

## Poznając innego: perspektywizm społeczny i jego znaczenie w etyce<sup>1</sup>

Ewa Nowak, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Artykuł rewiduje stworzoną przez Roberta L. Selmana teorię przyjmowania perspektyw przez umysł („perspektywizmu” społecznego w terminologii Hugh Rosena<sup>2</sup>) w kontekście korespondujących z nią tradycji, takich, jak fenomenologia i filozofia umysłu. Uwzględni implikacje owej teorii w etyce. Przyjmowanie perspektyw to jedna ze zdolności poznawczych, rozwijających się w toku ontogenezy. Autorka broni koncepcji „autonomicznej współzależności”, która pozwala Selmanowi odróżnić interaktywność ludzkiego od zdolności formułowania niezależnych sądów przez podmiot moralny. Elastyczny, interaktywny umysł nie oznacza otwarcia na ekspansję innych; z kolei jego izolacja w formacie „egologicznym” nie chroniłaby przed taką ekspansją. Przeciwnie: jakość relacji międzyludzkich zależy od tego, jak postrzegamy i rozumiemy innych, uwzględniając owo intersubiektywne poznanie we własnym zachowaniu.

### 1. Wprowadzenie: poznanie innego w świetle badań interdyscyplinarnych

Punkt ciężkości współczesnej etyki stanowi nie tylko normatywność, lecz także to, co fenomenolodzy nazwali intersubiektywną responsywnością. Intersubiektywność ma też swoją „transcendentalną” prehistorię u Fichtego i Hegła, którzy dociekali, czym są i jak powstają świadomość i samoświadomość, a także jak jest możliwe – tak doniosłe dla życia społecznego – uznanie wzajemne. Zakłada ono skądinąd zdolność „rozpoznawania” *innych*, choć się w nim z pewnością nie wyczerpuje<sup>3</sup>. Wokół tego ostatniego zagadnienia narosły dwa interdyscyplinarne paradygmaty. Pierwszy

1 Badania umożliwiające przygotowanie tego artykułu były możliwe dzięki grantowi przyznanemu przez The Kościuszko Foundation i realizowanemu w Dept. of Communication, Cornell University (Ithaca, NY). Autorka wyraża niniejszym wdzięczność pod adresem TKE.

2 Por. H. Rosen, *The Development of Sociomoral Knowledge. A Cognitive-Structural Approach*, New York, Columbia University Press 1980, s. 38.

3 Por. P. Ricoeur, *Drogi rozpoznania*, przeł. J. Margański, Kraków, Znaki 2004.

– internalistyczny – przyjmuje, że cudzy umysł to fenomen izolowany, ukryty przed moim wglądem poznawczym. Paradigmat drugi, zainicjowany przez G.H. Meada<sup>4</sup>, rozwijany dalej przez Roberta L. Selmana<sup>5</sup> i kontynuowany współcześnie przez filozofów umysłu, ujmuje podmiot w kategoriach somatycznych i percepcyjnych, przypisuje mu jednocześnie zdolność zwrotnej aktywizacji procesów percepcyjno-poznawczych u innych podmiotów. Interakcja poznawcza z *innym* i reprezentacja, jaką wytwarza *mój* umysł, uwzględniając stan *jego* umysłu<sup>6</sup>, przydają fenomenologicznie pojętej „responsywności” nowe aspekty, nie ujmując w niczym jej źródłowo etycznym konotacjom<sup>7</sup>. Na poznaniu *innego* zyskuje nie tylko rozwój ontogenetyczny podmiotu, lecz i jakość samych interakcji, co znajduje też ewidencję w badaniach empirycznych<sup>8</sup>. Chciałabym przedyskutować tutaj zarówno przebieg rozwoju zdolności poznania „perspektywy” innych i jej odnoszenia do własnej, jak i udział takiego poznania w etyce i jakości relacji intersubiektywnych, aktualizując przy tym najważniejsze dokonanie naukowe Selmana, tj. koncepcję „przyjmowania perspektyw” (*perspective taking*) w rozumieniu poznawczym, z wyłączeniem tzw. empatii i innych emocji moralnych. Warto przypomnieć, że Kohlberg, z którego szkoły wywodzi się Selman, przedkładał wagę poznawczego „stosunku do *wszelkiego typu* ról w społeczeństwie, do którego się przynależy” (oraz podejmowania ich „we *wszelkiego typu* interakcjach społecznych i komunikacyjnych”) ponad zaangażowanie natury emocjonalnej, w tym „sympatię bądź empatię”<sup>9</sup>.

4 G. H. Mead, *Umysł, osobowość, społeczeństwo*, Warszawa, PWN 1975.

5 R. L. Selman, *The Growth of Interpersonal Understanding. Developmental and Clinical Analyses*, New York, Academic Press 1980.

6 Baron-Cohen i Zahavi wyjaśniają, że umysł stara się wyobrazić sobie (*figure out*) myśli, uczucia, pragnienia, intencje etc. innych, „odczytując” z ich twarzy, głosu, motoryki to, co wewnętrzne i nieobserwowalne, a następnie „przeskakując (*a leap*) od zachowań obserwowalnych do zachowań nieobserwowalnych”, przetwarzając dalej i asymilując nowe informacje z posiadanym już poznanem, zob. D. Zahavi, *Empathy and Other-Directed Intentionality*, „Topoi” 2014, vol. 33, nr 1, s. 140–143.

7 Naturalizacja fenomenologii dokonała się zwił. za sprawą Barona-Cohana, Dana Zahaviego i Shauna Gallaghera, przy czym dwaj ostatni deklarują się jako nonredukcjonistyczni kognitywiści, zob. S. Gallagher, D. Zahavi, *The Phenomenological Mind*. 2nd ed., New York – London, Routledge 2008, oraz S. Gallagher, A. N. Meltzoff, *The Earliest Sense of Self and Others. Merleu-Ponty and Recent Developmental Studies*, „Philosophical Psychology” 1996, vol. 9, nr 2, s. 211–233.

8 Współczesne badania metodą fMR potwierdzają istnienie korelatów neuronalnych dla rozwiniętej zdolności przyjmowania i integracji perspektyw, zob. J. H. Pfeifer, C. L. Masten, L. A. Borofsky, M. Dapretto, A. J. Fuligni, M. D. Lieberman, *Neural Correlates of Direct and Reflected Self-Appraisals in Adolescents and Adults: When Social Perspective-Taking Informs Self-Perception*, „Child Development” 2009, vol. 80, nr 4, s. 1016–1038; a także D. Zahavi, *Empathy and Other-Directed Intentionality*, dz. cyt., s. 129–142.

9 Por. H. Rosen, *The Development of Sociomoral Knowledge...*, dz. cyt., s. 39; por. R. L. Kohlberg, *Moral Stages and Moralization: The Cognitive-Developmental Approach*, [w:] *Moral Development and Behavior: Theory, Research, and Social Issues*, ed. T. Lickona, New York, Holt, Reinhart, & Winston 1976, s. 49. Współcześnie empatię zalicza się do aparatu doświadczenia, nie zaś do rozumienia i poznania *innych*, zob. S. Gallagher, D. Zahavi,

Jak widać, przyjmowanie perspektyw osadzone jest w wybitnie interdyscyplinarnym kontekście badawczym. Rzadko która dyscyplina bada je w sposób czysto teoretyczny; wszystkie przywołują kontekst doświadczenia, potencjał społeczny, metody stymulacji rozwoju tej wysoce złożonej zdolności<sup>10</sup>, wszystkie sięgają do filozofii. Ja sięgam do prac Paula Ricoeura, który postrzega człowieka jako istotę uzdolnioną (*being abled to act*) gwoli rozmaitych interakcji, w tym: responsywności, rozumienia *innego* do tego stopnia, że inność staje się integralną częścią własnego ja, a także intersubiektywnej obiektywizacji znaczeń spajających wspólnotę<sup>11</sup>. W kontekście myśli Ricoeura bardziej czytelny staje się „związek między zdolnością integracji perspektyw a zdolnością sądu moralnego w rozumieniu Kohlberga”<sup>12</sup>. Podmiot nie buduje wszak osądów i nie podejmuje decyzji w społecznej próżni czy izolacji od innych: przeciwnie, uwzględnia specyfikę, „syngularność”, „perspektywę” *innego* jako znaczące zwłaszcza w tych sytuacjach, które wymagają od niego inwencji moralnej. Nie odwołuje się przy tym wyłącznie do norm ani też do analogii (inny jako moja replika) czy abstrakcji (człowieczeństwo w ogóle, itp.), ale do spotkania, interakcji, aktualnego doświadczenia *innego* jako ucieleśnionego, współobecnego podmiotu. Poznanie *innego* obejmuje percepcję, która daje przedsmak poznania, a także rozumienie, interpretację, pamięć, aktualizację i aplikację tego poznania w działaniu jako refleksyjnym, intencjonalnym akcie responsywnym.

