

Edukacja Etyczna

Wolność i odpowiedzialność

Redaktor naukowy tomu:

Danuta Kabat-Rudnicka

ISSN 2083-8972

22/2025

Edukacja Etyczna

Wolność i odpowiedzialność

Redaktor naukowy tomu:

Danuta Kabat-Rudnicka

ISSN 2083-8972

22/2025

Recenzenci:

Prof. dr hab. Ignacy Fiut
Prof. dr hab. Honorata Korpikiewicz
Dr hab. Grzegorz Francuz
Dr hab. Joanna Mysona Byrska
Dr hab. Ewa Podrez
Dr Maciej Kałuża
Dr Maciej Kucia
Dr Inga Mizdrak

Redakcja:

Redaktor naczelna: Dr hab. Dorota Probuska, prof. UKEN
Sekretarz redakcji: Mgr Marcin Łubiński

Członkowie redakcji:

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

Adres redakcji:

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

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKEN, Kraków 2025

Redaktor prowadzący: Natalia Majoch
Redakcja językowa i korekta: Magda Kowalewicz
Opracowanie typograficzne i skład: Reverse Bartosz Płotka

ISSN 2083-8972

DOI 10.24917/20838972.22

Wydawnictwo Naukowe

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

Etyka – wolność –
odpowiedzialność

GRZEGORZ FRANCUZ

Uniwersytet Opolski

ORCID: 0000-0002-1660-420X

DOI: 10.24987/20838972.22.1

Zachodnie ujęcie wolnej woli i odpowiedzialności moralnej a kwestia wolności i odpowiedzialności w myśli buddyjskiej

Podmiotowość, rozumiana jako samoświadomość i zdolność do działania, stanowi kluczową kategorię filozofii, psychologii i etyki. W tradycji zachodniej utożsamiana jest z istnieniem trwałego „ja” (duszy lub *ego*), wiąże się z wolną wolą i autonomią jednostki, zdolnej do podejmowania samodzielnych decyzji. Takie ujęcie ma silne podstawy w myśli nowożytnych filozofów: Kartezjusz definiował osobę poprzez *cogito* (myślącą substancję), Locke pojmował tożsamość jako ciągłość pamięci, Kant zaś twierdził, że autonomia rozumu (wolna wola) jest warunkiem moralności. Wolna wola jawi się jako fundament przypisywania odpowiedzialności moralnej; ta z kolei jest zasługą lub winą, którą można przypisać sprawcy działania, o ile mógł on postąpić inaczej. Jest to też zbieżne z dominującą na Zachodzie tradycją chrześcijańską, podkreślającą wymiar teologiczny ludzkiej wolności: wolna wola uznawana jest za dar od Boga, a jej użycie obarcza jednostkę winą lub zasługą.

W filozofii buddyjskiej doktryna *anattā* (pāli) i *anātman* (sanskryt), tj. brak trwałej jaźni, odrzuca istnienie niezmiennego podmiotu. Nie ma duszy ani *ego* w sensie substancjalnym, co wymaga przededefiniowania pojęć woli i odpowiedzialności moralnej. Jednocześnie buddyzm mocno akcentuje powszechną prawidłowość przyczynową (doktryna współzależnego powstawania, *pratītya-samutpāda*) oraz prawo karmy, a te łączą każde działanie z jego skutkami. Rodzi to paradoksy i problemy wolnej woli oraz odpowiedzialności w myśli buddyjskiej i prowadzi do pytań: Czy w ramach takiego światopoglądu jest miejsce na wolną wolę i moralną odpowiedzialność? Jeśli

nie ma stałego „ja”, które byłoby autonomicznym sprawcą, to jak mówić o wolnym wyborze i odpowiedzialności za czyny? A jeśli wszystko podlega prawu przyczyny i skutku, to czy nasze decyzje nie są z góry uwarunkowane? Zestawiając perspektywę buddyzmu w ogólnym ujęciu – ponad podziałami na poszczególne szkoły – z wybranymi stanowiskami filozofii Zachodu, można ukazać, w jaki sposób założenia antropologiczne i metafizyczne buddyzmu oddziałują na nasze rozumienie wolności i odpowiedzialności oraz jak dialog między Wschodem a Zachodem pomaga w rewidowaniu pojęcia wolnej woli i odpowiedzialności moralnej we współczesnej etyce.

