczuciem, dlatego, pisze, „Ideał wszechludzkiej życzliwości jest koniecznym warunkiem, jest niezbędnikiem ideału dobra moralnego. Bez niego nie moglibyśmy żadną miarą uzasadnić i obronić dobra moralnego i zasady, że powinniśmy się starać, aby czyny nasze sprzyjały, pomagały urzeczywistnianiu się celów innych ludzi, resp. sprzyjały ich szczęściu” (Biegański 1922, 251). Życzliwość jest ideałem i cnotą zarazem, opartą na przyrodzonym uczuciu sympatii, które to uczucie „uzupełniamy idealnymi pierwiastkami trwałości i powszechności i tworzymy tym sposobem coś nowego, idealny cel. Do celu tego możemy się mniej lub więcej zbliżyć, możemy go w sposób mniej lub więcej zupełny, doskonały osiągnąć. Stąd wynika, że życzliwość, jak każda cnota, dzięki naszym sta-

ranion i wysiłkom, ulega rozwojowi, kształci się” (Biegański 1922, 316). W „Myślach i aforyzmach” Biegański silniej wiąże życzliwość ze współczuciem i jednocześnie nią warunkuje przesłankę aksjologiczną relacji terapeutycznej, a mianowicie zaufanie: „Nie będziesz miał zaufania chorego, jeżeli nie będziesz mu współczuł, gdyż człowiek nigdy nie powierza najdroższego swego skarbu, życia, osobie, której życzliwości nie jest pewien” (Biegański 1925, 55).

Do życzliwość kierowanej do wszystkich ludzi zdolna jest – według Witołda Rubczyńskiego – osoba o ukształtowanej sile woli, o ustalonych dyspozycjach do postanowień i postępów, których zasady stosuje zawsze i wszędzie, bezinteresowna i prawdomówna. Jedynie taka osoba zdobędzie szacunek i zaufanie innych. Życzliwość takich osób nie odrząca nikogo, kto pragnąłby być dobrym (Rubczyński 1936, 11). Jej samej, jako wyrazu woli bezinteresownej w etycznym znaczeniu, „nie można sobie kupić, ani zakontraktować” (Rubczyński 1916, 80). Życzliwość nadto jest dwojaka: gdy pierwsza osoba podejmuje starania, aby druga miała trwałą dyspozycję do bycia w określonych okolicznościach życzliwą wobec pierwszej; lub gdy druga osoba jest posiadaczem takich cech, które radują pierwszą, ale z powodów ponadosobistych (Rubczyński 1936, 178). Oba są źródłem czynnej życzliwości będącej warunkiem wspólnoty i solidarności międzyludzkiej: „Niemożna więc zbić faktu odczuwania i pragnienia wartości postawy woli, któraby była najpojemniejszą, tzn. ogarniała wszystkich ludzi, starając się ich skłonić do zgodnego współżycia i współpracy, do podniesienia czynnej między nimi życzliwości, usuwania nienawiści i walk.” (Rubczyński 1936, 112). Potwierdza to Władysław Tatarkiewicz, dokonując syntezy poglądów na źródła szczęścia, którymi są: dobra zewnętrzne, uczucia życzliwe, przyjemność pracy oraz przedmioty estetycznego i intelektualnego upodobania – ludzie najwięcej „znajdują szczęścia w uczuciach życzliwych, które właśnie łączą ludzi, jednych z drugimi, szczególnie w miłości i rodzinie” (Tatarkiewicz 1985, 300).

Dlatego, według Rubczyńskiego, życzliwość jest drogowskazem dla działań „przez przewidywanie wartości ziszczalnych na drodze zgodnego pożycia i kooperacji” (Rubczyński 1916, 162). Życzliwość, także poprzez swą łagodność, harmonizuje uczucia, zestraja wartości etyczne, ale „Nieuporządkowana i nieujęta w karby roztropnych przewidywań życzliwość szkodzi wbrew własnym intencjom swoim ulubieńcom. Zaś życzliwość, która wyłącza i odrząca wszystkich innych poza wybranymi osobami i grupami, pomnaża ilość rozdzwięków w społeczeństwach i między społeczeństwami, zachowań się stronniczych, prześladowczych, dających najjaskrawsze powody do zarzutu, że są niesprawiedliwe” (Rubczyński 1936, 186). Aby być bezwarunkową i powszechną, a jednocześnie sprawiedliwą i bezstronną, musi ona wspierać się roztropnością, nie rozbudzać siebie jedynie afektem. Na ten aspekt

problemu zwróciła uwagę Maria Ossowska, zastrzegając, że „życzliwość powszechna, oczywiście, jest jak najbardziej sprawiedliwości bliska, ale faktem pozostaje, że na to, by słuchać dyktatów tej ostatniej, trzeba niejednokrotnie zadawać gwałt swoim uczuciom” (Ossowska 1985, 150).

Musi nadto uwzględnić współczucie jako podstawę swojej czynności: „Uczuciowy tedy czynnik w spółudziału w cudzych radościach i cierpieniach, szczęściu i nieszczęściu, wraz ze związaniem z nim, naturalnie przy dostatecznej jego sile, dążeniem, aby sprowadzać i mnożyć jedne a łagodzić i usuwać drugie, staje się dopiero wtedy uchwytłą naukowo wartością etyczną” (Rubczyński 1916, 232). Wtedy jest również świadectwem kultury etycznej, ponieważ jej poczucie odnajduje się wtedy, gdy czyni się coś dla realizacji samej wartości i w oderwaniu od, mniej lub bardziej przewidywanych, skutków jej realizacji.

Kontynuacją etycznych rozważań Rubczyńskiego nad życzliwością jest myśl Czesława Znamierowskiego. Według niego ludziom właściwa jest dyspozycja do dążeń (np. pragnienie, ciekawość, potrzeba towarzyskości) oraz dyspozycja do wzruszeń, które są uczuciami (np. miłość, szacunek, zazdrość). To przeżycia będące źródłem ocen wyznaczających postawę uczuciową: jeśli przeżycie oceniające (dążenie lub wzruszenie) jest przyjemne, ocena jest dodatnia, a obiekt przeżycia jest oceniany jako wartościowy, czyli dobry; jeśli zaś jest ujemna, to ocena jest ujemna, a obiekt ów nie jest postrzegany jako wartościowy. W tym sensie przeżycia te są generatorem ocen, a jednym z ważniejszych generatorów jest „dążenie do tego, by unikać tarć między ludźmi, oraz dążenie, by sobie zapewnić jak najlepszą ocenę naszej oceny u innych ludzi” (Znamierowski 1967, 30). Dążenia te wynikają z potrzeby towarzyskiej – poszukiwania i odczuwania bliskości z innymi oraz z potrzeby uznania w ich oczach. Ono nie pozwala człowiekowi czynić cokolwiek, co naraża go na konflikt bądź dezaprobatę, będąc w ten sposób podstawą kształtowania wskazań lub nawyków składających się na uspołecznienie jednostki, które polega na uwzględnieniu czyichś potrzeb i na dostosowaniu się do oczekiwań innych. Znamierowski nazywa podstawę uspołecznienia utylitarną, gdyż każdy tak zachowuje się, aby jego działania przyniosły mu pożytek. Drugą podstawą zachowań społecznych jest życzliwość powszechna. Jest ona jednak zgoła nieuitylitarna, albowiem ma charakter bezinteresowny, nienakierowany na własną przyjemność bądź na usunięcie własnej przykrości: „Człowiek nieraz dąży do czegoś, co nie przynosi mu żadnej korzyści, co okupić musi znaczną czy nawet wielką przykrością: pracuje dla innych, wyrzeka się własnych radości, wystawia na niebezpieczeństwo swe życie, by przysporzyć dóbr innym ludziom, albo uchronić ich przed cierpieniem” (Znamierowski 1967, 31). Są to dążenia odsiebne i nieegoistyczne.

Właściwe im uczucia życzliwe motywują jednostkę do tego, aby innemu zapewnić największy „przydział szczęścia”. Ten rodzaj przychylności wobec drugiego człowieka może być skierowany ku jednostce (życzliwość indywidualna) bądź ku wszystkim tym, którzy doznają cierpienia (życzliwość generalna) oraz – najgłębsza – życzliwość świadomie powszechna: „Zdaje sobie ona wyraźnie sprawę z tego, że się zwraca ku każdemu człowiekowi, że ceni istnienie wszystkich ludzi na równi, że pragnie największego przydziału szczęścia dla każdego z nich, że wreszcie gotowa jest czynem i wysiłkiem własnym poprzeć i zrealizować to pragnienie” (Znamierowski 1967, 32–33). Ona jest pewną i niezawodną przesłanką uspołecznienia; jest nadto czujna i silna oraz niesprzyjająca konfliktom – „Tym samym życzliwość powszechna stwarza między ludźmi więź naturalną, jaką jest zgodność celu” (Znamierowski 1967, 35). Tych zaś, którzy ją wyrażają, darzy się zaufaniem, bo są to ludzie dobrzy.

Życzliwość indywidualna lub generalna to uczucia, którą mogą być umiarkowane, nawet słabe, aczkolwiek nieustępliwe, a ich społeczny odbiór wielce wzmaga je pomiędzy ludźmi i pobudza innych do podobnej postawy. Natomiast życzliwość powszechną Znamierowski traktuje jako naczelną normę moralną: „każdy człowiek powinien być życzliwy powszechnie i życzliwością tą powinien się kierować w każdym swym akcie woli, już jako pozytywnym impulsem do działania, już to impulsem, powściągającym inne działania” (Znamierowski 1967, 48), co oznacza, że powinien sprzyjać największej sumie przyjemności przy najmniejszej mierze cierpienia. Życzliwość ta jest dyspozycją człowieka, nawykiem jego postępowania i – co najistotniejsze – może on ją w sobie ukształtować dzięki woli, wzmacniać ją i rozwijać dzięki wyrabianiu w sobie nawyku do żywego przedstawiania sobie radości i cierpienia innych. Należy więc w sobie pielęgnować tę życzliwość, owe przyjazne uczucia wobec innych ludzi, poprzez powściągnięcie w sobie wszelkich uczuć nieprzyjaznych.

Życzliwość powszechna jako norma naczelną rozbija się na cztery uszczegóławiające. Każdy człowiek w granicach swych możliwości, po pierwsze, powinien „powstrzymać się od wszelkiego działania, które przyczynia komuś cierpienia” (Znamierowski 1967, 50), co zobowiązuje do rezygnacji z działań przyczyniających się do czyichś cierpień. Jest to minimalny wymóg moralny, aby nie mieć w sobie impulsu do czynienia rozmyślnej krzywdy. Po drugie, „winien czynnie zmniejszać sumę cierpień innych ludzi” (Znamierowski 1967, 50), co jest zobowiązaniem do aktywnego usuwania cudzych cierpień, do pobudzenia siebie do tego, aby nieść pomoc w cierpieniu. Po trzecie, „powinien powstrzymać się od wszelkiego działania, które nie pozwala powstawać cudzym radościom” (Znamierowski 1967, 50), co zobowiązuje do nieusuwania źródeł czyichś radości, ponieważ odebranie komuś

radości jest zubożeniem i pomniejszeniem jego przydziału szczęścia. Po czwarte, każdy człowiek „winien czynnie zwiększać sumę zadowolenia wszystkich ludzi” (Znamierowski 1967, 50), co zobowiązuje do czynnego wysiłku pomnażania czyjegoś szczęścia. Ta norma jest pełnym wyrazem życzliwości powszechnej, dzięki czemu człowiek dopiero staje się dobry.

Znamierowski jednak nie absolutyzuje życzliwości nadając jej wymiar powszechności, każdego człowieka zobowiązujący. Nie konstruuje obrazu idealnie dobrego człowieka na podobieństwo oświecenia niemieckiego – „od góry”, absolutyzując jego cechy lub zdolności tak dalece, że wszelkie słabości i ograniczenia wykluczają z pełni człowieczeństwa (np. ze zdolności ludzkiej rozeznania się w dobru i złu). Znamierowski jest daleki od tej antyhumanistycznej tendencji ideowej. Formuje wymagania minimalne, „od dołu”, w przeświadczeniu, zgodnym z oświeceniem szkockim, że każdy człowiek zdolny jest do życzliwości, jednak to, w jaki sposób ją wyraża i przekuwa w działanie zależy od jego możliwości. Nie one zatem są podstawą moralnej oceny człowieka, a sposób ich wykorzystania. Dlatego wprowadza „skalę” bycia zdolnym do powszechnej życzliwości. Wyznacza ją moc działania jednostki, jej siły fizyczne a określają ją wiedza i umiejętność przewidywania związana tak z zdolnościami psychicznymi, jak i z doświadczeniem życiowym. Stanowi to o kręgu mocy człowieka i jednocześnie ukonkretnia, indywidualizuje naczelną normę: „Jakie konkretne powinności nakłada naczelna norma moralna na danego człowieka, to zależy od kręgu jego mocy” (Znamierowski 1967, 55). Ów krąg mocy jest enklawą jednostki, którą życzliwość powszechna a probuje. Nie można bowiem domagać się od kogokolwiek czegoś, do czego nie jest zdolny – „W świetle tych wymogów nie ma człowieka **doskonałego moralnie**, a więc takiego, który by skrupulatnie, bez żadnych wyłomów, spełniał wszystkie swe obowiązki, jakie nań nakłada poczwórna norma naczelna” (Znamierowski 1967, 58) życzliwości. Ta jednak może być otwarta lub zacieśniona: „Życzliwość powszechna ocenia na ogół dodatnio postawy przychyłne wobec ludzi, ujemnie zaś nieprzychyłne. Ale dezaprobuje nieraz zacieśnioną postawę przychylną, która przesłania interesy innych ludzi, a więc na przykład zachłanną miłość macierzyńską” (Znamierowski 1957, 58).

Jest to głęboko humanistyczna koncepcja etyczna, otwarta na człowieka, pokładająca ufność w zdolności człowieka do bycia lepszym dla innych i dla siebie. Ten aspekt myśli etycznej można odnaleźć również w rozważaniach Tadeusza Kotarbińskiego. Postuluje on koncepcję opiekuna społecznego, którego cechuje dobroć, dzielność, wstrzemięźliwość względem pokus i ponęt, silny charakter oraz prawość – a prawy człowiek to ten, „kto da świadectwo prawdzie, i ten kto dotrzyma zapowiedzi i wytrwa przy niej wbrew podszeptom własnego interesu” (Kotarbiński 1987c, 108).

Jego obowiązkiem moralnym jest nie dopuszczać się czynów haniebnych, czyli takich, które zasługują na pogardę. Spolegliwy opiekun to taki, na którego można liczyć w trudnych okolicznościach. To osoba określona przez godną szacunku motywację charakterologiczną do podejmowanych działań oraz z dominacją uczuciowości właściwej dla dzielności w sprawowaniu opieki. Postawa opiekuna spolegliwego polega na czynnej życzliwości, „nie tylko wobec osób, w stosunku do których zaciągnęliśmy jakieś wyraźne zobowiązanie, lecz to jest postawa uniwersalna wobec wszelkiej istoty zdolnej do cierpienia i której moglibyśmy pomóc własnym wysiłkiem” (Kotarbiński 1987b, 157) – wobec tej istoty, która cierpi albo której zagraża cierpienie. To przejaw ludzkości, wspartej życzliwością i współczuciem.

Kotarbiński rozpisując owe zalety moralne spolegliwego opiekuna, wymienia wprost jego cnoty: dobroć, uczciwość, bohaterstwo, dzielność, opanowanie, dzięki którym może okazać troskę z motywacją życzliwego opiekuna. Jego moralny negatyw to „obraz zdrajcy, egoisty o sercu złośliwym i który, powodując się strachem o własną skórę, a zarazem nie mając ochoty wysilać się dla kogokolwiek, i żeby mieć to za co hulać sobie do woli wedle kaprysu instynktów niepohamowanych, znęca się nad istotami, powierzonymi jego opiece, niegodnym się okazując położonego w nim zaufania i za nic sobie mając zobowiązania zaciągnięte” (Kotarbiński 1987d, 188). Spolegliwy opiekun zaś jest osobą bezinteresowną, chroniącą słabych przed nieszczęściem; jest osobą niecofającą się przed niebezpieczeństwem, nieżałującą niezbędnego wysiłku w świadczeniu pomocy, panującą nad sobą, aby nie osłabić swojej czujności i gotowości do czynu. Opiekun spolegliwy jest ludzki, ponieważ „W pełni dbać o sprawy cudze może ten tylko, kto jest usposobiony życzliwie względem podopiecznych, nadaje się więc na opiekuna bodaj najbardziej człowiek dobry, o dobrym sercu, wrażliwy na cudze potrzeby i skłonny do pomagania” (Kotarbiński 1966, 69).

Jest to koncepcja wyrastająca z tradycji nauki obyczajowej, nadto bliska myśli Znamierowskiego, bo przecież eksponująca życzliwość i współczucie jako te zalety moralnego usposobienia, które są konieczne dla sprawowania opieki, jak również pokrewna i myśli Biegańskiego. Warto więc spojrzeć na tę myśl etyczną jako na wyraz pewnej ciągłości refleksji etycznej, której osią są treści postawy życzliwości, ludzkości i gościnności. Charakterystycznym aspektem myśli etycznej Kotarbińskiego pozostaje również takie określenie kondycji etycznej człowieka, które opiera się na minimum wymogów moralnych. Wypowiadają one dwie fundamentalne reguły: niewyrządzania szkody i niezadawania cierpień oraz troskliwej ochrony słabszych narażonych na krzywdę i cierpienie. Matrycą tych etycznych powinności jest rodzina, z jej relacjami uczuciowymi i odpowiedzialną troską. W „Medytacjach

o życiu godziwym” właśnie w kontekście rodziny pisze: „pamiętajmy o sobie, bądźmy sobie życzliwie pomocni w potrzebie (...). Tylko tyle? Tak, tylko tyle” (Kotarbiński 1966, 107). Spełnienie więc tych wymagań minimalnych możliwe jest wtedy, gdy podziela się uczucia życzliwości i skłania się do podjęcia działań wyrażających odpowiedzialną dbałość, troskę o osobę, nad którą sprawuje się opiekę. Ta etyka minimalnych wymogów moralnych tyczy się jednak rzeczy i spraw dla człowieka wielkich – jego ludzkiego usposobienia i wynikających stąd powinności wobec siebie i innych. Uzasadnia sposobność człowieka do spełnienia owych wymagań, a także akcentuje jego zdolność do samorozwoju moralnego.

Myślą etyczną, która również formułuje minimalny wymóg etycznego postępowania, jest koncepcja Henryka Elzenberga. Jego etyka perfekcjonistyczna jest bez wątpienia stoicka, indywidualistyczna, zgodnie z którą *homo ethicus* „nie czynić **chce** dobrze, ale **być** dobrym; zaś być dobrym (...) znaczy to na pewno **chcieć** dobrze (...). A więc i soteryk nie jest człowiekiem, który by się chciał po prostu wyzbyć zła w czynach, ale takim, który chce się wyzbyć złej woli” (Elzenberg 2001c, 56–57). Ten minimalny wymóg dotyczy czystości moralnej, której wyrazem jest dobra wola. Nią bowiem się kieruje, z niej bowiem wypływa wola etyczna, dzięki której pragnie urzeczywistniać dobro, a jednocześnie unikać zła – „*Homo ethicus* natomiast to człowiek, któremu własna moralność jakoś leży na sercu i który do niej dąży świadomie, oczywiście właśnie dlatego, że się całkiem w porządku **nie** czuje” (Elzenberg 2001c, 49). Należy więc, konkluduje Elzenberg, być człowiekiem wartościowym, czynić dobro, to nade wszystko, do którego ma się największe zamiłowanie.

Aby czynić dobro, należy spełnić dwa warunki. Po pierwsze, należy być samemu dobrym – to postulat egoizmu aksjologicznego: dobro należy mieć w sobie, a dopiero wtedy można je realizować poza sobą – „jak tu tworzyć dobro brudnymi rękami?” (Elzenberg 2001d, 187). Bycie samemu dobrym staje się więc priorytetem – to ujawnianie dobra w sobie. Po drugie, czystość tę gwarantuje wyrzeczenie się, które Elzenberg określa następująco: „Wyrzec się jest to wyzbyć się dobrowolnie rzeczy przez nas požądanej, o ile ją posiadamy, albo również dobrowolnie, przestać (ewentualnie: nie zaczynać) do niej dążyć, o ile jej nie posiadamy, ale mamy pewność albo szansę jej osiągnięcia” (Elzenberg 2001b, 5). Chodzi o wyzbycie się, wykorzenie pożądania, aby zrealizować tę wartość ostateczną, która tkwi w samoprzewycięzeniu siebie. Ta czystość charakteru, idąc tropem Marka Aureliusza, pozwala wtedy również „Skromnie przyjmować, spokojnie tracić” (Aureliusz 2016, 100).

Wtedy otwiera się droga ku miłości człowieka, w której dobra wola bodaj najpełniej się wyraża. W „Kłopotach z istnieniem” Elzenberg pisze, iż czerpie ona z nieprzebranego zasobu dobroci i łagodności: „Kocha się ludzi tak jak rolnik kocha

ziemię: za to co się w nich włożyło; nie tyle za dobro doznane ile za dobro, które myśmy im wyświadczyli” (Elzenberg 1963, 49). To miłość czysta, bezinteresowna, również wolna od uczucia wdzięczności, bo nie o dobro takie chodzi, który dobroczyńca chciałby sam otrzymać. Ta miłość „musi zawierać, jako składnik zasadniczy, życzliwość dla konkretnych żyjących, dla «stworzeń». Bez tego «miłość» życia to tylko nazwa na chciwość życia dla siebie” (Elzenberg 1963, 198). Jednakże owa czystość i samoprzewyciężenie są celem, jak i wymaganiem, aby sprostać w sięganiu po doskonałość etyczną. Aby to uczynić, należy „Zło w sobie wyraźnie, *expressis verbis*, uznać za zło, winę za winę. Trzeba je tak nazwać; bez tego nie wybrniemy z płataniny wykrętów” (Elzenberg 1963, 212). Jeśli więc z tego zła, którego sam jestem winny, nastąpi nieszczęście, to nie należy nosić w sobie poczucia krzywdy i obwiniać innych bądź los, lecz odważnie stanąć wobec zła w sobie, także w tym sensie, aby być zdolnym do przyjęcia ujemnego sądu o sobie. Wtedy jest możliwe dostrzeżenie celu przed sobą, owej doskonałości, bo tylko ona może tchnąć zapał, aby osiągać nawet częściowe drobne postępy – aby być choć trochę lepszym człowiekiem. I raz jeszcze powraca Elzenberg do przesłanki swojej koncepcji: „Trzeba się doskonalić samemu, by stać się powołanym narzędziem doskonalenia drugich, czy świata. Doskonalenie świata przez kogoś, kto nie dba o wartość swą własną, sprawia wrażenie absurdu” (Elzenberg 1963, 263). Ta obłuda, która właściwa jest tym, którzy pragną doskonalić świat swoimi „brudnymi rękoma”, mierzi Elzenberga. Stąd i nacisk na autentyzm ludzkiej egzystencji, co wnikliwie zauważa Włodzimierz Tyburski, pisząc: „Etyka ta akcentuje szczególnie mocno znaczenie wyrzeczenia, heroizmu i doskonałości – cnót tak potrzebnych człowiekowi w jego zmaganiach z niewrażliwym na wartości światem zewnętrznym i przeciwnościami losu. Im to właśnie człowiek winien przeciwstawić własną doskonałość moralną” (Tyburski 1991, 44).

4. Podsumowanie

Życzliwości jest rozmaicie rozpisywana w myśli etycznej: u Rubczyńskiego jest czynną, bezinteresowną i bezwarunkową, harmonizującą ludzkie uczucia i będącą warunkiem wspólnoty oraz międzyludzkiej solidarności; u Znamierowskiego, jako życzliwość powszechna, jest normą moralną powstrzymującą od krzywdzenia innych i motywującą do czynienia im dobra; u Kotarbińskiego określa postawę spolegliwego opiekuna, który wyraża czynną gotowość do służenia pomocą osobom cierpiącym i skrzywdzonym; u Elzenberga natomiast jest dobrą wolą, z której wypływa wola etyczna – i cnotą, której przejawami są czyny wartościowe. Trudno więc nie zgodzić się z konkluzją Piotra Domerackiego, który w życzliwości dostrzeża załączek wszelkiej

praktyki moralnej, warunków zaistnienia i realizacji pozostałych cnót (Domeracki 2012, 27).

Jeśli więc przyjąć taką, w istocie rzeczy, fundamentalną rolę etyczną życzliwości – jako źródła moralnej praktyki, jako załączka wszelkich wartościowych postaw, to jest życzliwość tą kategorią etyczną, od której należy budować koncepcję etyczną nie tylko wartościowego postępowania, ale i takiegoż życia. Jest wtedy centralną kategorią filozofii moralnej, ponieważ życzliwość jest dobrą wolą ukierunkowaną na inną osobę; jest przychylnością w wyświadczeniu jej dobra. To uczucie, które im jest głębsze, tym silniej skłania do gotowości do pomocnego działania. Jest wtedy usposobieniem moralnym w dwojakim sensie: jako dobroć tkwiąca w człowieku i jako przesłanka do dobrego czynienia. To zatem zdolność moralna, która czyni nas skłonny do pomocy, opieki i troski; która warunkuje dobroczynność, współczucie i szczerość. Z życzliwości wypływa dalej łagodność, cierpliwość i jednocześnie niezłomność, która jest podstawą odwagi. Jest przesłanką nie tylko zaangażowania w relację z innym człowiekiem, ale odpowiedzialności za niego. Jako dobra wola daje siłę w panowaniu nad sobą i w zwalczaniu wszelkich własnych słabości. Jako taka jest więc utrwaloną dyspozycją charakteru moralnego.

Życzliwość jest wtedy cnotą moralną, jest pierwszym wyrazem woli etycznej, aby być dobrym człowiekiem i czynić dobro dla innych. Aby życzyć komukolwiek dobra, musi się samemu być dobrym. Jeśli samemu nie jest się dobrym człowiekiem, wtedy nie wydobędzie się z siebie motywacji do wartościowego postępowania, względnie czynić się to będzie w sposób niewystarczający. Wymaganie bycia życzliwym dla innych jest mierzone absolutem moralnej słuszności, wydobyte spoza ludzkich uczuć albo wycenione skutkiem jego realizacji. To zdolność zwykła, która tkwi w człowieku, a którą potrafi on rozwinąć albo zniweczyć. Jeśli więc przyjąć życzliwość za normę podstawową, za minimalny wymóg moralny, to z przeświadczeniem, które wypowiedział Marek Aureliusz: „Jeśli coś jest dla ciebie bardzo trudne, nie sądz, że to jest niemożliwe dla człowieka w ogóle. Owszem miej to przekonanie, że co jest możliwe dla człowieka i zwykle, to i dla ciebie jest możliwe do osiągnięcia” (Aureliusz 2016, 67).

Jako uczucie skłaniające do przychylności, wymagające samorozwoju emocjonalnego, a wsparte doświadczeniem moralnym, życzliwość jest własnością podmiotową – wewnętrzną motywacją etyczną do przyjęcia wartościowych postaw i do podjęcia cennych dla innych działań. Życzliwość jako dobra wola nie jest arbitralną zasadą wymuszającą postępowanie obowiązkiem nałożonym na jednostkę – jest właśnie cnotliwą skłonnością, chęcią bądź życzeniem bycia życzliwym. Tym różni się od prawa i obowiązku moralnego, że jest inicjowana w działaniu przez podmiot odczuwający i przeżywający, bo – jak pisze Max Scheler – „Obowiązki dają się

przenosić na innych, cnoty zaś nie” (Scheler 1937, 6). I im więcej tych obowiązków jest przypisanych, więcej praw moralnych deklarowanych, tym mniej cnót, a tym więcej ich surogatów musi regulować ludzkie postępowanie.

Dwojako przeto życzliwość uczestniczy w innych cnotach: po pierwsze, nadaje im swoją dobrocią ukierunkowanie na dobroczynny charakter działań; po drugie, przenosi na nie cechę trwałości. Życzliwość bowiem jako cnota istnieje jedynie wtedy, gdy jest trwałym uczuciem kierowanym do ludzi i takąż motywacją do działania na ich rzecz. Nie można być życzliwym jedynie w określonych sytuacjach, w innych zaś nie; podobnie, nie można jej okazywać wobec jednych, wobec innych natomiast nie. Może ona charakteryzować się różną intensywnością bądź zakresem okazywania. Tym niemniej, skłania ona wtedy właśnie do przyjęcia wartościowych postaw i podejmowania takich działań, które będą odpowiedzią na oczekiwania drugiej osoby. To uczestniczenie życzliwości w innych cnotach polega więc na tym, że pobudza ona wartościowe uczucia lub ukierunkowuje na wartościowe działania: nie można być szczerym wobec kogoś, jeśli nie jest się mu życzliwym; nie można być osobą współczującą, stroniąc od życzliwych wobec cierpiącego uczuć; nie można być osobą wyrozumiałą, jeśli z życzliwością nie pochyli się nad słabościami innego.

Życzliwość skłania więc do innych cnót, przede wszystkim do szczerości, cierpliwości, współczucia i dobroczynności. Te zaś umożliwiają przyjęcie innych cnotliwych postaw, które warunkują wartościowe działania. Szczerość bowiem jest podstawą prawdomówności; cierpliwość – wyrozumiałości; współczucie – troski; dobroczynność – poświęcenia. Nie są to więc cnoty istniejące bez wsparcia innych cnót: jeśli bowiem z troski wypływa opiekuńczość, to trudno ją urzeczywistnić bez łagodności warunkowanej przez wyrozumiałość; bycie wdzięcznym za dobroczynne postępowanie jest bodaj niemożliwe, jeśli nie podziela się uczciwości wynikającej ze szczerości. Stąd też bierze się przekonanie, że cnoty pokrywają się zakresowo, a one jedynie w sposób konieczny wymagają swojej obecności, ponieważ tylko dzięki tej współobecności możliwe jest unikanie wadliwego postępowania, a co niemniej istotne: jedynie dzięki tej współobecności możliwa jest integralność charakteru moralnego.

Bibliografia

- Arystoteles. 1996. „Etyka nikomachejska. Etyka wielka. Etyka eudemejska. O cnotach i wadach”. In *Dzieła wszystkie*, T. 5. Translated by D. Gromska, L. Regner, W. Wróblewski, Warszawa: PWN.
- Arystoteles. 1988. *Retoryka-Poetyka*, Translated by H. Podbielski. Warszawa: PWN.
- Aureliusz M. 2016. *Rozmyślania*. Translated by M. Reiter, Gliwice: Helion.

- Bacon F. 1909. *Szkice polityczno-etyczne*, Vol. 1, Translated by S. Pyrowicz, Warszawa.
- Biegański W. 1922. *Etyka ogólna*. Lwów-Warszawa: B. Połoniecki.
- Biegański W. 1925. *Mysli i aforyzmy o etyce lekarskiej*. Częstochowa: A. Gmachowski.
- Brodziński K. 1874. „Synonimy polskie”. In *Pisma Kazimirza Brodzińskiego*, Vol. VII, *Proza*. Poznań: Gebethner i Wolff.
- Cyceron. 1979. *Pisma filozoficzne*, Vol. II, Translated by E. Rykaczewski. Poznań: Biblioteka Kórnicka.
- Dmochowski F.K. 1826. „O cnotach towarzyskich i występkach im przeciwnych”. In *Pisma rozmaite*, T.2, Warszawa: N. Glücksberg.
- Domeracki P., Jaranowski M., Zdrenka M.T. 2012. *Sześć cnót mniejszych*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Elzenberg H. 1963. *Kłopoty z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*. Kraków: Znak.
- Elzenberg H. 2001a. *Pisma estetyczne*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Elzenberg H. 2001b. „Etyka wyrzeczenia. Czym jest i jak bywa uzasadniania?”. In H. Elzenberg, *Pisma estetyczne*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Elzenberg H. 2001c. „Ideal zbawienia na gruncie etyki czyste”, In H. Elzenberg, *Pisma estetyczne*, Lublin, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Elzenberg H. 2001d. „Rzeczywista podstawa etyki”. In H. Elzenberg, *Pisma estetyczne*, Lublin: W ydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Godebski C., Kossecki K. 1804. *Moralność. Zabawy Przyjemne i Pożyteczne 3*.
- Hume D. 1975. *Badania dotyczące zasad moralności*, Translated by A. Hochfeld, Warszawa: PWN.
- Hutcheson F. 1755. *A System of Moral Philosophy in Three Books*, Vol. I. London.
- Koźłataj H. 1845. *Korrespondencya listowna z Tadeuszem Czackim*. Kraków: Drukarnia Uniwersytecka.
- Koncewicz L. 1830. *Nauka moralna o powinnościach człowieka względem siebie samego ułożona dla użytku klas wyższych szkół wojewódzkich*. Warszawa: XX. Pijarzy.
- Kotarbiński T. 1966. *Medytacje o życiu godziwym*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Kotarbiński T. 1987a. *Pisma etyczne*, Wrocław: Ossolineum.
- Kotarbiński T. 1987b. „Niektóre problemy etyki niezależnej”. In T. Kotarbiński, *Pisma etyczne*, Wrocław: Ossolineum.
- Kotarbiński T. 1987c. „O istocie oceny etycznej”. In T. Kotarbiński, *Pisma etyczne*, Wrocław: Ossolineum.
- Kotarbiński T. 1987d. „Zagadnienia etyki niezależnej”. In T. Kotarbiński, *Pisma etyczne*, Wrocław: Ossolineum.