Chodzi zatem o zdolność odrębną, niesprowadzalną do znajomości obiektywnych, często odpersonalizowanych kryteriów i kontekstów działania. Inny człowiek jest fenomenem żywym, a temporalność życia implikuje dynamikę, zmienność, nie-rzadko kontyngencję: rozwinięta zdolność przyjmowania perspektyw, osiągając stadium określane przez Selmana jako „głęboko-symboliczne”, pozwala „rozpoznać”, a więc także „uznać” *innego* łącznie z dynamiką i kontyngencją, nie tylko za pośrednictwem (w jakiejś mierze ograniczonej) narracji<sup>13</sup> czy interpretacji wytworów jego

---

*Phenomenological Mind*, dz. cyt., s. 231. Zahavi zwraca uwagę na polisemię empatii typu lustrzanego, motorycznego, afektywnego, percepcyjnego, poznawczego itp.; zob. też S. G. Shamay-Tsoory, J. Aharon-Peretz, D. Perry, *Two Systems for Empathy: A Double Dissociation Between Emotional and Cognitive Empathy in Inferior Frontal Gyrus Versus Ventromedial Prefrontal Lesions*, „Brain. A Journal of Neurology” 2008, vol. 132, nr 3, s. 617–627; doi: <http://dx.doi.org.proxy.library.cornell.edu/10.1093/brain/awn279>.

10 Por. G. Lind, *Moral ist lehrbar*. Berlin, Logos 2015; Kohlberg Revisited, ed. B. Zizek, D. Garz, E. Nowak, Rotterdam – Boston – Taipei, Sense Publishers 2015; E. Nowak, *Demokracja zaczyna się w umyśle. Rozwijając osobowość demokratyczną*, „Principia” 2013, LVII-LVIII, s. 23–40.

11 Zob. P. Ricoeur, *Drogi rozpoznania*, dz. cyt.

12 R. L. Selman, *The Growth of Interpersonal Understanding...*, dz. cyt., s. 183.

13 Zob. S. Gallagher, J. Cole, *Dissociation in Self-Narrative*, „Consciousness and Cognition” 2011, vol. 20, nr 1, s. 149–155; o tym, że nie we wszystkich kulturach narracja pierwszoosobowa jest oczywistością zob. M. Yama, *Ego Consciousness in the Japanese Psyche: Culture, Myth and Disaster*, „Journal of Analytical Psychology” 2013, vol. 58, nr 1, s. 52–72.

aktywności, lecz także „bezpośrednio”<sup>14</sup>, za sprawą świadomej percepcji<sup>15</sup> (*conceptual perception*), dopowiada Gallagher.

## 2. Poznanie innego i autonomia podmiotu sądenia

Niedopowiedziana przez Kohlberga relacja pomiędzy zdolnością poznania intersubiektywnego i zdolnością budowania sądów oraz podejmowania decyzji i wyborów opartych na wewnętrznych pryncypiach moralnych nurtuje wszystkich, którzy dostrzegają ryzyko zachwiania **autonomii sądu** w świetle uwzględniania cudzych perspektyw we własnym poznaniu<sup>16</sup>. Selman podjął się wyjaśnienia tej relacji, lecz mimo to nadal mamy prawo pytać, do czego jest mi potrzebne poznanie innych i rozumienie ich „perspektyw” i położenia w sytuacji, która angażuje mnie jako podmiot moralny, budujący sądy i podejmujący decyzje oparte na stosownych kryteriach? Nawet Levinas, który zarzucił normatywność na rzecz „pełnej dystansu bliskości” i płynących z niej „wezwań” podkreśla, że dystans, różnica, asymetria to fenomeny dobroczynne, a tożsamość, „myślenie i wolność zawdzięczamy separacji i poszanowaniu Innego”<sup>17</sup> w jego odmienności, którą mogę „znać”, ale nie „poznać”<sup>18</sup>. Otóż Levinas, mając swoje powody, przyjął radykalną transcendencję cudzego umysłu, tymczasem inni fenomenolodzy (i sięgający do fenomenologii naturalistów) „otwierają” ów umysł dla poznawczego wglądu innych, rewidując założenie o transcendencji. Przyjmują oni, że umysł innego stanowi klucz do mojego umysłu w tym sensie, że ten drugi jest od początku włączony w mój horyzont bądź zawsze już „zdecentrowaną” perspektywę poznawczą, co czyni mnie zdolnym do między podmiotowej interakcji poznawczej (a w ślad za nią – dalszych interakcji społecznej i etycznej, od diadycznych po wysoce złożone). Tak rozumiana decentracja zapobiega wobec tego zjawisku, które nazwałabym poznawczą i etyczną implozją egocentrycznej (z punktu widzenia psychologii poznawczej), autystycznej (z punktu widzenia kognitywistyki<sup>19</sup>) i narcystycznej (z punktu widzenia psychoanalizy) „sobości”.

14 S. Gallagher, *Direct Perception in the Intersubjective Context*, „Consciousness and Cognition” 2008, vol. 17, nr 2, s. 535–543.

15 S. Gallagher, D. Zahavi, *The Phenomenological Mind*, dz. cyt., s. 113.

16 Zachodzi regresja zdolności słabo ukształtowanej, jeśli nie ma się okazji jej ćwiczyć poprzez używanie, por. G. Lind, *Growth and Regression in Cognitive-Moral Development*, [w:] *Moral Dilemmas. Philosophical and Psychological Issues in the Development of Moral Reasoning*, ed. C. Gibb Harding, Chicago, Precedent Publishing Inc. 1985.

17 E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Warszawa, PWN 2002, s. 114.

18 Jego stanowisko w sprawie transcendencji cudzego umysłu zweryfikował Gallagher.

19 S. Baron-Cohen, *Mindblindness. An Essay on Autism and Theory of Mind*, Cambridge, MIT Press 1995. „Autyzmem” określana jest dziś także niezdolność do interakcji i oddziaływania na świat w sposób sprawczy.

Decentrację w terminach percepcji, egzystencji i etyki (acz nie w sensie stricte poznawczym) opisał w rzeczywistości sam Levinas, przenosząc prymat z perspektywy pierwszoosobowej na perspektywę drugoosobową, uosabianą przez Buberowskie „Ty”. W rzeczywistości Levinasowski uniwersalizm przypisuje ów prymat każdemu poszczególnemu „Ty”. Ta nowa asymetria stworzyła ramy dla etyki „mojej” bezwarunkowej odpowiedzialności za inne, wolne „Ty”, a także etyki miłości, która nie oczekuje odwzajemnienia.

Inaczej w przypadku decenteracji „czysto” poznawczej, która pozwala mi spojrzeć na przedmiot, sytuację, *innego i siebie* z dowolnej, pierwszo-, drugo- lub trzecioosobowej<sup>20</sup> perspektywy bądź równolegle ze wszystkich, bez potrzeby konstruowania „wykorzonego, pozbawionego syngularności *cogito*”<sup>21</sup>, a także bez uciekania się do analogii, która prowadzi do utożsamiania się z innym<sup>22</sup>, imitacji, konformizmu, zacierania różnicy, zawłaszczania autonomii i zafalszowania poznania innego<sup>23</sup>, o niebagatelnych skutkach etycznych. Jaźń i tożsamość to więcej niż poznanie: to także bycie unikalnym i niezastępowalnym, podmiotowym (subiektywnym) źródłem sądów, decyzji i wyborów. W tym miejscu warto uświadomić sobie powinowactwo między uczulającą na różnicę i bycie sobą fenomenologią a psychologią rozwoju moralnego, która upomina się o samodzielność źródła sądenia: „czy możemy wobec tego sensownie przypisać niezależną podmiotowość w sensie moralnym i społecznym danej osobie, jeśli jest ona silnie zaangażowana w sytuację społeczną?”<sup>24</sup>, pyta Georg Lind, krytykując w swoim czasie koncepcję Selmana. Lind wskazuje na kardynalną różnicę między „ja” zdecentrowanym, responsywnym i uwzględniającym w swym poznaniu innych, oraz jego podmiotową – własną i niezależną – zdolnością budowania sądów i podejmowania decyzji, która stanowi odrębny modus poznania<sup>25</sup>. Zdolność ta usytuowana jest poza lub ponad interakcją poznawczą z innymi. Nie może więc zdarzyć się tak, że „ja uzależnia się niemal całkowicie od innych, przestając być sobą i popadając

20 B. Janz, *Hermeneutics, Self-Knowledge and Self-Interpretation*, [w:] *Hermeneutics, Self-Knowledge, and Self-Interpretation*, ed. P. Pedrini, Julie E. Kirsch, NY, Springer 2017 (w druku – manuskrypt udostępniony dzięki uprzejmości autora i redaktorów).