Wolna wola i odpowiedzialność moralna w filozofii Zachodu

Wolna wola od starożytności była przedmiotem intensywnej debaty w filozofii zachodniej. Arystoteles analizował warunki odpowiedzialności, wskazując na znaczenie rozumnego wyboru (grec. *proairesis*) dla czynów etycznych. W tradycji chrześcijańskiej średniowiecza zakładano istnienie duszy obdarzonej wolną wolą przez Boga, dzięki czemu człowiek mógł wybierać dobro lub zło i ponosił moralne konsekwencje swoich decyzji. W dobie nowożytnej nastąpiło umocnienie pojęcia autonomicznego podmiotu: Kartezjusz utożsamiał „ja” z niecielesną, myślącą substancją, co dało podstawę przekonaniu o niezależnym sprawcy czynów. John Locke definiował osobową tożsamość poprzez ciągłość pamięci i odpowiedzialność za własne czyny w czasie, Immanuel Kant zaś uważał, że człowiek jako istota rozumna musi przyjmować istnienie wolnej woli, inaczej pojęcia powinności moralnej i winy tracą sens. To założenie wolności podmiotu jest centralne; jeśli bowiem człowiek może wybierać i postępować niezależnie od niekontrolowanych przez niego uwarunkowań, zasługuje na pochwałę lub naganę.

David Hume poddał radykalnej krytyce ideę trwałego, niezmiennego „ja”, będącego centrum ludzkiej podmiotowości. Twierdził, że człowiek nie ma bezpośredniego doświadczenia „ja” jako trwałej substancji i dostrzega jedynie ciąg zmieniających się wrażeń, idei i doznań. Według Hume’a podmiot nie jest substancją metafizyczną jak u Kartezjusza, ale serią psychicznych stanów. Tożsamość osobowa to jedynie złudzenie wynikające z przyzwyczajenia umysłu do widzenia ciągłości tam, gdzie istnieje zmienność. Podmiotowość z kolei jest konstruktem wynikającym z pamięci, która pozwala kojarzyć różne wrażenia jako należące do tej samej osoby, oraz ze zwyczaju, który powoduje, że zakładamy ciągłość istnienia „ja”.

Hume pytał, czy ludzkie działania są zdeterminowane przez prawa przyrody, czy też pozostaje tu miejsce na wolną wolę. Filozof ten jest jednym z prekursorów kompatybilizmu – stanowiska, zgodnie z którym wolna

wola i determinizm nie wykluczają się nawzajem. Według Hume'a wolność to działanie zgodne z wewnętrznym poczuciem intencji, woli, a nie absolutna niezależność od przyczyn. Wola sama jest uwarunkowana przez przyczyny psychiczne, ale nie jest przez to mniej „nasza”. Hume uważał, że spór między wolną wolą a determinizmem jest pozorny, ponieważ opiera się na nieporozumieniach językowych. Determinizm to po prostu przekonanie, że te same przyczyny prowadzą do tych samych skutków. Nasze pojęcie odpowiedzialności moralnej nie wymaga metafizycznej „absolutnej wolności”, lecz przewidywalności i intencjonalności działań. Ludzie są odpowiedzialni za swoje czyny, jeśli wynikają one z ich charakteru, pragnień, intencji, chęci. Odpowiedzialność moralna nie wymaga istnienia wolnej woli w sensie libertariańskim, czyli niezeterminowanej, lecz raczej wewnętrznej spójności psychologicznej.

Baruch Spinoza, utożsamiając Boga z naturą (łac. *Deus sive natura*), z substancją składającą się z nieskończonej ilości atrybutów, z których każdy wyraża wieczną i nieskończoną istotę, podkreśla, że wszystko, co istnieje, wynika z konieczności boskiej natury. W świecie nie ma miejsca na przypadek, niezależność czy arbitralność, wszystko jest zdeterminowane. W twierdzeniu 29 w *Etyce w porządku geometrycznym dowiedzionej*, najważniejszym dziele Spinozy, czytamy: „We wszechświecie [w naturze rzeczy] nie mamy nic przypadkowego; przeciwnie, wszystko z konieczności natury bóstwa jest wyznaczone do tego, aby w pewien sposób istniało i oddziaływało”¹. Wszystkie rzeczy są przejawami Boga, modyfikacjami atrybutów jedynej substancji. Ludzkie działania są więc również koniecznymi skutkami boskiej natury, podobnie jak zjawiska przyrody. Umysł i ciało to dwie modalne manifestacje jednej substancji, atrybuty myślenia i rozciągłości. To, co dzieje się w umyśle, jest równoległe do tego, co dzieje się w ciele, i odwrotnie. Spinoza podkreślał: „ludzie mają się za wolnych, ile że są świadomi swych chceń i swego popędu, a przyczyny, wywołujące w nich pragnienie i chcenie, ponieważ nie są im znane, nawet we śnie na myśl im nie przychodzą”². Czujemy się wolni, ponieważ działamy świadomie, ale nie jesteśmy świadomi przyczyn, które nami kierują. Nasza „wolność” to niezrozumienie własnych motywacji, a nie realna zdolność wyboru spośród możliwości. „Woli nie można nazwać przyczyną wolną, lecz tylko konieczną”³. Każdy akt woli ma swoją przyczynę w poprzednich stanach, które same wynikają z wcześniejszych przyczyn, w ten sposób tworzy się nieprzerwany łańcuch konieczności.