- Krasicki I. 1803. *Dzieła Prozą*, Vol. IV. Warszawa: F.K. Dmochowski.
- Kraśniński A.S. 1886. *Słownik synonimów polskich*, Vol. I. Kraków: Akademia Umiejętności.
- Lelewel J. 1823. *Bibliograficznych ksiąg dwoje*, Vol. I. Wilno: J. Zawadzki.
- Linde S.B. 1808. *Słownik języka polskiego*, Vol. I (2). Warszawa.
- Lubicz Czerwiński I. 1810. *Cenzor w oycu, czyli wykład cnót i wystawa wad*. Lwów: J. Schnayder.
- „Małpa-człowiek w cnotach, obyczajach i kroju”. 2000. In *Filozofia i myśl społeczna w latach 1700-1830*, Vol. I, *Okres saski 1700-1763*, ed. by M. Skrzypek, Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN.
- Markiewicz A. 1810. *Nauka obyczajowa o obrzydzeniu występków, wad i przesądów a zamiłowaniu prawdy, cnoty i przymiotów towarzyskich do ukształcenia młodzieży na dobrych ludzi, obywatelów i urzędników stosowna*. Kraków.
- Markiewicz B. 2015. „O życzliwości”. In *Filozofia. Etyka. Ekologia. Profesorowi Włodzimierzowi Tyburskiemu w darze* edited by P. Domeracki, A. Grzeźliński, R. Wiśniewski, . Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Marquard O. 1994. *Apologia przypadkowości. Studia filozoficzne*, Translated by K. Krzemieniowa. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Nikuta M. 1796. *Przywoity y stosowny do szczęśliwego życia myślenia sposób w gruntownej nauce krótko zebrany*. Kraków.
- Ossowska M. 1985. *Normy moralne próba systematyzacji*. Warszawa: PWN.
- Piramowicz G. 1811. *Nauka obyczajowa dla ludu*. Warszawa.
- Rubczyński W. 1936, *Etyka*, Vol. III. Lublin: KUL.
- Rubczyński W. 1916. *Zarys etyki*. Kraków: Akademia Umiejętności.
- Rzewuski H. 1851. *Pisma Henryka hrabi Rzewuskiego*, Vol. II. Petersburg: B.M. Wolff.
- Scheler M., 1937. *O rehabilitacji cnoty*. Translated by R. Ingarden, S. Kołaczkowski, Warszawa: Instytut Literacki.
- Smith A. 1989. *Teoria uczuć moralnych*. Translated by D. Petsch, Warszawa: PWN.
- Stroynowski H. 1785. *Nauka prawa przyrodzonego, politycznego, ekonomiki politycznej, y prawa Narodów*. Wilno: Drukarnia Królewska przy Akademii.
- Szczucki W. 1825. *Propedeutyka do nauk medycyny*. Warszawa: J. Puksza.
- Tatarkiewicz W. 1985. *O szczęściu*. Warszawa: PWN.
- Tyburski W. 1991. „Etyka perfekcjonizmu Henryka Elzenberga”. *Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filozofia* 12 (1991).
- Znamierowski C. 1967. *Rozważania wstępne do nauki o moralności i prawie*. Warszawa: PWN.
- Znamierowski C. 1957, *Zasady i kierunki etyki*. Warszawa: PWN.

Abstract

Benevolence as a Virtue in Polish Moral Philosophy

The concept of benevolence in Polish tradition of moral philosophy is derived from the notion of hospitality. The content of the commitment to hospitality fulfils the idea of humanity. Due to the inspiration coming from the Scottish Enlightenment, at the turn of the 19th century, hospitality morphs into the category of benevolence. Benevolence is seen as a source of moral virtue and practice, as a basis of valuable attitudes and a fundamental principle of social life. The author refers to the thought of Witold Rubczyński, Czesław Znamierowski, Tadeusz Kotarbiński, and Henryk Elzenberg to establish that benevolence, as a selfless and unconditional value, is the most desirable moral merit, which should be cultivated and nurtured for the improvement of social coexistence.

Keywords: moral philosophy, virtue, benevolence, ethics

Nota biograficzna / Biographical Note

dr hab. Jarosław Barański – Kierownik Zakładu Humanistycznych Nauk Lekarskich na Uniwersytecie Medycznym we Wrocławiu.

dr hab. Jarosław Barański – Head of Department of Humanistic Sciences in Medicine at Wrocław Medical University.

J.M. Bocheńskiego zabobon filozoficzny a myślenie etyczne

DOI: <https://doi.org/10.14394/etyka.955>

 Halina Šimo, Uniwersytet Śląski

Celem artykułu jest pokazanie możliwości zastosowania J.M. Bocheńskiego koncepcji zabobonu filozoficznego (pogląd fałszywy stwarzający pozory prawdziwości) w analizie etycznych ocen i argumentacji. Dla osiągnięcia tego celu koncepcja Bocheńskiego jest najpierw omówiona, następnie wskazane są cechy myślenia etycznego sprzyjające jego podatności na zabobony filozoficzne oraz podjęty jest problem możliwości rozpoznawania i ograniczania zabobonów w refleksji nad moralnością.

Słowa kluczowe: zabobon filozoficzny, myślenie etyczne, sądy etyczne, wartości, uzasadnianie w etyce, Józef Maria Bocheński, Chaim Perelman

1. Wprowadzenie

Piętnując zabobony w czyimś myśleniu, zadowalamy się zwykle intuicyjnym używaniem terminu „zabobon”. Nawet nie zastanawiając się nad dokładną definicją tego pojęcia, niezawodnie mamy świadomość jego zabarwienia ocenego, przy czym zawsze chodzi o ocenę negatywną – nazywanie czegoś zabobonem jest wyrazem naszej dezaprobaty. Zapewne bylibyśmy zatem zgodni co do tego, że o ile nasze myślenie etyczne narażone jest na zabobony, należy zdawać sobie z tego faktu sprawę i próbować ich unikać. Warto więc podjąć temat zabobonów w myśleniu etycznym.

W literaturze przedmiotu zarysowują się dwie podstawowe koncepcje zabobonu. Zgodnie z pierwszą z tych koncepcji wierzenie, pogląd czy praktyka jest zabobonem, gdy wiąże się z myśleniem magicznym, odwołuje się do mocy nadprzyrodzonych, które według piętnującego zabobon nie mogą wpływać na bieg zdarzeń (Kołakowski 2009b, 128–136, Słownik języka polskiego, Opie, Tatem 1996). W ujęciu drugim, do którego należy koncepcja J.M. Bocheńskiego, zabobonem jest każdy pogląd podtrzymywany mimo że ewidentnie jest fałszem (może, lecz nie musi odwoływać

się do oddziaływania sił nadprzyrodzonych)(Bocheński 2009). Dla jakości sądów etycznych zapewne o wiele bardziej doniosłe znaczenie ma unikanie zabobonów filozoficznych, a więc pewnych ukrytych błędów w myśleniu, niż skądinąd zalecane unikanie zabobonów będących wynikiem postawy magicznej¹. Bocheński słusznie nazywa wyzwolenie się od zabobonów filozoficznych „intelektualnym zmartwychwstaniem” (Bocheński 2009, 9). Nie można w ich przypadku usprawiedliwić pobłażliwego podejścia, jak w stosunku do niektórych zabobonów związanych z postawą magiczną – jako że, jak pisze Kołakowski: „Mało kto gotów jest powiedzieć o sobie samym, że jest zabobonny, chociaż wszyscy wychowaliśmy się wśród znaków, wierzeń i gestów, które zaliczane bywają do zabobonów i w które często na pół wierzymy, nie wypowiadając jednak tej wiary w wyraźnej postaci”. Wśród zabobonów tego typu, związanych z wiarą w moce niezwykle z czyjegoś punktu widzenia, są i szkodliwe, i nieszkodliwe. Na pewno są złe, jeżeli mają wyrządzać komuś zło – niezależnie od tego, czy są skuteczne, czy nie (Kołakowski 2009b, 128, 135–136).

Celem moich rozważań jest pokazanie możliwości zastosowania koncepcji zabobonu filozoficznego w analizie etycznych ocen i argumentacji. Przedstawię więc i poddam analizie pojęcie zabobonu filozoficznego, zastanowię się nad własnościami myślenia etycznego istotnymi w kontekście rozważań o zabobonach, a następnie podejmę kwestię możliwości ich rozpoznawania i ograniczania w myśleniu etycznym.

Podjęmowana tu problematyka wydaje się szczególnie aktualna w czasach, dla których z jednej strony typowe jest wyostrzenie sporów światopoglądowych, a z drugiej strony modny jest relatywizm etyczny. W tych warunkach bowiem ujawniają się dwie przeciwstawne tendencje, gdy chodzi o „widzenie” zabobonów filozoficznych. Jedna z nich polega na traktowaniu wszelkich poglądów innych niż własne jako zabobonów, druga przejawia się natomiast jako otwartość na wszelkie stanowiska, w myśl przekonania, że nie ma żadnych podstaw do ich porównywania pod względem jakości. Specyfika myślenia etycznego, jak postrzega ją autorka tych rozważań, domaga się innego podejścia do problematyki zabobonów filozoficznych w myśli etycznej.

2. O zabobonie filozoficznym

J.M. Bocheński definiuje zabobon filozoficzny jako teoretyczny błąd, „wierzenie, które jest (1) oczywiście w wysokim stopniu fałszywe, a mimo to (2) uważane za na pewno prawdziwe” (Bocheński 2009, 10). Koniunkcja oczywistej fałszywości i pozornej prawdziwości stanowi w omawianej koncepcji warunek konieczny, jak

¹ Zakresy wskazanych pojęć zabobonu krzyżują się, są więc poglądy, które mogą być klasyfikowane jako zabobony w obu sensach.

również wystarczający uznawania czegoś za zabobon. Tak pojęty zabobon nie jest zatem zwykłą pomyłką, jakimkolwiek błędem.

Bocheński daje wyraz pewnym wątpliwościom co do trafności używania w tym przypadku nazwy „zabobon“, przyznaje, że koncepcja zabobonu sytuująca do zjawisko w kontekście myślenia magicznego jest bardziej podstawowa, bardziej bezpośrednio nawiązująca do potocznego rozumienia słowa „zabobon“. Jak zauważa – pojęcie zabobonu „(...) miewa jakby posmak czegoś magicznego: nazywa się «zabobonnym» człowieka, który jest przekonany, że może coś uzyskać przez wypowiedanie tajemniczych słów, albo przez klucie igłą lalki woskowej”. Bocheński decyduje się jednak ostatecznie na użycie tej nazwy (zamiast np. terminu „przesąd” czy po prostu „błąd”) w odniesieniu do scharakteryzowanych wyżej błędów teoretycznych, gdyż dzięki mocno pejoratywnemu zabarwieniu dobrze odzwierciedla jego postawę wobec takich błędów („głupstw” – jak się wyraża) (Bocheński 2009, 9–10).

Dodając do omawianego terminu „zabobon” określenie „filozoficzny”, Bocheński próbuje wskazać, że błędy te (zabobony) są ujawniane na gruncie filozofii, gdy uprawiana jest właściwie, czyli funkcjonuje jako „burzycielka zabobonów z powołania”. Zabobony filozoficzne są wykrywane i zwalczane przez filozofów, choć ich treść nie zawsze jest związana z filozofią (Bocheński 2009, 10–12). Jak wynika z kontekstu rozważań Bocheńskiego, zwalczającym zabobony filozofem nie jest automatycznie każdy, kto zajmuje się zawodowo filozofią, lecz tylko ten, kto traktuje filozofię zgodnie z tradycją, jako poszukiwanie wiedzy, które cechuje klarowność pojęciowa, jasność argumentacji, metodyczna ścisłość itp. Bocheński wyróżnia z grubsza trzy grupy zabobonów filozoficznych. Grupę pierwszą stanowią te, które znajdujemy bezpośrednio w koncepcjach filozoficznych. („Bo w świecie filozofów przyjęto się obchodzić eleganczko z najgorszymi nawet idiotyzmami”). Grupa druga to zabobony z innych dziedzin nauki, np. ekonomii politycznej, socjologii, na grupę trzecią składają się zaś koncepcje związane z zabobonami w węższym sensie, czyli „wulgarne zabobony” (np. astrologia i numerologia). Choć pozornie nie mają nic wspólnego z filozofią, gdy przyjrzymy im się bliżej, zauważymy, że u ich źródeł leżą pomysły filozofów (Bocheński 2009, 10–11).

L. Kołakowski zwracał uwagę na to, że wśród piętnujących zabobony związane z myśleniem magicznym panuje niezgoda co do tego, jakie siły nadprzyrodzone są kojarzone z zabobonem: „Ponieważ nasze reakcje na wydarzenia niezwykle zależą od pewnych z góry założonych doktryn lub nastawień, niepodobna podać takiej definicji, która by bez wątpliwości ku powszechnemu zadowoleniu rozstrzygała, co jest albo nie jest zabobonem” (Kołakowski 2009b, 135). Na przykład, zakres pojęcia zabobonu różnie jest określany w obrębie różnych wyznań chrześcijańskich. Z kolei z pozycji religii chrześcijańskiej w ogólności odróżnia się w ramach wierzeń w siły

nadprzyrodzone prawdziwą religię (niezwiązaną z magią) od zabobonu (praktyk magicznych). Dla ilustracji warto przywołać za Kołakowskim definicję zabobonu sformułowaną przez teologa katolickiego K. Rahnera, według którego zabobon to „(...) małpowanie czci Boga w formie, która jest Boga niegodna, a więc pokładanie ufności w formułkach i rytuałach, by wymusić Boską pomoc lub odgadnąć przyszłość; jest to także podobny do religijnego kultu jakichś sił, które Bogiem nie są”. Wreszcie dla skrajnych racjonalistów (a przez nich właśnie bardzo często przesady są potępiane) zabobonami są wszelkie wierzenia religijne włącznie z wiarą w Boga, w życie wieczne itd. (Kołakowski 2009b, 128–129).²

To, co zauważa Kołakowski w odniesieniu do wierzeń i praktyk związanych z oddziaływaniem sił nadprzyrodzonych, że są one nazywane zabobonami bądź nie w zależności od światopoglądu osoby wskazującej zabobony, dotyczy w dużej mierze również zabobonów filozoficznych. Zabobony uznawane na takiej (subiektywnej) podstawie, a więc wierzenia sprzeczne z wyznawanym przez nas światopoglądem, Bocheński nazywa zabobonami względnymi. Zabobony względne odróżnia on od tzw. zabobonów bezwzględnych, czyli takich, które naruszają powszechnie obowiązujące zasady poprawnego myślenia (Bocheński 2009, 136–137). Zasady te są ważne niezależnie od światopoglądu, toteż dają podstawę do również niezależnego od światopoglądu rozpoznawania zabobonów. Z definicji należą do zabobonów bezwzględnych trafnie wyłaniane zabobony filozoficzne.

Bocheński zwracał uwagę na to, że zabobony filozoficzne (bezwzględne) powstają wskutek zaprzeczenia faktom lub wskutek pogwałcenia elementarnych zasad szeroko pojętej logiki (wspominał np. o naruszaniu zasad metodologii, zasad wnioskowania, pomieszaniu pojęć, bezsensowności, przypisywaniu słowom zastanym w określonym języku nowych znaczeń) (Bocheński 2009, 12–13, 136–137). Można zauważyć, że poglądy te urągają zatem racjonalności przekonań określonej przez kryteria sformułowane przez K. Szaniawskiego (R. Kleszcz nazywa je standardowymi warunkami racjonalności): respektowanie wymagań logiki, należyta artykulacja, oparcie w rzeczywistości (Kleszcz 1996, 122), jak również uczciwości intelektualnej. U podstaw związanej z zabobonami filozoficznymi dezaprobaty dostrzegam dość powszechne przekonanie, które M. Heller wyraża następująco: o ile to możliwe, warto i należy kierować się racjonalnością – przekonanie, które można potraktować jako pewien manifest doceniania autorytetu rozumu oraz niechęć względem przeinaczania faktów mającego zwykle na celu manipulację innymi ludźmi (Heller 2016, 107).

2 Także zdaniem Bocheńskiego postawa religijna jest przeciwieństwem postawy magicznej. Sądzi on, iż pomieszczenie magii z religią jest najbardziej rozpowszechnionym zabobnem wiążącym się z religią (Bocheński 2009, 76–77, 111).

3. Specyfika myślenia etycznego z perspektywy jego podatności na zabobony

A. Wyjaśnienia

Przez myślenie etyczne rozumiem tak refleksję zawartą w koncepcjach i systemach etycznych, jak i towarzyszącą podejmowanym w praktyce decyzjom, wyborom etycznym³. Można – i należy wręcz – spodziewać się większej miary ścisłości i precyzji w rozważaniach teoretycznych, zwłaszcza pisemnych, twórców czy komentatorów systemów etycznych niż w rozumowaniu potocznym. Jednak – jak sądzę – nie ma ponadto większych różnic między wymienionymi aspektami myślenia etycznego, gdy chodzi o podatność na zabobony, gdyż mają one zasadniczo podobny charakter: „Myśląc etycznie”, zawsze myślimy w dużej mierze w kategoriach norm i ocen moralnych, czyli sądów etycznych, należących do sądów aksjologicznych (sądów o wartościach).

U podstaw moich rozważań o specyfice sądów etycznych leży przekonanie, że mogą one posiadać wartość poznawczą, można do nich zastosować pewne kryteria racjonalności, toteż uprawnione jest w odniesieniu do nich pytanie o uzasadnienia⁴. Jednocześnie są swoiste, odmienne od zwykłych sądów empirycznych. Można mówić o faktach moralnych, rzeczywistości moralnej (niezależnie od tego, czy przyjmujemy, że są naturalne, czy ponadnaturalne), ale z zastrzeżeniem, że nie są przedmiotem zwykłej empirii⁵. Jeśli odpowiadające tym faktom zdania chcemy nazywać empirycznymi, musimy zdawać sobie sprawę, że nawiązujemy do rozszerzonego pojęcia empirii, że chodzi co najwyżej o zdania „empiryczne inaczej”, różniące się od „zwykłych empirycznych wypowiedzi”⁶. Jak pisał M. Przełęcki, umownie fakty te można by nazywać wartościującymi, polegającymi na przysługiwaniu pewnym przedmiotom wartości (Przełęcki 1996). Sądy o wartościach są inaczej niż zwykle sądy empiryczne

3 Nie mam tu na myśli przypadków, gdy działamy niejako automatycznie, bezrefleksyjnie, przy czym nasze działania są moralnie waletne (nie są obojętne z etycznego punktu widzenia).

4 Nie sugeruję, że zawsze stosując zasady czynimy tak na podstawie uzasadnień – można posługiwać się normami, uważać je za oczywiste, nie będąc w stanie wskazać ich uzasadnień (Gert 2005, 4–5).

5 Rzeczywistość moralną możemy rozumieć jako „przestrzeń”, w której zawarte są właściwe odpowiedzi na pytania etyczne (Galewicz 2010, 14–15). W koncepcjach naturalistycznych może chodzić o zbiór zasad podyktowany przez jakiś instynkt, odpowiadający za zachowanie gatunku. (Woleński 2006, 13: „Stanem pożądanym dla przetrwania gatunku (a to jest powszechna tendencja w świecie zwierzęcym) jest trwanie ekwilibrium ekologicznego, w którym żyją gromady ludzi, obejmującego także postulaty jako refleksy tego, co normalne i związane z tym wartościowania i ich rezultaty, tj. oceny i wskazania normatywne”).

6 Por. Jonkisz 2012, 179–198:

„Nie ma wprawdzie żadnych rozsądnych powodów, by zdaniom aksjologicznym odmawiać waloru prawdy lub fałszu. Trzeba jednak tak czynić, z pełną świadomością, że nie polega ona na korespondencji pomiędzy tymi zdaniami i rzeczywistością naturalną w wąskim sensie (...)” (Woleński 2011, 255).

Określenia „zwykłe empiryczne wypowiedzi” używa L. Kołakowski (Kołakowski 2009a, 186).

uzasadniane lub uprawomocniane; spory dotyczące wartości rozstrzygane są inaczej niż spory dotyczące zwykłych faktów empirycznych.

Na gruncie wielu stanowisk w sporze o to, do czego odnoszą się sądy etyczne (czy można mówić o faktach, a jeśli tak, to o jakiej natury fakty chodzi) i w jaki sposób odnoszą się do swego przedmiotu (czy opisują rzeczywistość moralną, czy są tylko wyrazem pewnych stanów subiektywnych, emocji) podejmowana tu problematyka prezentuje się inaczej⁷. Na przykład, na gruncie wersji kognitywizmu naturalistycznego, sprowadzającej sądy etyczne do alternatywnych sposobów wyrażania ocen dotyczących pożyteczności czy szkodliwości społecznej, usiłuje się uzasadniać te sądy w oparciu o zwykłe sądy empiryczne (stwierdzające własności empiryczne w ścisłym sensie). Gdy z kolei odmawia się sądom etycznym sensu (emotywizm Ayera), kwestia uzasadniania sądów etycznych jest niezasadna. Zgodnie zaś z koncepcją J. Mackiego, według którego sądom etycznym przysługuje wprawdzie wartość logiczna, ale wszystkie są fałszywe, całą myśl etyczną trzeba by uznać za jeden wielki zabobon filozoficzny („global error”) (Cf Mackie 1977). W swych rozważaniach abstrahuję od tego typu skrajnych w mojej ocenie stanowisk, jako że za przekonującą uważam krytykę, jaki poddane zostały w literaturze filozoficznej. Nie wydaje się, by opisywały one adekwatnie powszechne doświadczenia i intuicje, gdy chodzi o przeżywanie moralności: że spory etyczne prowadzone są na serio, nie są czymś pozornym lub pozbawionym sensu; że w pewnych sytuacjach można mieć do czynienia z uderzająco mocno przemawiającą rzeczywistością moralną – na przykład z bezwzględny złem (zaprzeczanie tego nasuwa podejrzenie o *moral blindness*), że nie są tylko dawaniem wyrazu opiniom o tym, co jest na przykład przyjemne, w przeciwnym razie „sądy takie byłyby zupełnie zbyteczne i nie wiadomo wcale, czemu miałyby służyć owo rzekome przebranie słowne” – często sumienie każe przecież postępować inaczej niż postąpilibyśmy stosując kryterium np. przyjemności lub pożytku⁸.

B. Własności sądów etycznych

Co do sądów etycznych panuje między ludźmi wyraźna niezgoda. Nie chodzi chyba jednak o niezgodę absolutną – chociażby w kwestiach najbardziej elementarnych

7 Niektóre stanowiska w tych sporach zaprzeczają wręcz, by sądy te do czegokolwiek się odnosiły.

8 Myślę, że rację ma Bocheński przekonując, że np. wypowiedź wartościująca „Morderstwo na 90 niewinnych ludziach w samolocie w Würenlingen było złym czynem” jest po prostu prawdziwa. (Bocheński 1993, 253).

Cf Kołakowski 2009a, 186–187; Urmsona krytyka emotywizmu Stevensona (o wiele słabszej wersji emotywizmu w porównaniu z koncepcją Ayera) (Urmson 1968).

Zdaję sobie sprawę, że argumentacja powołująca się do braku spójności z powszechnymi intuicjami nie dla każdego jest przekonująca.

(np. „należy udzielić pomocy człowiekowi w potrzebie”), czy o dużym stopniu ogólności (np. „należy dążyć do dobra”) panuje zasadnicza zgodność. Dostrzeżemy ją łatwiej, gdy, jak zaleca Kołakowski, wyłączymy „swoiste dla różnych kultur wierzenia związane z ich mitologiami i rytuałami”, zaś pozostawimy „fundamentalne kwestie odnoszące się do krzywdzenia ludzi, solidarności i pomocy”. „Najrozmaitsze okrucieństwa i okropności praktykowane w społecznościach prymitywnych i cywilizowanych nie są najczęściej wsparte doktrynalną wiarą, że to właśnie jest moralnie dobre (...)” (Kołakowski 2009a, 188). Różnią się jednak przekonania etyczne poszczególnych ludzi pod wieloma względami, m. in. gdy chodzi o to, jaki miałby być zakres pomocy innym (czy wystarczy brak krzywdzenia, czy wymagana jest dalej idąca inicjatywa na rzecz innych), komu mamy obowiązek świadczyć dobro (czy jesteśmy zobligowani do tego, by zabiegać o dobro wszystkich ludzi czy innych podmiotów, albo tylko osób, z którymi łączą nas bliższe relacje lub przynależność do węższych społeczności ludzkich?). Nawet jeśli uznajemy ten sam kanon wartości, różnić się mogą nasze propozycje ich hierarchizacji (np. czy wyżej należy cenić sprawiedliwość ścisłą czy miłosierdzie?) lub sposobów realizacji. Można zgłaszać wątpliwości także odnośnie jedności co do zwykłych faktów empirycznych (a także możliwości adekwatnego stwierdzenia zgodności sądów z faktami „zwykłymi”), jednakże wyraźne podobieństwo w postrzeganiu faktów, intersubiektywność wyrażanego przez sądy empiryczne poznania sprawia, że zastrzeżenia te formułowane bywają znacznie rzadziej niż w przypadku sądów o wartościach⁹. Podsumowując, przywołajmy sentencję autorstwa Kołakowskiego: „(...) nie ma powszechnej zgody co do tego, co jest, a co nie jest dobre, inaczej niż w przypadku pytania, co jest albo nie jest czarne” (Kołakowski 2003, 124).

Niezgoda w odniesieniu do sądów etycznych nie jest wprawdzie absolutna, jest jednak nieunikniona, gdyż stosowalne do nich metody uzasadniania nie dostarczają zwykle prawomocności jednemu stanowisku w sporze etycznym, wykluczając pozostałe. Przyczyny tego należy upatrywać w fakcie, że – jak wyjaśniał Perelman – w odróżnieniu od sądów opisowych (miał tu na myśli owe „zwykłe sądy empiryczne”), które odnoszą się do faktów (zwykłych, naturalnych), u podstaw

9 „Katolicki krytyk Husserla Quentin Lauer zauważa, że Husserlowi, próbującemu udoskonalić wysiłki Descartes’a, nie udało się uchwycić znaczenia hipotetycznego demona w rozumowaniu Descartes’a. Skoro nie możemy wykluczyć diabolicznej woli, która wyraca na nice wszystkie nasze poznawcze usiłowania i nadaje najbardziej fantastycznym mirażom wagę oczywistości, uprzytamniamy sobie, że nic nie jest oczywiste i nie ma niczego pewnego, jeśli nie uwierzymy w dobrą wolę Boga, który uniemożliwia diabłu systematyczne wprowadzanie nas w błąd. Jest to prawda w tym sensie, że absolut epistemologiczny jest w istocie niemożliwy bez absolutu ontologicznego, który łączy jakoś bycia samopodtrzymującą się podstawą świata z doskonałą mądrością i doskonałą dobrocią. Descartes mylił się, wierząc, że dowiódł istnienia boskiego Stwórcy, lecz prawdopodobnie miał rację, twierdząc, że podstawę pewności można odkryć wyłącznie w boskiej wszechwiedzy i w zaufaniu do jego prawdomówności”. (Kołakowski 2003, 86).

bazowych sądów aksjologicznych dostrzegamy wartości, których jest wiele i są różnorodne. Stąd wiele różnych, istniejących obok siebie, poglądów i systemów etycznych, stanowiących według niego zawsze rozwinięcie pewnych wartości lub układów wartości¹⁰.

Niewykluczone, że rzeczywistość moralna dysponuje jednoznacznymi, jedynie dobrymi rozwiązaniami dylematów moralnych, lecz rodzaj ludzki w związku z jakąś nieudolnością poznawczą nie jest w stanie do nich dotrzeć i rzeczywistości tej adekwatnie i jednoznacznie poznać. Może jednak w samej rzeczywistości moralnej występują pewne nieokreślone w pełni miejsca dopuszczające różne postrzeganie, które warunkują wspomniany pluralizm (Galewicz 2010, 15). Tak czy inaczej, ponieważ często nie dysponujemy środkami, by racjonalnie sformułować uniwersalnie obowiązujące stanowisko etyczne w jakiejś kwestii, należy liczyć się z owym pluralizmem w zakresie poglądów etycznych.

Uznawanie sądów etycznych (a pośrednio stanowisk, systemów etycznych), którym uzasadnienia nie dostarczają ani sądy ogólniejsze, ani bezpośrednio rzeczywistość moralna, nie musi być rozumowo arbitralne. Podejmując próby rozstrzygania sporów o wartości, częściowo chociaż opierać się możemy o procesy dyskursywne (obok niedyskursywnych – związanych np. z tradycjami, osobistymi intuicjami itp.), co umożliwia odwoływanie się do kryteriów racjonalności przekonań i pozwala na wykrywanie manipulacji. Perelman zwracał uwagę na narzędzia dostarczane w tym zakresie przez teorię argumentacji: możemy porównywać pod względem racjonalności niezgodne przekonania etyczne, badając jakość argumentacji wysuwanej na rzecz konkurencyjnych stanowisk. Kluczowe wydaje się odróżnianie argumentacji kierowanej głównie do rozumu (cennej z punktu widzenia racjonalności) od argumentacji zmierzającej do perswazji lub wręcz manipulacji (Perelman 2002, 27–31).

Etyka normatywna należy do dziedzin, które „czerpią swoją racjonalność tylko ze swojego aparatu argumentacyjnego, z mocnych racji, jakie można przedstawić na korzyść i przeciw każdej prezentowanej tezie” i to w związku z tym koncepcje etyczne nie są przedmiotem pełnych (niekwestionowalnych) uzasadnień (Perelman 2002, 178). Argumentacja z definicji nie zapewnia perfekcyjnego uzasadnienia, pełnej, powszechnie udzielającej się oczywistości, która byłaby porównywalna z oczywistością na mocy dowodu logicznego, czy poznania zmysłowego. Chodzi w niej o wysuwanie racji wspierających jakiś wniosek, wysuwanie bardziej oczywistych

10 Ch. Perelman (1959, 97–98). Kłopoty z uzasadnianiem dotyczą bezpośrednio różnych sądów tzw. bazowych (podstawowych, leżących u podstaw systemów etycznych, dostarczających uzasadnienia sądom bardziej szczegółowym), gdyż to głównie one bezpośrednio domagają się uzasadnienia w oparciu o to, do czego się odnoszą.

twierzeń by wesprzeć twierdzenia mniej oczywiste, jednakże brak oczywistości w intelektualnym i międzyosobowym wymiarze dotyczy nie tylko sądów etycznych przed, ale również po argumentacji (Perelman 2002, 19; Blackburn 1997, 32). „Wszelka działalność umysłowa, która sytuuje się między tym, co konieczne, a tym, co arbitralne, jest rozsądna tylko w tej mierze, w jakiej podparta jest ona argumentami oraz, ewentualnie, oświetlona sporami, które zwykle nie prowadzą do jednomyślności” (Perelman 2002, 178). Na poziomie subiektywnym, jednostkowo, można osiągnąć oczywistość. Jednak: „(...) oczywistość ulatnia się z chwilą, kiedy dąży się do przekroczenia subiektywnej intuicji, kiedy chce się przekazać ją za pomocą pewnego języka, który nigdy nie narzuca się sam z siebie (...)” (Perelman 2002, 177). Zatem pomimo doniosłej roli w wyborach systemów etycznych, kształtowaniu się świadomości etycznej czy konkretnych decyzjach etycznych, argumentacja nie ma potencjału usuwania pluralizmu poglądów w myśli etycznej¹¹.