21 L. Metzger, *Philosophische Interpretation des Selbst*, Berlin, LIT 2015, s. 9.

22 B. Markowska, *Sprawiedliwość etyczna jako «bliskość pełna dystansu»: Lévinas – Derrida*, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 2009, t. XXI, s. 115.

23 Perspektywa „ja” u Sartre’a, ewidentnie uprzywilejowana egzystencjalnie i poznawczo, zwiastuje z kolei (egzystencjalną i poznawczą) współobecność innego, a nawet wszystkich innych, w „mojej” jaźni: „skoro bowiem człowiek wybiera własne ja, to przyjmujemy, że podobnie czyni każdy; ale zakładamy też, że wybierając siebie, wybiera on także wszystkich ludzi” (*he also chooses all men*), zob. J.-P. Sartre, *Existentialism and Human Emotions*, NY, Citadel Press 1957, s. 17.

24 G. Lind, *Inhalt und Struktur des moralischen Urteilens*, Konstanz, Universität Konstanz 1984, s. 74.

25 B. Hofmeyr, *Radical Passivity: Rethinking Ethical Agency in Levinas*, NY, Springer 2009.

w ubezwłasnowolnienie (...) Poczucie niezależności, która polega na wzajemnym rozumieniu, a zarazem na częściowym odrzuceniu wzajemności i obopólności, wymaga więc korekty, bowiem całkowita niezależność jest tak samo pozbawiona sensu jak całkowita zależność”<sup>26</sup>.

Innymi słowy, nieprawdziwe są oba założenia: o budowaniu sądów i decyzji natury etycznej w całkowitej izolacji od innych bądź w medium kolonizującej umysł interakcji poznawczej, o ile zachodzi, ma dla nas znaczenie status podmiotu sądenia jako instancji niezależnej. Ale Selman, określając relację ja – inni jako „autonomiczną współzależność” (*autonomous interdependence*)<sup>27</sup>, najwyraźniej odróżnił poznawczą interaktywność (korespondującą z interaktywną jaźnią opisaną przez Ricoeura) od autonomii przysługującej podmiotowi sądenia, której nie obejmuje interakcja ani współzależność. Udział *inności* w moim doświadczeniu, myślach, uczuciach, wspomnieniach, pragnieniach, priorytetach itd. może być nieograniczony jako kontekst moich sądów, decyzji i wyborów (i dotyczy to zarówno treści podzielanych, jak i niepodzielanych z innymi); jednak sam akt sądenia, decyzji i wyboru, a także jego werdykt, pozostają od tego kontekstu niezależne. Również w dialogu jako sytuacji wyjątkowo dogodnej dla wymiany poznawczej, desubiektywizacji i uzgadniania stanowisk każdy z uczestników pozostaje źródłem procesu sądenia i autorem swojego sądu: mogą go dzielić inni, może on podlegać zbiorowej konstrukcji, modyfikacji i ocenie, okazując się być na koniec stanowiskiem „wspólnym”, ale i wówczas każdy z podmiotów identyfikuje się z nim lub nie, angażując sądenie mające swoje źródło w tym właśnie a nie innym, podmiotowym „ja”. W tym sensie owo ja, będąc źródłem aktów sądenia, aktów decyzyjnych, a także aktów twórczych nie podlega decentracji i nie jest też w całości obszarem konstrukcji społecznej<sup>28</sup>. Konstrukcja obejmuje raczej znaczne zasoby „mojego” poznania i tożsamości o tyle, o ile nie do pomyslenia jest „jaźń zamknięta i samowystarczalna”<sup>29</sup>.

### 3. Zdolność przyjmowania perspektyw w świetle teorii rozwoju ontogenetycznego

Koncepcję wyłożoną przez Selmana w pracy pt. *The growth of interpersonal understanding* (1980) omawia się zazwyczaj w kontekście psychologii poznawczej, rozwojowej,

26 G. Lind, *Inhalt und Struktur des moralischen Urteilens*, dz. cyt., s. 124.

27 R. L. Selman, *The Growth of Interpersonal Understanding...*, dz. cyt., s. 141.

28 D. Zahavi, *Is the Self a Social Construct?*, „Inquiry” 2009, vol. 52, nr 6, s. 551–573.

29 Por. tamże.

społecznej lub politycznej<sup>30</sup>, a rzadziej w kontekście rozwoju i edukacji, przygotowujących do życia w warunkach różnicy społecznej, językowej, międzykulturowej, światopoglądowej etc<sup>31</sup>. Definiując zdolność przyjmowania perspektyw, Selman ma na uwadze rozróżnianie, wzajemne odnoszenie i koordynowanie perspektyw (*a relating-coordinating or structural component; differentiating and relating of perspectives*)<sup>32</sup>. Określenie „perspektywa” nie oznacza jakiejś konkretnej treści poznawczej, lecz uosabiany przez „ja”, a także drugą i trzecią osobę punkt widzenia, wektor poznania świata i jego funkcjonalne modalności (sposób doświadczania, rozumowania, odczuwania, stanowisko w określonej materii itd.). Jeśli więc powiadam, że *rozumiem ciebie, ja, jego, was, ich*, to znaczy, że pole mojej percepcji, uwagi i świadomości jest intencjonalnie otwarte na przekaz, jaki wysyłają inni jako odrębne podmioty poznawcze. Interesuje mnie poznanie, które jest właściwością podmiotu a nie przedmiotu (aczkolwiek rozróżnienie to straciło swoją oczywistość w świetle powstania sztucznej, interaktywnej inteligencji). Na tym jednak nie koniec: mój umysł odnosi dalej ów przekaz do własnej perspektywy. Konsekwencją otwarcia i korekty mojej perspektywy poznawczej przez cudze perspektywy (które pozostają „inne” niezależnie od tego, czy dołączone do nich treści są zbieżne, czy rozbieżne z moją perspektywą) jest zjawisko zwane w psychologii poznawczej *decentracją*. Decentracja otwiera zatem pierwotnie egocentryczną percepcję i świadomość na inne ego. Shaun Gallagher sugeruje, że rozpoczyna się ona z chwilą, gdy uwaga człowieka po raz pierwszy rejestruje przekaz pochodzący od innej osoby, a umysł przystępuje do jego poznawczej obróbki. Na poziomie „jaźni somatycznej”<sup>33</sup> dokonuje się to w pierwszych miesiącach życia, a na poziomie jaźni traktowanej w kategoriach czysto poznawczych, jakimi posługuje się zwykle Selman, w okresie późniejszym, rozłożonym na stadia rozwojowe<sup>34</sup>.

Przekraczając krąg egocentryzmu, poznanie sytuuje człowieka w intersubiektywnym kontekście poznawczym, pozwalając mu również budować interakcje wsparte

30 Zob. A. Mirski, *Stadialny model rozwoju perspektywy społecznej w ujęciu Roberta L. Selmana*, [w:] *Duchowy rozwój człowieka*, red. R. Socha, Kraków, Wyd. Naukowe UJ 2000, s. 61–66; A. Golec, *Konflikt polityczny: myślenie i emocje*, Warszawa, Wyd. Akademickie Dialog 2002; M. Budziszewska, *Opowieść „moi rodzice” w trzech fazach adolescencji i dorosłości*, Warszawa, LiberiLibri 2015.