¹ Benedykt de Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. Ignacy Myślicki (Warszawa: Wydawnictwo AKME, 1991), 23.

² *Ibidem*, 29.

³ *Ibidem*, 24.

Człowiek jest wolny nie wtedy, gdy działa niezależnie od przyczyn, ale wtedy, gdy działa w zgodzie z rozumem. Wolność to zrozumienie konieczności. Spinozańska wolność to emancypacja poznawcza: im więcej rozumiemy, tym mniej w nas biernych uczestników rzeczywistości. Etyka Spinozy ma na celu transformację afektów i osiągnięcie „miłości intelektualnej do Boga” (łac. *amor Dei intellectualis*), czyli stanu duchowej wolności wynikającej z pełnego poznania. Takie ujęcie wolnej woli jest zbieżne z podejściem współczesnych sceptyków wobec wolnej woli – Gregga Caruso i Derka Perebooma – odrzucających jej tradycyjne pojęcie. Choć Spinozę dzieli od nich ponad 300 lat, Pereboom i Caruso tworzą z nim wspólny front sceptycyzmu w kwestii ludzkiej wolności, odpowiedzialności i winy. Ich celem nie jest nihilizm moralny, lecz transformacja etyki, a zamiast karania, potępienia i odpłacania za złe czyny – proponują współczujące rozumienie, edukację, empatię i prewencję. W świetle tego podejścia człowiek może być wolny tylko wtedy, gdy rozumie mechanizmy, które nim kierują, a nie wtedy, gdy złudnie wierzy w swoją metafizyczną niezależność.

Współczesne dyskusje o wolnej woli

Współczesna dyskusja w zachodniej filozofii skupia się na relacji wolnej woli do determinizmu. Wyodrębniły się trzy główne stanowiska: libertarianizm (inkompatybilizm), kompatybilizm i sceptycyzm (twardy determinizm lub twardy inkompatybilizm)⁴. Odrzucający wolną wolę sceptycy odwołują się zwykle do neuronauki. Część naukowców oraz filozofów skłania się ku redukcjonistycznemu materializmowi (materialistycznemu eliminacjonizmowi) i twierdzi, że wszystkie działania umysłu są sprowadzalne do procesów biologicznych zachodzących w mózgu. W świetle tego stanowiska umysł jest jedynie produktem aktywności neuronalnej, a zaczerpniętą z potocznej psychologii i opartej na introspekcji wiedzę o świadomości należy zastąpić neurofizjologią, a ta posługuje się tylko terminami fizycznymi. Stosowany bowiem zarówno w psychologii, jak i w filozofii słownik mentalistyczny jest w gruncie rzeczy przestarzały i bezużyteczny; niepotrzebnie odwołuje się do fikcyjnych bytów mentalnych.

Neuronaukowcy, tacy jak Patricia i Paul Churchlandowie, uważają, że wyjaśnienie stanów mentalnych jest możliwe poprzez badanie mechanizmów mózgowych, a pojęcia takie jak „świadomość” mogą zostać zastąpione przez bardziej precyzyjne, biologiczne terminy. Wszystkie działania człowieka można sprowadzić do wyniku procesów biochemicznych

⁴ Daniel C. Dennett i Gregg D. Caruso, *Wolna wola. Czy jesteśmy odpowiedzialni za nasze czyny?*, tłum. Łukasz Kurek (Kraków: Copernicus Center Press, 2022), format: EPUB.

zachodzących w mózgu. Pozwala to stworzyć i rozwijać nową dziedzinę filozofii: neurofilozofię. Patricia Churchland pisze:

Czym jest neurofilozofia i jaka jest jej rola? Częściową odpowiedzią jest to, że natura umysłu (w tym natura pamięci i uczenia się, świadomości i wolnej woli) od dawna była przedmiotem zainteresowania filozofii. Filozofowie od dawna zmagają się z tymi zagadnieniami i nadal kontynuują swoje prace. Neurofilozofia wynika z uznania, że w końcu nauki o mózgu i towarzysząca im technologia są na tyle zaawansowane, że można osiągnąć rzeczywisty postęp w zrozumieniu umysłu i mózgu. Mówiąc bardziej dosadnie, przewiduje ona, że filozofia umysłu prowadzona bez zrozumienia neuronów i mózgu będzie prawdopodobnie jałowa. W rezultacie neurofilozofia koncentruje się na problemach znajdujących się na styku zazieleniającej się neurobiologii i starzejącej się filozofii⁵.