Dla rozważań o zabobonach filozoficznych w etyce ważny wydaje się ponadto fakt, że dyskurs etyczny ma pewien komponent emocjonalny. W ramach różnych koncepcji jest on różnie postrzegany, w niektórych bardziej, w innych mniej uwypuklany, emocjom przypisywane jest różne znaczenie dla myślenia etycznego¹². Jednak niezaprzeczalny jest co najmniej fakt, że często dyskusje na temat wartości mają zabarwienie emocjonalne, że myślenie etyczne ma duży potencjał angażowania emocji. Własność ta przejawia się chyba wyraźniej w refleksji o wartościach etycznych, niż w rozważaniach o innych wartościach. Warto tu przywołać pogląd E. Durkheima, który zwracał uwagę – trafnie, moim zdaniem – na niewspółmierność wartości moralnych do innych wartości, która jego zdaniem przejawia się w ten sposób, że wartości etyczne wywołują w człowieku mocniejsze reakcje niż inne wartości (Durkheim 2010, 104). Emocjonalnym reakcjom w dyskusjach o wartościach sprzyja okoliczność, że trudno uzgodnić poglądy o wartościach. Człowiek z natury pragnie mieć rację, zaś własność ta ujawnia się szczególnie w sytuacjach, gdy różnią się myśli ludzi o tym samym przedmiocie (Schopenhauer 2005, 25).

4. Rozpoznawanie i ograniczanie zabobonów w etyce

Jakie wnioski dotyczące możliwości rozpoznawania i ograniczania zabobonów w myśleniu etycznym możemy sformułować, biorąc pod uwagę przedstawione

11 Według Perelmana w dziedzinie moralnej (a także religijnej, filozoficznej, prawnej) „pluralizm stanowi regułę” (Perelman 2002, 178).

12 Zob. A. Szutta, *Intuicje moralne. O poznaniu dobra i zła*, Lublin, Wydawnictwo Academicum 2018, pp. 259–316.

wyżej analizy pojęcia zabobonu filozoficznego oraz poglądy na specyfikę myślenia etycznego?

Trafne rozpoznawanie zabobonów bezwzględnych nie zawsze jest proste – dotyczy to poglądów na bazie sądów aksjologicznych, ale również, choć w mniejszym stopniu, sądów o faktach empirycznych (które w dyskursie etycznym również znajdują zastosowanie – na przykład w zakresie argumentacji). Przypomnijmy, że Bocheński upatrywał źródło zabobonów w łamaniu zasad dyktowanych przez racjonalność przekonań. Na pewno nie ma jednak koniecznego związku między deklaracjami uznawania racjonalności (która miałyby zapobiegać zabobonom) a brakiem zabobonów w myśleniu. Można być przekonanym o racjonalności swych poglądów na wyrost (bez potrzeby konfrontacji swych poglądów z rzeczywistością czy z logiką). Jak dobitnie wyraża to Heller: „Niektórzy ludzie myślą, a inni tylko myślą, że myślą. Nawet głupiec myśli, że postępuje rozsądnie, czyli racjonalnie” (Heller 2016, 27). Ponadto, obok racjonalności przekonań można wskazać inne odmiany racjonalności (racjonalność działania, zdroworozsądkowa, subiektywna), które rozpoznawane są na podstawie innych kryteriów, nie każdy „rzecznik” racjonalności ma więc na myśli interesującą nas w kontekście rozważań o zabobonach odmianę racjonalności (Życiński 1985, 200; Koziński 1977, 90–93). Nawet bycie wprost wyznawcą racjonalizmu nie gwarantuje trafności ocen w kategoriach zabobonów bezwzględnych. Wyjaśnia to Kołakowski, poddając analizie piętnowanie zabobonów z pozycji scjentyistycznych, czyli z pozycji swoście pojmowanego racjonalizmu, jego skrajnej wersji¹³. Istnieje bowiem wiele odmian racjonalizmu, przy czym – jak określa to Woleński – niektórzy racjonalisci „godzą się na zawodność poznania”, zaś innych cechuje wiara w bezwzględną pewność wyników nauk (Woleński 2016, 20; Kołakowski 2009b, 133). Dla tych drugich, jak wyjaśnia Kołakowski, kryterium wyłaniania zabobonów stanowi możliwość (bądź jej brak) uwiarygodnienia wierzeń metodami, które są prawomocne w badaniach naukowych. Pomijają oni fakty takie na przykład, że wierzenia oceniane są z punktu widzenia kanonu wiedzy, który w określonym czasie obowiązuje, a który może ulec zmianie („Był czas, gdy za zabobon uważano wiarę w meteory albo, jak się mawiało, spadające gwiazdy”), że czasami jakiegokolwiek metody naukowe są do określonego przedmiotu po prostu niestosowalne itp. (Kołakowski 2009b, 129–135).

Próbując stosować wskazane wyżej (pozornie proste) warunki racjonalności przekonań w ocenie poglądów, natrafiamy na wątpliwości natury teoretycznej i praktycznej. Dotyczy to zwłaszcza warunku zgodności z rzeczywistością – kłopotliwe może się okazać ujmowanie związków twierdzeń z doświadczeniem, które ma je

¹³ Bocheński uważał scjentyzm za jeden zabobonów związanych z nauką (Bocheński 2009, 117–118).

uzasadniać; fakty nie zawsze są postrzegane lub ustalane zgodnie, często fakty mylone są z opiniami itp. Z uwagi na własności myślenia etycznego, przy stosowaniu tego warunku do przekonań etycznych trudności te ujawniają się w szczególnym stopniu. Co więcej, samo wykrycie na przykład złego wysłowienia poglądu, błędów czy zabobonów w argumentacji za danym stanowiskiem etycznym nie przesądza o fałszywości, a tym bardziej zabobonności samego stanowiska, niemniej osłabia jego wiarygodność.

Towarzyszące dyskursowi etycznemu emocje sprzyjają występowaniu w nim argumentacji, która narusza warunki racjonalności przekonań i sprzyja często stwarzaniu konstytutywnych dla zabobonów pozorów prawdy. Typowym narzędziem perswazji czy wręcz manipulacji jest tzw. definicja perswazyjna. Definiowanie perswazyjne wykorzystuje funkcjonujące na podłożu emocjonalnym mechanizmy skłaniania ludzi do przyjmowania pewnych poglądów mimo braku argumentów rzeczowych. Definiując perswazyjnie, modyfikujemy treść określonego funkcjonującego już w języku terminu według własnych intencji, przy czym aprobatą bądź dezaprobatą wiązana z danym terminem w pierwotnym znaczeniu niespostrzeżenie przechodzi na znaczenie nowo przypisane. Używając definicji perswazyjnych, usiłujemy przeforsować zmianę rozumienia tego słowa, co ma przyczynić się do realizacji zamierzonych przez nas celów¹⁴. Perelman podkreślał, że definiując w ten sposób, popełnia się błąd logiczny (narusza się zatem zasady racjonalności przekonań). Wyjaśniał: „Kiedy mamy zdefiniować pojęcie, które nie stanowi nowego znaku, ale istnieje już w języku z całym swoim znaczeniem emocjonalnym, z całym autorytetem, jaki się z nim łączy, nie wykonujemy czynu arbitralnego, obojętnego z punktu widzenia logicznego. Nie jest to wcale obojętne, czy się zdefiniuje sprawiedliwość, dobro, cnotę, rzeczywistość w ten czy inny sposób, gdyż definicja decyduje o znaczeniu, jakie się nadaje wartościom uznanym, przyjętym (...)”. „Jakże często nasz interlokutor, wiedząc, jakie znaczenie przywiązujemy do wartości, które te słowa oznaczają, stara się, byśmy uznali, że jego definicja pojęcia, o którym dyskutujemy, jest jedyną definicją prawdziwą i adekwatną, jedyną możliwą do przyjęcia. Niekiedy usiłuje skłonić nas wprost do przyjęcia swojego punktu widzenia, częściej jednak ucieka się długich wybiegów, by doprowadzić nas do celu jaki zamierza osiągnąć” (Perelman 1959, 14–15). To dlatego Perelman (znany ze swej dogłębnej analizy pojęcia sprawiedliwości) przestrzegał przed manipulatywnym przyswajaniem całej

14 „Definicja perswazyjna to taka, która nadaje znanemu słowu nową treść pojęciową, nie zmieniając jednak znacząco jego znaczenia emotywnego, i której używa się świadomie lub nieświadomie do zmiany preferencji słuchaczy” (Stevenson 2015, 21).

aprobaty wiązanej ze sprawiedliwością przez zwolenników jednej szczegółowej koncepcji sprawiedliwości, zaś Bocheński na przykład przed zabobonem filozoficznym polegającym na sprowadzaniu demokracji do niektórych jej odmian (np. „demokracja ludowa” stanowiło określenie dla dyktatury jednej partii politycznej) (Perelman 1959, 13; Bocheński 2009, 29–32). W obu przypadkach mamy do czynienia z nieuprawnionym zawłaszczeniem terminu, który wywołuje pozytywne skojarzenia, w celu eufemistycznego oznaczenia czegoś, co z pierwotnym ideałem niewiele ma wspólnego. Poglądy będące przedmiotem tego typu zabiegów perswazyjnych noszą zwykle znamiona zabobonów filozoficznych – w związku z tym wiele zabobonów uchodzi nie tylko za poglądy prawdziwe, lecz również „dobre, czcigodne, bodaj nawet za świętobliwe”, jak relacjonował Bocheński (Perelman 1959, 13–14).

Chociaż ze względu na niedające się usunąć z życia moralnego „rozległe pole niepewności” (jak określa to Kołakowski) i fakt, że dyskusje dotyczące moralności często angażują emocje, eliminowanie zabobonów z myślenia etycznego jest utrudnione, nie oznacza to, by należało z niego zrezygnować (Kołakowski 2006, 132). Choć etyka normatywna z natury nie może być naukowa, nie jest poza zasięgiem kompetencji rozumu i należy się w niej liczyć ze stawianymi przez Bocheńskiego warunkami poprawności formalnej i rzeczowej (ich spełnienia należy się wręcz domagać zwłaszcza w sytuacji, gdy sądy etyczne mają być podstawą regulacji prawnych itp.). Podkreślmy, że ocena stanowisk etycznych pod względem zabobonności obejmować powinna nie tylko same te stanowiska, lecz również poglądy (często natury pozaetycznej), przywoływane są w argumentacji za nimi.

Wyłaniając zabobony, trzeba jednakże mieć na uwadze, że ponieważ w kwestiach etycznych często nasuwają się różne rozwiązania dopuszczające moralną akceptację, to nie każdy pogląd inny niż ten, który postrzegamy jako właściwy, jest automatycznie fałszywą opinią, pozorem prawdy. Pożądana wydaje się tu świadomość ograniczeń naszej wiedzy etycznej, która skłania do poszanowania cudzych uzasadnionych poglądów. Skoro pluralizm jest niejako organicznie związany z myślą etyczną, uniformizacja poglądów w niektórych kwestiach byłaby możliwa tylko przez źle kojarzące się narzucenie jednej wizji rzeczywistości i wykluczenie wszystkich innych (Perelman 2002, 20). Za trafną uważam sugestię I. Lazari-Pawłowskiej, że opisywanego pluralizmu w zakresie wartości nie trzeba traktować jako czegoś dysfunkcjonalnego, a także myśl Kołakowskiego, iż „Naszą kulturę utrzymuje przy życiu raczej konflikt wartości niż ich harmonia” (Kołakowski 2003, 89; Lazari-Pawłowska 1969, 77)¹⁵.

15 „Celem (...) ma być nie utopijna synteza, lecz racjonalna antynomia”. R. Dahrendorf (1963, 197) – cyt. za I. Lazari Pawłowska (1969, 77).

5. Podsumowanie

Tzw. zabobony filozoficzne, a więc różnego rodzaju fałszywe poglądy, które stwarzają pozory prawdy, stanowią zagrożenie dla jakości myślenia etycznego. Ograniczone możliwości uzasadniania sądów etycznych w połączeniu z częstym zabarwieniem emocjonalnym dyskusji o wartościach etycznych sprzyjają występowaniu takich poglądów, nie pozwalają na wypracowanie metody niezawodnego zgodnego rozpoznawania zabobonów bezwzględnych, przyczyniają się też często do pochopnego ich piętnowania. Kłopoty z rozpoznawaniem nie powinny jednak prowadzić do rezygnacji z prób ograniczania zabobonów. Warto dokonywać selekcji poglądów na podstawie ich uczciwej konfrontacji ze stosowanymi do analiz myślenia etycznego kryteriami racjonalności.

Bibliografia

- Blackburn S. 1997. *Oksfordzki słownik filozoficzny*. Translatedy by C. Cieśliński, P. Dziliński, M. Szczubiałka i J. Woleński. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Bocheński J.M. 1993. „Co to jest autorytet?” In Bocheński J.M., *Logika i filozofia*, edited by J. Parys, 187–324. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bocheński J.M. 2009. *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*. Komołów: Wydawnictwo Antyk.
- Dahrendorf R. 1963. *Gesellschaft und Freiheit. Zur soziologischen Analyse der Gegenwart*. München: Piper.
- Durkheim E. 2010. *Sociology and Philosophy*. Translatedy by D.F. Pocock. New York: Routledge.
- Feser E. 2008. *The Last Superstition. A Refutation of the New Atheism*. South Bend, St. Augustine's Press.
- Galewicz W. 2010. „W sprawie odrębności etyk zawodowych”. In *Moralność i profesjonalizm. Spór o pozycję etyk zawodowych*, edited by W. Galewicz, 9–116. Kraków: TAIWPN Universitas.
- Gert B. 2005. *Morality. Its Nature and Justification*. New York: Oxford University Press.
- Gross P.R., Levitt N. 1997. *Higher Superstition: The Academic Left and Its Quarrels with Science*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Heller M. 2016. *Moralność myślenia*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Jonkisz A. 2012. „Prawdziwość i uzasadnianie sądów etycznych”. In *W kręgu inspiracji personalizmu etycznego. Ślipko – Tischner – Styczeń*, edited by P. Duchliński, 179–198. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Kleszcz R. 1996. „Kryteria racjonalności”, *Filozofia Nauki* 2 (14): 121–133.

- Kořakowski L. 2003. *Husserl i poszukiwanie pewnoœci*. Translated by P. Marciszuk. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Kořakowski L. 2006. „Mała etyka”. In L. Kořakowski, *Czy diabeł mo¿e byæ zbowiony i 27 innych kazañ*, 115–170. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Kořakowski L. 2009a. „O tym, co dobre i prawdziwe”. In L. Kořakowski *Mini wykład y o maxi sprawach. Trzy serie*, 185–190. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Kořakowski L. 2009b. „O zabobonach”. In L. Kořakowski, *Mini wykład y o maxi sprawach. Trzy serie*, 128–136. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Kozielecki J. 1977. *Psychologiczna teoria decyzji*. Warszawa: Pañstwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Lazari-Pawłowska I. 1969. „Etyka zawodowa”. *Etyka* 4 (1969): 58–90.
- Mackie, J.L. 1977. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. London: Harmondsworth Press.
- Opie I., Tatem M. 1996. *A Dictionary of Superstitions*. Oxford: Oxford University Press.
- Perelman Ch. 1959. *O sprawiedliwoœci*. Translated by W. Bieñkowska. Warszawa: Pañstwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Perelman Ch. 2002. *Imperium retoryki. Retoryka i argumentacja*. Translated by M. Chomicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Przełęczki M. 1996. „Intuicja wartoœci jako rodzaj poznania”, *Przegląd Filozoficzny* 3 (1996).
- Rysiew P. 2017. „Veritism, Values, Epistemic Norms”, *Philosophical Topics* 45 (1) (2017), *Epistemology and Cognition*: 181–203.
- Schopenhauer A. 2005. *Erystyka czyli sztuka prowadzenia sporów*. Translated by B. i Ł. Konorscy. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Alma-Press.
- Słownik języka polskiego PWN*, hasło *Zabobon*. <http://sjp.pwn.pl/sjp/zabobon;2541762zabobon> [data otwarcia strony 13.6.2019].
- Stevenson Ch. L. 2015. „Definicje perswazyjne”. Translated by M. Pietrzak, *Studia z Historii Filozofii* 2 (6) 2015: 21–43.
- Szutta A. 2018. *Intuicje moralne. O poznaniu dobra i zła*, Lublin: Wydawnictwo Academicon.
- Urmson J.O. 1968. *The Emotive Theory of Ethics*. London: Hutchinson.
- Woleñski J. 2006. „Naturalistyczne uzasadnienie etyki niezale¿nej (spolegliwego opiekuna)”. *Etyka* 39 (2006): 7–14.
- Woleñski J. 2011. „Naturalizm, antynaturalizm i metaetyka”, *Folia Philosophica* 29 (2011): 241–256.
- Woleñski J. 2016. „Racjonalizm niejedno ma imię”, *Filozofuj* 3(9) (2016): 20.
- Źyciñski J. 1985. *Teizm i filozofia analityczna*. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.

Abstract

J.M. Bocheński's Concept of Philosophical Superstition and Ethical Thinking

The purpose of the article is to show the applicability of J.M. Bocheński's concept of philosophical superstition (a false opinion that creates the appearance of truth) in the analysis of ethical assessments and arguments. To achieve this goal, Bocheński's concept is first discussed, then the features of ethical thinking that make it prone to philosophical superstitions are pointed out, and finally the problem of the possibility of recognizing and limiting superstitions in reflection on morality is raised.

Keywords: philosophical superstition, ethical thinking, ethical judgments, values, justification in ethics, Józef Maria Bocheński, Chaim Perelman

Nota biograficzna / Biographical Note

Halina Šimo – doktor filozofii, pracownik naukowo-dydaktyczny Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Zainteresowania badawcze: etyka, metaetyka, polska filozofia analityczna.

Halina Šimo – Doctor of Philosophy, research and didactic employee of the University of Silesia in Katowice. Research interests: ethics, metaethics, Polish analytical philosophy.

Hermeneutyczne granice etyki i etyczne granice hermeneutyki

DOI: <https://doi.org/10.14394/etyka.951>

 Wojciech Torzewski, Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

Artykuł wskazuje pięć głównych punktów, w ramach których zachodzą związki między problematyką hermeneutyczną i etyczną. Można je wyrazić w pięciu tezach: 1) W działaniu moralnym zawarta jest praktyka hermeneutyczna. 2) Hermeneutyczna wykładnia rozumienia praktycznego określa granice etyki. 3) Rozumienie samo jest fenomenem etycznym. 4) Z hermeneutyki daje się wyprowadzić etykę hermeneutyczną. 5) Hermeneutyka jest uzasadniona etycznie. Treść artykułu ogranicza się do analizy przede wszystkim tezy trzeciej – jak się wydaje, dotyczy ona kwestii zasadniczych, tj. różnicy przedmiotu hermeneutyki i etyki oraz rozumienia tego, co praktyczne i teoretyczne. Poruszone zostają również zagadnienia związane z tezami pierwszą i drugą, co stanowi wstęp do głównych rozważań, w których ma miejsce odwołanie się do różnicy, jaka występuje między Hansem-Martinem Schönherrmannem i Pawłem Dyblem, w poglądach na temat etycznego znaczenia hermeneutyki.

Słowa kluczowe: hermeneutyka, etyka, otwartość, fenomen etyczny, rozumienie

Chociaż hermeneutyka filozoficzna nie pretenduje do bycia etyką, toprzeconanie, że ma ona tylko okazjonalne z nią związki, byłoby błędne. Świadczy o tym nie tylko historia dwudziestowiecznej myśli filozoficznej. Świadectwem może być również współczesna debata nad etycznym wymiarem i znaczeniem hermeneutyki filozoficznej (Schönherr-Mann 2004) oraz coraz częściej pojawiające się próby zastosowania hermeneutyki do tworzenia etyki (Irrgang 2007; Pfafferott 1981; Przyłębski 2010).

Różnorodne ujmowanie związków pomiędzy hermeneutyką filozoficzną a etyką pokazuje jednak, że ich charakter nie jest oczywisty. Nie jest jasne, czy hermeneutyka jako namysł nad rozumieniem i interpretacją, a w szczególności nad warunkami możliwości rozumienia i interpretacji, jest tylko możliwą inspiracją do formułowania pewnych sądów etycznych, czy może wpływa ona na samo rozumienie tego, co związane jest z etyką jako dziedziną filozofii, mianowicie na rozumienie jej metod

i przedmiotu. A może istnieje jakaś szczególna etyka hermeneutyczna albo, co więcej, może hermeneutyka jest taką filozofią, która sama ma znaczenie praktyczne w rozumieniu możliwości kształtowania naszej praktyki i czynienia jej „lepszą”?

Pytanie o związek hermeneutyki z etyką może zawierać w sobie różną problematykę i często zakłada różne rozstrzygnięcia dotyczące zarówno pojęcia samej hermeneutyki i etyki, jak również związków między tym, co teoretyczne i praktyczne. Wnikliwa analiza wszystkich aspektów tej problematyki przekroczyłaby granice artykułu. Niewątpliwie jednak w dzisiejszych dyskusjach daje się wyróżnić przynajmniej kilka podstawowych płaszczyzn, na których spotykają się rozważania hermeneutyczne z etycznymi. Można je wyrazić w pięciu tezach:

1. W działaniu moralnym zawarta jest praktyka hermeneutyczna. Rozumienie innego i sytuacji, w jakiej działamy, wyprzedza czyn moralny, więc w każdym działaniu moralnym zawiera się nasze rozumiejące odniesienie do świata, które stanowi przedmiot namysłu hermeneutycznego. Namysł hermeneutyczny wyprzedza zatem wszelką etykę i musi być przez nią uwzględniony.

2. Hermeneutyczna wykładnia rozumu praktycznego określa granice etyki. Hermeneutyka określa granice rozumu praktycznego. Stanowi ona w ten sposób podstawę epistemologiczną krytyki pewnych etyk, w szczególności takich, które roszczą sobie pretensje do podawania obowiązujących powszechnie i fundamentalnych twierdzeń.

3. Rozumienie samo jest fenomenem etycznym. To, co dzieje się w rozumieniu, przekłada się na relacje międzyludzkie w ogóle i umożliwia bycie dobrym moralnie. Przedmiot hermeneutyki pokrywa się z przedmiotem etyki, ponieważ fenomen hermeneutyczny jest warunkiem działania dobrego. Hermeneutyka zastępuje etykę jako teoria ogólniejsza i bardziej podstawowa.

4. Z hermeneutyki daje się wyprowadzić etykę hermeneutyczną. Na gruncie tej tezy możliwe jest formułowanie określonej etyki hermeneutycznej czy też rozwinięcie hermeneutyki do postaci etyki, czyli szczególne w swej treści określenie dobrego działania odpowiadające ogólniejszej refleksji hermeneutycznej¹.

1 Próbuje to robić np. Przyłębski (2010), G. Vattimo (2004), formułując „etykę skończoności”, czy B. Irrgang: „Przymus jedności w obrębie pytań etycznych, podobnie jak przymus podporządkowania jednolitym zasadom, prowadzi do niekończącej się etycznej wojny domowej. Etyce hermeneutycznej chodzi o wgląd w wielość różnorodnych przeciwnych możliwości rozumienia i dozwolonych możliwości działania oraz czynników rozwoju, a więc o tolerancję. Wszystko, co można powiedzieć, można powiedzieć również inaczej. Hermeneutyka jest nie tylko techniką lepszego rozumienia. Problem interpretacji ujawnia się przede wszystkim w sytuacjach konfliktów. Granice etyki jako problem interpretacji ujawnia nowe zadania. A etyka rozumienia przyjmuje ważną funkcję w sytuacji konfliktu kultur. Zawiera ona przekonanie, że absolutne stanowisko w etyce jest niemożliwe.” (Irrgang 2007, 11).

Powyższy fragment pokazuje zresztą, jak projekt etyki hermeneutycznej łączy w sobie różnorodne warstwy relacji, o których napisano poniżej.

5. Hermeneutyka jest uzasadniona etycznie. Ponieważ hermeneutyka ma znaczenie dla etyki i znaczenie etyczne, stanowi „lepszą” propozycję interpretacyjną niż inne filozoficzne wykładnie rzeczywistości, np. fenomenologiczna, pozytywistyczna, egzystencjalistyczna, pragmatyczna.

Poniżej ograniczymy się przede wszystkim do analizy tezy trzeciej – jak się wydaje, dotyczy ona kwestii zasadniczych tj. różnicy przedmiotu hermeneutyki i etyki oraz rozumienia tego, co praktyczne i teoretyczne. Na początek poruszymy jednak zagadnienia związane z tezami pierwszą i drugą, co pozwoli nakreślić tło głównych rozważań, w których odwołamy się do różnicy, jaka występuje między Hansem-Martinem Schönherr-Mannem i Pawłem Dyblem, w poglądach na temat etycznego znaczenia hermeneutyki. Kwestie związane z tezami czwartą i piątą w tym miejscu pominiemy².

1. Praktyka hermeneutyczna zawarta w działaniu moralnym

Związki hermeneutyki z etyką narzucają się już wówczas, gdy weźmiemy pod uwagę, iż wszelkie działanie jest uprzedzone rozumieniem sytuacji, w jakiej się każdorazowo dokonuje, przy czym słowo „sytuacja” ma tutaj bardzo szeroki zakres znaczeniowy, obejmujący nie tylko interpretacyjny obraz „otoczenia”³ w jego „faktyczności”, lecz sięgający aż po wizję całości z jej zasobem ukierunkowującym działanie: „wartościami”, przekonaniem co do tego, co dobre i słuszne itd. Interpretacyjny charakter, który jest wpisany w nasze działanie, również, a może przede wszystkim w jego aspekcie moralnym, obecny jest ponadto w samym „zastosowaniu”, tj. praktycznej realizacji „dobra”. Działanie może być tutaj nawet utożsamione z rozumieniem (Michalski 1978, 179), tak więc hermeneutyka staje się niezbędnym elementem etyki. Opracowuje ona interpretacyjny sposób bycia człowieka w świecie, w którym realizuje on dobro. W takim przypadku przedmiot hermeneutyki stanowi istotny element przedmiotu etyki. Rozumienie stanowi konieczny warunek fenomenu moralnego. W sensie „metodycznym” i „epistemologicznym” hermeneutyka jako teoria interpretacyjnego sposobu bycia w świecie stanowi prolegomena wszelkiej możliwej etyki.

Z tej perspektywy dostrzec można, że obydwie sfery aktywności (zarówno hermeneutyka, jak i etyka) są zarazem teoretyczne i interpretacyjne. Jest to bardzo ogólna charakterystyka i nie musi jeszcze decydować o jakichś szczególnych związkach pomiędzy nimi. Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę, iż hermeneutyka

² Więcej na ten temat: W. Torzewski (2012, 214–220).

³ Na temat różnicy między „światem” i „otoczeniem” cf. H.-G. Gadamer (1993, 402–403).

zajmuje się rozumiejącym i interpretacyjnym charakterem naszego bycia w świecie, to dostrzegamy, iż płyną stąd bezpośrednie konsekwencje dla wszelkich teoretycznych aktywności interpretacyjnych. Problematyka relacji między hermeneutyką a etyką skupiona jest wówczas w zagadnieniu wyeksplikowanym m.in. przez Hansa-Martina Schönherr-Manna i polega na hermeneutycznym wskazaniu na konieczność interpretacji sytuacji działania, w szczególności na ujęciu sensu i znaczenia „dobra” czy „słuszności”, a także, co nie mniej ważne, ujęcia sensu i znaczenia działań innych osób (np. w sytuacji stosowania prawa moralnego)⁴.

2. Hermeneutyczne granice etyki

Hermeneutyczne wskazanie na interpretacyjny charakter naszych działań i wysiłków teoretycznych może mieć wpływ na rozumienie samej etyki, a nawet w sposób szczególnie dotkliwy, jak się wydaje, dotyka roszczeń do obowiązywania i powszechnej ważności, jakie ona wysuwa, a które uznawane były za istotny warunek dobrego działania, a przynajmniej za istotny warunek ujmowania człowieka jako istoty zdolnej do realizacji dobra moralnego.

Roszczenie do ostatecznego uzasadnienia etyki obecne jest nie tylko w tradycyjnych systemach etyki, odwołujących się do pojęć natury, rozumu, prawa moralnego, zmysłu moralnego itd. Także niektórzy współcześni autorzy stanowią przykład takiego rozumienia etyki, zgodnie z którym może ona spełniać swe zadania tylko, gdy uzasadni swe uniwersalne, czy wręcz absolutne roszczenia. Według Vittoria Höslego, na przykład, ostateczne uzasadnienie etyki jest niezbędne, w szczególności jako odpowiedź na konstатовany przez niego kryzys współczesności pojęty bezpośrednio jako kryzys rozumu. Jak pisze Hösle: „(...) Do najpoważniejszych zarzutów, jakie trzeba postawić współczesnej filozofii, należy to, iż jest ona współodpowiedzialna za zniszczenie tego założenia, które być może mogłoby przełamać współczesny kryzys – mam na myśli rozum i wiarę w moralne wartości i obowiązki.” (Hösle 1995, 26) Zniszczenie przekonania o istnieniu uniwersalnego porządku moralnego, określającego ludzkie życie, wiary w istnienie wyższej płaszczyzny uzasadniania, płaszczyzny transcendentnej wobec immanencji świata jest wedle Höslego głównym rezultatem nowożytnej filozofii⁵. Zamierzenie Höslego koncentruje się więc na

4 Więcej na ten temat cf. H.-M. Schönherr-Mann (2004, 181–205). „Rozumienie osiąga w ten sposób pierwotnie etyczny wymiar. Tylko wówczas mogą dobrze i etycznie słusznie działać, gdy rozumiem okoliczności działania, kiedy myślę moje możliwości działania również w perspektywie moich możliwości rozumienia: kiedy nie rozumiem sytuacji czy ludzi, nie mogę działać. To, co w tej sytuacji jest dobrem, muszę najpierw interpretatywnie określić.” (Schönherr-Mann 2004, 195).

5 Zniszczenie rozumu zbiega się ze zniesieniem chrześcijaństwa jako tradycyjnego systemu legitymizującego. Kryzys jest zatem utożsamiony z relatywizmem. By przełamać relatywizm filozofia nie może jednak,

próbie racjonalnego ostatecznego uzasadnienia, przekraczającej, konstytutywną, według niego, dla całych dziejów filozofii i wciąż powracającą, dialektykę oświecenia i antyświecenia.

Wobec przekonań dotyczących konieczności ostatecznego uzasadnienia roszczeń etyki defundamentalizacja naszych przekonań, która jest efektem hermeneutyki, nie może pozostać bez wpływu na rozumienie etyki jako filozofii praktycznej. Punkt ten w koncepcjach mocno inspirowanych hermeneutyką XX w. stanowi ważny element argumentacji mającej wprost znaczenie etyczne, co dostrzec można choćby u Vattima (2004, 169–179) czy Marquarda (1994). Również wspomniany Schönherr-Mann wprowadza ten element do namysłu nad etycznymi aspektami hermeneutyki (Schönherr-Mann 2004a). Wskazuje on mianowicie na istotny etycznie sceptyczny rys hermeneutyki. Tym samym kieruje naszą uwagę na Marquarda, dla którego hermeneutyka jest współczesną postacią sceptycyzmu (niedogmatycznego, oświeconego sceptycyzmu).

Podkreślanie takiego związku między hermeneutyką a etyką jest ważne szczególnie w obszarze namysłu nad społecznymi konsekwencjami naszych teoretycznych koncepcji, wszędzie tam, gdzie występuje świadomość, iż owe koncepcje wykorzystuje się do legitymizacji naszej praktyki, która z punktu widzenia moralnego jest oceniana pejoratywnie⁶.

Zdaniem Vattima, społeczeństwa ponowoczesne to społeczeństwa porzucające nowoczesną ideę postępu związaną z koncepcją linearnej historii, w której ideały emancypacyjne osiągane są na mocy coraz większej samoprzejrzystości. Społeczeństwo ponowoczesne to społeczeństwo nieprzejrzyste, w którym – przede wszystkim, za sprawą silnego rozwoju mass mediów – dominuje pluralizacja języków, „dialektów”, a co za tym idzie, pewien rodzaj chaosu, dezorientacja, decentralizacja. Vattimo twierdzi, że wbrew nowoczesnemu przekonaniu, właśnie taka sytuacja, sytuacja nieprzejrzystości, budzi największe nadzieje na emancypację: „właśnie ów relatywny «chaos» stanowi naszą nadzieję na emancypację” (Vattimo, 2006, 18). Wielość,

zdaniem omawianego autora, odwoływać się do uzasadnienia religijnego. W swym namyśle, obejmującym filozofię praktyczną, Höhle czerpie inspirację, co sam stwierdza, z Kantowskiego uniwersalizmu i Schelerowskiej materialnej etyki wartości. Etyczna refleksja Höhlego odwołuje się jednak przede wszystkim do idei transcendentalnej pragmatyki Karla-Otto Apla (Höhle 1995, 13).