31 Zob. M.B. McVee, „Some Are Way Left, Like This Guy, Gloria Ladson-Billings”: *Resistance, Conflict, and Perspective Taking in Teachers’ Discussions of Multicultural Education*. „Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology” 2014, vol. 20, nr 4, s. 536–551.

32 R. L. Selman, *The Growth of Interpersonal Understanding...*, dz. cyt., s. 40.

33 S. Gallagher, D. Zahavi, *The Phenomenological Mind*, dz. cyt., s. 147n.

34 „Tradycyjne stanowisko” w tej sprawie, aktualne jeszcze w latach 80., różni się od stanowiska współczesnej filozofii umysłu, zob. przywołane wcześniej prace Gallaghera. Por. E. E. Maccoby, *Social Development. Psychological Growth and the Parent-Child Relationship*, NY – San Diego – Chicago – San Francisco – Atlanta – London – Sydney – Toronto, Hartcourt Brace Jovanowich, Inc. 1980.

na takim poznaniu. Poznanie modyfikuje instynktowne, emocjonalne<sup>35</sup> bądź intuicyjne podstawy zachowania w kierunku świadomości i refleksyjności. Stąd też „autonomiczna współzależność”<sup>36</sup> stanowi dla Selmana punkt docelowy rozwoju ludzkiego poznania w sensie ontogenetycznym, a zarazem fundamentalny schemat relacji społecznych. Relacje te cechowałaby właśnie instynktowność, intuicyjność, a nade wszystko izolacja, obcość, wrogość i konfliktogenność, ewentualnie instrumentalna racjonalność, gdyby – jak zakłada to ewolucjonizm – jedni ludzie poznawczo ignorowali drugich (zjawisko zwane „pluralistyczną ignorancją”<sup>37</sup> nie jest skądinąd rzadkością). A także niemoc i bezradność: „Jeśli bowiem – jak to się dzieje w przypadku totalnego egocentryzmu – poglądy, potrzeby, intencje, etc. drugiej osoby pozostają nierozpoznane i niewuwzględnione”<sup>38</sup>, otoczeniu bardzo trudno jest podjąć wobec niej adekwatne czy choćby elementarne działania natury społecznej, moralnej, terapeutycznej. Z drugiej strony, ignorując cudze potrzeby, intencje i poglądy, egocentryk może wyrządzić innym wiele krzywdy. „Egocentryzm i perspektywizm to fenomeny złożone, które rozwijają się w sposób odwrotnie proporcjonalny do siebie. Egocentryzm ustępuje w miarę, jak wzrasta perspektywizm”<sup>39</sup>, podkreśla Rosen.

Rozwój zdolności przyjmowania perspektyw ma wobec tego podłoże ontogenetyczne, choć współczesna nauka stara się rozpoznać, czy i w jakim stopniu czerpie on z tendencji rozwojowych natury filogenetycznej, odkrywanych przez paradygmat ewolucjonistyczny. Jeden z najbardziej wpływowych przedstawicieli tego paradygmatu, Joshua Greene, twierdzi, że ewolucja nie zaprogramowała naszych mózgów na głębsze poznanie obcych, a zwłaszcza „troskę o ich szczęście. W rzeczywistości nasze mózgi zostały zaprogramowane raczej na obojętność i niechęć w stosunku do obcych”<sup>40</sup>. Na gruncie ewolucjonizmu trudno wobec tego pytać, jak możliwa jest responsywność i interaktywność poznawcza i etyczna, nie mówiąc już o genezie trwałych i globalnych

35 Badania nad emocjami moralnymi, do których zaliczają się empatia, wstyd, skrucha itd. sprawiły jednak, że doceniono w poznaniu intersubiektywnym „emocje uświadomione, które zakładają rozumienie moich relacji z innymi”, T. Malti, B. Latzko, *Children's Moral Emotions and Moral Cognition: Towards an Integrative Perspective* [w:] *Children's Moral Emotions and Moral Cognition: Developmental and Educational Perspectives. New Directions for Child and Adolescent Development*, 129, ed. B. Latzko, T. Malti, San Francisco, Jossey-Bass 2010, s. 3.

36 Por. H. Rosen, *The Development of Sociomoral Knowledge...*, dz. cyt., rozdz. III–IV.

37 N. J. Shelton, A. J. Richeson, *Intergroup Contact and Pluralistic Ignorance*, „Journal of Personality and Social Psychology” 2005, vol. 88, nr 1, s. 91–107; zob. też J. C. Bjerring, J. U. Hansen, N. J. L. L. Pedersen, *On the Rationality of Pluralistic Ignorance*, „Synthese” 2014, nr 191, s. 2445–2470.

38 E. Gutzwiller-Helfenfinger, *Förderung der sozialen Perspektivenübernahmefähigkeit bei Jugendlichen*, Pädagogische Hochschule Luzern 2010, s. 1 (manuskrypt udostępniony przez autorkę).

39 H. Rosen, *The Development of Sociomoral Knowledge...*, dz. cyt., s. 38.

40 J. Greene, *Moral Tribes. Emotion, Reason, and the Gap between Us and Them*, NY, Penguin Books 2014, s. 257.



przymiotów osobistych zwanych cnotami (w odróżnieniu od pragmatycznie i okazjonalnie przybieranych postaw i „person”), takich, jak uczciwość, odpowiedzialność, wielkoduszność i troska. Ale na pytania, które przerastają teorie redukcjonistyczne, odpowiedzię mogą psychologia rozwoju poznawczego i non-redukcjonistyczna filozofia umysłu: każda z nich na swój sposób wykazuje istnienie świadomej percepcji i jej związek z najmłodszymi ewolucyjnie rejonami mózgu, które odpowiadają za zachowania społeczne.

#### 4. O granicy zastosowania perspektywizmu w etyce

Przyjmowanie i koordynacja perspektyw (*the coordination of the psychological points of view*<sup>41</sup>) wpisują się wobec tego w rozległy kontekst interakcji. Rozważam tu interakcje z pominięciem „wirtualnych” innych i sztucznej inteligencji, przyjmując, że etyczne zastosowanie zdolności przyjmowania perspektyw dotyczy wyłącznie rzeczywistych podmiotów ludzkich. Z innych powodów, takich, jak asymetria władz poznawczych, nie rozważam przyjmowania perspektyw transgatunkowych (pomijając paradoks Nagela, który przyjął, że nie sposób doświadczyć inności, pozostając „sobą”). Interesuje mnie wyłącznie sytuacja, kiedy jedna obdarzona umysłem istota ludzka odnosi się poznawczo do innej, a także etyczne następstwa tego odniesienia: „aby móc postąpić właściwie – np. przyjść z odpowiednią pomocą drugiej osobie – trzeba bowiem najpierw dostrzec, że ta osoba potrzebuje pomocy i tak tę potrzebę zinterpretować, że samemu nie chciałoby się znaleźć w jej sytuacji. Znaczy to, że człowiek stawia się tu dokładnie w położeniu drugiej osoby. Ze zrozumienia jej położenia potrafi wyciągnąć wnioski dla własnego postępowania”<sup>42</sup>, a następnie owo postępowanie zrealizować. Podany przez Gutzwiller-Helfenfinger przykład pokazuje, że przyjmowanie i integracja perspektyw<sup>43</sup> pozwalają dość precyzyjnie wyznaczyć kontekst doboru działań, tj. priorytetów i zasad adekwatnych do potrzeb i położenia innych osób. Niedostateczna znajomość, nierozumienie, pomijanie i lekceważenie<sup>44</sup> innych sprawiają, że niektóre działania, wypływające skądinąd ze szlachetnych intencji, pryncypializmu, głęboko zakorzenionych (i może dlatego „autystycznych”) przekonań,

41 R. L. Selman, *The Growth of Interpersonal Understanding...*, dz. cyt., s. xii.

42 E. Gutzwiller-Helfenfinger, *Förderung der sozialen...*, dz. cyt., s. 5.

43 R. L. Selman, *The Growth of Interpersonal Understanding...*, dz. cyt., s. 182.

44 Pod względem psychologicznym dogmatyzm moralny nie różni się niczym od dogmatyzmu metaetycznego i naukowego, wszak i tutaj „wnosi się wysokie barykady, by zażarcie bronić lub chronić swoich ulubionych, wymuskanych idei przed podmuchami krytycyzmu”, por. H. Feigl, *The “Mental” and the “Physical”*, Minneapolis, University of Minnesota Press 1967, s. 6.