Jeśli nasze myśli i decyzje są jedynie wynikiem deterministycznych procesów w mózgu, to wolna wola, rozumiana jako swoboda wyboru i niezależność od przyczyn zewnętrznych, jest tylko iluzją. Poczucie wolnej woli jest efektem poznawczym, użyteczną fikcją, która pozwala nam racjonalizować i wyjaśniać nasze zachowania, ale nie odzwierciedla rzeczywistej przyczynowości.

Zwolennicy tezy, że wolna wola może być iluzją, powołują się często na wyniki eksperymentów przeprowadzonych przez Benjamina Libeta w latach 80. Libet odkrył, że wektor napięcia elektrycznego w korze mózgowej (tzw. potencjał gotowości, RP) pojawia się średnio ok. 550 ms przed fizycznym ruchem i na ok. 350 ms wcześniej niż świadomość chęci ruchu. Stąd Libet wywnioskował, że „mózg decyduje” o zainicjowaniu pewnych działań jeszcze przed subiektywną świadomością podmiotu o podjęciu decyzji. Innymi słowy, jeśli proces „teraz działaj” jest uruchamiany nieświadomie, to świadoma wola tego nie inicjuje. Wynikałoby z tego, że decyzje o działaniach są podejmowane przez mózg, zanim świadomie je sobie uświadomimy, a nasze subiektywne poczucie kontroli nad własnymi decyzjami może być iluzoryczne. Jednocześnie Libet twierdził, że gdy świadomy sygnał pojawia się przed wykonaniem ruchu, może posłużyć jako *veto*, czyli jako świadoma decyzja o powstrzymaniu ruchu. Gdy osoba orientuje się w swej intencji, ok. 100–150 ms przed ruchem, może nie wykonać zaplanowanego ruchu (*veto*). Gdy uświadomimy sobie decyzję, możemy ją odrzucić, zatrzymać⁶.

⁵ Patricia S. Churchland, *Brain, Wise: Studies in Neurophilosophy* (Cambridge, MA – London: The MIT Press, 2002), 2–3.

⁶ Benjamin Libet, „Do We Have Free Will?”, w *The Oxford Handbook of Free Will*, red. Robert Hilary Kane (Oxford: Oxford University Press, 2002), 553–564.

Libet, komentując wyciągnięte zbyt pochopnych wniosków z jego badań, pisał:

Mój wniosek na temat wolnej woli, prawdziwie wolnej w sensie nie-deterministycznym, jest zatem taki, że jej istnienie jest co najmniej tak samo dobrą, jeśli nie lepszą, opcją naukową niż jej zaprzeczenie przez teorię deterministyczną. Biorąc pod uwagę spekulatywną naturę zarówno deterministycznych, jak i niedeterministycznych teorii, dla-czego nie przyjąć poglądu, że mamy wolną wolę (dopóki nie pojawią się rzeczywiste dowody przeciwne, jeśli kiedykolwiek się pojawią)? Taki pogląd pozwoliłby nam przynajmniej postępować w sposób, który akceptuje i uwzględnia nasze głębokie poczucie, że mamy wolną wolę. Nie musielibyśmy postrzegać siebie jako maszyn, które działają w sposób całkowicie kontrolowany przez znane prawa fizyczne⁷.

Omawiając eksperymenty Libeta, Alfred Mele zwraca uwagę, że dane są trudne do jednoznacznego zinterpretowania, np. wielu badanych może świadomie planować ruch tuż przed rejestracją EEG, a samo stwierdzenie pojawienia się potencjału gotowości nie odpowiada bezpośrednio pytaniu o wolę. Mele apeluje o ostrożność w przechodzeniu od obserwacji neurofizjologicznych do wniosków filozoficznych o wolności woli, wskazując na liczne luki argumentacyjne⁸.