6 Vattimo pisze na ten temat:

„Jeśli wraz z przejściem nihilistycznego przeznaczenia naszej epoki dochodzimy do przekonania, że nie możemy oprzeć się na żadnych ostatecznych fundamentach, wówczas zniesiona zostaje wszelka możliwa legitymizacja dokonanego przemocą wystąpienia przeciwko innemu. Przemoc może wciąż jeszcze przedstawiać pokusę – bardziej lub mniej jak każda inna etyczna perspektywa; z tą różnicą, że tutaj owa pokusa ogołocona zostaje z wszelkiego pozoru legitymizacji. Tak jednak nie dzieje się w esencjalistycznych, jak również zawsze maskujących etykach (włączając w nie „komunikacyjne” w stylu Habermasa).” (Vattimo 2004, 178–179).

można by rzec w skrócie, jest wyzwalająca. Podobnym tropem idzie Marquard, gdy mówi o kulturze polimityczności, przeciwstawiając ją monolitycznemu światu kultur nowoczesnych. Dla niego również owa „polimityczność” ma charakter wyzwalający, co oznacza, że hermeneutyka jako główne narzędzie wzmocnienia owej „polimityczności” przyczynia się do krytyki pewnego języka etyki (języka absolutnych roszczeń), a zarazem wykształca język nowy, bardziej odpowiadający sytuacji współczesnych społeczeństw, tj. etycznie lepszy (jak można się domyślać)⁷. Hermeneutyka zatem działa tutaj na rzecz wykształcenia się nowego sposobu ujmowania etyki jako filozofii praktycznej, która jest lepsza pod względem realizacji pewnych uznanych za istotne dóbr (wolność, wielość, różnorodność).

Wszelki monomit, również, a może przede wszystkim, monomit rozumu, na którym opierano nadzieje na wolność, w ujęciu tych autorów staje się możliwym narzędziem autorytarnej władzy, która w sposób tylko przez siebie kontrolowany unieważnia wszelkie inności, pochłaniając w swojej „wielkiej opowieści” (Lyotard) każdą możliwą narrację. Tym samym hermeneutyka, uznając wielość (wielogłosość) i dialogiczność za istotny wymiar wydarzania bycia, uznaje i sprzyja temu, co Vattimo nazywa „społeczeństwem nieprzejrzystym”, jednocześnie jednak nie totalizuje ona samego chaosu. W ten sposób sprzyja ona także kształtowaniu się tożsamości w dialogu, sporze i stapianiu się różnorodnych horyzontów, tj. w sposób odpowiadający historyczności, skończoności i przygodności kondycji ludzkiej. Vattimo uznaje za wzorcowy Diltheyowski opis doświadczenia estetycznego (i historycznego zarazem), którego rysem zasadniczym jest, że daje ono możliwość poszerzenia naszej egzystencji o inne światy, o światy innych, i w ten sposób daje nam możliwość stania się kimś obszerniejszym, nie pozbawiając nas jednak tożsamości. „Życie w pluralistycznym świecie oznacza doświadczenie wolności jako nieustannej oscylacji między przynależnością a dezorientacją.” – Píše Vattimo (2006, 24)⁸.

Kształtując i wzmocniając pewne przekonania ukierunkowujemy rzeczywistość społeczną na pewne wartości i pewien sposób życia. Istotną rolę w takim kontekście gra hermeneutyka jako przyczyniająca się do stworzenia takiej narracji, w ramach

7 Podstawową formą filozofii, która „odpowiada” – jak pisze Vattimo (2006, 39) – zdecentralizowanej rzeczywistości polimitycznego świata, jest hermeneutyka. To, co mówi Vattimo, koresponduje z filozofią Marquarda: narzędziem polimityczności jest hermeneutyka jako niezbędna ludziom sztuka „rozumiejącego odnajdywania się w sytuacjach przygodnych, które trzeba zachować i zdystansować się wobec nich” (Marquard 1994, 22).

8 I dalej wprost: „(...) Hermeneutyka od samego początku jest filozofią kierującą się powołaniem etycznym (we wspomnianym wąskim sensie słowa «etyka») i ma istotny udział w tym, co nazwano «rehabilitacją filozofii praktycznej», choć wydaje się, że to, co składa się na ową rehabilitację, nie spełnia specyficznie moralnych wymagań implikowanych przez samą etykę – jej żądania zadośćuczynienia oczekiwaniom norm i imperatywów. Etyka możliwa dzięki hermeneutyce wydaje się zasadniczo nie tyle etyką imperatywów, ile raczej – by użyć wyrażenia Schleiermachera – etyką dóbr.” (Vattimo 2006, 112); cf. M. Januszkiewicz (2007, 303).

której chronimy wartości, uznane za istotne: tolerancję, różnorodność, szacunek dla inności, indywidualnej wolności itd. Jak głoszą orędownicy takiego poglądu, wartości te najlepiej odpowiadają sytuacji kultury współczesnej, kultury ponowoczesnej. Odpowiadają społeczeństwu, które rozstało się z filozofią pierwszych zasad, dla których warto było poświęcać tych, którzy do tych zasad się nie stosowali.

Przedstawiane dotąd związki hermeneutyki z etyką są oczywiście ważne, ale nie konstytuują jakiejś etyki hermeneutycznej mającej szerszy zasięg. Można wprawdzie mówić o znaczeniu hermeneutyki filozoficznej jako mającej wpływ na etykę, gdy ta pierwsza odsłania interpretacyjne uwikłanie twierdzeń wszelkiej etyki i można wydobywać z teorii hermeneutycznej zawartość, która ma (może mieć) znaczenie etyczne. Takie próby pozostają jednak ograniczone do pewnych wąskich obszarów i nie wpływają na rozumienie etyki w jej pozytywnej treści i nie różnią się od możliwych do wskazania związków z etyką, które miałyby inne koncepcje filozoficzne, np. pozytywizm czy fenomenologia. Koncepcje te również mogą mieć wpływ i znaczenie etyczne – także one uzasadniają bądź odmawiają uzasadnienia pewnym typom refleksji etycznej. Wydaje się więc, że wskazaliśmy dotąd tylko podstawowe związki, jakie posiada wszelka ogólna i roszcząca sobie prawo do uniwersalności filozofia z etyką, która zawsze przecież pozostaje uwarunkowana ogólniejszymi twierdzeniami filozoficznymi.

Ukazanie istotnej etycznej roli hermeneutyki jako filozofii ściśle związanej z dezabsolutyzacją podstaw, fundamentów, które mogą być używane jako uzasadnienie przemocy (ideologicznie) wiąże się z podkreśleniem kulturowej i społecznej roli naszych przekonań. Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę istotny wymiar etyki, jaki realizuje się w relacjach międzypersonalnych, pozostaje jeszcze pytanie, czy ideowe wspieranie pluralizmu i niewspółmierności przekłada się (albo mocniej: stanowi warunek możliwości) na właściwą etycznie postawę moralną. Kwestia ta zakłada oczywiście pewną wykładnię „właściwej postawy moralnej”, a to z kolei tożsame jest z odpowiedzią na pytanie o właściwy przedmiot i cel refleksji etycznej. W tym miejscu nie musimy dokładnie na nie odpowiadać. Wystarczy, że wskażemy, iż „właściwa postawa moralna” może być rozumiana jako działanie, które realizuje się nie tyle w sferze „kulturowej”, „społecznej”, czy jakiejś innej pojętej ogólnie, lecz zawsze w sferze relacji międzypersonalnych.

Zapytajmy więc inaczej: czy postawa „otwartości” realizowana w rozumieniu, na którą wskazuje filozofia hermeneutyczna⁹, jest tożsama z „właściwą postawą

9 Pojęciem filozofii hermeneutycznej posługuje się Bollnow. Odróżnia je od pojęcia hermeneutyki filozoficznej i przypisuje stworzenie projektu tej pierwszej Diltheyowi. Filozofia hermeneutyczna oznacza uniwersalizację hermeneutyki do postaci filozofii. Bollnow określa ją jako „przeniesienie metod stosowanych wobec pewnej określonej dziedziny przedmiotowej, mianowicie tekstów językowych, na rzeczywistość w całości.” (Bollnow 1994, 15).

moralną” (inaczej z właściwym moralnie życiem) jako przedmiotem etyki? Tym samym przechodzimy do omówienia kolejnego punktu.

3. Etyczne granice hermeneutyki

Rozważania nad rozumieniem, jego charakterystyka i próba określenia warunków jego możliwości, prowadzą do rozpoznania „otwartości” jako podstawowego znamienia istoty rozumiejącej, co koresponduje z uznanym w wielu etykach warunkiem możliwości realizacji dobra – „otwarcie” na innego. Innymi słowy: rozumienie jako „otwartość” (np. *Dasein*, jako transcendencja u Heideggera (2009, 323–324)) może być utożsamione z wykraczaniem poza siebie (poza ego) i oznacza ruch analogiczny przynajmniej do tego, jaki dokonuje się w każdym dobrym moralnie czynie jako ukierunkowanym na innego.

Wydaje się, że jest to punkt podstawowy. Zakłada on niejako dwa wcześniejsze oraz skupia w sobie kwestię rozstrzygającą dla rozumienia wzajemnych odniesień między hermeneutyką a etyką. Wyjaśnimy to szerzej odwołując się do różnicy, jaką daje się zauważyć w poglądach na ten temat wyrażonej przez Hansa-Martina Schönherr-Manna i Pawła Dybla.

Obaj autorzy uznają zgodnie, iż w hermeneutycznym sposobie ujęcia poznawania jako rozumienia zawarta jest pewna etyczna treść, inaczej jednak ujmują jej obecność. Podczas gdy Schönherr-Mann dostrzega ciągle przejście między fenomenem hermeneutycznym a etycznym, Dybel podkreśla radykalną różnicę, jaka między nimi występuje.

Dla Schönherr-Manna podstawową opozycją etyczną jest wola mocy *versus* różnica, dążenie do panowania obecne w każdym poznaniu *versus* dostrzeżenie, uznanie i zabezpieczenie różnicy, która tę wolę mocy neutralizuje¹⁰. Hermeneutyka projektuje taką wizję rozumienia, w której do jego treści należy uznanie własnej skończoności. Schönherr-Mann stwierdza, iż etyczny potencjał hermeneutyki tkwi w samej charakterystyce rozumienia jako doświadczenia różnicy między rozumiejącym a rozumianym¹¹. Niespełnienie ideału rozumienia jest wplecione w charakterystykę samego rozumienia. Ideał „dobrego rozumienia” zakłada, zdaniem Schönherr-Manna, uznanie „niekompetencji rozumienia” (Schönherr-Mann 2004, 27), tj. jego niezdolności do bycia racjo-

10 Niewątpliwie słyhać w tym ujęciu głos Adorna, który opracował naszą zdolność do poznania jako zawłaszczającą przedmiot władzę tworzenia pojęć, w których wszelka różnica jest redukowana. Uznać w pojęciu to, co pozapojęciowe, jest istotnym motywem *Dialektyki negatywnej* (Adorno 1986, 19–21).

11 „Hermeneutyka wymaga od etyki uznania, że rozumienie od początku rozwija wprawdzie wolę mocy, wolę panowania, że jednak w samym rozumieniu oddaje się sprawiedliwość granicom dzięki różnicy” (Schönherr-Mann 2004, 27).

nalnym sposobem opanowania tego, co rozumiane. Moment etyczny wydobyty zostaje szczególnie wówczas, gdy struktury hermeneutyczne odniesione zostają do węższego pola relacji interpersonalnych, w których mamy do czynienia z rozumieniem drugiego i spotkaniem z innym. W nawiązaniu do Levinasa, niemiecki filozof podkreśla, że uznanie inności innego konstytuuje właściwą relację etyczną, relację odpowiedzialności, wbrew woli mocy i panowania nad innym zarówno w postaci symbolicznej, jak i zmysłowej. Tym samym sugeruje ścisły związek i ciągłość między realizacją rozumienia a wykształceniem się właściwej postawy moralnej: hermeneutycznie pojęty wysiłek rozumienia ukierunkowany na innego wyzwala postawę otwartości, uznania inności innego i zarazem troski o tę inność (troski o drugiego)¹².

W tym miejscu jednak należy zauważyć krytycznie, że między uznaniem inności innego a odpowiedzialnością za drugiego jest pewna istotna różnica. Uznanie inności innego może skończyć się praktycznie obojętnością. Ta jednak byłaby wyrazem tak samo totalizującego ujęcia innego, jak ogólne teorie, realizujące ideał tożsamości, których Schönherr-Mann pragnie uniknąć.

Innymi słowy, u Schönherr-Manna odpowiedzialność bierze się niejako znikąd. Więcej nawet, odpowiedzialność jest określona jako odpowiedzialność za drugiego w jego inności. Rozumienie ukierunkowane na innego i rozpoznające tę inność automatycznie, jak się wydaje, wyzwala postawę odpowiedzialności. Czy jednak nie zostaje tutaj pominięte, że po pierwsze rozumienie zawsze zakłada pewną wspólnotę przesądzeń, w więc pewną wspólną przynależność do pewnego świata i języka, w której to wspólnocie inny nie może być, jak u Levinasa, całkowicie inny. Po drugie, że odpowiedzialność za innego jako innego jest w podstawowy sposób czynem podmiotu moralnego i jako taka nie pojawia się jako prosta reakcja na uznaną inność.

Stąd, zasadnym wydaje się nie tylko wskazanie na etyczny potencjał hermeneutyki, ale również na różnicę między praktyczną realizacją postawy otwartości, jaka ma miejsce w rozumieniu a tą, jaka określa moralnie dobre działanie. Różnicę taką ukazuje Dybel, dla którego przejście od hermeneutyki do etyki odpowiedzialności stanowi radykalny „przeskok” w inną dziedzinę. Sądzę, że wydobyć samej różnicy i niewspółmierności fenomenowi hermeneutycznego wobec etycznego, która jednak nie oznacza zapoznania ich związku, stanowi bardzo istotną myśl Dybla.

Charakteryzując doświadczenie hermeneutyczne, a w szczególności podkreślając, że zawarty jest w nim, jako podstawowy, moment otwartości (na to, co inne, obce, niezrozumiałe itd.) niewątpliwie zauważamy jego znaczenie etyczne i wskazujemy na

12 „Jeśli wierzymy, że innego można rzeczywiście zrozumieć, to wówczas jesteśmy na najlepszej drodze do panowania nad nim. Jeśli ma się wzgląd na to, że innego nigdy nie możemy perfekcyjnie zrozumieć – co być może jest wyższą formą panowania – rozwija się przede wszystkim uznanie innego w jego swoistości, w jego różnicy, która zawsze umyka rozumiejącemu.” (Schönherr-Mann 2004, 27–28).

związki między hermeneutyką a etyką. Oprócz potencjału krytycznego, jaki niesie ze sobą hermeneutyka wobec takich klasycznych rozwiązań etycznych jak plato-nizm, kantyzm czy fenomenologia spod znaku etyki wartości, które z perspektywy hermeneutyki zapoznają dziejowość ludzkiego sposobu bycia w świecie, refleksja Heideggera, a w szczególności Gadamera, przyczynia się do ukazania fenomenu rozumienia jako zawierającego w sobie istotny składnik etyczny. Zawiera się on właśnie w postawie otwartości¹³.

Wedle Dybla jednak pomimo że „można mówić o pierwotnej jedności herme-neutyki i etyki” (Dybel 2012, 267), to doświadczenie hermeneutyczne różni się istotnie od doświadczenia etycznego. „Nie jest bowiem tak, że zawsze istnieje odpowiedniość między «otwartą» rozumiejącą postawą wobec innych a zachowaniami wobec nich, w których jesteśmy gotowi występować w imieniu ich «dobra»” (Dybel 2012, 263).

Wydaje się, że w fenomenie etycznym mamy do czynienia z podobnym rodzajem ukierunkowania, co w hermeneutycznym, tj. ukierunkowania na to, co inne, oraz z podobnym rodzajem „ryzyka”, na jakie musimy się wystawić, mianowicie ryzyka zakwestionowania siebie (ja). Podobieństwo to jest ważne, lecz pozostaje tylko podobieństwem, bowiem rozumiejący wciąż nie przekracza pewnej istotnej granicy, którą przekracza działający. Chodzi o granicę, z którą związane jest ryzyko bezpośredniej straty, cierpienia, „ofiary” zawsze powiązanej z naszym cielesnym byciem w świecie. Zakwestionowanie siebie w sferze etycznej jest zakwestionowaniem swego posiadania, własności. W tym ujęciu Dybel ma rację, kiedy podkreśla moment różnicujący. Ta gotowość do zakwestionowania siebie może być nazwana „otwartością”. Jeśli jednak owa „otwartość” łączy to, co hermeneutyczne z tym, co etyczne, to przecież przybiera ona inną postać w przypadku rozumienia a inną w przypadku działania. Inaczej niż w przypadku rozumienia innego, działając, narażamy własną cielesność (w szerokim sensie).

Zakładając bezpośredni związek naszej zdolności do działania ze zdolnością do rozumienia, można by sądzić, że postawa otwartości realizująca się podczas rozumiejącego spotkania z innością tekstu czy mowy bezpośrednio przekłada się na zdolność do „dobrego” działania. Wydaje się to jednak bardzo problematyczne. W pełni zdawał sobie z tego sprawę Arystoteles, kiedy odróżniał cnoty dianoetyczne od etycznych. Narażenie własnego życia, i w tym sensie krańcowy przypadek zakwestionowania swego „stanu posiadania”, jest czymś zasadniczo innym niż zakwestionowanie tego, co wydaje nam się, że wiemy.

13 „Tak czy inaczej, podobnie rozumiejąca, otwarta postawa zawiera w sobie niewątpliwie wyraźny moment etyczny. Można to ująć jeszcze radykalniej: obecny w owej postawie moment etyczny jest immanentnie zawarty w ludzkim rozumieniu jako takim.” (Dybel 2012, 266).

By pokazać odmienność tego, co etyczne od tego, co hermeneutyczne Dybel odwołuje się, podobnie jak Schönherr-Mann, do filozofii Levinasa: „Ujęcie to zakłada, że o tym, co etyczne, stanowi określony sposób odniesienia ja do Innego, które ma czysto osobowy charakter, gdyż występują oni wobec siebie przede wszystkim jako żywe istoty ludzkie, liczące się dla siebie nawzajem w całej niepowtarzalnej jednostkowości swego istnienia.” (Dybel 2012, 268).

W ten sposób otwartość hermeneutyczna stanowi analogon „otwartości” etycznej¹⁴ oraz może też w wielu sytuacjach stanowić jego realizację. Jednak etyczna „otwartość” nie sprowadza się do hermeneutycznej.

Różnica między przywoływanymi autorami wynika z różnej perspektywy ujmowania hermeneutyki. Dybel konsekwentnie podąża za myślą Gadamera, że w rozumieniu nie chodzi o rozumienie innego w jego swoistości, lecz o ukierunkowanie w rozmowie na rozumianą „rzecz”. Kwestia innego jest odsunięta na plan dalszy. Schönherr-Mann przechodzi natomiast od Gadamerowskiego rozumienia „rzeczy” do rozumienia innego. „Rzecz” do rozumienia staje się inny. Hermeneutyka skończonego rozumienia przeniesiona na rozumiejący stosunek do innego sytuuje się bliżej spotkania z nim i odpowiedzialności za niego niż hermeneutyka rozumienia „rzeczy” w rozmowie z innym. Tyle że dla Dybla właśnie rozumienie ukierunkowane na „rzecz” sprawia, że znajdujemy się w sytuacji współuczestnictwa, w której rozpoznajemy wspólnotę naszego położenia. W tym kontekście zrozumiałe jest, że przypisywać on będzie zasadnicze znaczenie dialogicznemu spotkaniu ja z ty, w którym ani doświadczenie różnicy, ani doświadczenie tożsamości nie są radykalne. Podstawową wręcz formułą, opisującą rozumienie, jest spotkanie w dialogu z ty, nawet jeśli chodzi o teksty tradycji.

Okazuje się zatem, że jeśli wziąć pod uwagę ukierunkowanie dialogiczne i rozumiejące spotkania ja z ty, którym jest ukierunkowanie na „rzecz” wypowiedzianą, to w takim ujęciu spotkania brakuje rzeczywistej odpowiedzialności za innego. „Fenomen moralny”, jakim jest według Gadamera każde rozumienie, jest więc rozumiany w bardzo szczególnym sensie. Nie interesuje nas osoba, lecz wypowiedziana rzecz (Gadamer 1993, 280). Jak pisze Dybel: „Tak napotykanie ty liczy się jedynie ze względu

14 Wzorem dla ujęcia analogii między doświadczeniem moralnym a hermeneutycznym są zapewne wypowiedzi Gadamera zawarte w *Prawdzie i metodzie* (Gadamer 1993, 333–336); również:

„Otwartość na innego obejmuje więc uznanie, że muszę w sobie przyjąć coś przeciw sobie, nawet jeśli nie byłoby innego, który by to przeciw mnie uczynił. Tu właśnie mamy odpowiednik do doświadczenia hermeneutycznego. Muszę uznać roszczenie tradycji nie w sensie samego tylko uznania inności przeszłości, lecz w taki sposób, że ma ona mi coś do powiedzenia. Również to wymaga zasadniczej otwartości.” (Gadamer 1993, 336).

Na analogię występującą między moralną relacją ja–ty a hermeneutycznym doświadczeniem tradycji zwraca uwagę również Hans-Herbert Kögler (2015, 315–316).

na to, co mówi i co należy odpowiednio zrozumieć. Natomiast nie zobowiązuje nas siłą rzeczy jako osoba, wobec której jesteśmy w naszych życiowych działaniach odpowiedzialni.” (Dybel 2012, 239). Gadamer, w wykładni Dybla, realizuje więc co prawda pewien rodzaj etyki, ale jest to etyka, którą można by nazwać etyką dialogu w poszukiwaniu prawdy. Określa ona, jak możliwy jest rzeczowy dialog i rozumienie tego, co mówi inny. Podstawowymi określeniami są tutaj: otwartość, świadomość własnej omyłności i skończoności własnej perspektywy, rzetelność w słuchaniu i mówieniu, „dobra wola” wyrażająca się w założeniu prawdziwości, słuszności i szczerości itd. Oczywiście realizacja tych „warunków” w dialogicznym spotkaniu jest fenomenem moralnym o tyle, że w ogóle stanowi niejako możliwy sposób spotkania z drugim i budowania wspólnoty współuczestnictwa w „prawdzie”, w *logosie*. Zdaje się jednak nie wyczerpywać tego, jak spotkanie może się realizować, w szczególności wówczas, gdy inny staje przed nami w swej własnej indywidualności i staje się sam „prawdą”, którą nie tyle jesteśmy w stanie rozumieć, ile musimy na nią jakoś praktycznie zareagować. Dla Gadamera, jak pisze Dybel, „*Ethos* to przede wszystkim uczestniczenie wraz z innymi w «rzeczy», na którą otwiera nas tradycja i jej wytwory, oraz «dzielenie się» nią z innymi w rozmowie. Taki jest podstawowy wymóg etyczny, jaki człowiekowi w jego współbyciu z innymi narzuca sam *logos*.” (Dybel 2012, 243). Właściwa sytuacja etyczna musi natomiast wziąć pod uwagę spotkanie z realnym w swej indywidualności i wzywającym do działania drugim. Jak słusznie zauważa Dybel, „należałoby wyraźnie odróżnić od siebie te dwa aspekty fenomenu etyczności: ściśle hermeneutyczny, związany z sytuacją rozumienia innego, i egzystencjalno-osobowy, związany z określonym zachowaniem wobec innego.” (Dybel 2012, 257).

W ten sposób bardzo wyraźnie określa on granicę między hermeneutyką a etyką, albo inaczej: między etyczną treścią zawartą w hermeneutyce a samą etyką i właściwym jej przedmiotem.

Podwójny stosunek dostrzega Dybel pomiędzy tym, co hermeneutyczne a tym, co etyczne. Z jednej strony fenomen hermeneutyczny jest dla niego warunkiem możliwości pojawienia się odpowiedzialności, z drugiej strony przejście do realizacji tego, co etyczne (w czym ono samo się dopiero spełnia) jest naznaczone radykalną różnicą wobec płaszczyzny hermeneutycznej. Hermeneutyczne, rozumiejące i symetryczne współuczestnictwo w *logosie*, w rozumianej „rzeczy”, staje się warunkiem możliwości pojawienia się postawy odpowiedzialności wobec innego i świadomości odpowiedzialności, jaką inny ma wobec nas. Dzieje się to poprzez dostrzeżenie w innym współuczestnika tej samej „rzeczy”. Etyczne zaangażowanie na rzecz zastrzeżenia dobra innego, jego osobowej egzystencji, jest jednak związane z przejściem

w konkretne zaangażowanie i podjęciem ryzyka. Szeroko pojęty fenomen etyczności zawiera więc w sobie moment hermeneutyczny, ale etyczna zawartość tego momentu nie wyczerpuje tego, co etyczne. Jest on realizowany w pełni i istotnie dopiero w realnym zaangażowaniu na rzecz drugiego. Dybel ukazuje zatem potencjał etyczny, jaki tkwi w filozofii hermeneutycznej, w szczególności filozofii Gadamera, wskazując zarazem jej ograniczenia widoczne z perspektywy etyki. Podkreśla podstawowe znaczenie kwestii poświadczenia w działaniu odpowiedzialności za innego, odwołując się do Levinasa. Wskazuje jednak, wbrew temu ostatniemu, na symetryczność relacji osobowych¹⁵.

Różnica między hermeneutyką a etyką zostaje sprowadzona do różnicy „przedmiotu”: różnicy między fenomenem hermeneutycznym a fenomenem etycznym. Praktyka rozumienia to nie to samo, co praktyka moralna, choć zachodzą między nimi pewne związki. Różnica, o której mowa, jest w tym sensie radykalna, że praktyka moralna nie daje się sprowadzić do tego, co może zachodzić w praktyce rozumienia.

W tym miejscu zwrócę uwagę na pewien aspekt argumentacji Dybla. Rozróżnia on kompetencje hermeneutyki i etyki (zakwestionowanie siebie/wiedzy w dialogu, zakwestionowanie siebie/cielesności w akcie działania na rzecz drugiego). Oczywiście rozróżnienie to wydaje się jak najbardziej sensowne. Moja uwaga dotyczy zasadności wykorzystywania go na rzecz rozróżniania hermeneutyki i etyki (jak pojmuje ją, za Levinasem¹⁶, Dybel). Otóż jego argumentacja trafia w sedno tylko o tyle, o ile jest przypadkiem szerszej dyskusji na temat związku naszej „wiedzy” z naszym praktycznym działaniem. Poddając krytyce związek hermeneutyki i etyki, w gruncie rzeczy Dybel proponuje wykładnię związku między wiedzą, przekonaniem, rozumieniem a działaniem, nad którą dyskusja toczy się przynajmniej od czasów Sokratesa i jego słynnego utożsamienia cnoty z wiedzą.

Czy jednak, mówiąc o związku hermeneutyki z etyką, stwierdzamy właśnie taką jednoznaczną zależność między wiedzą a działaniem? Trudno przypisywać taką naiwność tym, którzy taki związek zauważają. Posłużmy się tutaj umownym odróżnieniem między etyką a moralnością, określając go dla potrzeb tego artykułu jako różnicę między namysłem nad naszym działaniem w kontekście możliwej realizacji w nim dobra a samą praktyką, w której dobro staramy się realizować. Etyka w takim

15 „Na tym zasadza się osobliwy paradoks «pokrewieństwa» i «różnicy» między tym, co w ludzkich relacjach wzajemnych «hermeneutyczne» i «osobowo-egzystencjalne», stanowiący o dwóch zasadniczo odmiennych, ale też zarazem ściśle ze sobą powiązanych obliczach fenomenu etyczności. Składają się one na osobliwą «dwujednię» tego fenomenu, nie mogą być doświadczane w oderwaniu od siebie.” (Dybel 2012, 290–291).

16 Cf.: „Zakwestionowanie Toż-Samego – niemożliwe w jego egoistycznej spontaniczności – dokonuje się dzięki Innemu. To zakwestionowanie mojej spontaniczności przez obecność drugiego człowieka nazywamy etyką.” (Levinas 2012, 31).

rozumieniu nie oznacza samego aktu czy aktów działania, lecz wysiłek intelektualny zmierzający w kierunku określenia sensu naszej praktyki. Zakwestionowanie siebie jako pewne możliwe doświadczenie naszej praktyki bycia w trosce o innego, należy niewątpliwie do sfery „moralnej” i stanowi jej istotny element (Dybel posługuje się wyrażeniem: „fenomen etyczny”). Jest jednak oczywiste, że takiego zakwestionowania, dokonującego się w praktycznym wyzwaniu, jakie stanowi dla nas drugi, nie można utożsamiać z samą wiedzą, czy wysiłkiem rozumienia, w którym owa wiedza zostaje zakwestionowana. Pytając, czy hermeneutyka ma związek z etyką niekoniecznie musimy mieć na uwadze związek wiedzy (czy niewiedzy) uzyskiwanej w postawie hermeneutycznej z praktyczną możliwością poświęcenia się dla innego. Odpowiadając pozytywnie na pytanie o możliwość takiego powiązania, uznawalibyśmy pewną wersję intelektualizmu etycznego. Jak pokazuje zarówno doświadczenie życiowe (do którego odwołuje się Dybel), jak i dzieje refleksji nad etyką i jej znaczeniem dla sfery praktyki (np. Arystoteles), kompetencje teoretyczne i praktyczne nie zawsze idą ze sobą w parze. Dotyczy to jednak nie tylko teoretycznych kompetencji hermeneutyki, lecz również teoretycznych kompetencji wszelkiej „teorii”, w tym przede wszystkim wszelkiej etyki, jeśli nazwa ta wskazuje obszar namysłu nad dobrem realizowanym w naszej praktyce. Nawet bowiem ten, który zna wszelkie koncepcje samopoświęcenia na rzecz drugiego nie musi przez to samo być w praktyce zdolny do poświęcenia samego siebie i tego, co posiada.

Argumenty Dybla odnoszą się więc do hermeneutyki, ale mają zasięg szerszy: dotyczą całej sfery „teoretycznej”, przez co tracą nieco na sile. Nie podważają przecież tego, o co pytamy w związku z hermeneutyką, o jej znaczenie etyczne, czyli o to, czy sama hermeneutyka może pełnić rolę, jaką pełniła etyka, tj. rozumienia naszego działania w kontekście możliwości realizowania w nim dobra, które jest właściwe działaniu ludzkiemu, a które nazywamy dobrem moralnym¹⁷. Podważają natomiast „etyczny intelektualizm”, który jest jednak tezą, jakiej nie wymaga wskazywanie na etyczne znaczenie hermeneutyki. Podważa również tendencje do zastępowania etyki hermeneutyką, upatrywania w hermeneutyce dyskursu wystarczającego do opisu

17 Najlepszym tego świadectwem jest samo dzieło Levinasa, w którym ustanawiając „prymat etyki, to znaczy relacji człowieka z człowiekiem” (Levinas 2012, 79), realizuje on tym samym pewną wykładnię sensu i znaczenia ludzkiego bycia w świecie, a stwierdzenia takie jak to, iż „nasza zdolność przyjmowania człowieka idzie dalej niż rozumienie, które tematyzuje i obejmuje swój przedmiot” (Levinas 2012, 79) nie są niczym innym jak pewnym szczególnym zrozumieniem istotności wspomnianych relacji oraz pewną wykładnią samego „rozumienia”. Oczywiście, jesteśmy w stanie być w relacji etycznej nie posiadając żadnej etyki (w znaczeniu tematycznej, świadomej wykładni istotności owych relacji). Nie oznacza to jednak, że działając w pewien sposób, nie dokonujemy tym samym interpretacji rzeczywistości. Dzieło Levinasa pokazuje, że nawet podkreślając autonomię obszaru etycznego wobec „rozumienia”, zachowujemy się jak istoty rozumiejące. Przypomnijmy, że ideał „dobrego rozumienia” zakłada, według Schönherr-Manna, uznanie „niekompetencji rozumienia” (cf. przypis 22).

tego, co stanowi „fenomen etyczny” i do przeceniania w tym znaczeniu hermeneutyki. Nie podważa natomiast, jak sądzę, uniwersalnych roszczeń hermeneutyki.