„nadużywania motywacji moralnej”<sup>45</sup>, egocentrycznej wierności własnym przekonaniom (np. w obliczu dylematów i konfliktów sumienia), paternalizmu i aotorytatyizmu naznaczone są egocentryzmem. W jakim sensie? Otóż w takim, że ich podmioty żywią paternalistyczne lub fundamentalistyczne roszczenia ważnościowe adresowane do innych, lecz pozbawione legitymizacji z ich strony. Czy można ją uzyskać (lub zrewidować), przyjmując cudzą perspektywę i uwzględniając ją we własnej? Otóż z jednej strony „umiejętność aktywnego »wślizgiwania się« w sytuację społeczną (...) sprawia więc, że można poczuć się tak, jakby samemu było się »w skórze« innej osoby lub osób – po to, by zrozumieć ich punkt widzenia na daną sytuację wraz z towarzyszącymi im odczuciami, myślami, motywacjami itd., i wreszcie by móc je powiązać z własnym punktem widzenia”<sup>46</sup>, powiada Gutzwiller-Helfenfinger. Podkreśla ona także, iż powodzenie interakcji z innym zależy od tego, czy potrafię odnieść jego perspektywę do własnej, „koordynując obie perspektywy”<sup>47</sup> w swoim umyśle.

Powstaje tu jednak zasadnicza trudność, jeśli chcielibyśmy przenieść i zastosować owo intersubiektywne poznanie w obszar legitymizacji, uzgadniania i uniwersalizacji stanowisk etycznych. Trudność tę wyartykułował Greene w swej ostatniej książce, przyjmując *implicite* i testując interakcjonizm poznawczy w poszukiwaniu balansu pomiędzy perspektywą moralną jednego podmiotu a perspektywami innych innych. Doszedł on do zaskakującej konkluzji, że „moralność bierze początek z niezliczonych, niekwestionowanych i powiązanych ze sobą twierdzeń. Każde z nich wydaje się rozumne jego proponentowi, ale tylko nieliczne są oczywiste (innymi słowy, epistemologia moralności ma raczej charakter *koherencyjny* niż *fundacjonalistyczny*). (...) Stąd też często możemy usłyszeć, że »moje poglądy, w przeciwieństwie do twoich, mają uzasadnienie rozumowe (*are grounded in Reason*).« Ale jest to najwyżej półprawdą (*half-true at best*). Rozum może bowiem nadać naszym sądom większą spójność moralną (...), lecz *sam rozum* nie potrafi nam odpowiedzieć na pytanie, którą z konkurencyjnych wartości wybrać”<sup>48</sup>. Ta odpowiedź należy, jak się zdaje, do wskazanego w punkcie (II) ja podmiotowego, które sądzi i wybiera samodzielnie: w tym kontekście „przyjmowanie perspektyw (*perspective taking*) to zawsze konieczny, lecz niewystarczający warunek rozumowań moralnych”<sup>49</sup>, tj. warunek pozbawiony mocy

45 A. Elżanowski, *Zło jako produkt ewolucji*, [w:] *Etyka a zło*, red. D. Probučka, Kraków, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego 2013, s. 276–277.

46 E. Gutzwiller-Helfenfinger, *Förderung der sozialen...*, dz. cyt., s. 3.

47 Tamże, s. 1.

48 J. Greene, *Moral Tribes. Emotion, Reason, and the Gap between Us and Them*, dz. cyt., s. 141n.

49 H. Rosen, *The Development of Sociomoral Knowledge...*, dz. cyt., 62. „Nie wszystko w mojej świadomości i samoświadomości jest zapośredniczone intersubiektywnie”, pisze D. Zahavi, *Self-Awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*, Evanston, Northwestern University Press 1999, s. 40.

determinującej, albowiem przyjąć cudze stanowisko za własne oznacza w rzeczywistości *wyżyć się stanowiska*. Lecz czy w świetle powyższego dokonanie osądu lub wyboru to akt anarchii *a priori*? Sartre powiada tak: „Kto potrafi decydować *a priori*? Nikt. Nie podpowie nam tego żaden podręcznik etyki. (...) Skoro jednak w jakiś sposób odpowiadam za wybór uwzględniający nie tylko mnie, ale cały rodzaj ludzki, to nie ma to nic wspólnego z kaprysem, nawet, jeśli żadna wartość nie determinuje mojego wyboru *a priori*”<sup>50</sup> – co mówi zaskakująco wiele o wyborach etycznych w duchu jak najbardziej współczesnym.

### 5. Rozwój zdolności przyjmowania perspektyw i jego znaczenie w świetle interakcji poznawczej, różnicy i pluralizmu

Badania przeprowadzone przez Gutzwiller-Helfenfinger wykazały, że „rozwoj zdolności przyjmowania perspektyw społecznych przekłada się na wszystkie sfery ludzkiej moralności”<sup>51</sup>, z czym można się zgodzić pod warunkiem przyjęcia do wiadomości, że perspektywizmu poznawczego i czerpanego zeń poznania nie sposób pogodzić z fundacjonalizmem, co wykazał Greene, a ponadto, że nie obejmuje on podmiotowego źródła aktów sądenia (zob. punkt II). Niezależnie od tych obwarowań, szereg ustaleń poczynionych przez Selmana ma duże znaczenie dla zrozumienia, na czym polega epistemologia poznania intersubiektywnego w ujęciu rozwojowym, a także rola rozwiniętej zdolności takiego poznania w promowaniu koherentnego pluralizmu i ducha demokracji na na poziomie życia społecznego.

Poznanie intersubiektywne zakłada według Selmana osobliwy, dwuaspektowy schemat jaźni. Obejmuje on „ja” aktywnie przyjmujące perspektywę innej osoby i z racji tej aktywności pełniące funkcję podmiotową oraz ja przedmiotowe, do którego perspektywa ta jest odnoszona. Obydwie „jaźnie” pozostają w takiej relacji do siebie (*the relation between self-as-subject and self-as-object*<sup>52</sup>), że „dopiero inte-

50 Por. J.-P. Sartre, *Existentialism and Human Emotions*, dz. cyt., s. 25–41.

51 E. Gutzwiller-Helfenfinger, *Förderung der sozialen...*, dz. cyt., s. 4; por. też E. Gutzwiller-Helfenfinger, L. Gasser, T. Malti, *Moral Emotions and Moral Judgments in Children's Narratives: Comparing Real-Life and Hypothetical Transgressions*, [w:] *Children's Moral Emotions and Moral Cognition: Developmental and Educational Perspectives...* dz. cyt, s. 11–31; o badaniach nad praktycznym znaczeniem przyjmowania perspektyw wśród studentów zob. M. Johnson, *Developing College Students' Civic Identity: The Role of Social Perspective Taking and Sociocultural Issues Discussions*, „Journal of College Student Development” 2015, vol. 56, nr 7, s. 687–704.

52 R. L. Selman, *The Growth of Interpersonal Understanding...*, dz. cyt., s. 103. Można stąd wnioskować, że nawet, jeśli dostrzegamy i doraźnie przyjmujemy do wiadomości cudzą perspektywę, nie uwzględniając jej jednak w żaden sposób we własnej i unieważniając ją poznawczo, to skutkiem takiej operacji jest tzw. pluralistyczna ignorancja (wniosek ten wymaga jednak korekty w obliczu procesów nieświadomych). Nie musi to świadczyć