Libertarianizm

Libertarianie, jak Richard Swinburne, utrzymują, że posiadamy metafizycznie wolną wolę, niezdeteterminowaną prawami przyrody, co często wiąże się z wiarą w czynnik niematerialny – duszę – lub w specjalną podmiotową przyczynowość (ang. *agent causation*). Swinburne broni klasycznego libertarianizmu woli, traktuje człowieka jako dualistyczną istotę (ciało i duszę) obdarzoną autonomią. Twierdzi, że większość ludzi na Zachodzie zakłada, iż nasze czyny nie są całkowicie zdeterminowane i że posiadamy wolną wolę, co czyni nas moralnie odpowiedzialnymi. W książce *Umysł, mózg i wolna wola* Swinburne podkreśla, że tradycyjna intuicja o wolności wyboru i istnieniu duszy jest słuszna. Dusza jako niematerialna substancja może rzeczywiście być przyczyną działania niezależną od praw przyrody. Filozof pisze:

⁷ Libet, „Do We Have”, 564.

⁸ Alfred R. Mele, „Free Will and Neuroscience: Revisiting Libet’s Studies”, w *Is Science Compatible with Free Will? Exploring Free Will and Consciousness in the Light of Quantum Physics and Neuroscience*, red. Antoine Suarez i Peter Adams (New York: Springer, 2013), 195–207.

podejrzewam, że większość zwykłych ludzi (przynajmniej w krajach zachodnich), nadal wyznaje założony w prawie karnym pogląd, że (z pewnymi wyjątkami) ludzie nie są w pełni zdeterminowani do popełniania czynów, które popełniają, i są moralnie odpowiedzialni za swoje działania; a także wyznają pogląd, że składają się z dwóch części – duszy i ciała, więc nawet jeśli w rzeczywistości nie ma życia po śmierci, założenie, że nasze dusze (istotowa część nas) mogą przetrwać śmierć, nie jest nie-spójne. W niniejszej książce argumentuję, że tradycyjny pogląd większości mieszkańców Zachodu na te kwestie jest słuszny⁹.

Swinburne broni dualizmu interakcyjnego, według którego umysł i ciało są oddzielnymi bytami, ale mogą na siebie wpływać. Dusza to niematerialny byt, odpowiedzialny za świadomość, myśli, emocje i wolną wolę; ciało natomiast (w tym mózg) jest materialnym narzędziem, przez które dusza działa w świecie fizycznym. Dusza (umysł) może inicjować zdarzenia fizyczne w mózgu i kontrolować ciało, ale nie jest przez nie determinowana. W *Umyśle, mózgu i wolnej woli* czytamy: „każdy z nas jest istotowo czystą substancją mentalną. Argumenty uzasadniające pogląd (zwany «dualizmem substancji»), że jesteśmy zasadniczo czystymi substancjami mentalnymi, są – pomimo skrajnej niepopularności – przekonujące”¹⁰.

Z perspektywy libertariańskiej wolna wola wiąże się z odpowiedzialnością moralną w sensie podstawowej zasługi (ang. *basic desert*). Jeśli rzeczywiście podejmujemy decyzje niezależnie od czynników deterministycznych, to jesteśmy odpowiedzialni moralnie. Jednostka zatem może zasługiwać na pochwałę lub naganę i potępienie, ponieważ to ona, jako samoistna substancja, jest sprawcą działania. Swinburne pisze, że „choć zawsze znajdujemy się pod wpływem zdarzeń mózgowych lub mentalnych, czasami (a zwłaszcza wtedy, gdy podejmujemy trudne decyzje moralne) zdarzenia te nie determinują w pełni tych intencji. Mamy pewną swobodę kształtowania intencji działania niezależnie od wszelkich wpływów, którym podlegamy, co będę nazywał «wolną wolą»”¹¹. Wolna wola oznacza dla Swinburne’a realną zdolność podmiotu do dokonania innego wyboru niż ten, który wynikałby z sumy uwarunkowań; jest to swoista moc sprawcza, dzięki której to my sami stanowimy o swoim działaniu, a nie tylko czynniki poza nami. Ludzie są przyczynami sprawczymi swoich działań, działają intencjonalnie i nie są w pełni uwarunkowani przez inne czynniki – można im przypisać autentyczną odpowiedzialność za podjęte działania.