Oczywiście wraz z tymi stwierdzeniami nie kończy się problematyka relacji między hermeneutyką a etyką. Można bowiem bronić argumentacji Dybla, twierdząc, że tak jak słowo „etyka” oznacza dla niego pewien rodzaj praktycznego stosunku do innego, tak słowo „hermeneutyka” nabiera znaczenia „praktycznego” w tym sensie, że oznacza nie tyle namysł nad rozumieniem, ale samą postawę i praktyczną zdolność rozumienia, jaka ma być wynikiem hermeneutycznego namysłu. W takim ujęciu argumentacja nabiera innego znaczenia, bo nie odnosi się do wcześniej przez nas opisywanej relacji między obszarami „teoria” – „praktyka” (intelektualizm etyczny), czy też relacjami w obrębie obszaru „teoria” (etyczne znaczenie hermeneutyki), lecz zawiera się w obszarze „praktyka” (z jednej strony, praktyka, jaka może być wynikiem zajęcia postawy hermeneutycznej przeniesionej na stosunki międzyosobowe, np. postawy „otwartości” na drugiego, gotowości do zakwestionowania siebie – swoich przekonań; z drugiej strony praktyka, jaka może być wynikiem wykształconej zdolności do rzeczywistego poświęcenia samego siebie i tego, co posiadamy, włącznie z szeroko rozumianą cielesnością).

Argumenty Dybla zwracają wówczas uwagę przede wszystkim na to, iż właściwą granicę naszych zdolności moralnych stanowi nasze własne ciało (w szerokim sensie „otoczenia cielesnego”, tj. naszych potrzeb, pragnień, zdolności cierpienia i doznawania przyjemności, a nawet naszego posiadania, dzięki któremu zaspokajamy nasze potrzeby) i gotowość do poświęcenia go na rzecz i w trosce o drugiego. Postrzegając wywody Dybla w tym świetle, zauważamy, iż u podstaw jego krytyki etycznego znaczenia hermeneutyki leży przekonanie o zdominowaniu tej ostatniej przez – nazwijmy to tak – wzorzec idealizmu (logocentryzmu, filozofii świadomości), w którym nie dostrzega się właśnie tego, że w swym najprostszym i zarazem najtrudniejszym do realizacji sensie praktyka moralna (u Dybla „etyka”, „fenomen etyczny”) jest radykalnym wydaniem się na ryzyko śmierci zarówno w dosłownym sensie, jak i „obrazowym”, oznaczając przekroczenie granicy zatroskania o własne istnienie, własne ciało, własność w ogóle – na rzecz troski o życie, ciało i własność drugiego.

Podsumowanie

W takim ujęciu namysł nad relacją między hermeneutyką a etyką nabiera konkretniejszego wymiaru krytyki tych wszystkich koncepcji, co do których żywno nadzieję, że ukształtują naszą dobrą praktykę bez podjęcia tematu radykalnego

samopowiązania w działaniu na rzecz drugiego, a zatem bez zwrócenia uwagi na konieczność (zdolność) wyrzeczenia się samego siebie jako cielesnego, a nie tylko rozumiejącego.

Ponadto krytyka taka może mieć znaczenie wobec „hermeneutycznej” pluralizacji wykładni etycznych, o której napisano wyżej (punkt 2). Różnorodność interpretacji tego, co znaczy dobre życie, nie może być już pojmowana jako dowolność kreowania języków moralności, które nawzajem znoszą swe roszczenia do obowiązywania. Refleksja nad hermeneutyką, inspirowana Levinasowskim „prymatem etyki”, każe uznać istnienie Innego jako warunek ograniczający: „Przyjąć Innego to zakwestionować wolność” (Levinas 2012, 88), przynajmniej w rozumieniu jej jako arbitralnej spontaniczności. W tym sensie projekt hermeneutycznych granic etyki (jako teorii roszczącej sobie pretensje do obowiązywania powszechnego) sam ma swoje granice – w etyce (jako obszarze spotkania z Innym)¹⁸.

Z perspektywy Levinasa hermeneutyka z jej uniwersalnym roszczeniem wydaje się być kolejną wersją dążenia do pojęciowego zawłaszczania właściwego Toż-Samemu. Z perspektywy Vattimo jest ona filozoficznym zniesieniem teoretycznych podstaw tego dążenia. Dlatego dla jednego konieczne jest wyznaczanie etycznych granic hermeneutyce (punkt 3), dla drugiego natomiast wskazanie na hermeneutyczne granice etyki (pojętej jako postać teorii moralności) (punkt 2). Nazwy używane przez obie strony nie powinny nam jednak przesłaniać wspólnego im filozoficznego zamiaru obrony pewnych wartości: dialogicznej relacji, w której spotykamy Innego oraz pluralistycznego (nieprzejrzystego) społeczeństwa. Metafizyka Innego i utopia solidarności w radykalnie pluralistycznym (liberalnym) społeczeństwie (Rorty) są, oczywiście bardzo odmiennymi, próbami wskazywania na istotne znaczenie tych obszarów naszej praktyki, które wydają się szczególnie zagrożone. Choć jednak dokonywane z zamiarem praktycznym, realizowane są przecież środkami właściwymi teorii, co podkreślałoby tylko związek pomiędzy tymi dwoma obszarami (*praxis* i *theoria*), nie redukując zarazem jednego do drugiego. „Czy teoria – jak pisze Gadamer – ostatecznie jest praktyką, jak już podkreślał Arystoteles, lub praktyka jest w ogóle, jeśli tylko jest prawdziwie ludzką praktyką, zawsze jednocześnie teorią? Czy nie jest ona, o ile jest ludzka, niepatrzeniem na siebie i skierowaniem wzroku w stronę innych, pomijaniem siebie i wsłuchiowaniem się w innych. Takie życie jest jednością teorii i praktyki, która jest możliwością i zadaniem każdego człowieka.” (Gadamer 2008, 38).

¹⁸ To wszystko nie przeszkadza jednak dostrzegać etycznego potencjału hermeneutyki jako kształtującej postawę, w ramach której temat zaparcia się samego siebie w ogóle występuje, przyczyniając się – negatywnie – do neutralizacji etyk woli mocy i etyk realizacji własnych interesów.

Bibliografia

- Adorno T. W. 1986. *Dialektyka negatywna*, przeł. K. Krzemieniowa: Warszawa: PWN).
- Bollnow O. F. 1994. „Wilhelm Dilthey jako twórca filozofii hermeneutycznej”. Translated by E. Paczkowska-Łagowska. In *Hermeneutyczna tożsamość filozofii*, edited by S. Czerniak, J. Rolewski. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Dybel P. 2012. *Oblicza hermeneutyki*. Kraków: Universitas.
- Gadamer H.-G. 1993. *Prawda i metoda*. Translated by B. Baran, Kraków: Inter Esse.
- Gadamer H.-G. 2008. „Pochwała teorii”. Translated by A. Mergler. In H.-G. Gadamer, *Teoria, etyka, edukacja*. Warszawa: .
- Heidegger M. 2009. *Podstawowe problemy fenomenologii*. Translated by B. Baran. Warszawa.
- Hösle V. 1990. *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*. München.
- Hösle V. 1995. *Praktische Philosophie in der modernen Welt*. München: Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- Irrgang B. 2007. *Hermeneutische Ethik. Pragmatisch-ethische Orientierung in technologischen Gesellschaften*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Januszkiewicz M. 2007. „Etyczny wymiar hermeneutyki (wokół Gianni Vattimo)”. In *Filozofia i etyka interpretacji*, edited by A. F. Kola, A. Szahaj. Kraków: Universitas.
- Kögler H.-H. 2015. „Ethics and Community”, w: *The Routledge Companion to Hermeneutics*, edited by J. Malpas, H.H. Gander. London and New York: Routledge.
- Levinas E. 2012. *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*. Translated by M. Kowalska. Warszawa: PWN.
- Marquard O. 1994. *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*. Translated by K. Krzemieniowa. Warszawa.
- Michalski K. 1978. *Heidegger i filozofia współczesna*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Pfafferott G. 1981. *Ethik und Hermeneutik. Mensch und Moral im Gefüge der Lebensform*. Bonn: Forum Academicum.
- Przyłębski P. 2010, *Etyka w świetle hermeneutyki*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Schönherr-Mann H.-M. 2004a. „Ethik des Verstehens. Perspektiven der Interpretation. Ein Überblick”. In *Hermeneutik als Ethik*, edited by H.-M. Schönherr-Mann. München.
- Schönherr-Mann H.-M., ed. 2004b. *Hermeneutik als Ethik*. München: W. Fink Verlag.
- Torzewski W. 2012. *Hermeneutika jako filozofia dziejowości. Studium myśli Diltheya, Yorcka, Heideggera, Gadamera i Vattima*. Bydgoszcz: Wydawnictwo UKW.

Vattimo G. 2004. „Gedanken zur Ethik”. In *Hermeneutik als Ethik*, edited by H-M. Schönherr-Mann. München.

Vattimo G. 2006. *Spółeczeństwo przejrzyste*. Translated by M. Kamińska. Wrocław.

Abstract

Hermeneutic Boundaries of Ethics and Ethical Boundaries of Hermeneutics

The article indicates five main points in which there are links between hermeneutic and ethical issues. They can be expressed in five theses: 1) A hermeneutic practice is included in the moral action. 2) Hermeneutical interpretation of practical reason defines the limits of ethics. 3) Understanding itself is an ethical phenomenon. 4) Hermeneutic ethics can be derived from hermeneutics. 5) Hermeneutics is ethically valid. The content of the article is limited to the analysis of the third thesis – it seems to concern the fundamental issues: the difference of the subject of hermeneutics and ethics, and the understanding of the practical and the theoretical. The issues related to theses 1 and 2 are also discussed, which is an introduction to the main reflection, in which there is a reference to the difference between Hans-Martin Schönherr-Mann and Paweł Dybel regarding their views on the ethical meaning of hermeneutics.

Keywords: hermeneutics, ethics, openness, ethical phenomenon, understanding

Nota biograficzna / Biographical Note

Wojciech Torzewski – dr. hab., profesor Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy. Zajmuje się współczesną filozofią niemiecką, historią filozofii niemieckiej, hermeneutyką, etyką, koncepcjami tożsamości osobowej i teorią racjonalności.

Wojciech Torzewski – dr. hab., professor at Kazimierz Wielki University in Bydgoszcz. He researches contemporary German philosophy, the history of German philosophy, hermeneutics, ethics, concepts of personal identity, and the theory of rationality.

Normy poufności i taktu w etyce ogólnej oraz w etyce zawodowej psychoterapeutów

DOI: <https://doi.org/10.14394/671>

 Anna Bogatyńska-Kucharska, Akademia Ignatianum

Celem artykułu jest analiza rozbieżności w kwalifikacji deontologicznej czynów pomiędzy etyką ogólną a normami kodeksowymi psychoterapii. Wspominate rozbieżności analizowane są na przykładzie normy poufności i normy taktu. Wykazane zostają rozbieżności pomiędzy podstawowymi kategoriami deontycznymi (nakaz, zakaz, dozwolecie) w obu porównywanych systemach w zakresie norm poufności i taktu, świadczące o niezależności etyki zawodowej psychoterapeutów od etyki ogólnej.

Słowa kluczowe: deontologia, etyka branżowa, psychoterapia, poufność

Wstęp

Celem artykułu jest porównanie etycznych norm moralności powszechnej i zawodowej psychoterapeutów dotyczących relacji psychoterapeutycznej, w szczególności norm poufności i taktu. Na potrzeby niniejszego artykułu wyraźnie odróżnia się normę poufności od normy taktu, choć oba te zjawiska dotyczą ujawniania informacji. Postawione pytanie badawcze brzmi: Jakie istotne rozbieżności w kwalifikacji deontologicznej czynów istnieją pomiędzy normami etyki ogólnej a etycznymi normami profesjonalnymi dotyczącymi poufności i taktu? Przedstawiane zagadnienie wpisuje się w tematykę odrębności etyk zawodowych od etyki ogólnej. Dyskusja nad odrębnością i rolą etyk zawodowych w stosunku do etyki ogólnej ma bogatą historię¹. Jej dokładne przedstawienie wykracza poza cel prezentowanego artykułu.

1 J. Górnicka, G. Hansen H. Jankowski, A. Jawłowska, K. Kiciński, Kraszewski J. I. Lazari-Pawłowska, W. Pawlik, R. Piłat, B. Skarga, M. Środa, M. Wichrowski, J. Woleński, *Dyskusja redakcyjna. Wokół etyki zawodowej*, *Etyka* 27 (1994), p. 168–206.

Problematyka etyki zawodowej psychoterapeutów najczęściej traktowana jest jako część etyki psychologicznej² lub etyki psychiatrycznej³, a więc medycznej, co wynika z proveniencji psychoterapii oraz podstawowego wykształcenia większości psychoterapeutów (medycznego lub psychologicznego). Etyka w psychoterapii jest także często łączona z różnymi formami poradnictwa psychologicznego⁴. W Polsce badania na jej temat są nieliczne⁵.

Psychoterapia to „świadome i zamierzone zastosowanie wywodzących się z uznanych zasad psychologii metod klinicznych i postaw interpersonalnych w celu pomagania ludziom w modyfikacji ich zachowań, procesów poznawczych, emocji i/lub innych cech osobowych w kierunku, który korzystający z psychoterapii uważają za pożądany”⁶. Obecnie psychoterapia jest uznaną i skuteczną metodą leczenia zaburzeń psychicznych⁷. Podana definicja nie umożliwia stworzenia zupełnego i rozłącznego podziału, co jest a co nie jest psychoterapią. Nie jest to jednak celem artykułu.

Przedmiot i założenia analiz

Źródłem norm etycznych dotyczących relacji terapeutycznej w psychoterapii są: kodeksy etyki zawodowej psychoterapeutów oraz zasady profesjonalizmu – wynikające z praktyki psychoterapeutycznej, także raportowanych nadużyć, badań nad psychoterapią – opisane w literaturze przedmiotu. W niniejszym artykule będę się opierać głównie na literaturze filozoficznej poświęconej etyce⁸, szczególnie etyce

-
- 2 D. N. Bersoff, *Ethical conflicts in psychology*, Washington DC, APA 2008; J. Brzeziński, B. Chyrowicz, W. Poznaniak, M. Toeplitz-Winiewska, *Etyka zawodu psychologa*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 2014; J. Brzeziński, M. Toeplitz-Winiewska, *Praktyka psychologiczna w świetle standardów etycznych*, Warszawa, Academica SWPS 2004a; J. Brzeziński, M. Toeplitz-Winiewska, *Etyczne dylematy psychologii*, Warszawa, Academica SWPS, 2004b; S. J. Knapp, L. D. Vandecreek, *Practical Ethics for Psychologists. A Positive Approach*, Washington DC, APA 2006; G. P. Koocher, P. Keith-Spiegel, *Ethics in Psychology ans Mental Health Professions. Standards and Cases*, Oxford NY, Oxford University Press 2016; G. P. Koocher, P. Keith-Spiegel, *Ethics in Psychology ans Mental Health Professions. Standards and Cases*, Oxford NY, Oxford University Press 2016.
 - 3 S. Bloch, S. A. Green, *Psychiatric Ethics*, Oxford NY, Oxford University Press 2009.
 - 4 K. S. Pope, M. J. T. Vasquez, *Ethics in Psychotherapy and Counseling. A practical guide*, San Francisco, John Wiley & Sons 2007.
 - 5 K. Marchewka, *Etyka w psychoterapii*, *Diametros Diametros – Internetowe Czasopismo Filozoficzne* 42 (2014), doi: 10.13153/diam.42.2014.685, <http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl/index.php/diametros/article/view/685> [5.07.2016]; K. Marchewka, *Finansowy wymiar psychoterapii a relacja psychoterapeutyczna*, *Diametros – Internetowe Czasopismo Filozoficzne* 51 (2017), doi: 10.13153/diam.51.2017.1031, <http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl/index.php/diametros/article/download/1031/844> [14.11.2017]; NLP *Kodeks Etyczny Polskiego Stowarzyszenia Neurolingwistycznej Psychoterapii*, <http://psnlpt.org.pl/o-nas/kodeks-etyczny/> [23.06.2017].
 - 6 J. O. Prochaska, J. C. Norcross, *Systemy psychoterapeutyczne: analiza transteoretyczna*, Warszawa, Instytut Psychologii Zdrowia Polskie Towarzystwo Psychologiczne 2006, p. 5.
 - 7 Cz. Czabała, *Czynniki leczące w psychoterapii*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 2010, p. 10–12.
 - 8 B. Chyrowicz, *Etyka stosowana. Metody i problemy*, Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II 2013.

zawodowej⁹ oraz istniejących w Polsce kodeksach etyki zawodowej psychoterapeutów. Materiałem badawczym dla niniejszego tekstu są wszystkie istniejące w Polsce kodeksy etyki zawodowej psychoterapeutów przyjęte przez stowarzyszenia ogólnopolskie¹⁰: Kodeks Etyczny Polskiego Stowarzyszenia Neurolingwistycznej Psychoterapii¹¹, Kodeks Etyczny Polskiego Stowarzyszenia Psychoterapeutów i Praktyków Psychologii Procesu, Kodeks etyczny Polskiego Towarzystwa Psychoterapii Gestalt, Kodeks Etyczny Polskiego Towarzystwa Psychoterapii Integratywnej, Kodeks Etyczny Polskiego Towarzystwa Psychoterapii Psychoanalitycznej, Kodeks Etyczny Polskiego Towarzystwa Psychoterapii Psychodynamicznej, Kodeks Etyczny Polskiej Federacji Psychoterapii, Kodeks Etyczny Psychoterapeuty Stowarzyszenia Psychologów Chrześcijańskich, Kodeks Etyczny Sekcji Psychoterapii Polskiego Towarzystwa Psychologicznego, Kodeks Etyczny Terapeuty Poznawczo-Behawioralnego, Kodeks Etyki Psychoterapeutów Polskiego Towarzystwa Psychiatrycznego, Kodeks Etyki Zawodowej Psychoterapeuty Polskiego Towarzystwa Psychoterapii Humanistyczno-Egzystencjalnej.

Zakładam, że system moralności powszechnej składa się ze zbiorów norm różniących się m.in. kulturowo i religijnie (np. moralność chrześcijańska a buddyjska). W przedstawionym artykule będę odwoływać się do moralności powszechnej zawężonej do europejskiego i amerykańskiego obszaru kulturowego (USA). Analiza zależności pomiędzy systemami moralności ludzi danego obszaru kulturowego a wyznającymi poszczególne religie wykracza poza ramy niniejszego opracowania. Prace nad tworzeniem ogólnoswiatowych regulacji etycznych pokazują istotne różnice np. w rozumieniu dobra odbiorcy oddziaływań psychologicznych czy poszanowania godności jednostki pomiędzy kulturami indywidualistycznymi a kolektywistycznymi¹². Materiałem badawczym są kodeksy psychoterapeutycznej etyki zawodowej funkcjonujące w Polsce, jednak w zakresie podstawowych zasad obowiązujących w psychoterapii są one spójne z kodeksami europejskimi i amerykańskim.

9 W. Galewicz, *Moralność i profesjonalizm: spór o pozycję etyk zawodowych*, Kraków, Universitas 2010; P. Łuków, *Granice zgody: autonomia zasad i dobro pacjent*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe Scholar 2005, p. 25–98; P. Łuków, *Moralność medycyny. O sztuce dobrego życia i o sztuce dobrego leczenia*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe Semper 2012; K. Marchewka, *Etyka w psychoterapii*, op. cit.; K. Marchewka, *Finansowy wymiar psychoterapii a relacja psychoterapeutyczna*, op. cit.

10 Kodeksy wymienione są w porządku alfabetycznym.

11 Istnieją kontrowersje co do NLP jako podejścia psychoterapeutycznego. Z jednej strony, np. Czabała (Cz. Czabała, op. cit., p. 127, 140) pisze o braku potwierdzenia skuteczności NLP oraz jej coraz mniejszej roli w psychoterapii, a Norcross i Prochaska nie wymieniają jej w swojej obszernej monografii (J. O. Prochaska, J. C. Norcross, op. cit.). Z drugiej, jest ona wymieniana przez European Association of Psychotherapy jako jedna z 21 modalności psychoterapii (<https://www.europsyche.org/contents/13240/neuro-linguistic-psychotherapy>).

12 K. Sikora, *Dobro odbiorcy w kodeksach etyczno-zawodowych psychologów*, *Roczniki Psychologiczne* 16, 4, (2013); International Union of Psychological Science *Universal Declaration of Psychological Principles for Psychologists*, Berlin 2008, <http://www.iupsys.net/about/governance/universal-declaration-of-ethical-principles-for-psychologists.html> [5.07.2016].

Rozbieżności w kwalifikacji moralnej czynów pomiędzy etyką ogólną a etyką zawodową psychoterapeutów na przykładzie norm poufności i taktu

Różne systemy moralne, w tym moralność powszechna i zawodowa, wykazują rozbieżności kodeksualne dotyczące kwalifikacji moralnej poszczególnych czynów. Przyjmując podział czynów na kategorie deontyczne – tj. na czyny: a) nakazane, b) zakazane, c) dozwolone (dopuszczalne), d) moralnie obojętne, e) nadobowiązkowe (supererogacyjne) – można usystematyzować możliwe rozbieżności między systemami moralnymi. Typologia obejmuje: 1) rozbieżności polegające na przesunięciach w trzech podstawowych kategoriach deontycznych (a) nakazane, b) zakazane, c) dopuszczalne), 2) rozbieżności w kategoriach deontycznych: moralnie obojętne i moralnie nieobojętne, 3) rozbieżności w kategoriach: supererogacyjne a obowiązkowe¹³. Podziały te zostaną wykorzystane w analizach rozbieżności pomiędzy normami moralności powszechnej a normami kodeksów etyki zawodowej psychoterapeutów, nacisk zostanie położony na rozbieżności w kwalifikacji czynów objętych normą poufności i taktu do kategorii działań nakazanych, zakazanych i dopuszczalnych.

Przykładami rozbieżności typu 2 (moralnie obojętne/moralnie nieobojętne) pomiędzy etyką zawodową psychoterapeutów a etyką ogólną może być zakaz kontaktów z osobami z otoczenia pacjenta wynikający z ogólniejszej normy zakazu wszelkich relacji mogących zakłócić bezstronność (Kodeks Etyczny Polskiego Towarzystwa Psychoterapii Gestalt, Kodeks Etyczny Polskiego Towarzystwa Psychoterapii Integratywnej, Kodeks Etyczny Polskiego Towarzystwa Psychoterapii Psychoanalitycznej, Kodeks Etyczny Polskiego Towarzystwa Psychoterapii Psychodynamicznej, Kodeks Etyczny Sekcji Psychoterapii Polskiego Towarzystwa Psychologicznego, Kodeks Etyczny Terapeuty Poznawczo-Behawioralnego, Kodeks Etyki Zawodowej Psychoterapeuty Polskiego Towarzystwa Psychoterapii Humanistyczno-Egzystencjalnej). W moralności powszechnej, zwłaszcza w naszym kręgu kulturowym, poza szczególnymi okolicznościami (wynikającymi z przekroczenia innych norm) towarzyskie kontakty z osobami powiązanymi ze związanymi z nami osobami np. rodzinie, zawodowo czy towarzysko są moralnie obojętne.

Przykładem rozbieżności w kategoriach supererogacyjne a obowiązkowe pomiędzy etyką ogólną a etyką zawodową psychoterapeutów może być obowiązek ciągłego rozwoju osobowości nałożony na psychoterapeutów (Kodeks Etyczny Terapeuty Poznawczo-Behawioralnego, Kodeks Etyczny Sekcji Psychoterapii Pol-

13 W. Galewicz, *Moralność i profesjonalizm: spór o pozycję etyk zawodowych*, op. cit., p. 16–21, 23.

skiego Towarzystwa Psychologicznego), którzy są także narzędziem własnej pracy, podczas gdy w etyce ogólnej jest to zachowanie supererogacyjne (chwalebne), ale nie obowiązkowe. Innym przykładem normy, która w moralności powszechnej jest supererogacyjna, natomiast w etyce psychoterapeutycznej nakazana, jest kierowanie się w psychoterapii wyłącznie dobrem uczestnika psychoterapii, a więc tylko jednego z uczestników interakcji jaką jest relacja psychoterapeutyczna (Kodeks Etyczny Polskiego Stowarzyszenia Neurolingwistycznej Psychoterapii, Kodeks Etyczny Polskiego Stowarzyszenia Psychoterapeutów i Praktyków Psychologii Procesu, Kodeks Etyczny Polskiego Towarzystwa Psychoterapii Integratywnej, Kodeks Etyczny Polskiego Towarzystwa Psychoterapii Psychoanalitycznej, Kodeks Etyczny Polskiego Towarzystwa Psychoterapii Psychodynamicznej, Kodeks Etyczny Polskiej Federacji Psychoterapii, Kodeks Etyczny Psychoterapeuty Stowarzyszenia Psychologów Chrześcijańskich, Kodeks Etyczny Sekcji Psychoterapii Polskiego Towarzystwa Psychologicznego, Kodeks Etyczny Terapeuty Poznawczo-Behawioralnego, Kodeks Etyki Psychoterapeutów Polskiego Towarzystwa Psychiatrycznego, Kodeks Etyki Zawodowej Psychoterapeuty Polskiego Towarzystwa Psychoterapii Humanistyczno-Egzystencjalnej).

Jeśli chodzi o rozbieżności co do kwalifikacji czynów objętych normą poufności i taktu do kategorii deontycznych (nakazane, zakazane, dopuszczalne), poufność jest normą etyczną obowiązującą zarówno w moralności powszechnej, jak i etyce zawodowej psychoterapeutów. W obu systemach istnieją jednak istotne różnice co do mocy jej obowiązywania. W moralności prywatnej większość z nas zgodziłaby się, że w typowych sytuacjach należy dochować tajemnicy, a więc nie ujawniać informacji, co do zatajenia których zostaliśmy przez osobę posiadającą owe informacje zobligowani¹⁴. Oznacza to, że za poufną uznaje się tę informację, o której nieujawnianie zwrócił się do nas jej powiernik. W psychoterapii norma poufności jest znacznie silniejsza. Zostają nią objęte wszelkie informacje uzyskane w procesie psychoterapii a także sam fakt pozostawania w psychoterapii (Kodeks Etyczny Polskiego Towarzystwa Psychoterapii Psychoanalitycznej, Kodeks Etyczny Polskiego Towarzystwa Psychoterapii Psychodynamicznej, Kodeks Etyczny Terapeuty Poznawczo-Behawioralnego, Kodeks Etyki Zawodowej Psychoterapeuty Polskiego Towarzystwa Psychoterapii Humanistyczno-Egzystencjalnej). Porównując przytoczone zapisy do norm moralności powszechnej byłaby to sytuacja, kiedy poufnością objęta jest nie tylko informacja, ale także źródło informacji i sam fakt ich uzyskiwania przez psychoterapeutę.

14 S. Bok, *Secrets*, New York, Vintage Books. A Division of Random House Inc. 1989, p. 5–6; J. Kucharski, *Usprawiedliwione kłamstwo we współczesnej etyce stosowanej*, Kraków, Akademia Ignatianum, Wydawnictwo WAM 2014, p. 152.

Freedman¹⁵ wskazuje kilka argumentów na rzecz większej mocy zasady poufności w psychoterapii niż w moralności powszechnej. Po pierwsze, zauważa, że norma zachowania tajemnicy w moralności ogólnej wymaga zobligowania do jej zachowania przez posiadacza tajemnicy i przyjęcia takiej obligacji w formie jakiegoś rodzaju obietnicy o dotrzymaniu poufności. W przeciwnym wypadku informacji uzyskanych od innych nie traktuje się jako poufnych. Informacje uzyskane przez lekarza czy psychoterapeutę, w związku z pełnieniem przez nich ról zawodowych, są „automatycznie” poufne. Nie wymagają dodatkowej obligacji, czy złożenia obietnicy. Sam fakt wykonywania czynności zawodowych zobowiązuje do zachowania w tajemnicy informacji uzyskanych w związku z pełnieniem tej roli. To, co w moralności ogólnej jest dopuszczalne, staje się nakazane w etyce zawodowej psychoterapeutów.

Po drugie, analizując poufność medyczną i psychoterapeutyczną, Freedman stwierdza, że sądy wielu krajów szanują prawo np. lekarzy do nieujawniania informacji, które posiadli w związku z pełnieniem swojej roli zawodowej. Wymagają natomiast udzielania informacji od innych osób, nawet jeśli stanowi to dla nich dyskomfort czy prowadzi do konfliktu lojalności¹⁶.

W Polsce, w związku z brakiem ustawy o zawodzie psychoterapeuty, kwestia zachowania tajemnicy zawodowej regulowana jest przez prawo w zależności od podstawowego wykształcenia psychoterapeutów, najczęściej medycznego lub psychologicznego¹⁷. Prawo lekarzy psychoterapeutów jest mocniej chronione niż np. psychologów psychoterapeutów¹⁸. Przedstawiony artykuł koncentruje się jednak na kwestiach etycznych, a nie rozstrzygnięciach prawnych. W świetle tych rozstrzygnięć drugi argument Freedmana staje się słabszy.

Kolejnym argumentem Freedmana jest siła racji koniecznych do usprawiedliwienia niedotrzymania lub złamania obowiązku zachowania tajemnicy. Podczas gdy w moralności ogólnej może wystarczyć uzasadnienie „tak będzie dla wszystkich lepiej”, na gruncie moralności profesjonalnej potrzebne są znacznie silniejsze racje. Ilustruje to przykład niejednomyślnego wyroku sędziów Sądu Najwyższego Stanów

15 B. Freedman, *Metaetyka moralności zawodowej*, [in:] *Moralność i profesjonalizm. Spór o pozycję etyk zawodowych*, ed. W. Galewicz, Kraków, Universitas 2010, p. 157–180.

16 Trudno obecnie zbadać, jaka jest praktyka sądownicza w Polsce w tym zakresie. Natomiast „Sąd Apelacyjny w Szczecinie opowiedział się za utrzymaniem tajemnicy zawodowej «w wyroku z dnia 9 kwietnia 2013 r., w sprawie o sygn. II AKa 49/13, ochrona tajemnicy zawodowej w postaci np. prawa do domowy zeznań, czy zakazu przesłuchania ma funkcję ochronną i gwarancyjną, gdyż [przepisy o prawie odmowy zeznań czy odpowiedzi na pytania stron mają chronić świadka, który w sytuacji dylematu etycznego stałby w trudnej moralnie sytuacji, czy zeznawać prawdę]», *Tajemnica zawodowa w psychoterapii. Opinia prawna Kancelarii Prawnej Radwan-Rohrenscheff na wniosek Zarządów SNP i SNTR PTPsychiatrycznego oraz Sekcji Psychoterapii Towarzystwa Psychologicznego* (2015), <http://static2.medforum.pl/upload/file/TAJEMNICA%20ZAWODOWA%20W%20PSYCHOTERAPII.pdf> [14.11.2017].

17 Ibidem.

18 Ibidem.

Zjednoczonych w sprawie *Tarasoff vs. Poddar*¹⁹. Sprawa dotyczyła zabójstwa Tatiany Tarasoff dokonanego przez Prosenjita Poddara, który kilka miesięcy wcześniej ujawnił ten zamiar swojemu psychoterapeucie doktorowi Moore'owi. Rodzice zamordowanej zażądali od ośrodka zatrudniającego doktora Moore'a odszkodowania za śmierć córki, w związku z nieujawnieniem informacji dotyczącej zagrożenia życia Tatiany. Uważali, że doktor Moore powinien ją ostrzec. Wyrok Sądu stwierdzał, że psychoterapeuta, który w trakcie prowadzonej psychoterapii podejmie wiarygodne przekonanie, że jego pacjent zagraża osobie trzeciej powinien tę osobę ostrzec. Sędziowie zauważyli, że w takiej sytuacji psychoterapeuta stoi przed dylematem obowiązków: zachowania tajemnicy zawodowej i ochrony ludzkiego życia. Jako uzasadnienie obowiązku ostrzeżenia potencjalnej ofiary etycznie najbardziej znaczący jest argument odpowiedzialności psychoterapeuty nie tylko za pacjenta, ale w związku z jego chorobą czy zaburzeniami także za inne osoby, którym mógłby wyrządzić krzywdę. Analogicznie jak ostrzega się np. pacjentów z padaczką, że nie mogą prowadzić pojazdów, ponieważ w ten sposób, w sytuacji wystąpienia napadu padaczkowego, zagrażają sobie i innym uczestnikom ruchu drogowego. Ponadto podczas leczenia danej osoby ośrodek jest zobowiązany do nadzoru nad pacjentami, by nie podejmowali działań zagrażających im lub sobie.