gracja obu aspektów jaźni nadaje przyjmowaniu perspektyw charakter prawdziwie społeczny. Nie chodzi tu o zwykłą refleksję nad przedmiotami<sup>53</sup>, lecz o taką refleksję, której treść stanowią myśli, uczucia, pragnienia, intencje itp. właściwe perspektywom innych. Opis poznania „inteligibilnych jaźni” (w języku Ricoeura) wymaga odrębnych kategorii aniżeli te, którymi zwykło się opisywać epistemologię poznania pozaspołecznego. Selman dokonał „formalno-strukturalnej analizy rozwoju poznania społecznego (...) i zbudował zaplecze pozwalające badać jego zastosowania i aktualizacje w ludzkim działaniu”<sup>54</sup>, nade wszystko jednak rozwinął właśnie epistemologię poznania społecznego. Podkreśla on, że „oba pnie ludzkiego poznania, tj. poznanie społeczne i pozaspołeczne, wyrastają wprawdzie z jednego korzenia, lecz pierwsze uwzględnia kontekst temporalno-sytuacyjny”<sup>55</sup> innych perspektyw podmiotowych, podczas, gdy drugie może rozważać swój przedmiot poza takim kontekstem. Kontekst ma zawsze jakąś historię i przyszłość, a biografie i losy jego uczestników są ze sobą mniej lub bardziej powiązane; elementem kontekstu są także obiektywizacje działań i współdziałań. Analogiczne założenie dla fenomenologii interakcji poznawczej przyjęli Gallagher i Marcel<sup>56</sup>, którzy jeszcze bardziej zdecydowanie niż Selman odżegnują się od internalizmu i mentalizmu, a dodatkowo – od rozwojowego ujmowania relacji między perspektywą pierwszo-, drugo- i trzecioosobową. Zamiast rozwoju zdolności przyjmowania perspektyw zakładają oni interaktywny horyzont, w których wszystkie perspektywy są od początku współobecne i odniesione do innych, toteż „nie ma potrzeby dodawać do tego odniesienia jakichś relacji typu społeczno-poznawczego” (*we do not need to add some social-cognitive relation to the other person*)<sup>57</sup>.

Tymczasem Selman przyjmuje, że zdolność przyjmowania perspektyw podlega rozwojowi, poczynając od tego, iż we wczesnym stadium życia (między 4 a 6 r.ż.) pierwotnie fenomenalistyczny modus percepcji całego człowieka rozszerza się

---

o zakłóceniu rozwoju decentracji, lecz o intencjonalnej selekcji perspektyw.

53 Tamże, s. 22.

54 Tamże, s. 76. Selman badał zdolność przyjmowania i integracji perspektyw u 60 osób w różnym wieku, obarczonych opóźnieniami poznawczymi i objętych programem wyrównawczym (Manville School). Pogłębione wywiady kliniczne pozwoliły na opracowanie stadialnego modelu rozwojowego wspomnianej zdolności, zob. R. L. Selman, D. Jaquette, E. Bruss-Saunders, *Assessing Interpersonal Understanding: An Interview and Scoring Manual in Five Parts Constructed by the Harvard-Judge Baker Reasoning Project*, Harvard University: Graduate School of Education 1979.

55 R. L. Selman, *The Growth of Interpersonal Understanding...*, dz. cyt., s. 17.

56 S. Gallagher, A. J. Marcel, *The Self in Contextualized Action*, „*Journal of Consciousness Studies*” 1999, vol. 6, nr 4, s. 4–30; por. także S. Gallagher, A. N. Meltzoff, *The Earliest Sense of Self and Others...*, dz. cyt.

57 Powołują się oni m.in. na Schütza i Gurwitscha. W obliczu już istniejącego odniesienia mojej perspektywy do innych – S. Gallagher, *Phenomenological Contributions to a Theory of Social Cognition*, „*Husserl Studies*”, 2005, vol. 21, nr 2, s. 103.

o świadomość istnienia zjawisk natury psychicznej i podmiotowej, niedostępnych dla percepcji i doświadczenia<sup>58</sup>. Wywiady kliniczne wykazały, że na etapie poprzedzającym ten etap rozwoju dziecięca świadomość nie rozróżnia znaczeniowo twierdzeń „jestem dobrym chłopcem” i „zrobiłem coś dobrego”<sup>59</sup>. Z drugiej strony, nie sposób mówić o fenomenalistycznej ani tym bardziej podmiotowej świadomości<sup>60</sup> własnego ja, dopóki umysł nie wykształcił zdolności introspekcji<sup>61</sup> (a dzieje się to według Selmana między 5 a 9 r.ż.). Odróżnianie zjawisk psychicznych (myśli, intencji, pragnień, uczuć itd.) od zewnętrznych ekspresji (mimiki, gestykulacji, narracji i innych działań), a także przypisywanie sobie samemu doświadczeń i stanów wewnętrznych prowadzi do odkrycia własnej, pierwszoosobowej perspektywy; jest to konieczne, by móc odnosić do niej dostępne za sprawą „percepcji świadomej” (*conceptual perception*)<sup>62</sup> perspektywy innych. Zgoła inaczej niż czynią to fenomenolodzy, Selman nadał prymat epistemologiczny psychice przed tzw. zewnętrżnością<sup>63</sup>. Uczynił to ze względu na odkrytą przez Merleau-Ponty’ego tzw. ambiwalencję percepcji. Na czym owa ambiwalencja polega, pokazuje wypowiedź 12-letniego uczestnika badań prowadzonych przez Selmana, który na pytanie, „czy ludzie mają coś takiego jak »wnętrze« i »zewnętrze«?” odpowiedział: „owszem, weźmy rodzeństwo: brat powtarza siostrze, że jej nie znosi, ale tak naprawdę – w głębi ducha – lubi swoją siostrę”<sup>64</sup>.

Jednak zarówno prymat psyche nad ciałem, jak i ambiwalencja percepcji same okazują się ambiwalentne w świetle założenia filozofii umysłu o tym, że wraz z cielesnością postrzegamy nieodłączne od niej życie psychiczne, i do niego też – zamiast po prostu do ciała – odnosi się nasza responsywność<sup>65</sup>. Gallagher i Zahavi rozważają analogiczny przykład „skrywanych uczuć”, podany u Wittgensteina. Okazuje się, że choć nasza drugoosobowa perspektywa poznawcza jest ograniczona wobec uprzywilejowanej, pierwszoosobowej perspektywy kogoś, kto maskuje swoje uczucia, to jednak „każda perspektywa ma swoje mocne i słabe strony (...) Powinniśmy unikać

58 R. L. Selman, *The Growth of Interpersonal Understanding...*, dz. cyt., s. 95.

59 Tamże.

60 D. Zahavi, *Self and Other...* dz. cyt., s. 191.

61 H. Rosen, *The Development of Sociomoral Knowledge...*, dz. cyt., s. 59.

62 S. Gallagher, D. Zahavi, *The Phenomenological Mind*, dz. cyt., s. 113.

63 Dosl. „the priority of inner experience”; „how one ‘really feels’ about social events or interactions”, R. L. Selman, *The Growth of Interpersonal Understanding...*, dz. cyt., s. 98

64 Tamże, s. 98. Innym przykładem takiej ambiwalencji (iluzoryczności poznania) związanej z percepcją może być przypisywanie określonych stanów wewnętrznych, zamiarów i negatywnych bądź pozytywnych znamion charakteru innym na podstawie ich fizjonomii, motoryki i zaobserwowanych obyczajów (ktoś „wygląda na złodzieja”, „nie wygląda na takiego, który...”, ktoś inny „wydawał się poczciwcem i nikt się po nim nie spodziewał...”, itd.).

65 P. R. Hobson, *The Cradle of Thought*, London, Macmillan 2002, s. 248.

konstruowania umysłu jako czegoś, w co wgląd (*visible*) może mieć tylko jedna osoba i nikt poza nią. Umysł to nie tylko coś wewnętrznego, wypreparowanego z ciała i otoczenia”<sup>66</sup>, podkreślają Gallagher i Zahavi. Świadcstwo prawdziwym uczuciom brata do siostry dają wobec tego obserwowalne i bezpośrednio zrozumiałe ekspresje – co jednak wcaje nie dowodzi, że podmiotowość wyczerpuje się w zewnętrzności i że u człowieka „widać wszystko jak na dłoni”<sup>67</sup>. Tyle tytułem aktualizacji ustaleń Selmana, dotyczących pierwszej fazy rozwoju zdolności przyjmowania perspektyw w świetle blisko spokrewnionej z jego teorią filozofii umysłu, ujmującej ten ostatni jako interaktywne pole poznawcze.