⁹ Wstęp do: Richard Swinburne, *Umysł, mózg i wolna wola*, tłum. Tomasz Sieczkowski (Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2022), format: EPUB.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

Kompatybilizm

Kompatybiliści z kolei argumentują, że wolna wola może istnieć nawet w świecie zdeterminowanym, jeśli rozumiemy ją jako zdolność do działania zgodnie z własnymi celami i rozumem, bez zewnętrznego przymusu. Daniel C. Dennett, odrzucając istnienie niematerialnej duszy, opisuje nas, ludzi, za pomocą metafory „zespołu robotów”. Ciało to zbiór bilionów komórek, a każda komórka jest bezmyślnym mikrorobotem. Mimo to cały złożony zespół komórek składa się na jeden świadomy umysł. Dennett pisze:

Jesteś zbiorem około stu bilionów komórek, tysięcy różnych rodzajów. [...] Każda z twoich komórek jest bezmyślnym mechanizmem, w dużej mierze autonomicznym mikro-robotem. Nie jest bardziej świadoma niż twoi bakteryjni goście. Żadna z komórek, które cię tworzą, nie wie, kim jesteś, ani nie dba o to. [...] Im więcej dowiadujemy się o tym, jak ewoluowaliśmy i jak działa nasz mózg, tym bardziej jesteśmy przekonani, że nie ma żadnych dodatkowych składników. Każdy z nas składa się z bezmyślnych robotów i niczego więcej, nie ma w nas żadnych niematerialnych, nie-robotycznych składników¹².

W książce *Freedom Evolves* Dennett podejmuje kwestię pogodzenia wiary w ludzką wolność z naturalistycznym, naukowym obrazem świata. Podkreśla, że: „Wolność człowieka nie jest iluzją; jest obiektywnym zjawiskiem, odrębnym od wszystkich innych warunków biologicznych i występującym tylko u jednego gatunku, czyli u nas. [...] Wolność człowieka jest prawdziwa – tak samo prawdziwa jak język, muzyka i pieniądze”¹³. Wolna wola, zdaniem Dennetta, jest zjawiskiem, które można badać naukowo jak każde inne zjawisko naturalne. Autor odrzuca zarówno dualizm, zgodnie z którym wolna wola wymaga niematerialnej duszy wyłamującej się spod praw natury, jak i fatalistyczne przekonanie twardego determinizmu, że wolność to jedynie iluzja świadomości. Proponuje zamiast tego ujęcie ewolucyjne i naturalistyczne. Wolna wola wyewoluowała wraz z rozwojem złożoności organizmów i ludzkiej kultury, a jej zrozumienie wymaga wiedzy filozoficznej i naukowej (biologicznej, kognitywnej).

Dennett podejmuje próbę odczarowania pozornego paradoksu: Jak to możliwe, że wolna wola jest realna, skoro człowiek jest częścią przyrody podlegającą prawom przyczynowym? Tradycyjnie wolną wolę przeciwstawiano deterministycznej naturze; wydawało się, że aby ocalić autentyczną wolność decyzji, trzeba gdzieś w mechanizmie świata zrobić

¹² Daniel C. Dennett, *Freedom Evolves* (New York: Viking Penguin, 2003), 20.

¹³ *Ibidem*, 379.

„luz”, przerwę w łańcuchu przyczynowym. Dennett proponuje spojrzenie, w którym ta opozycja „przyroda vs. wolna wola” zostaje zniesiona. Zauważa, że nasze wyobrażenia o tym, czym miałyby być „prawdziwa” wolna wola, są obciążone mitem. Wedle „tradycyjnej” koncepcji wolności jednostka musiałaby posiadać całkowitą autonomię, zdolność do bycia *causa sui*, samodzielną przyczyną siebie i swoich czynów, niezdeteminowaną przez żadne wcześniejsze przyczyny.

Celem Dennetta jest ujęcie wolnej woli zgodne z darwinowską wizją człowieka jako części przyrody, a zarazem podtrzymanie naszych intuicji dotyczących moralności i odpowiedzialności. W *Freedom Evolves* czytamy: „Wolna wola istnieje naprawdę, ale nie jest ona cechą istniejącą od zawsze, tak jak prawo grawitacji. Nie jest też tym, za co uważa ją tradycja: boską mocą pozwalającą wyzwolić się z sieci przyczyn i skutków świata fizycznego. Jest ona wynikiem ewolucji ludzkiej działalności i przekonań i jest tak samo realna jak inne wytwory ludzkiej działalności”¹⁴. Wolna wola nie jest zatem magiczną „zdolnością Boga w nas” do łamania praw fizyki, lecz jest wyłonionym w toku ewolucji fenomenem, zakorzenionym w ludzkich zdolnościach poznawczych i społecznych. Wolna wola jawi się jako wytwór ludzkiego umysłu i kultury, który jest realny i niezwykle cenny. Podlega naturalnym prawidłowościom i nie wymaga cudownego „wyjęcia” spod praw przyrodniczego determinizmu.