Jeden z sędziów, sędzia Mosk złożył zdanie odrębne, powołując się na inne akty prawne przemawiające za obowiązkiem dochowania tajemnicy przez terapeutę nawet w takiej sytuacji. Argumentował, że jeśli prawa nie są spójne co do określenia jednoznacznego postępowania psychoterapeuty w takiej sytuacji, prowadzi to do dylematu. Istnienie dylematu stwierdzili także pozostali sędziowie w uzasadnieniu wyroku. Prezentując zdanie odrębne, sędzia Mosk argumentował, że jeśli psychoterapeutom w takich sytuacjach będą groziły sankcje, to chcąc chronić siebie, będą częściej zgłaszali nawet sytuacje, które tego nie wymagają, co ograniczy możliwość budowania zaufania, które jest niezbędnym warunkiem psychoterapii, w konsekwencji ograniczy możliwości samej psychoterapii. Ponadto pacjenci z obawy przed ujawnieniem nie będą mówić np. o swojej agresywności lub nawet zgłaszać się do psychoterapii, a zatem mogą mniej skutecznie radzić sobie np. z agresywnością, co może prowadzić do negatywnych skutków dla całej społeczności. Jest to tzw. argument z równi pochyłej.

Podobne stanowisko prezentuje Bersoff²⁰, wskazując na ryzyko związane z ujawnianiem informacji uzyskanych w psychoterapii w sytuacji zagrożenia życia i zdro-

19 Interdyscyplinarne Centrum Etyki UJ, *Orzeczenie Sądu Najwyższego Stanów Zjednoczonych w sprawie Tarasoff vs. Poddar*, <http://www.incet.uj.edu.pl/dzialy.php?l=pl&p=51&m=52&i=388&j=999999&n=1&id=46> [17.11.2017].

20 D. N. Bersoff, *Ethical conflicts in psychology*, op. cit., p. 169–170.

wia. Stwierdza on, że psychoterapeuci zobligowani prawem i kodeksem etycznym do ujawniania informacji w tych okolicznościach mogą przeszacować faktyczne zagrożenia. Autor ten zwraca uwagę, że pacjenci w psychoterapii ujawniają agresywne pragnienia, co niekoniecznie prowadzi do ich realizacji. W takim wypadku samo ujawnienie agresywnych pragnień mogłoby być przesłanką do pozbawienia wolności. Bersoff podkreśla, że zasada poufności i obowiązek ujawniania informacji w sytuacji zagrożenia życia i zdrowia tworzą dla psychoterapeuty dylemat trudny do rozstrzygnięcia. Ponadto doprowadzają psychoterapeutę do konfliktu lojalności pomiędzy swoimi zobowiązaniami wobec pacjentów (z którymi tworzą przymierze terapeutyczne) i społeczeństwa, którego członków powinni chronić.

W związku z ograniczeniem zasady poufności wprowadzony został obowiązek poinformowania o jej ograniczeniach podczas kontraktu (a więc przez rozpoczęciem właściwej psychoterapii), tak by pacjent miał możliwość wyrażenia ważnej świadomej zgody.

Omawiane ograniczenie zasady poufności istotnie prowadzi do opisanego dylematu. Być może jednak jego rozstrzygnięcia mogą się różnić w zależności od konkretnych sytuacji, a więc od stopnia ryzyka realizacji w działaniu agresywnych pragnień pacjentów. Większość ludzi okazjonalnie miewa agresywne pragnienia o różnym stopniu nasilenia, których obiektami są inni ludzie. Wystarczy przywołać np. znane wszystkim sytuacje drogowe, kiedy to jedni kierowcy złorzeczą innym uczestnikom ruchu drogowego w związku z przypisywanymi im niskimi kompetencjami do prowadzenia pojazdów. W większości przypadków te agresywne pragnienia, nawet wyrażone werbalnie, nie są przez ich autorów wprowadzane w życie. Sam fakt ujawnienia agresywnych pragnień czy fantazji nie może zatem stanowić wystarczającej przesłanki do ograniczenia poufności. Przesłanką tą jest raczej ocena wysokiego stopnia ryzyka wystąpienia zachowań agresywnych u pacjenta, co nakłada dodatkowe obowiązki na psychoterapeutów w zakresie ich kompetencji dotyczących tej oceny.

Zapisy niektórych kodeksów (Kodeks Etyczny Polskiego Towarzystwa Psychoterapii Psychoanalitycznej, Kodeks Etyczny Polskiego Towarzystwa Psychoterapii Psychodynamicznej, Kodeks Etyczny Psychoterapeuty Stowarzyszenia Psychologów Chrześcijańskich, Kodeks Etyki Zawodowej Psychoterapeuty Polskiego Towarzystwa Psychoterapii Humanistyczno-Egzystencjalnej) stwierdzają, że decyzja pacjenta o ujawnieniu informacji zwalnia psychoterapeutę z obowiązku tajemnicy zawodowej, jest to więc – poza opisanym wcześniej zagrożeniem życia i/lub zdrowia – druga okoliczność zawieszająca normę poufności.

Kodeks Etyki Psychoterapeutów Polskiego Towarzystwa Psychiatrycznego zakazuje ujawniania informacji uzyskanych w psychoterapii oraz faktu objęcia psychotera-

pią. Zakazuje także ujawniania jakichkolwiek informacji, nawet pomimo wyraźnego życzenia pacjenta, jeśli może to przynieść pacjentowi szkodę. Tak sformułowany zapis może prowadzić do napięcia pomiędzy zasadą autonomii pacjenta a zasadą poufności. Analiza relacji tych zasad wykracza jednak poza ramy opisywanego zagadnienia. Przedstawiony zapis wskazuje również na większą moc obowiązku tajemnicy zawodowej w psychoterapii niż w moralności powszechnej.

W kodeksach psychoterapeutycznych (Kodeks Etyczny Polskiego Towarzystwa Psychoterapii Gestalt, Kodeks Etyczny Psychoterapeuty Stowarzyszenia Psychologów Chrześcijańskich, Kodeks Etyki Zawodowej Psychoterapeuty Polskiego Towarzystwa Psychoterapii Humanistyczno-Egzystencjalnej) utrata samokontroli jest innym dopuszczalnym ograniczeniem poufności. Kodeks Etyczny Psychoterapeuty Stowarzyszenia Psychologów Chrześcijańskich odwołuje się do pojęcia niepoczytalności, a więc utraty zdolności do właściwej oceny rzeczywistości i/lub pokierowania swoim działaniem. Kodeks Etyczny Polskiego Towarzystwa Psychoterapii Gestalt i Kodeks Etyki Zawodowej Psychoterapeuty Polskiego Towarzystwa Psychoterapii Humanistyczno-Egzystencjalnej uprawniają psychoterapeutę do przekazania informacji w sytuacji utraty samokontroli przez pacjenta tylko osobie wcześniej wskazanej (na etapie kontraktu) przez pacjenta, tylko w czasie, gdy owa utrata samokontroli występuje i tylko „w niezbędnym zakresie”. Przez niezbędny zakres można rozumieć te informacje, które pomogą w zabezpieczeniu klienta w okresie ograniczonej samokontroli.

Niektóre kodeksy etyki zawodowej psychoterapeutów nakazują także anonimowość uczestnika psychoterapii wobec superwizora (będącego także psychoterapeutą, zobowiązanym do zachowania tajemnicy zawodowej).

Podsumowując, w analizowanych psychoterapeutycznych kodeksach etycznych obowiązek zachowania tajemnicy zawodowej nie jest bezwzględny, tzn. istnieją sytuacje, gdzie może zostać uchylony. Jako sytuacje uchylające tajemnicę zawodową wymieniane są najczęściej zagrożenie życia lub zdrowia. Oznacza to, że wartości życia i zdrowia ludzkiego są obecnie w psychoterapii traktowane jako silniejsze niż tajemnica zawodowa. Jednak ta ostatnia nadal pozostaje obowiązkiem znacznie mocniejszym niż w moralności ogólnej. Po pierwsze, kontakt z psychoterapeutą i wszelkie informacje uzyskane w związku z nim pozostają objęte tajemnicą niejako automatycznie. Po drugie, złamanie jej wymaga mocniejszego niż w etyce ogólnej uzasadnienia, by uznać dany czyn za dopuszczalny. Po trzecie, naruszenie obowiązku tajemnicy zawodowej częściej niż w moralności ogólnej uznawane jest za zakazane.

Zatem obowiązek zachowania tajemnicy jest w psychoterapeutycznej etyce zawodowej znacznie silniejszy niż w moralności powszechnej. „Chociaż poufność jest pewną wartością w zwyczajnej moralności, jest ona silniejszą wartością w moralności

zawodowej, i w moralności zawodowej powoduje odstępstwa od tego, co zazwyczaj uchodziłoby za moralnie poprawną decyzję. Co więcej, może być ona nawet przeciwna decyzji (ujawnij!), za którą opowiedziałyby się zwyczajna moralność²¹. Zatem ujawnienie tajemnicy dopuszczalne z perspektywy norm etyki ogólnej jest zabronione w świetle norm etyki zawodowej.

Przykładem normy słabiej obowiązującej w psychoterapii jest norma taktownego niewnikania w czyjeś sprawy, które Słownika Polskiego podaje jako część definicji „dyskrecji” (internetowy Słownik Języka Polskiego PWN). W moralności ogólnej istnieje norma taktownego niewnikania w czyjeś sprawy np. ze względu na szacunek czy unikanie dyskomfortu, jakie dopytywanie mogłoby spowodować. Antas, przywołując Leechowską maksymę taktu, pisze, że „takterem należałoby nazwać takie zachowanie językowe (przez wybór odpowiedniej strategii), które są stosowane w danej sytuacji i jako takie osiągają zamierzony efekt pragmatyczny (to jest grzecznościowy)”²².

Norma taktu związana jest także z pojęciem kultury osobistej. Leech uznaje ją za jedną z sześciu elementów zasady grzeczności²³. W psychoterapii, często jeszcze przed jej rozpoczęciem podczas wstępnych konsultacji psychoterapeuta zbiera informacje i dopytuje o sprawy zarówno prywatne, jak intymne. Wnikanie w sprawy innych podyktowane jest celem psychoterapeutycznym – zrozumieniem trudności pacjenta oraz ich leczeniem. Zdobyta wiedza ma służyć wyleczeniu. W psychoterapii wnikanie w sprawy innych stanowi zatem obowiązek psychoterapeuty, zaś w moralności powszechnej stanowi przekroczenie normy taktu. W ten sposób rozumiana norma taktu obowiązuje w etyce zawodowej psychoterapeutów słabiej niż w moralności powszechnej. To, co w moralności powszechnej jest zakazane, w psychoterapii byłoby dozwolone lub wręcz zalecane ze względu na cel terapeutyczny.

Ważne jest jednak dookreślenie zakresu dopuszczalnego wnikania w sprawy innych w psychoterapii. Użyteczna jest tu definicja dyskrecji zaproponowana przez Sisselę Bok²⁴, która definiuje ją jako „intuicyjną zdolność do rozpoznawania co jest, a co nie jest nachalne czy szkodliwe oraz do wykorzystania tych spostrzeżeń do radzenia sobie z konfliktem, który jest powszechnie doświadczany zarówno od strony posiadania tajemnic jak i świadomości, że inni także mają tajemnice”. Podaną definicję można odnieść do czterech perspektyw: a) posiadającego tajemnicę, który chce ją ujawnić, b) posiadającego tajemnicę, który chce ją zachować, c) konfrontują-

21 B. Freedman, *Metaetyka moralności zawodowej*, op. cit., p. 161.

22 J. Antas, *O kłamstwie i kłamaniu*, Kraków, TaiWPN Universitas 2000, p. 255, za: Kucharski, *Usprawiedliwione kłamstwo we współczesnej etyce stosowanej*, op. cit., p. 147.

23 G. Leech, *Principles of Pragmatics*, London – New York, Longman 1983, p. 131–173, za: J. Kucharski, op. cit., p. 146.

24 S. Bok, *Secrets*, op. cit., p. 41.

cego się z cudzymi tajemnicami, których nie chce się poznać, d) pragnącego poznać cudze tajemnice. Definicja Bok jest bardziej dynamiczna niż słownikowa. Zwraca uwagę na ciągłą dynamikę namysłu, o co dopytać, a co pozostawić nieujawnione i wynikające z tego moralne znaczenie dyskrecji, związane m.in. z potencjalną pomocą lub szkodą. Wbrew pozorom pozycja pacjenta w świetle tego rozróżnienia nie jest wcale jednoznaczna. Z jednej strony, podejmując psychoterapię gotów jest dzielić się swoimi sprawami intymnymi i prywatnymi z psychoterapeutą, żeby umożliwić wyleczenie. Z drugiej, mogą istnieć takie informacje czy tajemnice, których nie chciałby ujawniać. Analogicznie psychoterapeuta, z racji pełnionej przez siebie roli zawodowej, jest gotowy do wnikania w cudze tajemnice, choć z pewnością istnieją też takie obszary tajemnic, których wołałby (np. ze względu na własne samopoczucie psychiczne) być nieświadomy, co bywa niewykonalne.

Oczywistym jest, że proces psychoterapii wymaga dążenia do poznania intymnych i prywatnych spraw uczestników psychoterapii. Jednak zakres i sposób owego wnikania może i powinien podlegać moralnej ocenie. Jak pisze Bok²⁵, czasami samo wyjawienie szczególnie istotnego i skrywanego sekretu może przynieść pacjentowi szkodę, a do wyleczenia niekoniecznie niezbędnym jest ujawniania wszelkich tajemnic przez pacjenta.

Analizowane kodeksy etyki zawodowej psychoterapeutów podkreślają wagę i znaczenie normy poufności (nieujawniania uzyskanych informacji innym), nie odnoszą się jednak *explicite* do zakresu normy taktownego wnikania w cudze sprawy, czyli warunków dopuszczalności wnikania w intymne czy prywatne sprawy uczestników psychoterapii przez psychoterapeutów. Takie ramy podaje natomiast zarówno obowiązujący do niedawna Kodeks Etyczno-Zawodowy Psychologa PTP²⁶ (art. 22, KEZP) stwierdzając, że „wnikanie w intymne, osobiste sprawy klienta dopuszczalne jest jedynie w takim zakresie, jaki wynika z celów pomocy psychologicznej”, jak i przyjęty w grudniu Kodeks Etyczny Psychologa PTP (artykuł 10.1. „Wnikanie w prywatne i intymne sprawy odbiorcy jest dopuszczalne jedynie w takim zakresie, w jakim wynika z celów działań psychologicznych”²⁷. Kodeks Etyczny Psychologa PTP obowiązuje tylko psychologów, w tym także psychoterapeutów będących psychologami zrzeszonymi w PTP, ale już nie pozostałych psychoterapeutów.

Choć kodeksy nie odnoszą się *explicite* do zakresu normy taktownego niewnikania w sprawy innych, przedstawiają inne normy, które mogą wyznaczać dopuszczalny

25 Ibidem, p. 81–83.

26 Walne Zgromadzenie Delegatów Polskiego Towarzystwa Psychologicznego przyjęło 2.12.2018 r. nowy Kodeks Etyczny Psychologa PTP, który z chwilą przyjęcia zastąpił dotychczas obowiązujący.

27 *Kodeks Etyczny Psychologa PTP*, <http://ptp.krakow.pl/wp-content/uploads/2018/12/Nowelizacja-Kodeksu-2122018.pdf> [25.01.2019].

zakres owego wnikania, np. poszanowania godności, kierowania się dobrem osoby uczestniczącej w psychoterapii (Kodeks Etyczny Psychoterapeuty Stowarzyszenia Psychologów Chrześcijańskich, Kodeks Etyczny Sekcji Psychoterapii Polskiego Towarzystwa Psychologicznego Kodeks Etyki Psychoterapeutów Polskiego Towarzystwa Psychiatrycznego), poszanowania autonomii jako samostanowienia o sobie (Kodeks Etyczny Polskiego Towarzystwa Psychoterapii Gestalt) i jako zdolności do podejmowania wyborów (Kodeks Etyczny Terapeuty Poznawczo-Behawioralnego), poszanowania prawa do intymności i prywatności (Kodeks Etyczny Terapeuty Poznawczo-Behawioralnego), minimalizowania cierpienia (Kodeks Etyczny Polskiego Towarzystwa Psychoterapii Integratywnej Kodeks Etyczny Polskiej Federacji Psychoterapii).

Wymienione wyżej normy mogą pomóc w indywidualnym doprecyzowaniu zarówno zakresu, jak i sposobu uzyskiwania informacji, uwzględniając zauważoną przez Bok dynamikę dyskrecji oraz jej moralny wymiar. Dyskrecja rozumiana jest tu jako intuicyjna zdolność do rozpoznawania do ujawnienia czego dążyć, a do czego nie. Szczególnie w psychoterapii psychoterapeuta jest zobowiązany do takiego nieustannego rozeznawania.

Informacje należy uzyskiwać w sposób nie zwiększający cierpienia, które może występować ze względu na sam fakt poruszania spraw intymnych lub trudnych. Należy stwierdzić za Bok²⁸, że w przypadku psychoterapii wszelkie próby wymuszonego uzyskania informacji są naruszeniem zasad etyki.

Wyniki analizy

Na przykładzie dwóch analizowanych norm: poufności i taktu w etyce ogólnej i etyce zawodowej psychoterapeutów można wskazać istotne różnice w ich kwalifikacji moralnej w obrębie podstawowych kategorii deontycznych (nakazane, zakazane, dozwolone) w każdym z wymienionych systemów etycznych.

Norma poufności jest mocniejsza w etyce psychoterapeutycznej. Jest niejako automatyczna podczas profesjonalnego kontaktu z psychoterapeutą, naruszenie jej wymaga silniejszych racji, a sytuacje dopuszczalnego ograniczenia tej normy są mniej liczne.

Norma taktownego niewnikania w cudze sprawy jest natomiast słabsza w etyce zawodowej psychoterapeutów niż w etyce ogólnej. Psychoterapia wymaga wnikania w intymne i prywatne sprawy innych, nawet, jeśli powodują dyskomfort u pytanego. Istotne jest jednak wskazanie dopuszczalnych ram takiego wnikania, których analizowane kodeksy *explicite* nie podają.

28 S. Bok, *Secrets*, op. cit., p. 81–83.

Innymi przykładami rozbieżności w kwalifikacji moralnej czynów są: unikanie przez psychoterapeutę kontaktu z osobami z otoczenia pacjenta (rozbieżność w kategorii moralnie obojętne – moralnie nieobojętne) i nakaz rozwijania własnej osobowości przez psychoterapeutę (rozbieżność w kategorii czyny nadobowiązkowe – obowiązkowe). Analiza tych ostatnich rozbieżności wymaga dalszego badania.

Wnioski

Istnieją istotne różnice pomiędzy normami moralności powszechnej a normami etyki zawodowej psychoterapeutów dotyczące m.in.: poufności i taktu. Norma poufności w etyce psychoterapeutycznej jest silniejsza niż w etyce ogólnej, natomiast norma taktu jest słabsza w etyce psychoterapeutycznej niż w etyce ogólnej. Wskazane rozbieżności świadczą o zasadności pytań dotyczących związków między etyką ogólną a etyką zawodową psychoterapeutów i kwestii ogólniejszej, tj. relacji między etykami zawodowymi a etyką ogólną. Odrębnymi badaniami warto także objąć relacje między etyką zawodową psychoterapeutów a etyką medyczną i etyką zawodową psychologów, a także między innymi etykami zawodowymi a etyką ogólną.

Bibliografia

- J. Antas, *O kłamstwie i kłamaniu*, Kraków, TaiWPN Universitas 2000.
- D. N. Bersoff, *Ethical conflicts in psychology*, Washington DC, APA 2008.
- S. Bloch, S. A. Green *Psychiatric Ethics*, Oxford NY, Oxford University Press 2009.
- S. Bok *Secrets*, New York Vintage Books. A Division of Random House Inc. 1989.
- J. Brzeziński, B. Chyrowicz, W. Poznaniak, M. Toeplitz-Winiewska, *Etyka zawodu psychologa*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 2014.
- J. Brzeziński, M. Toeplitz-Winiewska, *Praktyka psychologiczna w świetle standardów etycznych*, Warszawa, Academica SWPS 2004a.
- J. Brzeziński, M. Toeplitz-Winiewska, *Etyczne dylematy psychologii*, Warszawa, Academica SWPS, 2004b.
- B. Chyrowicz, *Etyka stosowana. Metody i problemy*, Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II 2013.
- Cz. Czabała, *Czynniki leczące w psychoterapii*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 2010.
- European Association for Psychotherapy *Neuro-Linguistic Psychotherapy* <https://www.europsyche.org/contents/13240/neuro-linguistic-psychotherapy>.

- B. Freedman, *Metaetyka moralności zawodowej*, [in:] *Moralność i profesjonalizm: spór o pozycję etyk zawodowych*, ed. W. Galewicz, Kraków, Universitas 2010, p. 157–180.
- W. Galewicz, *Moralność i profesjonalizm: spór o pozycję etyk zawodowych*, Kraków, Universitas 2010.
- J. Górnicka, G. Hansen, H. Jankowski, A. Jawłowska, K. Kiciński, J. Kraszewski, I. Lazari-Pawłowska, W. Pawlik, R. Piłat, B. Skarga, M. Środa, M. Wichrowski, J. Woleński, *Dyskusja redakcyjna. Wokół etyki zawodowej*, *Etyka* 27 (1994), p. 168–206.
- Interdyscyplinarne Centrum Etyki UJ, *Orzeczenie Sądu Najwyższego Stanów Zjednoczonych w sprawie Tarasoff vs. Poddar*, <http://www.incet.uj.edu.pl/dzialy.php?l=pl&p=51&m=52&i=388&j=999999&n=1&id=46> [17.11.2017].
- International Union of Psychological Science, *Universal Declaration of Psychological Principles for Psychologists* <http://www.iupsys.net/about/governance/universal-declaration-of-ethicalprinciples-for-psychologists.html>, Berlin 2008 [5.07.2016].
- S. J. Knapp, L. D. Vandecreek, *Practical Ethics for Psychologists. A Positive Approach*, Washington DC, APA 2006.
- G. P. Koocher, P. Keith-Spiegel, *Ethics in Psychology and Mental Health Professions. Standards and Cases*, Oxford NY, Oxford University Press 2016.
- J. Kucharski, *Usprawiedliwione kłamstwo we współczesnej etyce stosowanej*, Kraków, Akademia Ignatianum, Wydawnictwo WAM 2014.
- G. Leech, *Principles of Pragmatics*, London – New York, Longman 1983.
- P. Łuków, *Granice zgody: autonomia zasad i dobro pacjent*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe Scholar 2005, p. 25–98.
- P. Łuków, *Moralność medycyny. O sztuce dobrego życia i o sztuce dobrego leczenia*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe Semper 2012.
- K. Marchewka, *Etyka w psychoterapii*, *Diametros – Internetowe Czasopismo Filozoficzne* 42 (2014), doi: 10.13153/diam.42.2014.685, <http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl/index.php/diametros/article/view/685> [5.07.2016].
- K. Marchewka, *Finansowy wymiar psychoterapii a relacja psychoterapeutyczna*, *Diametros – Internetowe Czasopismo Filozoficzne* 51 (2017), doi: 10.13153/diam.51.2017.1031, <http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl/index.php/diametros/article/download/1031/844> [14.11.2017].
- K. S. Pope, M. J. T. Vasquez, *Ethics in Psychotherapy and Counseling. A practical guide*, San Francisco, John Wiley & Sons 2007.
- J. O. Prochaska, J. C. Norcross, *Systemy psychoterapeutyczne: analiza transteoretyczna*, Warszawa, Instytut Psychologii Zdrowia, Polskie Towarzystwo Psychologiczne 2006, s. 5.

K. Sikora, *Dobro odbiorcy w kodeksach etyczno-zawodowych psychologów*, *Roczniki Psychologiczne* 16, 4, (2013).

Słownik Języka Polskiego, sjp.pwn.pl/szukaj/dyskrecja.html [12.03.2018].

Tajemnica zawodowa w psychoterapii, Opinia prawna Kancelarii Prawnej Radwan-Rohrenscheff na wniosek Zarządów SNP i SNTR PTP Psychiatrycznego oraz Sekcji Psychoterapii Towarzystwa Psychologicznego (2015), <http://static2.medforum.pl/upload/file/TAJEMNICA%20ZAWODOW%20W%20PSYCHOTERAPII.pdf> [14.11.2017].

Kodeks Etyczny Polskiego Stowarzyszenia Neurolingwistycznej Psychoterapii, [Stowarzyszenie Neurolingwistycznej Psychoterapii], <http://psnlpt.org.pl/o-nas/kodeks-etyczny> [23.06.2017].

Kodeks Etyki Zawodowej psychoterapeuty Polskiej Federacji Psychoterapii, [Polska Federacja Psychoterapii], <http://www.psychoterapia-polska.org/kodeks-etyczny-pfp> [4.07.2016].

Kodeks Etyczny Psychoterapeutów Polskiego Towarzystwa Psychiatrycznego, [Polskie Towarzystwo Psychiatryczne], http://static2.medforum.pl/upload/file/KODEKS%20ETYCZNY%20PSYCHOTERAPEUT%20C3%93W%20POLSKIEGO%20TOWARZYSTWA%20PSYCHIATRYCZNEGO%20uchwalony%202015_10_17.pdf [4.07.2016].

Kodeks Etyczny Sekcji Psychoterapii Polskiego Towarzystwa Psychologicznego, [Polskie Towarzystwo Psychologiczne], <http://www.sekcjapsychoterapii.pl/kodeks-etyczny> [4.07.2016].

Kodeks Etyczny Psychologa PTP, [Polskie Towarzystwo Psychologiczne], <http://ptp.krakow.pl/wp-content/uploads/2018/12/Nowelizacja-Kodeksu-2122018.pdf> [25.01.2019].

Kodeks Etyczno-Zawodowy Psychologa, [Polskie Towarzystwo Psychologiczne], <http://www.ptp.org.pl/modules.php?name=News&file=article&sid=29> [12.03.2018].

Kodeks Etyczny Polskiego Towarzystwa Psychoterapii Gestalt, [Polskie Towarzystwo Psychoterapii Gestalt], gestaltpolska.org.pl/pl/kodeks-etyczny [23.06.2017].

Kodeks Etyki Zawodowej Psychoterapeuty Polskiego Towarzystwa Psychoterapii Humanistyczno-Egzystencjalnej, [Polskie Towarzystwo Psychoterapii Humanistyczno-Egzystencjalnej], <http://www.ptphe.eu/kodeks-etyczny> [23.06.2017].

Kodeks Etyczny Polskiego Towarzystwa Psychoterapii Integratywnej, [Polskie Towarzystwo Psychoterapii Integratywnej], <http://www.psychoterapia-bielsko.eu/Kodeks%20Etyczny%20Polskiego%20Towarzystwa%20Psychoterapii%20Integratywnej.pdf> [23.06.2017].

Kodeks Etyczny Polskiego Towarzystwa Psychoterapii Psychoanalitycznej, [Polskie Towarzystwo Psychoterapii Psychoanalitycznej], <http://ptpp.pl/dokumenty/kodeks-etyczny> [4.07.2016].

Kodeks Etyki Psychoterapeuty Polskiego Towarzystwa Psychoterapii Psychodynamicznej, [Polskie Towarzystwo Psychoterapii Psychodynamicznej], <http://psychodynamika.pl/kodeks-etykipsychoterapeuty> [4.07.2016].

Kodeks Etyczny Terapeuty Poznawczo Behawioralnego, [Polskie Towarzystwo Terapii Poznawczej i Behawioralnej], <http://www.pttpb.pl/pttpb-info/kodeks-etyczny-pttpb> [4.07.2016].

Kodeks Etyczny Polskiego Stowarzyszenia Psychoterapeutów i Praktyków Psychologii Procesu, [Polskie Stowarzyszenie Psychologów i Praktyków Psychologii Procesu], <https://mikołajczyk.pl/materialy/kodekst-etyczny-pspipp> [23.06.2017].

Kodeks Etyczny Psychoterapeuty Stowarzyszenia Psychologów Chrześcijańskich, [Stowarzyszenie Psychologów Chrześcijańskich], http://www.spch.pl/wpcontent/uploads/2014/01/KODEKS_ETYCZNY_SPCh1.pdf [23.06.2017].

Abstract

The Norms of Confidentiality and Tact in General Ethics and in the Professional Ethics of Psychotherapists

The aim of the article is to analyze the discrepancies in the moral qualification of deeds between general ethics and the norms of psychotherapists' ethics codes. In order to analyze the above-mentioned discrepancies, the article focuses on the examples of confidentiality norms and discretion norms. The author establishes divergences between the basic deontic categories (obligatory, forbidden, permissible) in both of the compared systems in relation to the norms of confidentiality and discretion, which constitutes an argument for the independence of the psychotherapists' professional ethics from general ethics.

Keywords: deontology, professional ethics, psychotherapy, confidentiality

Nota biograficzna / Biographical Note

Anna Bogatyńska-Kucharska – psycholog, filozof, certyfikowana psychoterapeutka Polskiego Towarzystwa Psychologicznego, wykładowca Instytutu Psychologii AIK, doktorantka Instytutu Filozofii AIK.

Anna Bogatyńska-Kucharska – MA in psychology, MA in philosophy, psychotherapist, academic teacher at the Jesuit University Ignatianum in Kraków (AIK), PhD student at AIK.

Zgłaszanie nadużyć w przedsiębiorstwach (whistleblowing) – aspekty etyczny, prawny i zarządczy

DOI: <https://doi.org/10.14394/etyka.947>

 Robert Sroka, Akademia Leona Koźmińskiego

Systemy zgłaszania naruszeń wdrażane są przez organizacje jako integralny element programu zarządzania ryzykiem nadużyć. Nie tylko w Polsce zachęcanie pracowników do zgłaszania nieprawidłowości powoduje dylematy etyczne, prawne i zarządcze. Celem tekstu jest zaprezentowanie kluczowych wyzwań w tych trzech obszarach, z jakimi spotykają się zarówno organizacje, jak i zgłaszający nadużycia. W szczególności przedstawione zostaną aspekty prawne ochrony sygnalistów w Polsce oraz związane z tym dylematy etyczne.

Słowa kluczowe: whistleblowing, sygnalista, etyka biznesu, zgłaszanie naruszeń, zarządzanie ryzykiem nadużyć, compliance

Wprowadzenie

Tygodnik „Time” ogłosił ludźmi roku 2002 trzy kobiety: Cynthię Cooper, wiceprezesa ds. audytu wewnętrznego firmy WorldCom, Coleen Rowley, agentkę w jednym z oddziałów Federalnego Biura Śledczego (FBI) oraz Sherron Watkins, była wiceprezes firmy Enron. Na okładce wydania magazynu umieszczono tytuł: „*Persons of the year The Whistleblowers*”. Wszystkie trzy kobiety były whistleblowerkami, czyli osobami, które zgłosiły nadużycia, do jakich dochodziło w organizacjach, w których pracowały. Cynthia Cooper ujawniła fałszowanie ksiąg WorldCom’u, Coleen Rowley wskazywała na zlekceważenie istotnych faktów poprzedzających zamach na World Trade Center, natomiast Sherron Watkins informowała o kreatywnej księgowości w Enronie. Ze względu na trzy poważne przypadki informowania o nadużyciach mające miejsce w USA, rok 2002 został ogłoszony przez tygodnik TIME rokiem zgłaszania informacji o nadużyciach i nieprawidłowościach (Arszułowicz 2007, 101).

Gdyby ich głos został potraktowany poważnie, może nie doszłoby do daleko idących negatywnych skutków dla tych organizacji i dla społeczeństwa.

Whistleblowing, czyli sygnalizowanie przez pracowników lub inne zainteresowane strony o nieprawidłowościach, jest jednym z narzędzi zarządzania ryzykiem nadużyć, dzięki któremu organizacja może zidentyfikować nieprawidłowości, a dzięki temu powstrzymać eskalację procederu, zmniejszając straty. Chociaż liczne badania dowodzą skuteczności whistleblowingu w organizacjach, zachęcanie lub wręcz wymaganie od pracowników zgłaszania informacji o obserwowanych nieprawidłowościach nastręcza wielu wyzwań etycznych, kulturowych, prawnych i biznesowych. Korzyści płynące z mechanizmów zgłaszania nadużyć i problemy z nim związane dostrzegają również rządy wielu państw, wprowadzając regulacje dotyczące ochrony osób dokonujących zgłoszeń, czyli sygnalistów. Takiej, chociaż szczątkowej, regulacji doczekaliśmy się również w Polsce w projekcie ustawy o jawności życia publicznego.