Co do znamion charakteryzujących drugi etap rozwoju owej zdolności (przypadający między 7 a 12 r.ż.), Selman zalicza do nich przede wszystkim tzw. zwrotność poznawczą. Polega ona na tym, że ja postrzegam/poznaję inne ja za sprawą jego zewnętrznej ekspresji, sam jestem przez nie postrzegany/poznawany, a ponadto, odnotowuję moje bycie postrzegany/poznawany z jego perspektywy. Zdolność ta umożliwia „postawienie się w położeniu innej osoby i percepcję własnych stanów wewnętrznych, myśli, uczuć itd. z jej punktu widzenia”<sup>68</sup>. Świadomość tego, jakie reakcje poznawcze i emocjonalne wzbudzamy u innych, a także uwzględnianie tej świadomości w autorefleksji wiąże się z kolei z narodzinami tzw. „obserwatora wewnętrznego”. Monitoruje on procesy poznawcze, stany emocjonalne, pragnienia, intencje, a także sądy, decyzje itd., czyniąc mnie zdolnym do autoreferencji, autorefleksji, a niekiedy także autokorekty. Rola tej ostatniej może być ambiwalentna z uwagi na to, że może ona być źródłem presji wywieranej na autonomię podmiotu sądzenia. Ale znaczenie „wewnętrznego obserwatora” nie wyczerpuje się w zinternalizowanej kontroli i opresji, przypisywanym „superego”<sup>69</sup> na zmianę z ideałami i fantazmatami. Ponieważ autoreferencję mogą inicjować impulsy wewnętrzne i zewnętrzne, „wewnętrzny obserwator” byłby nie tylko najbardziej świadomą, uspołecznioną (a także mniej lub bardziej idealną) ekstensją jaźni, lecz także repozytorium przechowującym te schematy tudzież ideały zachowań, które pozwalają „potencjalnie zastąpić moje ja innymi ja”<sup>70</sup> po to, by owym innym dorównać, zaskarbiając sobie uznanie

66 S. Gallagher, D. Zahavi, *The Phenomenological Mind*, dz. cyt., s. 207.

67 Tamże, s. 208.

68 R. L. Selman, *The Growth of Interpersonal Understanding...*, dz. cyt., s. 98.

69 Skutki aktywności „wewnętrznego obserwatora” na procesy poznawcze i emocjonalne mogą być jednak ambiwalentne, jeśli jest on podatny na presję społeczną, którą uwewnętrznia i przenosi dalej np. na reprezentację własnego ciała lub holistycznie pojętej jaźni somatycznej (tzw. *body politic* jest współcześnie przedmiotem rozległych badań).

70 P. Dybel, *Mensch und Spiegel. Die Genealogie des menschlichen Ich nach Plessner und Lacan*, [w:] *Philosophische Anthropologie zwischen Soziologie und Geschichtsphilosophie*, ed. R. Adolphi, A. Gniazdowski, Z. Krasnodębski,

w ich oczach i przyjęcie w poczet *my*. Neutralizując jednak z biegiem czasu wpływ owych awaryjnych zamienników na ja podmiotowe (a zwłaszcza na jego autonomiczne sądy i decyzje), osiągnie ono być może bardziej dojrzałe stadium indywidualacji, o którym powiada Paweł Dybel, analizując rozwój jaźni u Plessnera i Lacana: „innymi słowy, według Plessnera człowiek staje się człowiekiem dopiero po odkryciu, że jego indywidualne i niezastępowalne ja pozostaje instancją wolną zarówno w stosunku do samego siebie, jak i w stosunku do innych”<sup>71</sup> (*in ihrem Verhältnis zu sich selbst und zu den anderen frei ist*).

W tej samej, drugiej fazie rozwoju zdolności przyjmowania perspektyw umieścił Selman również tranzycję od relacji unilateralnych, właściwych jaźni we wcześniejszych fazach rozwoju i naznaczonych egocentryzmem i autorytaryzmem wobec innych ku relacjom bilateralnym i multilateralnym, nadal jednak niepozabawionym tendencji do faworyzowania wybranych innych przy jednoczesnej dyskryminacji pozostałych, mniej podatnych na egocentryczną presję<sup>72</sup>.

Z kolei trzecie stadium rozwoju zdolności przyjmowania perspektyw (przypadające na okres pomiędzy 10 a 15 r.ż.) pogłębia umiejętność „przyjmowania perspektywy trzecioosobowej względem własnego ja” oraz bycia „jednocześnie obserwatorem i obserwowanym” (zdolność tę ilustrują autoreferencyjne wypowiedzi pierwszoosobowe, takie, jak „zapomniałem o tym”<sup>73</sup>). Perspektywa trzecioosobowa sprawia, że człowiek uświadamia sobie, iż każdy uczestnik relacji symultanicznie rozpoznaje myśli, uczucia, intencje, pragnienia etc. u siebie i innych, a także, co wszyscy uczestnicy myślą o sobie nawzajem<sup>74</sup>. Tak złożone poznanie ma charakter horyzontalny, tzn. nie jest ono źródłem wertykalnej korekty bądź presji<sup>75</sup>. Jest raczej tak, że zaopatrzone w nie „obserwator wewnętrzny” pozwala podmiotowi zdystansować się do sytuacji i „opuścić ją” w myślach po to, by rozpatrywać zachowania i role jej uczestników poza nią, za to w kontekście, który jego własne poznanie może dowolnie rekonstruować i rozwijać np. w poszukiwaniu bardziej uniwersalnego, sprawiedliwego dla wszystkich stron rozstrzygnięcia konfliktu. Selman podkreśla, że dla trzeciej fazy rozwoju zdolności przyjmowania perspektyw charakterystyczne jest „wyobrażenie

---

Nordhausen, Bautz 2016 (w druku – manuskrypt udostępniony przez redakcję). Ustalenia Dybla i Zahaviego podążają tropami wskazanymi przed współczesną fenomenologią i antropologią, por. D. Zahavi, *Self and Other: From Pure Ego to Co-constituted We*, „Continental Philosophy Review” 2015, vol. 48, nr 2, s. 143–160.

71 P. Dybel, *Mensch und Spiegel...*, dz. cyt.

72 R. L. Selman, *The Growth of Interpersonal Understanding...*, dz. cyt., s. 143–144.

73 Tamże, s. 104.

74 Por. R. Saxe, N. Kanwisher, *People Thinking About Thinking People. The Role of the Temporo-Parietal Junction in “Theory of Mind”*, „Neuroimage” 2003, vol. 19, nr 4, s. 1835–1842.

75 R. L. Selman, *The Growth of Interpersonal Understanding...*, dz. cyt., s. 104.

grupy jako wspólnoty homogenicznej (...), której członków wiąże solidarność i poczucie przynależności dzięki podzieleniu priorytetów z innymi (...) które u wspólnia perspektywę<sup>76</sup> w tych sferach życia, w których jednostkom na tym najbardziej zależy. Wspólne priorytety nie powstają tylko na poziomie konstrukcji zbiorowych, lecz równolegle także w umysłach jednostek zdolnych do poznania perspektywicznego przy zachowaniu autonomii sądów i decyzji, niepodlegających wymianie na cudze ani cudzemu wpływowi. Tak rozwinięta zdolność przyjmowania i koordynowania perspektyw umożliwia indywidualnym osobom „bycie częścią tej a nie innej grupy”<sup>77</sup> jako pewnej „całości społecznej” i „wspólnoty podobnych interesów i przekonań (...), w której zachodzi *zgoda* (*consensus*) co do pewnych oczekiwań i zasad ogólnych”<sup>78</sup> i której potencjał kooperacyjny jest znacznie wyższy aniżeli wśród osób, które nie potrafią tak sprawnie integrować perspektyw społecznych.