Dennett odrzuca zatem obraz wolnej woli jako siły nadprzyrodzonej, wydobywającej nas z sieci przyczynowych związków, taki wymóg bowiem czyni z wolności pojęcie niemożliwe do obrony w świetle nauki. W zamian filozof przedstawia koncepcję wolnej woli kompatybilistycznej, tj. zgodnej z determinizmem, poszerzonej o perspektywę ewolucyjną i kognitywistyczną. Proponuje, aby traktować wolną wolę jako zdolność, którą organizmy (a w pełni rozwiniętej postaci tylko ludzie) nabyły w toku ewolucji biologicznej i kulturowej. Jest to zdolność do świadomego kierowania swoim zachowaniem na podstawie informacji, przewidywania konsekwencji oraz refleksji nad motywami. Tak rozumiana wolna wola nie jest zero-jedynkowa (obecna lub nieobecna w ogóle), lecz stopniowalna i uzależniona od poziomu organizacji. Kluczowe różnice między ludźmi a innymi istotami, m.in. język, zdolność abstrakcyjnego myślenia, świadomość siebie, rozbudowane życie społeczne, tworzą nową jakość, odróżniającą autonomiczne, ludzkie podmioty od reszty natury. Z perspektywy biologii ewolucyjnej wolna wola jest cechą, która mogła wyłonić się podobnie jak inne unikatowe właściwości gatunku ludzkiego. Nie towarzyszyła nam od zawsze. Jak zaznacza Dennett:

¹⁴ *Ibidem*, 33.

Wolność człowieka jest młodsza od samego gatunku. Jej najważniejsze cechy mają zaledwie kilka tysięcy lat – to mgnienie oka w historii ewolucji – ale w tym krótkim czasie zmieniła planetę w sposób równie znaczący, jak wielkie przemiany biologiczne takie jak powstanie atmosfery bogatej w tlen i pojawienie się życia wielokomórkowego. Wolność musiała ewoluować tak jak każda inna cecha biosfery i nadal ewoluuje¹⁵.

Fundamentem wolnej woli jest – według Dennetta – zdolność do unikania pewnych zdarzeń i dążenie do innych, czyli zachowanie celowe. W świecie całkowicie nieożywionym nic nie ma celów ani preferencji, wszystko po prostu się dzieje. Pojawienie się życia wprowadza nową jakość: organizmy dążą do przetrwania i rozmnażania, walczą o zasoby, unikają zagrożeń. Dennett wskazuje, że nawet w deterministycznym wszechświecie możliwe jest istnienie tworów, które skutecznie unikają pewnych niekorzystnych zdarzeń, a więc dla nich te zdarzenia nie są nieuchronne. Wprowadza on termin *evitability* (od ang. *evitable* – możliwy do uniknięcia) jako przeciwieństwo nieuchronności. Jeżeli w zdeterminowanym świecie pojawia się istota zdolna przewidywać pewne niebezpieczeństwa i na tej podstawie modyfikować swoje działania, to będzie ona unikać zdarzeń, które inaczej by ją spotkały. Z perspektywy tej istoty pewne rezultaty nie są więc *inevitable* (z ang. nieuniknione), lecz właśnie *evitable* (z ang. uchronne). Dennett formułuje to tak: „W niektórych deterministycznych światach istnieją istoty unikające szkód. Dlatego w niektórych deterministycznych światach niektóre rzeczy są unikane. Wszystko, czego można uniknąć, jest możliwe do uniknięcia lub możliwe do powstrzymania. Dlatego w niektórych deterministycznych światach nie wszystko jest nieuniknione. Dlatego determinizm nie oznacza nieuchronności”¹⁶. Inaczej mówiąc, los człowieka w deterministycznym świecie nie musi być losem liścia miotanego wiatrem. Wolna wola w kategoriach praktycznych to umiejętność przewidywania konsekwencji i unikania niepożądanych skutków swoich działań (ang. *evitability*), co jest możliwe nawet przy działaniu powszechnych praw przyrody, jeżeli podmiot moralności nie jest fizycznie czy psychicznie zniewolony. W podejściu tym rezygnuje się z absolutnej niezależności ludzkiego podmiotu na rzecz wolności rozumianej jako wewnętrzna kontrola nad własnym zachowaniem. Nawet bez nadprzyrodzonego sprawstwa możemy zachować odpowiedzialność moralną.

Kluczowym elementem wolnej woli w teorii Dennetta jest samokontrola. Osoby posiadające wolną wolę to te, które mają zdolność do regulowania swojego zachowania, przystosowywania się do racji moralnych

¹⁵ *Ibidem*, 379.