Celem prezentowanego tekstu jest przedstawienie różnych aspektów idei sygnalistów. W pierwszej kolejności przedstawiona zostanie krótka historia whistleblowingu wraz z kontrowersjami etycznymi, jakie się z nim wiążą. Następnie dokonana zostanie analiza wyzwań prawnych związanych ze zgłaszaniem nieprawidłowości. Ostatnia część tekstu będzie poświęcona biznesowemu, a dokładniej zarządczym, praktykom wykorzystania whistleblowingu w budowaniu wewnętrznego systemu zarządzania ryzykami nadużyć.

W tekście pojęcie *whistleblowing* będzie zastępowane takimi stwierdzeniami jak „zgłaszanie nadużyć”, „system zgłaszania nieprawidłowości”, „sygnalizowanie”. Najbardziej popularnym tłumaczeniem na język polski terminu „whistleblower” jest słowo sygnalista. Inne tłumaczenia, takie jak demaskator, są raczej rzadziej używane, a na pewno praktycznie niespotykane w kontekście biznesowym. Prowadzone rozważania będą zawężyły się do sygnalistów wewnętrznych, tzn. takich, którzy pracują w organizacji lub działają na jej rzecz. Po za nielicznymi wyjątkami pominięty zostanie aspekt sygnalistów zewnętrznych, czyli bezpośrednio lub formalnie niezwiązanych z organizacją, jak np. organizacje pozarządowe, obywatele, okoliczni mieszkańcy siedziby firmy itp.

Whistleblowing – definicje

Angielski termin *whistleblowing* dosłownie oznacza dmuchanie w gwizdek i ma swoje źródło w praktyce policjantów, którzy w ten sposób przywoływali pomoc, alarmowali lub sygnalizowali niebezpieczeństwa. Termin ten został zaproponowany

w latach 70. XX w. przez Ralpa Nadera, amerykańskiego prawnika, na określenie działania osoby informującej otoczenie, że jej organizacja narusza interes publiczny. Zdaniem Anny Lewickiej-Strzałeckiej, sięgając po nowy termin, Nader chciał uniknąć negatywnych skojarzeń związanych z ujawnianiem spraw, uznawanych za poufne (Lewicka-Strzałecka, 2014, 79). Powszechnie przyjmowana definicja pojęcia whistleblowingu została wypracowana przez Transparency International, organizację pozarządową działającą na rzecz przeciwdziałania korupcji. Zjawisko definiowane jest tam jako ujawnienie albo przekazanie informacji o nieprawidłowościach, które dotyczą korupcji lub innych działań o charakterze przestępczym, niedopełnienia obowiązków, niezgodnych z prawem decyzji, sytuacji zagrożenia zdrowia publicznego i środowiska naturalnego, nadużycia władzy, nieuprawnionego wykorzystywania publicznych środków i majątku, rażącego marnowania zasobów publicznych lub złego zarządzania, konfliktu interesów oraz wszystkich działań mających na celu ukrycie tych patologii (Worth 2013).

Ze względu na duże oddziaływanie legislacji Unii Europejskiej na rozwiązania prawne państw członkowskich warto przywołać również rozumienie zjawiska whistleblowingu przez Parlament Europejski. W Rezolucji poświęconej temu zagadnieniu Parlament Europejski definiuje sygnalistę jako osobę, która zgłasza lub ujawnia informacje w interesie publicznym, w tym w europejskim interesie publicznym, dotyczące czynów nielegalnych lub zabronionych bądź stanowiących zagrożenie lub powodujących szkodę, które to czyny szkodzą interesowi publicznemu lub narażają go na niebezpieczeństwo, zazwyczaj, choć nie tylko, w związku ze stosunkiem pracy sygnalisty w sektorze publicznym lub prywatnym, stosunkiem umownym lub działalnością w związku zawodowym lub stowarzyszeniu. Rezolucja podkreśla, że obejmuje to osoby pozostające poza tradycyjnymi stosunkami pracownik – pracodawca, takie jak konsultanci, wykonawcy, stażyści, wolontariusze, pracownicy będący studentami, pracownicy tymczasowi, byli pracownicy, które posiadają dowody takich czynów i mają uzasadnione podstawy, by uważać, że przekazywane informacje są prawdziwe (Parlament Europejski 2014).

Z kolei Fundacja im. Stefana Batorego w definicji sygnalisty zwraca uwagę na motyw i kolejność podmiotu, do którego sygnalista zwraca się ze zgłoszeniem, wskazując przełożonego i organizację, w której pracuje sygnalista jako, jeśli to możliwe, pierwszych odbiorców informacji o nadużyciu, a w dalszej kolejności inne podmioty. W definicji zaproponowanej przez Fundację Batorego sygnalista (whistleblower) to osoba (pracownik w szerokim tego słowa znaczeniu), która, mając na względzie dobro swojego miejsca pracy i (lub) dobro publiczne, przekazuje (najpierw swoim przełożonym, później – jeśli nie przynosi to skutku – innym instancjom, organom

ścigania lub mediom) informacje o nieprawidłowościach związanych z funkcjonowaniem swojej organizacji (Markowski, Waszak 2016, 9).

Whistleblowing – aspekt etyczny

Zachęcanie, czy wręcz wymaganie od pracowników konieczności zgłaszania informacji o zaobserwowanych lub podejrzewanych nadużyciach wywołuje w polskiej kulturze intuicyjną negatywną ocenę etyczną. Jak podkreśla Lewicka-Strzałecka, w praktyce instytucjonalizacja whistleblowingu okazuje się nie tylko złożonym przedsięwzięciem organizacyjnym, ale także ingerencją w społeczne normy moralne i kulturę firmy (Lewicka-Strzałecka 2014, 78). Abstrahując od prawnego podejścia do zagadnienia sygnalistów, jeśli na poziomie moralnym pracownicy nie będą przekonani, że zgłaszanie nadużyć jest słuszne, system zgłaszania nie będzie skuteczny. A odpowiedź na poziomie etycznym okazuje się niejednoznaczna, gdyż poruszamy się w kulturowo skrajnie sprzecznych ocenach moralnych od zdrady po troskę o dobro wspólne. Należy zatem przyjrzeć się, co na temat zgłaszania nieprawidłowości mają do powiedzenia etycy.

Wymaganie od pracowników zgłaszania nadużyć jest oczekiwaniem względem ich postawy moralnej. A nie ma nic bardziej kompromitującego etykę biznesu niż stawianie niemożliwych do realizacji wymagań, których nikt nie będzie przestrzegał (Sójka 2017, 153). Analiza zagadnienia zgłaszania nieprawidłowości w perspektywie etycznej prowadzona jest na gruncie etyki stosowanej, która w przeciwieństwie do etyki filozoficznej, poszukuje racji swojego istnienia pośród tych, do których się zwraca (Rotengruber 2016, 65). W przypadku etyki stosowanej liczy się to, czy jest komuś potrzebna (Rotengruber 2014, 114–125). Jak zauważa Przemysław Rotengruber, zadaniem etyki stosowanej jest rozwiązywanie konfliktów społecznych. Aby było to możliwe konieczne jest ustalenie, kim są uczestnicy tych konfliktów, dlaczego sobie zagrażają, co mają do wygrania, co motywuje ich do współpracy ze sobą (Rotengruber 2016, 65). Uczestnikami takich konfliktów są zarówno sami pracownicy, pracodawca, jak i podmioty zewnętrzne, w tym społeczność lokalna, administracja, czy organy ścigania.

Warto przypomnieć za Lewicką-Strzałecką, że pracownik ujawniający nadużycia firmy dowiedział się o nich w trakcie pełnienia obowiązków służbowych, informacje te mają zatem charakter poufny i dlatego zgłaszanie ich poza organizację może być postrzegane jako akt nielojalności wobec firmy. Podobnie, członek organizacji, korporacji zawodowej ujawniający nierzetelność innych jej członków był w stanie zidentyfikować ową nierzetelność z racji przynależności do organizacji i dlatego jego czyn bywa uznawany za złamanie solidarności, swoistą zdradę wspólnoty.

W niektórych przypadkach, po wyczerpaniu możliwości rozwiązania danej sytuacji wewnątrz organizacji, pracownicy decydują się na dokonanie zgłoszenia na zewnątrz. Pracownik ujawniający nadużycia na zewnątrz spodziewa się, że w rezultacie jego działań podjęte zostaną odpowiednie kroki, przeciwdziałające zaistniałemu lub mającemu się zdarzyć złu. Adresatami informacji o nadużyciach bywają agendy władzy lub media, często nadające takim informacjom sensacyjną formę i powodujące, że trafiają one tam, gdzie powinny trafić. Zgłoszenie na zewnątrz może mieć katastrofalne skutki dla firmy w postaci utraty zamówień, kontraktów, pozytywnego wizerunku, klientów lub serii uciążliwych kontroli, czasem doprowadza firmę do bankructwa (Lewicka-Strzałecka 2014, 83).

Konflikt interesów i jego negatywne skutki dla sygnalisty, pomimo deklaracji aprobaty ze strony pracodawcy dla zgłaszania nieprawidłowości, ilustrują liczne przykłady. Rotengruber przytacza wiele przypadków, w których sygnalista, pomimo wewnętrznych zachęt do zgłaszania nieprawidłowości, poniósł dotkliwe konsekwencje zawodowe, prawne i osobiste, wynikające z postawy pracodawcy i postanowień wymiaru sprawiedliwości. Jako przykład można przywołać historię Hervé Falciani, informatyka szwajcarskiego oddziału HSBC (The Hongkong and Shanghai Banking Corporation) w latach 2001–2008. Falciani odkrył luki w systemie identyfikacji oszustw podatkowych. Jak opisuje Rotengruber, aby wyjaśnić sprawę, Falciani poprosił przełożonych o zgodę na reorganizację bazy danych, ale takiego przyzwolenia nie uzyskał. Skutkiem braku reakcji na zgłoszenie wewnętrzne było upublicznienie przez Falcianiego wykrytej nieprawidłowości. Po zebraniu dokumentacji obejmującej ponad 130 tys. kont bankowych, Falciani uciekł do Francji i przedstawił dowody wymiarowi sprawiedliwości. Dokumenty zabezpieczone przez francuską prokuraturę – tzw. wykaz Falcianiego – stały się podstawą wielu postępowań karnych. W obawie przed francuskimi organami ścigania, które postawiły mu zarzut prania brudnych pieniędzy, Falciani schronił się w Hiszpanii. Tam został zatrzymany w związku z wnioskiem ekstradycyjnym Szwajcarii. Sąd hiszpański oddalił wniosek, przypominając, iż w myśl przepisów obowiązujących w Hiszpanii, ujawnienie informacji o przestępczej działalności osób bądź instytucji nie jest czynem zabronionym. W 2015 r. sąd szwajcarski zaocznie skazał Falcianiego na pięć lat więzienia za „szpiegostwo gospodarcze oraz za złamanie przepisów o tajemnicy handlowej” (Rotengruber 2016, 71).

Historia Falcianiego pokazuje, że zarówno firmom jak i pracownikom powinno zależeć nie na posiadaniu fasadowych systemów zgłaszania naruszeń, ale na autentycznej potrzebie wykrywania i niedopuszczania do nieprawidłowości. Choć ten typ myślenia jest decyzją firmy na poziomie nie prawnym czy biznesowym,

ale przede wszystkim etycznym, to właśnie autentyczna etyczna postawa przynosi biznesowe korzyści. Za Lewicką-Strzałecką możemy wymienić trzy podstawowe typy takich korzyści. Po pierwsze, wewnętrzny *whistleblowing* chroni reputację firmy, zapobiega rozmaitym stratom, np. w postaci ponoszenia kosztów związanych z wypuszczaniem na rynek wadliwych produktów i płaceniem odszkodowań. Po drugie, sprzyja doskonaleniu kultury organizacyjnej firmy, ponieważ pracownicy w większym stopniu identyfikują się z organizacją, w której nieprawidłowości się nie zdarzają lub są szybko eliminowane. Po trzecie, przeciwdziała zaostrzeniu regulacji prawnych ograniczających swobodę działań gospodarczych, do których może doprowadzić tolerowanie nadużyć przez firmy (Lewicka-Strzałeczka 2014, 84). Z etycznego punktu widzenia, na co zwraca uwagę Lewicka-Strzałeczka, należy być świadomym, że *whistleblowing*, stanowiąc złamanie obietnicy poufności, przyczynia się do obniżenia poziomu zaufania między ludźmi. Ujemne skutki *whistleblowingu* mogą polegać nie tylko na tym, że zawiedzione zostanie zaufanie konkretnych osób, ale także na tym, że naruszona zostanie jedna z fundamentalnych wartości, od których zależy sprawność funkcjonowania systemu gospodarczego. Nadużywanie zaufania jest złe jako odstępstwo od prawdy i jako działanie godzące w istotę funkcjonowania gospodarki rynkowej. Powszechny brak zaufania, stała czujność, obawa donosu ze strony kolegi, podwładnego lub zwierzchnika mogą przyczynić się do destrukcji zespołu pracowników. Zachęcanie do *whistleblowingu* z jednej strony przyczynia się do ujawniania nadużyć i poprawia efektywność funkcjonowania organizacji, z drugiej zaś nadwyręza zaufanie będące warunkiem efektywnej współpracy, przez co obniża wyniki organizacji (Lewicka-Strzałeczka 2014, 90).

Inną istotną trudnością, na którą zwróciła uwagę Lewicka-Strzałeczka, jest kwalifikacja działania jako nielegalnego czy nieetycznego, która, poza oczywistymi przypadkami, nie jest łatwa. Kwestia legalności działań może być ostatecznie rozstrzygnięta przez sąd, ale i ten niejednokrotnie potrzebuje długich miesięcy żmudnych dochodzeń. Jeszcze trudniejsza jest kwestia oceny etycznej, ta bowiem może nigdy nie być jednoznacznie rozstrzygnięta. Ocena etyczna nie jest oceną dwuwartościową, ponieważ działania mają najczęściej skutki zarówno pozytywne, jak i negatywne, jednym wartościom służą, a innym się sprzeniewierzają, zaś motywacja podejmujących je osób może być złożona (Lewicka-Strzałeczka 2014, 91). Często rozstrzygnięcie, czy *whistleblowera* motywowała troska o dobro wspólne, czy chęć zemsty, nie jest możliwe. Nie można też wykluczyć przypadków wystąpienia obydwu rodzajów motywacji jednocześnie.

Z powyższych rozważań wynika, że wyjaśnienie wątpliwości etycznych związanych z sygnalizowaniem o nadużyciach nie jest jednoznaczne. Często dochodzi

nie tylko do konfliktu wartości, ale konfliktu interesów. Jeśli te ostatnie nie zostaną rozstrzygnięte na poziomie wartości, to historie Falcianego i wielu jemu podobnych będą się powtarzać. Wsparciem dla whistleblowerów, którzy weszli w konflikt interesów ze swoim pracodawcą lub innym podmiotem, powinno być odpowiednie prawo.

Whistleblowing – aspekt prawny

Bardzo istotnym aspektem whistleblowingu, dostrzeżonym w przytaczanej definicji sformułowanej przez Transparency International, jest to, że często pociąga on za sobą ryzyko działań odwetowych. Pracownik, który podnosi problem złego funkcjonowania organizacji i głośno mówi o praktykach mogących przedstawić instytucję w złym świetle, naraża się na negatywną reakcję pracodawcy. Anna Wojciechowska-Nowak podkreśla, że wobec możliwości, jakimi dysponuje organizacja, sygnalista znajduje się najczęściej na z góry przegranej pozycji. Dlatego tak ważne jest stworzenie mechanizmów, które pozwoliłyby ograniczyć osobiste ryzyko ponoszone przez jednostki alarmujące o nieprawidłowościach. Należy zauważyć, że *whistleblowing* w coraz większym stopniu staje się przedmiotem regulacji prawnych – zarówno na poziomie krajowym, jak i międzynarodowym (cf Wojciechowska-Nowak 2012). Odrębne ustawodawstwo dotyczące ochrony sygnalistów wprowadzono dotąd m. in. w Izraelu (1997), Wielkiej Brytanii (1998), Nowej Zelandii (2000), Republice Południowej Afryki (2000), Japonii (2004), Rumunii (2004), Kanadzie (2005), Ghanie (2006), na Węgrzech (2009 i 2013), w Słowenii (2010), Korei Południowej (2011), Indiach (2011), Belgii (2013), Australii (2013), na Malcie (2013), w Irlandii (2014), Serbii (2014), na Słowacji (2015) i w Holandii (2016) (Fundacja im. Stefana Batorego).

Prawodawstwo w zakresie ochrony sygnalistów nie występuje we wszystkich krajach, nawet tych będących członkami Unii Europejskiej, a jeśli zostało już wypracowane, nie zawsze realnie chroni sygnalistów. Dlatego 24 października 2017 r. Parlament Europejski przyjął Rezolucję w sprawie uzasadnionych środków ochrony sygnalistów działających w interesie publicznym podczas ujawniania poufnych informacji posiadanych przez przedsiębiorstwa i organy publiczne (Parlament Europejski 2017). Autorzy Rezolucji powołują się w uzasadnieniu jej przygotowania na dokumenty innych organizacji międzynarodowych, które wyrażały swoje stanowiska w tej sprawie, m.in. na plan działań grupy G-20 na rzecz zwalczania korupcji, w szczególności wytyczne Grupy w sprawie prawodawstwa dotyczącego ochrony sygnalistów oraz sprawozdanie OECD z marca 2016 r. pt. *Committing to Effective Whistleblower Protection* (Zobowiązanie do skutecznej ochrony sygnalistów). Przypominają również, że wszystkie instytucje unijne od 1 stycznia 2014 r. mają

obowiązek wprowadzić zasady wewnętrzne w celu ochrony sygnalistów będących urzędnikami instytucji unijnych.

Parlament Europejski podkreśla, że sygnaliści odgrywają istotną rolę w zgłaszaniu czynów nielegalnych lub nadużyć szkodzących interesowi publicznemu i funkcjonowaniu społeczeństw, gdyż przekazują pracodawcy, władzom publicznym lub bezpośrednio społeczeństwu informacje o czynach, które stanowią zagrożenie dla interesu publicznego. W Rezolucji zwrócono szczególną uwagę na zagadnienie korupcji, stwierdzając, że jest ona obecnie poważnym problemem w Unii Europejskiej, ponieważ może przełożyć się na niezdolność instytucji rządowych do ochrony ludności, pracowników, praworządności i gospodarki, może też spowodować osłabienie instytucji publicznych i służby cywilnej, zmniejszenie wzrostu gospodarczego i konkurencyjności w wielu dziedzinach, a także utratę zaufania do przejrzystości i demokratycznej rozliczalności instytucji publicznych i prywatnych oraz przemysłu. Autorzy omawianego dokumentu szacują, że korupcja kosztuje gospodarkę UE 120 mld EUR rocznie, co odpowiada 1% unijnego PKB. Pomimo podkreślania tematu korupcji, rezolucja odnosi się do wszelkiego rodzaju informacji przekazywanych przez sygnalistów.

W dokumencie podkreślono rolę poufności w ochronie sygnalistów, mając na uwadze, że jej zachowanie przyczynia się do tworzenia skuteczniejszych kanałów zgłaszania nadużyć finansowych, korupcji lub innych naruszeń, a także to, że ze względu na newralgiczny charakter danych złe zarządzanie poufnością może prowadzić do niepożądanych przecieków informacji. Zauważono również, że istniejące w korporacjach kanały składania formalnych skarg dotyczących uchybienia ze strony korporacji wielonarodowych rzadko prowadzą do konkretnych sankcji za nadużycia a sygnaliści często padają ofiarą represji, zastraszania i prób nacisku mających na celu zniechęcenie ich lub powstrzymanie przed dokonaniem zgłoszenia albo ukaranie za dokonane zgłoszenie. Podkreślono problem presji wywieranej w miejscu pracy, w którym sygnaliści wykryli informacje leżące w interesie publicznym, w ramach ich stosunku pracy, która osłabia ich pozycję w stosunku do pracodawcy. Wskazano także na fakt, że sygnaliści działający w interesie publicznym mogą spotkać się z wrogością, napastowaniem, zastraszaniem i wykluczeniem w miejscu pracy, trudnościami ze znalezieniem pracy w przyszłości, utratą środków do życia, a niejednokrotnie poważnymi groźbami dotyczącymi także członków ich rodzin i współpracowników. Obawa przed odwetem może odwozić sygnalistów od podjęcia działania, a tym samym zagrażać interesowi publicznemu.

W rezolucji Parlamentu Europejskiego odnajdujemy zatem rekomendację objęcia sygnalistów w całej Unii Europejskiej, zarówno w sektorze publicznym, jak

i prywatnym, taką ochroną, która będzie gwarantować pełne poszanowanie praw podstawowych i praw przysługujących osobom, których dotyczy zgłoszenie. Jest to potrzebne, biorąc pod uwagę fakt, że według danych OECD w 2015 r. 86% przedsiębiorstw dysponowało mechanizmem zgłaszania podejrzewanych przypadków poważnych nadużyć korporacyjnych, jednak ponad jedna trzecia z nich nie posiadała pisemnej strategii politycznej dotyczącej ochrony sygnalistów przed działaniami odwetowymi lub nie wiedziała, czy taka strategia istnieje. Z drugiej strony należy być świadomym, że w wielu jurysdykcjach, zwłaszcza w sektorze prywatnym, pracownicy podlegają obowiązkowi zachowania poufności pewnych informacji, czego konsekwencją jest to, że sygnaliści mogą spotkać się z działaniami dyscyplinarnymi w przypadku zgłaszania nieprawidłowości poza swoim stosunkiem zatrudnienia.

Biorąc pod uwagę powyższe argumenty, Parlament Europejski zwrócił się do Komisji, aby – po przeprowadzeniu oceny właściwej podstawy prawnej umożliwiającej podjęcie dalszych działań – przedstawiła przekrojowy wniosek ustawodawczy ustanawiający kompleksowe wspólne ramy regulacyjne, które zapewnią sygnalistom w całej Unii Europejskiej wysoki poziom ochrony zarówno w sektorze publicznym, jak i prywatnym, a także w instytucjach krajowych i europejskich, w tym w odpowiednich krajowych i europejskich organach, urzędach i agencjach, z uwzględnieniem kontekstu krajowego i bez ograniczania możliwości podjęcia dalszych działań przez państwa członkowskie. Celem ma być przedstawienie przez Komisję szerokiego, spójnego i skutecznego instrumentu prawnego. Ponadto Parlament zachęca państwa członkowskie i instytucje UE do promowania kultury uznającej ważną rolę sygnalistów w społeczeństwie, w tym za pomocą kampanii na rzecz zwiększania świadomości. Postuluje podjęcie współpracy z organizacjami związkowymi w celu wspierania kultury etycznej w sektorze publicznym i w miejscach pracy, tak aby podkreślić znaczenie zwiększania wśród pracowników świadomości na temat istniejących ram prawnych w zakresie sygnalizowania nieprawidłowości.

W Rezolucji Parlament określił katalog informacji dotyczących szkodenia interesowi publicznemu, który obejmuje m.in. czyny korupcji, przestępstwa kryminalne, naruszenia obowiązku prawnego, pomyłkę sądową, nadużywanie władzy, sytuacje konfliktu interesów, nielegalne wykorzystanie środków publicznych, nadużywanie uprawnień, nielegalne przepływy finansowe, zagrożenia dla środowiska, zdrowia, bezpieczeństwa publicznego, bezpieczeństwa narodowego i bezpieczeństwa globalnego, ochrony prywatności i danych osobowych, uchylanie się od opodatkowania, łamanie praw konsumentów, naruszenia praw pracowniczych i innych praw socjalnych, naruszenia praw człowieka i praw podstawowych oraz zasady praworządności, a także czyny mające na celu zatajenie któregośkolwiek z powyższych naruszeń.

Zatem zakres i kategorie informacji, jakie mogą być zgłaszane przez sygnalistę, który powinien być objęty ochroną prawną, jest szeroki.

W omawianej rezolucji Parlament Europejski rekomenduje organizacjom ustanawianie czytelnych kanałów zgłaszania informacji umożliwiający sygnalistom zwracanie uwagi na problemy w ich organizacji. W związku z tym każdy pracownik powinien zostać poinformowany o właściwej procedurze zgłaszania, która musi gwarantować poufność i rozpatrzenie powiadomienia w rozsądnym terminie. W tym kontekście podkreśla ryzyko ponoszone przez sygnalistów w miejscu pracy, w szczególności ryzyko bezpośrednich lub pośrednich represji ze strony pracodawcy i osób pracujących na rzecz lub działających w imieniu pracodawcy. Represje te najczęściej oznaczają wykluczenie, spowolnienie lub zatrzymanie rozwoju kariery a nawet zwolnienie, a także sytuacje nękania psychicznego. Dlatego rekomenduje wdrożenie środków ochrony przed działaniami odwetowymi. Represje powinny podlegać karze i skutecznym sankcjom, a za potencjalnie poniesione szkody i straty powinna zostać wypłacona rekompensata. Z tego powodu Parlament rekomenduje wdrażanie takich kanałów zgłaszania, które umożliwią dokonanie anonimowego zgłoszenia przez sygnalistę, co mogłoby pozwolić na przekazywanie informacji, które nie zostałyby zgłoszone w innych warunkach. Tożsamość sygnalisty i wszelkie informacje umożliwiające jego zidentyfikowanie nie powinny być ujawniane bez jego zgody, a wszelkie przypadki naruszenia anonimowości powinny podlegać sankcjom.

Należy podkreślić, że zdaniem Parlamentu osoba nie powinna być pozbawiana ochrony wyłącznie dlatego, że błędnie oceniła fakty lub stwierdzone zagrożenie dla interesu publicznego nie wystąpiło, pod warunkiem, że w chwili zgłoszenia osoba ta miała uzasadnione powody, by wierzyć w jego prawdziwość. Równocześnie w przypadku fałszywych oskarżeń ich autorów należy pociągnąć do odpowiedzialności, a nie umożliwiać im korzystania z ochrony przysługującej sygnalistom. Wszelkie osoby poszkodowane, bezpośrednio lub pośrednio, w wyniku zgłoszenia lub ujawnienia nieprawdziwych lub wprowadzających w błąd informacji powinny mieć prawo wystąpić o zastosowanie skutecznych środków zaskarżenia w związku z takim doniesieniem złożonym w złej wierze i stanowiącym nadużycie.

Rekomendacje Parlamentu mogą służyć nie tylko tworzeniu w państwach członkowskich nowych regulacji mających na celu ochronę sygnalistów ale i poprawianiu już istniejących. W tym kontekście warto zaznaczyć, że praktyki ochrony sygnalistów funkcjonują w niektórych krajowych regulacjach prawnych. Zwróćmy uwagę na dwie najbardziej uznane tego typu regulacje. Pierwsza to amerykańska ustawa Sarbanesa Oxleya przyjęta w 2002 r. po serii finansowych skandali, skłaniająca spółki publiczne do wprowadzania wewnętrznych systemów ujawniania nadużyć

i rozwiązań zapewniających ochronę whistleblowerów. Ustawa wymaga od spółek utworzenia anonimowych kanałów whistleblowingu, opracowania procedur przyjmowania, przechowywania i analizowania zgłoszeń o nadużyciach. Zwykle spółki tworzą anonimowe kanały informacyjne w postaci gorących linii, obsługiwanych przez zewnętrzne firmy. W USA także zmiana przepisów The Federal False Claims Act (FFCA) z 1986 r., nakazuje przegranej stronie pokrycie kosztów sądowych whistleblowera i chroni go przed odwetem pracodawcy.

Drugą jest brytyjska ustawa z 1999 r. o ujawnianiu informacji w interesie publicznym (*Public Interest Disclosure Act*, PIDA), będąca formalnie częścią kodeksu o prawach pracowniczych (*Employment Right Act*, ERA) z 1996 r. Uznaje się ją za najbardziej kompleksową w Europie. Zapewnia ona whistleblowerom gwarancję ochrony przed zwolnieniami lub działaniami odwetowymi ze strony pracodawcy, ale w obrębie ustalonych procedur. Przewiduje ona trzy tryby sygnalizowania: (1.) do pracodawcy wewnątrz organizacji; (2.) do określonego organu zewnętrznego (regulatora) lub deputowanego do parlamentu; (3.) publiczne do mediów, organizacji pozarządowych lub policji. Przekazana informacja upoważnia do ochrony osobę, która ją zgłosiła, jeśli ta ma podstawy sądzić, że działa w interesie publicznym. Firmy, po wprowadzeniu ustawy o przeciwdziałaniu korupcji (*Bribery Act*) z 2010 r., mogą uniknąć odpowiedzialności karnej podmiotów zbiorowych, do której zostają pociągnięci, gdy ich przedstawiciele korumpują inne osoby w celu uzyskania lub zachowania interesów i przewagi konkurencyjnej swojej organizacji, jeśli wdrożą odpowiednie procedury antykorupcyjne, w tym uwzględniające możliwość raportowania nadużyć (Waszak 2016, 40–42).

W polskim systemie prawnym nie ma aktu prawnego, który w sposób kompleksowy obejmowałby ochronę sygnalistów. Jak zauważają Grzegorz Markowski i Marcin Waszak z Fundacji Batorego, za przyjęciem takiego rozwiązania przemawiają argumenty natury zarówno obiektywnej, jak i etycznej. Przede wszystkim do uchwalenia takiego ustawodawstwa zobowiązują Polskę co najmniej dwa akty prawa międzynarodowego: Konwencja Narodów Zjednoczonych przeciwko korupcji (art. 33) i Cywilnoprawna konwencja Rady Europy o korupcji (art. 9) (Markowski, Waszak 2016, 21). Do tych dwóch aktów prawnych należy dodać również omawianą wyżej Rezolucję Parlamentu Europejskiego.

Pojęcie sygnalisty wprowadza do prawa polskiego projekt ustawy o jawności życia publicznego, lecz zawarte w tej ustawie zapisy nie odpowiadają rozumieniu sygnalisty w myśl ww. dokumentów międzynarodowych. Po pierwsze, ograniczają one katalog zgłoszeń dokonanych przez sygnalistę do tych związanych z przestępstwami korupcyjnymi. Po drugie, sposób ochrony sygnalistów, którym taki status

przyznaje i odwołuje prokurator, nie gwarantuje im anonimowości i pozostawia tę ochronę subiektywnej decyzji prokuratora.

Zgodnie z art. 61.1 projektu ustawy o jawności życia publicznego prokurator może, po odebraniu zeznań, postanowieniem nadać status sygnalisty zgłaszającemu wiarygodne informacje o podejrzeniu popełnienia przestępstw związanych z korupcją określonych w art. 228–230a, art. 231 § 2, art. 250a, art. 258, art. 277a, art. 286, art. 296–297, art. 299–301, art. 303, art. 305 lub art. 311 Kodeksu karnego, określonych w art. 46–48 ustawy z dnia 25 czerwca 2010 r. o sporcie i art. 54 ustawy z dnia 12 maja 2011 r. o refundacji leków, środków spożywczych specjalnego przeznaczenia żywieniowego oraz wyrobów medycznych.

Status sygnalisty może zostać nadany zgłaszającemu także na wniosek innych organów, w tym Policji. Prokurator może odmówić nadania statusu sygnalisty lub go uchylić, jeśli wystąpią wskazane w ustawie okoliczności. Sygnalista musi być formalnie związany z podmiotem, wobec którego przedstawia informacje. Ochrona, jaką nadaje prokurator, wynikająca z nadanego statusu sygnalisty obowiązuje do czasu umorzenia postępowania albo zakończenia prawomocnym orzeczeniem postępowania karnego wszczętego przeciwko sprawcy przestępstwa. W myśl zapisów ustawy prokurator może jednak uchylić postanowienie o nadaniu statusu sygnalisty w przypadku przedstawienia sygnaliście zarzutów popełnienia umyślnego przestępstwa ściganego z oskarżenia publicznego.