Czwarta i ostatnia faza rozwoju zdolności przyjmowania perspektyw, jaką wyróżnił Selman (lokując ją między 12 a 15 r.ż.) wiąże się z osiągnięciem umiejętności reprezentowania innych i bycia opiekunem, mentorem bądź liderem grupy. Obejmuje ona przede wszystkim perspektywę „uogólnionego innego” i poznanie „głęboko-symboliczne”. Przywołując na moment Selmanowskie pojęcie „autonomicznej współzależności”, warto zilustrować jego istotę właśnie na przykładzie roli, jaką pełnią reprezentant grupy, lider i mediator<sup>79</sup>. Otóż nie traktują oni grupy ludzi w kategoriach abstrakcyjnego, zdepersonalizowanego ogółu, ale w kategoriach „pluralistycznej wspólnoty, której zróżnicowania nie pomija się i nie zaciera. Jedność w owej różnorodności umożliwia dążenie do wspólnych celów w kontekście pluralizmu interesów”<sup>80</sup> i wysokiej złożoności „pluralistycznej organizacji”<sup>81</sup>, której członkiem – ale zarazem reprezentantem i liderem – jest odnośne indywiduum ludzkie. Dba ono o to, by panowała w niej „*explicite* bądź *implicite* demokratyczna kooperacja, rozmaite interesy i stanowiska były nie tylko tolerowane, lecz także wspierane (...) niezależnie od osobistych animozji”<sup>82</sup>. Nietrudno dostrzec, że tak zaawansowana zdolność przyjmowania perspektyw wzmaga również umiejętność mediacji, albowiem w obliczu antagonizmu nikt, z liderem włącznie, „nie zdołałby osiągnąć tego, co zamierza”<sup>83</sup>. Lidera (*the task*

76 Tamże, s. 145–146.

77 Tamże.

78 Tamże.

79 Tamże, s. 112.

80 Tamże, s. 146.

81 Tamże, s. 119.

82 Tamże, s. 147.

83 Tamże, s. 118.



*leader*), mediatora, a także negocjatora<sup>84</sup> cechuje wobec tego zdolność „wyważania skrajności”<sup>85</sup> (*the person who smooths the rough edges*), pomocna w rozstrzygnięciu konfliktów, i wreszcie zdolność temperowania postaw dogmatycznych bądź ekstremistycznych<sup>86</sup>. Potrafi on nie tylko adekwatnie i bezstronnie reprezentować interesy grupy, lecz także dbać o nie bez stawiania na swoim i narzucania własnego stanowiska innym, podkreśla Selman. Autorytaryzm licuje bowiem z egocentryzmem, tymczasem przywództwo konsoliduje (*solidifier*) i wzmacnia poczucie przynależności wśród członków zróżnicowanej, a zarazem zintegrowanej i stabilnej całości<sup>87</sup>, jaką stanowi wspólnota. Wobec tego nawet jeśli zastosowanie zdolności przyjmowania perspektyw w podejmowaniu decyzji etycznych natrafia na pewne ograniczenia, które pokazałam wcześniej, ma ona ogromne znaczenie dla jakości żywych i dynamicznych interakcji międzyludzkich o charakterze profesjonalnym i demokratycznym.

Na owo ostatnie stadium jej rozwoju przypada też rozwój umiejętności rozumienia dynamiki życia wewnętrznego i perspektyw innych osób, za którą odpowiada splot czynników wewnętrznych i zewnętrznych, niedostrzegalny, lecz modyfikujący „utrwalone cechy osobowości i oddziałujący na ludzkie motywacje intrapsychicznie”<sup>88</sup>. Ktoś o takiej zdolności rozumie pewne niespójności i nierówności w zachowaniu innych, a także meandry w ich biografiach i autonarracjach, co może naznaczyć jego relacje, a także interakcje z innymi asymetrią poznawczą. Całe jego poznanie, włącznie z motywacjami i modusami refleksji i sądenia ulega reorganizacji pod wpływem aktualizującej percepcji i rozumienia innych, których dotyczą zmiany: „dostrzega on nowe stany rzeczy i właściwości, wplecione w ich osobowość”<sup>89</sup>.

## Konkluzja

Pomimo iż stadialne i linearne modele rozwoju poznawczego nie są już tak popularne jak w latach 80 i 90. ubiegłego stulecia, kiedy w swoim „apogeum” szkoła Kohlberga wydała oprócz przywoływanych tutaj Selmana i Linda także Roberta Kegana, Ann Higgins-D’Alessandro, Johna Gibbisa itd., nikt dotąd nie podważył istoty rozwoju

84 G. Hunter, G. Marietta, A. M. King, C. Karutz, J.N. Bailenson, C. Dede Chris, *Many Ways to Walk a Mile in Another’s Moccasins: Type of Social Perspective Taking and Its Effect on Negotiation Outcomes*, „Computers in Human Behavior” 2015, vol. 52, s. 523–532.

85 R. L. Selman, *The Growth of Interpersonal Understanding...*, dz. cyt., s. 119.

86 H. M. Tuller, C. J. Bryan, G. D. Heyman, N. J. S. Christenfeld, *Seeing the Other Side. Perspective Taking and the Moderation of Extremity*, „Journal of Experimental Social Psychology” 2015, vol. 59, s. 18–23.

87 Por. R. L. Selman, *The Growth of Interpersonal Understanding...*, dz. cyt., s. 134–135.

88 Por. E. H. Erikson, *Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze*. Zürich, Bachclub Ex Libris 1959.

89 R. L. Selman, *The Growth of Interpersonal Understanding...*, dz. cyt., s. 147.

w sensie osiągnięcia pełnej sprawności przyjmowania i koordynacji perspektyw. Jak pokazują badania Gutzwiller-Helfenfinger i innych, różnice rozwojowe w zakresie tej sprawności są przedmiotem nowych badań, ważnych zwłaszcza w obliczu wielokulturowości<sup>90</sup>. Mniej linearne, za to bardziej horyzontalne ujęcie takiej sprawności bada się dzisiaj interdyscyplinarnie, zwłaszcza na gruncie filozofii umysłu, cognitive sciences i fenomenologii intersubiektywności, redefiniując podmiot i jaźń w kierunku doświadczenia (*experiential self*) i zarazem konstytucji społecznej<sup>91</sup>, a także potęgując i tak już wystarczająco silną polisemię terminu „poznanie”. Ludzka podmiotowość i jaźń to złożone fenomeny temporalne i społeczne. Eksponując w moich rozważaniach ten drugi wymiar kosztem temporalności, przyjęłam implicite, iż rozwój zakłada temporalność<sup>92</sup>. Jest ona niezbywalnym wymiarem ludzkiego działania moralnego, któremu towarzyszą odpowiedzialność, ryzyko, sprawstwo natury przyczynowo-skutkowej w świecie, a także tożsamość narracyjna (historyczna bądź ficcyjna<sup>93</sup>). Ich drugim niezbywalnym wymiarem pozostają interaktywność i perspektywizm poznawczy, zjawiska nadal słabo zbadane w kontekście moralnego usytuowania człowieka wśród innych i jego roli autonomicznego podmiotu sądu. Interaktywność i perspektywizm „otwierają” podmiot poznawczo, podczas gdy źródło sądów pozostaje ukryte i nienaruszone, co właśnie starałam się tu wykazać. Nie jest prawdą, że umysł „otwarty” czyni nas podatnymi na ekspansję innych, i nie jest prawdą, że umysł „zamknięty” chroni nas przed taką ekspansją. Prawdą jest jednak to, że jakość relacji międzyludzkich zależy w dużej mierze od wzajemnej percepcji, rozumienia i wyciągania stąd wniosków dla własnego postępowania – nawet, gdy pozornie jesteśmy „sami”, by przywołać nośną fenomenologicznie figurę *piersienia Gygesa*.

## Abstract

### Understanding the Other: Social Perspectivism and Its Implications for Ethics

The paper examines Robert L. Selman's path-breaking conception of social perspective taking (social "perspectivism" in Hugh Rosen's terms) in context of corresponding philosophical traditions (phenomenology and philosophy of mind), including its implications for ethics. Perspective

90 M. Gauvain, R. L. Munroe, *Development of Perspective Taking in Relation to Age, Education, and the Presence of Community Features Associated With Industrialization: A Four-Culture Study*, „Cross-Cultural Research” 2014, vol. 48, nr 1, s. 32–44.

91 D. Zahavi, *Self and Other: From Pure Ego to Co-constituted We*, dz. cyt.

92 Zob. M. Nida-Rümelin, *Der Blick von Innen. Zur transtemporalen Identität bewussteinfähiger Wesen*, Frankfurt/Main, Suhrkamp 2006.

93 Zob. P. Ricoeur, *Czas i opowieść*, t. III: „Czas opowiadany”, tł. U. Zbrzeźniak, Kraków, Wydawnictwo Naukowe UJ 2008.

taking belongs to cognitive abilities whose growth is to be considered in terms of ontogenetic human development. The author advocates Selman's concept of "autonomous interdependence," i.e., a distinction between cognitive interactivism on the one hand and the ability to pass autonomous moral judgments as a moral agent on the other hand. Open-mindedness does not expose us to the expansion by the others; being locked in one's own mind may not necessarily protect us against such an expansion. Something different is true: the quality of interhuman relations highly depends on how we perceive and understand one another; also, intersubjective cognition has a significant impact on our own conduct.