Projekt ustawy o jawności nie gwarantuje anonimowości sygnalisty, ponieważ prokurator ma obowiązek poinformowania pracodawcy lub podmiotu, którego dotyczy zgłoszenie o nadaniu zgłaszającemu statusu sygnalisty. W myśl omawianego projektu sygnalista może liczyć na zwrot kosztów zastępstwa procesowego w związku z poniesieniem przez niego negatywnych skutków dokonanego przez niego zgłoszenia od Skarbu Państwa. Pracodawca przez okres jednego roku od daty umorzenia postępowania albo zakończenia prawomocnym orzeczeniem postępowania karnego nie może rozwiązać z sygnalistą umowy o pracę lub stosunku służbowego, zmienić warunków umowy na mniej korzystne dla sygnalisty, w szczególności w zakresie zmiany miejsca lub czasu wykonywania pracy lub służby albo warunków wynagradzania. Prokurator, który nadał status sygnalisty, może jednak postanowieniem wyrazić zgodę na rozwiązanie umowy o pracę lub stosunku służbowego z sygnalistą albo zmianę warunków tej umowy. Jeśli pracodawca rozwiąże umowę bez zgody prokuratora, to zgodnie z art. 65. sygnaliście przysługuje odszkodowanie od strony rozwiązującej stosunek o pracę w wysokości dwukrotności wynagrodzenia rocznego pobieranego przez sygnalistę na ostatnio zajmowanym stanowisku (Ustawa o jawności życia publicznego 2018).

Niezależnie od projektu ustawy o jawności życia publicznego w obowiązującym na początku 2018 r. stanie prawnym obowiązek zgłoszenia zaobserwowanych nieprawidłowości formułuje art. 304 § 1 Kodeksu postępowania karnego określający społeczny obowiązek informowania o podejrzeniu popełnienia przestępstwa i art. 100 § 2 pkt 4 Kodeksu pracy stanowiący obowiązek sygnalizowania nieprawidłowości w funkcjonowaniu zakładu pracy. Zgodnie z art. 304 § 1 Kodeksu postępowania karnego każda osoba, która dowiedziała się o popełnieniu przestępstwa ściganego z urzędu, ma społeczny obowiązek zawiadomić o tym Prokuraturę lub Policję, lub w związku z art. 312 Kodeksu postępowania karnego – Straż Graniczną, Agencję Bezpieczeństwa Wewnętrznego, Służbę Celną, Centralne Biuro Antykorupcyjne. Natomiast art. 212 § 1 lub § 2 Kodeksu karnego, przewidujący wyłączenie odpowiedzialności karnej za pomówienia, w przypadku gdy publicznie podnosi się lub rozgłasza prawdziwy zarzut dotyczący postępowania osoby pełniącej funkcję publiczną lub gdy działanie sprawcy służy obronie społecznie uzasadnionego interesu. Istotne jest jednak, aby działanie osoby dotyczyło prawdziwego zarzutu (Kołodys 2016, 34). Co prawda, jak zauważa Marcin Kołodys, art. 304 § 1 kodeksu postępowania karnego nakłada na każdą osobę obowiązek zawiadomienia o przestępstwie, jednak nie przyznaje zawiadamiającemu żadnej ochrony prawnej, z wyjątkiem świadka incognito i świadka koronnego. W takiej sytuacji istnieje zagrożenie, że zawiadamiający może spotkać się z próbą pociągnięcia go do odpowiedzialności karnej, np. na gruncie art. 212 Kodeksu karnego za pomówienie, na podstawie art. 238 Kodeksu karnego za fałszywe zawiadomienie o przestępstwie lub przestępstwie skarbowym lub art. 265 i art. 266 Kodeksu karnego za ujawnienie tajemnicy służbowej, zawodowej lub informacji stanowiącej informację niejawną (Kołodys 2016, 35).

W polskim prawie można doszukiwać się zapisów, które obecnie w ograniczonym zakresie chronią osoby zgłaszające nieprawidłowości przed negatywnymi konsekwencjami. Poszukując takich zapisów, odnieśmy się do analizy przygotowanej przez Ministerstwo Pracy i Polityki Społecznej a przedstawionej przez Centralne Biuro Antykorupcyjne. Ministerstwo Pracy wskazuje na szereg przepisów Kodeksu pracy, które zabezpieczają prawa pracownika przed bezprawnym wyciągnięciem wobec niego konsekwencji w związku z ujawnieniem określonych informacji dotyczących stwierdzonych działań sprzecznych z prawem. Zaznaczono, że do przepisów tych należą w pierwszej kolejności przepisy zakazujące dyskryminacji, w tym dyskryminacji w zatrudnieniu. Art. 112 Kodeksu pracy stanowi, że pracownicy mają równe prawa z tytułu jednakowego wypełniania takich samych obowiązków. Ponadto z art. 113 Kodeksu pracy wynika, że jakakolwiek dyskryminacja w zatrudnieniu, bezpośrednia lub pośrednia, w szczególności ze względu na płeć, wiek, niepełnosprawność, rasę,

religię, narodowość, przekonania polityczne, przynależność związkową, pochodzenie etniczne, wyznanie – jest niedopuszczalna.

Następnie zgodnie z art. 183a § 1–2 Kodeksu pracy pracownicy powinni być równo traktowani w zakresie nawiązania i rozwiązania stosunku pracy, warunków zatrudnienia, awansowania i dostępu do szkolenia w celu podnoszenia kwalifikacji zawodowych, w szczególności bez względu na ww. przesłanki. Ministerstwo zaznacza, że jeżeli działań pracodawcy, będących wynikiem sygnalizowania nieprawidłowości w miejscu pracy, nie można zakwalifikować jako dyskryminacji, bowiem odnoszą się one nie tyle do niekorzystnego traktowania pracownika w zatrudnieniu, co do pracownika jako osoby – można dokonać ich oceny w świetle przepisów zakazujących mobbingu w zakładzie pracy. Zgodnie z art. 943 § 2 Kodeksu pracy mobbing oznacza działania lub zachowania dotyczące pracownika lub skierowane przeciwko pracownikowi, polegające na uporczywym i długotrwałym nękaniu lub zastraszaniu pracownika, wywołujące u niego zaniżoną ocenę przydatności zawodowej, powodujące lub mające na celu poniżenie lub ośmieszenie pracownika, izolowanie go lub wyeliminowanie z zespołu współpracowników. Ministerstwo powołuje się również na pogląd Sądu Najwyższego, zgodnie z którym „podanie w oświadczeniu o wypowiedzeniu umowy o pracę przyczyny pozornej (nieprawdziwej, nierzeczywistej, nieistniejącej) jest równoznaczne z brakiem wskazania przyczyny uzasadniającej wypowiedzenie, co oznacza, że wypowiedzenie jest niezasadnione w rozumieniu art. 45 § 1 Kodeksu pracy („Sygnaliści. Stan prawny” 2016)¹.

Szczątkowej ochrony osób, które sygnalizują o nieprawidłowościach, możemy szukać również w Ustawie o Państwowej Inspekcji Pracy, w Prawie Bankowym, Ustawie o świadku koronnym i kodeksie postępowania karnego. Dla przykładu **pracownicy** Państwowej Inspekcji Pracy wykonujący czynności kontrolne zobowiązani są do nieujawniania informacji, że kontrola przeprowadzana jest w następstwie skargi, chyba że zgłaszający skargę wyraził na to pisemną zgodę (art. 44 ust. 3).

Sygnaliści mają się jednak czego obawiać. Pomimo szczątkowych miejsc w polskim prawodawstwie obejmujących osoby zgłaszające ochroną, ochrona ta jest bardzo słaba. Anna Partyka-Opiela i Anna Hlebicka-Józefowicz wskazują na kilka ważnych źródeł ryzyka prawnego związanego z działalnością sygnalisty. Zostały do nich zaliczone m.in.: przepisy Kodeksu cywilnego regulujące odpowiedzialność z tytułu naruszenia dóbr osobistych (art. 24), przepisy Kodeksu karnego regulujące: odpowiedzialność karną z tytułu pomówienia (art. 212), odpowiedzialność karną za ujawnienie tajemnicy ustawowo chronionej (art. 265–267) czy odpowiedzialność za złośliwe lub uporczywe

¹ Tekst opracowany przez redakcję Przeglądu Antykorupcyjnego na podstawie informacji przekazanej przez ówczesne Ministerstwo Pracy i Polityki Społecznej

naruszanie praw pracowniczych (art. 218) (Partyka-Opiela, Hlebicka-Józefowicz 2017, 18). Istnieje konieczność wprowadzenia w Polsce kompleksowej ochrony sygnalistów, która pozwoliłaby uniknąć oskarżenia z powyższych paragrafów.

Warto pamiętać, że wśród innych podejmowanych w Polsce działań związanych z sygnalistami, Urząd Ochrony Konkurencji i Konsumenta uruchomił pilotażowy program pozyskiwania informacji od sygnalistów działających w dobrej wierze i w interesie publicznym. Osoby, które dysponują wiedzą nt. praktyk niezgodnych z regułami konkurencji, takich jak zmony cenowe, zmony kontyngentowe, zmony przetargowe, zmony dotyczące podziału rynku lub grup konsumentów, mogą obecnie anonimowo zawiadomić UOKiK.

W polskim prawie znajdują się również precyzyjne zapisy odnoszące się do wewnętrznego programu whistleblowingowego, jednak odnoszą się one do wąskiej grupy firm. Taką regulacją jest Rozporządzenie Ministra Rozwoju i Finansów z 6 marca 2017 r. w sprawie systemu zarządzania ryzykiem i systemem kontroli wewnętrznej, polityki wynagrodzeń oraz szczegółowego sposobu szacowania kapitału wewnętrznego w bankach opublikowane 24 marca 2017 r. (Rozporządzenie Ministra Rozwoju i Finansów 2017) Rozdział 5, zatytułowany Procedury anonimowego zgłaszania naruszeń prawa oraz obowiązujących w banku procedur i standardów etycznych, stanowi, że bank opracowuje i wdraża procedury anonimowego zgłaszania przez pracowników naruszeń prawa oraz obowiązujących w banku procedur i standardów etycznych, zwanych „naruszeniami”. Bank zapewnia możliwość zgłaszania przez pracowników naruszeń za pośrednictwem specjalnego, anonimowego, niezależnego i autonomicznego kanału komunikacji. Procedury te określają kompleksowy sposób zarządzania systemem zgłaszania naruszeń wewnątrz organizacji.

Podsumowując część prawną, związaną z ochroną sygnalistów, można postawić tezę, że prawo w Polsce nie gwarantuje skutecznej ochrony sygnalistów, a rozwiązania w tym zakresie znajdujące się w ustawie o jawności życia publicznego są niewystarczające i nie spełniają standardów międzynarodowych. Należy mieć nadzieję, że zapowiadana przez Ministerstwo Sprawiedliwości oddzielna regulacja dedykowana ochronie sygnalistów będzie uwzględniała dobre praktyki międzynarodowe i rekomendacje zawarte w omówionej Rezolucji Parlamentu Europejskiego. Należy zwrócić uwagę, że biorąc pod uwagę standardy międzynarodowe i dobre praktyki biznesowe, taka regulacja powinna w swoim zakresie podmiotowym objąć ochroną szerszą grupę osób zgłaszających i szerszy zakres przedmiotowy, czyli katalog zgłaszanych nieprawidłowości. Taki katalog został zaproponowany chociażby w obywatelskim projekcie ustawy o ochronie sygnalistów przedstawionym przez Fundację Batorego. Projekt zakłada szeroki wachlarz możliwych zgłoszeń, a pojęcie „nieprawidłowość”

rozumie jako działania zagrażające interesowi publicznemu, wszelkie naruszenia przepisów prawa powszechnie obowiązującego, obowiązujących u pracodawcy regulacji wewnętrznych lub standardów etycznych wynikających z wiążących pracodawcę aktów samoregulacji, w tym w szczególności: przestępstwa wymienione w art. 16 ustawy z 28 października 2002 r. o odpowiedzialności podmiotów zbiorowych za czyny zabronione pod groźbą kary; wykroczenia przeciwko prawom pracownika w rozumieniu ustawy z 26 czerwca 1974 r. Kodeks pracy; naruszenia obowiązujących u pracodawcy regulaminów lub procedur wewnętrznych; naruszenia przyjętych przez pracodawcę kodeksów etycznych lub innych wiążących pracodawcę aktów samoregulacji (Fundacja Batorego Projekt ustawy o ochronie sygnalistów).

W związku z tym, że zarówno propozycja Fundacji Batorego, jak i dobre praktyki międzynarodowe, również na poziomie regulacyjnym, podkreślają rolę wewnętrznych systemów zgłaszania nieprawidłowości w organizacjach, przyjrzyjmy się wyzwaniom zarządczym, z jakim w obszarze whistleblowingu spotykają się przedsiębiorcy.

Whistleblowing – aspekt zarządczy

Whistleblowing może stanowić efektywne narzędzie zarządzania ryzykiem korupcyjnym. Według wyników badań Association of Certified Fraud Examiners (ACFE), informacja pochodząca z wewnątrz przedsiębiorstwa jest najczęstszym i coraz popularniejszym źródłem informacji o nadużyciach. Średnia wartość straty wynikająca z nieprawidłowości, która została wykryta w wyniku otrzymania informacji od pracowników, jest aż o ok. 85% niższa niż w przypadku, gdy spółka została poinformowana o zaistniałym nadużyciu przez organy ścigania, a o 30% niższa niż przy wykryciu nadużycia przez audyt wewnętrzny. Brak lub nieodpowiednie funkcjonujące wewnętrzne kanały zgłaszania naruszeń narażają spółkę nie tylko na ryzyko poniesienia strat finansowych, ale mogą skutkować zmniejszeniem zaufania pracowników do firmy. W świetle badań Amerykańskiej Komisji **Papierów Wartościowych i Giełd (SEC)**, w 80% przypadków przed zgłoszeniem nadużycia instytucji zewnętrznej sygnaliści próbowali poinformować o zaistniałej sytuacji wewnętrzne organy jednostki. Choć wiele osób podczas zgłaszania nieprawidłowości kieruje się dobrem pracodawcy, warto pamiętać, że pracownicy mogą nadużywać kanałów informowania o zaobserwowanych nadużyciach również dla osiągnięcia osobistej korzyści, wyrządzenia szkody innym pracownikom poprzez pomówienie lub próbując uchronić się przed oczekiwanym zwolnieniem.

Biorąc pod uwagę powyższe, podczas projektowania lub udoskonalania wewnętrznego systemu whistleblowingu warto pamiętać o kilku podstawowych za-

sadach, dzięki którym wprowadzane procedury wewnętrzne będą skuteczne. Po pierwsze taki system powinien być częścią większej całości działań budowania kultury etycznej i *compliance*. Podpowiedź, jak skonstruować kompleksowy program *compliance* znajduje się m.in. w międzynarodowych normach: antykorupcyjnej ISO 37001 (International Organization for Standardization 2016). oraz dotyczącej *compliance* ISO 19600 (International Organization for Standardization 2014), które również zalecają wdrożenie wewnętrznych, anonimowych kanałów zgłaszania nadużyć. Organizacja powinna jednak najpierw przeprowadzić analizę ryzyka związanego z nadużyciami, wdrożyć odpowiednie dokumenty i działania formalne oraz rozwijać świadomość i wiedzę pracowników. Wewnętrzny system ujawniania nadużyć powinien opierać się na dobrym kodeksie etycznym i systemie szkoleń etycznych. Istnienie kodeksu firmy oznacza, że normy i wymagania etyczne wobec kierownictwa i pracowników zostały określone i sformalizowane. Zdaniem Anny Lewickiej-Strzałeckiej, tworzenie wewnętrznego systemu ujawniania nadużyć jako jedyne go elementu programu etycznego jest błędem i może przynieść więcej strat niż korzyści. Brak zrozumienia celu funkcjonowania tego systemu spowoduje, że będzie on służył przede wszystkim załatwianiu osobistych porachunków, a nie eliminowaniu nadużyć z praktyki działania firmy (Lewicka-Strzałecka 2014, 86).

Kolejnymi zasadami, o których warto pamiętać, wdrażając system zgłaszania nadużyć, są zadbanie o jasne wytyczne określające ścieżkę zgłaszania nadużyć i zapewnienie sygnalistom anonimowości. Zgodnie z projektem ustawy o ochronie sygnalistów przygotowanym przez Fundację Batorego wewnętrzne regulacje organizacji powinny wprost wskazywać na obowiązek skorzystania z wewnętrznego systemu informowania o nieprawidłowościach. Taka regulacja powinna być również skonsultowana ze stroną związkową, a jeśli takiej nie ma, przygotowana w porozumieniu z przedstawicielami zatrudnionych wyłonionymi w trybie przyjętym u danego pracodawcy (Fundacja Batorego Projekt ustawy o ochronie sygnalistów).

W tym kontekście należy podkreślić, że umożliwienie przez pracodawcę dokonywania anonimowych zgłoszeń stanowi jeden z podstawowych warunków, dzięki którym pracownicy decydują się na ich dokonywanie. Zapewnienie anonimowości jest możliwe m.in. poprzez wdrożenie odpowiednich kanałów informowania. Badania prowadzone przez organizację ACFE wskazują, że najczęściej wykorzystywane metody przekazywania informacji o nieprawidłowościach to linia telefoniczna (39,5% zgłoszeń), dedykowany e-mail (34,1%) i aplikacja internetowa (23,5%) (Association of Certified Fraud Examiners 2016).

Zapewnienie poufności i braku działań odwetowych, to kolejne warunki skutecznego systemu zgłaszania naruszeń. O zachowanie poufności najtrudniej podczas

prowadzenia czynności wyjaśniających. Dlatego tak ważne jest, aby osoba, której zostanie powierzona odpowiedzialność za przyjmowanie zgłoszeń, posiadała odpowiednie umiejętności i cieszyła się zaufaniem pracowników. W zachowaniu poufności pomagają również przejrzyste kryteria rozpatrywania zgłoszeń o nieprawidłowościach, które powinny być zapisane w procedurach wewnętrznych. Procedury te powinny też wprost deklarować zakaz stosowania jakichkolwiek działań odwetowych, które za Markiem Arszułowiczem możemy zdefiniować jako podjęcie, niepodjęcie, zagrożenie podjęciem, zagrożenie niepodjęciem działań w stosunku do pracownika zaangażowanego w *whistleblowing*. Działania pracodawcy wobec pracownika zaangażowanego w *whistleblowing*, traktowane jako odwet, obejmują: (1.) usunięcie, zawieszenie, degradację lub inne środki dyscyplinarne; (2.) przeniesienie lub zmianę zakresu pracy; (3.) przekwalifikowanie; (4.) decyzje dotyczące płac, zasiłków, nagród; (5.) decyzje dotyczące szkoleń lub dalszej edukacji; i mogą one prowadzić do wymienionych działań; (6.) polecenie przeprowadzenia testów lub egzaminów psychiatrycznych; (7.) każde znaczące zmiany w obowiązkach, odpowiedzialności lub warunków pracy (Arszułowicz 2007, 102).

Skuteczność również należy zaliczyć do zestawu zasad, które powinny cechować system zgłaszania naruszeń, zwłaszcza wspomniane wewnętrzne procedury i praktyki rozpatrywania zgłoszeń. Często jedna osoba nie wystarczy, aby przeprowadzić skuteczne postępowanie wewnętrzne, zwłaszcza, że zakres zgłaszanych nadużyć może być bardzo różny. Wyniki badań prezentowanych w raporcie *EMEA & APAC Ethics & Compliance Whistleblowing Hotline Benchmark Report* firmy NAVEX Global z 2016 r. wskazują, że pracownicy najczęściej zgłaszają przypadki związane z nadużyciami w zakresie kwestii pracowniczych, takie jak dyskryminacja, molestowanie, wynagrodzenie, ogólne kwestie HR. Tego typu przypadki stanowią aż 72% zgłoszeń. Zgłoszenia związane z takimi nadużyciami jak korupcja, podrabianie dokumentów, nadużycia gospodarcze, konflikt interesów, relacje z dostawcami i klientami stanowią 18%. Pozostałe 10% sygnałów dotyczy nadużycia i nieuprawnionego wykorzystania zasobów, tj. kradzieży pracowniczych, niewłaściwego wykorzystania czasu pracy (5%), zagadnień związanych z ochroną środowiska i BHP, czyli niezgodności z zasadami ochrony środowiska, niewłaściwymi warunkami bezpieczeństwa pracy (3%), zagadnień finansowych, tj. księgowości, raportowania, audytu, rozliczania wydatków (2%) (NAVEX Global 2016).

Nawet najlepsze polityki, procedury czy kanały komunikacji nie spowodują, że system będzie skuteczny. Należy pamiętać także o odpowiedniej, regularnie powtarzanej komunikacji wewnętrznej, w której zostanie jasno przedstawiony cel wdrożenia systemu zgłaszania naruszeń i różnice pomiędzy „donosicielstwem” (w pejoratywnym tego słowa znaczeniu) a informowaniem w dobrej wierze stosownych organów przed-

siębiorstwa o występujących w jednostce nieprawidłowościach. Pracownikom warto przedstawić sposób funkcjonowania idei sygnalisty w polskim prawie. Wśród tematów szczegółowych można poruszyć zagadnienie ochrony danych osobowych pracownika dokonującego zgłoszenia i osoby, której zarzuca się dokonanie naruszenia.

W trakcie szkoleń warto zwrócić uwagę również na zagadnienie gromadzenia dowodów na potrzeby potencjalnych zgłoszeń. Zdaniem autorów raportu *Sygnaliści, ludzie, którzy nie potrafią milczeć* whistleblowerzy w większości przypadków podejmowali próbę zgromadzenia konkretnego materiału dowodowego na potwierdzenie swoich oskarżeń. Działo się to najczęściej w sytuacji, kiedy nie mieli już większej nadziei na skuteczne rozwiązanie problemu wewnątrz organizacji. Z procesem gromadzenia dowodów wiązało się jednak wiele problemów. Podstawową przeszkodą jest to, że informacje dotyczące wewnętrznych spraw instytucji lub firmy są objęte tajemnicą służbową. Osoba ujawniająca materiały dokumentujące nadużycia, do jakich dochodzi w organizacji, naraża się na zarzut naruszenia tajemnicy służbowej. Część osób zgromadziła dowody w formie nagrywanych z ukrycia rozmów z przełożonymi. Jak twierdzą autorzy omawianego Raportu, choć taki materiał dowodowy trzeba uznać za kontrowersyjny, ponieważ powstał z naruszeniem prawa, trudno sobie wyobrazić inny sposób udokumentowania pewnych praktyk (np. związanych z ustawieniem przetargu). Podkreślają, że ponieważ w polskim procesie karnym nie obowiązuje zasada owoców zatrutego drzewa, w niektórych wypadkach zgromadzone materiały rzeczywiście posłużyły do udowodnienia patologii wewnątrz instytucji lub firm (Kobylińska, Flota 2015, 27). Tym bardziej warto poruszyć ten temat w budowaniu świadomości pracowników, zachęcając do dokonywania zgłoszeń wewnątrz firmy i mając na uwadze wnioski badań prezentowanych w omawianym Raporcie, z których wynika, że w badanych przypadkach wszystkie osoby, które usiłowały doprowadzić do rozwiązania problemu wewnątrz organizacji, doświadczyły zawodu ze względu na nieskuteczność swoich wysiłków, część z nich jednak szybko odczuła także negatywne konsekwencje przekazania przełożonym sygnału o nieprawidłowościach. Należą do nich ostracyzm środowiskowy, szykany, zwolnienie z pracy, pozwy o naruszenie dóbr osobistych. Biorąc to pod uwagę, szczególnie grupą, która powinna być przeszkolona w zakresie funkcjonowania systemu zgłaszania naruszeń, jest kadra kierownicza.

Zakończenie

Skuteczny wewnętrzny system zgłaszania naruszeń może przynieść korzyść zarówno organizacji jak i samym sygnalistom. Należy jednak zauważyć za Kobylińskim i Flotą, że do tej pory sygnaliści dość szybko doświadczali negatywnych konsekwencji swoich

działań, które gwałtownie się nasilały, jeśli dochodziło do przekazania informacji o nadużyciach instytucjom zewnętrznym (Kobylińska, Flota 2015, 45).

Do głównych korzyści dla przedsiębiorców, płynących ze skutecznego funkcjonowania systemu whistleblowingu, możemy zaliczyć: możliwość szybszego wykrycia nadużycia; niższą średnią wysokość strat poniesionych przez spółkę na skutek występujących nieprawidłowości; wzrost zaangażowania pracowników w proces informowania o nadużyciach; możliwość zarządzania sytuacją kryzysową wewnątrz organizacji, zanim o zaistniałym zdarzeniu zostaną poinformowane osoby trzecie (np. prokuratura lub media); istotną dodatkową linię obrony w przypadku wszczęcia postępowania przez organy ścigania. Aby móc sięgnąć po te korzyści w budowaniu efektywnego systemu zgłaszania naruszeń, należy w pierwszym rzędzie zadbać o to, co Lewicka-Strzałecka określa mianem „klimatu sprzyjającego sygnalizowaniu, czyli niwelowanie poczucia zagrożenia w miejscu pracy oraz zapobieganie bierności ze strony innych pracowników inspirowanej strachem przed wejściem w kontakt z sygnalistą oraz przed mieszaniem się w «cudze» sprawy” (Lewicka-Strzałecka 2014, 97).

Whistleblowing budził, budzi i będzie budzić wiele dyskusji i kontrowersji. Wciąż pozostaje wiele dylematów, które należy na gruncie polskim rozwiązać, jak chociażby pytanie o to, czy nagradzać whistleblowerów finansowo? Jednak o tym, jak będą postrzegani sygnaliści, będzie decydowało wiele czynników. Wiodącym elementem wydaje się być ujęcie tej problematyki w regulacjach prawnych. To one będą oddziaływały m.in. na zarządzanie tematem sygnalistów w organizacjach. Zdecydowanie najtrudniejszym procesem, zwłaszcza ze względu na kontekst kulturowy i zaszczości historyczne, będzie społeczna i moralna ocena sygnalistów. Jeśli na tym poziomie nie nastąpi zmiana myślenia przez pryzmat dobra wspólnego, to i działania zarządcze i prawna ochrona sygnalistów nie spowodują, że sygnaliści szybko zaczną być postrzegani jako bohaterowie działający w interesie społecznym.

Bibliografia

- NAVEX Global. 2016. *2016 EMEA & APAC Ethics&Compliance Whistleblowing Hotline Benchmark Report*.
- Association of Certified Fraud Examiners. 2016. *2016 Report to the Nations on Occupational Fraud and Abuse*. New York: Association of Certified Fraud Examiners. <https://www.acfe.com/rtn2016/docs/2016-report-to-the-nations.pdf>
- Arszułowicz, M. 2007. „Whistleblowing, czyli ujawnianie w dobrej wierze”, *Prakseologia*, no 147/2007: 91–113. https://www.kozminski.edu.pl/fileadmin/wspolne_elementy/Jednostki/Czasopismo_MBA/Prakseologia_2007.pdf.

- Fundacja Batorego. Prawo na świecie. <http://www.sygnalista.pl/prawo-i-orzecznictwo/prawo-na-swiecie>.
- Fundacja Batorego. Projekt ustawy o ochronie sygnalistów. http://www.batory.org.pl/aktualnosci/przedstawiamy_obywatelski_projekt_ustawy_o_ochronie_sygnalistow.
- International Organization for Standardization. 2014. *ISO 19600:2014 Compliance Management Systems – Guidelines*. Geneva: International Organization for Standardization. <https://www.iso.org/standard/62342.html>.
- International Organization for Standardization. 2016. *ISO 37001:2016 Anti-bribery management systems — Requirements with guidance for use*, Geneva: International Organization for Standardization. <https://www.iso.org/standard/65034.html>.
- Kobylińska A., M. Flota. 2015. *Sygnaliści – ludzie, którzy nie potrafią milczeć. Doświadczenia osób ujawniających nieprawidłowości w instytucjach i firmach w Polsce*. Warszawa: Instytut Spraw Publicznych.
- Kołodys M. 2016. „Whistleblower. Sygnalista w Polsce.” *Przegląd Antykorupcyjny*, no 7/2016: 31–38.. https://cba.gov.pl/ftp/zdjecia/Przegląd_Antykorupcyjny_7.pdf.
- Lewicka-Strzałecka A. 2014. „Instytucjonalizacja whistleblowingu w firmie jako wyzwanie etyczne.” *Diametros*, no 41: 77–98.
- Markowski G., M. Waszak, ed. 2016. *Sygnaliści w Polsce okiem pracodawców i związków zawodowych*. Warszawa: Fundacja im. Stefana Batorego.
- Parlament Europejski. 2014. Uzasadnione środki ochrony sygnalistów działających w interesie publicznym. P8_TA(2017)0402. http://www.europarl.europa.eu/doceo/document/TA-8-2017-0402_PL.pdf?redirect.
- Parlament Europejski. 2017. <http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP//NONSGML+TA+P8-TA-2017-0402+0+DOC+PDF+V0//PL>
- Partyka-Opiela A., A. Hlebigka-Józefowicz. 2017. *Regulacja statusu prawnego i ochrony sygnalistów w Polsce – stan obecny i pożądane kierunki zmian*, w: *Przeciwdziałanie korupcji i nadużyciom. Systemowa ochrona sygnalistów*. Warszawa: Global Compact Network Poland.
- Rotengruber P. 2016., „Interesariusz, demaskator... i ten trzeci. O zamieszaniu wokół kluczowych pojęć etyki gospodarczej”, *Prakseologia*, no 158, t. 1/2016: 65–85. http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.desklight-44de9538-d-824-417c-b33c-c2813e9f1bd1/c/Prakseologia158_t1_2016_s65_85.pdf
- Rotengruber P. 2014. „O stosowalności wiedzy o tym, jak być powinno. W stronę nauk o kulturze”, XX–XX, In *Kulturowe, społeczne i etyczne uwarunkowania biznesu, gospodarki i zarządzania*. Opole: Wydział Ekonomii i Zarządzania Politechniki Opolskiej.

- Rozporządzenie Ministra Rozwoju i Finansów z dnia 6 marca 2017 r. w sprawie systemu zarządzania ryzykiem i systemu kontroli wewnętrznej, polityki wynagrodzeń oraz szczegółowego sposobu szacowania kapitału wewnętrznego w bankach. 2017.
- Sójka J. 2017. „Etyka i ekonomia. Rozważania o instytucjonalnym modelu etyki gospodarczej”, In *Etyka i ekonomia. W stronę nowego paradygmatu*, ed. by E. Mączyńska, J. Sójka, XX–XX. Warszawa: Polskie Towarzystwo Ekonomiczne.
- „Sygnaliści. Stan prawny”, *Przegląd Antykorupcyjny*, no 7/2016: 7–9.
- Ustawa o jawności życia publicznego. 2018. Projekt z dnia 8.01.2018.
- Waszak M. 2016. „Związki zawodowe i organizacje pracodawców a ustawy o ochronie sygnalistów. Przykłady europejskie”, In *Sygnaliści w Polsce okiem pracodawców i związków zawodowych*, ed by G. Markowski, M. Waszak. Warszawa: Fundacja im. Stefana Batorego.
- Wojciechowska-Nowak A. 2012. „Ochrona sygnalistów w Polsce. Stan obecny i rekomendacje zmian”. In: W. Rogowski, *Prawo pomaga przerwać milczenie. Prawne uwarunkowania*. Warszawa: Instytut Spraw Publicznych.
- Worth M. 2013. *Whistleblowing in Europe. Legal Protections for Whistleblowers in the EU*. Transparency International. http://files.transparency.org/content/download/697/2995/file/2013_WhistleblowingInEurope_EN.pdf. Accessed 2.01.2019.

Abstract

Whistleblowing: Ethical, Legal, and Management Aspects

Whistleblowing systems are implemented by organizations as an integral part of the fraud risk management program. Not only in Poland, encouraging employees to report irregularities causes ethical, legal, and management dilemmas. The aim of the article is to present key challenges in these three areas which touch both organizations and whistleblowers. In particular, the legal aspects of whistleblowers' protection in Poland will be presented.

Keywords: whistleblowing, whistleblowers, business ethics, fraud management system, compliance.

Nota biograficzna / Biographical Note

dr Robert Sroka – wykładowca Akademii Leona Koźmińskiego, Katedra Przedsiębiorczości i Etyki w Biznesie. Etyk biznesu, ekspert w zakresie odpowiedzialnego inwestowania. E-mail: rsroka@kozminski.edu.pl.

dr Robert Sroka – lecturer at the Kozminski University, Department of Entrepreneurship and Ethics in Business. Business ethics, an expert in responsible investment. E-mail: rsroka@kozminski.edu.pl.

Informacje dla autorów

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

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

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

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

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

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

Information for Authors

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

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

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

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

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

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