¹⁶ *Ibidem*, 83.

i społecznych oraz reagowania na otoczenie w sposób świadomy. Autonomia jest więc zdolnością do kontroli nad sobą w ramach przewidywalnych i racjonalnych zasad. Dennett odrzuca tradycyjną ideę „zasługi podstawowej”, według której ktoś zasługuje na pochwałę lub karę wyłącznie ze względu na swoje działania, bez względu na przyszłe konsekwencje. Zamiast tego wprowadza „zasługę niepodstawową”, która opiera się na bardziej pragmatycznych i konsekwencjalistycznych zasadach: działania mogą być nagradzane lub karane na podstawie tego, jakie mają konsekwencje społeczne, a nie na zasadzie moralnego absolutyzmu. Ludzie mogą być pociągani do odpowiedzialności za swoje czyny, ponieważ mają zdolność do refleksji i zmiany swojego postępowania. Zasługa i nagana są uzasadnione przez społeczne i moralne praktyki, które sprzyjają dobremu funkcjonowaniu jednostek i społeczeństwa. Kary i nagrody nie są wyrazem absolutnej moralnej sprawiedliwości, ale spełniają praktyczne funkcje: zapewnienie porządku, prewencję przestępstw i motywowanie ludzi do przestrzegania norm społecznych. Dennett odrzuca retributywną koncepcję kary (według tego ujęcia osoby zasługują na karę tylko dlatego, że popełniły złe czyny) i opowiada się za podejściem pragmatycznym, w którym kary są uzasadniane korzyściami społecznymi, takimi jak zapobieganie przestępstwom, rehabilitacja czy utrzymanie porządku¹⁷.

Sceptycyzm wobec wolnej woli

Sceptycy, Gregg D. Caruso i Derk Pereboom, utrzymują, że wolna wola w tradycyjnym sensie jest iluzją, zarówno w świecie zdeterminowanym (bo wszystko ma przyczyny, zanim podejmiemy decyzję), jak i w świecie indeterministycznym (bo działania przypadkowe nie dają kontroli). W takim ujęciu nikt nigdy nie mógłby faktycznie postąpić inaczej niż postąpił; przypisywanie jednostce pełnej odpowiedzialności, podstawowej zasługi (ang. *basic desert*), jest zatem nieuzasadnione.

Jako inkompatybilista oraz sceptyk wobec wolnej woli, Caruso twierdzi, że nasze czyny są wynikiem okoliczności, które znajdują się poza naszą kontrolą, przez co wykluczona zostaje możliwość poniesienia odpowiedzialności moralnej w tradycyjnym sensie. Determinizm, a także elementy indeterminizmu, jak mechanika kwantowa, podważają naszą wolność w podejmowaniu decyzji. Jeśli nasze czyny są zdeterminowane przez niezależne od nas okoliczności, np. wydarzenia z przeszłości czy prawa natury, to nie możemy być odpowiedzialni moralnie za swoje czyny. Ani determinizm, ani indeterminizm nie pozwalają na istnienie wolnej woli

¹⁷ Dennett i Caruso, *Wolna wola*, Polemika 3.

w sensie, w którym moglibyśmy prawdziwie zasługiwać na nagane i karę czy pochwałę i nagrodę. Nasze działania są ostatecznie wynikiem czynników, które są poza naszą kontrolą, co wyklucza odpowiedzialność moralną.

Caruso podkreśla znaczenie trafu (ang. *luck*), czyli okoliczności, na które nie mamy wpływu, a które determinują naszą osobowość, pragnienia i działania. Nasze charaktery, pragnienia i predyspozycje są wynikiem trafu konstytutywnego (ang. *constitutive luck*), co podważa koncepcję, że jesteśmy w pełni odpowiedzialni za nasze działania. Zarówno traf konstytutywny, związany z tym, kim jesteśmy jako osoby w wyniku dziedziczenia, wychowania, warunków życia itp., jak i traf obecny (ang. *present luck*), który dotyczy konkretnych momentów podejmowania decyzji, podważają możliwość przypisania odpowiedzialności moralnej opartej na wolnej woli. Caruso pisze: „wszystkie działania istotne z moralnego punktu widzenia podlegają albo trafowi konstytutywnemu, albo trafowi obecnemu, albo obu tym rodzajom, a ponieważ zarówno traf konstytutywny, jak i obecny negują podstawową moralną odpowiedzialność za zasługi, powinniśmy dojść do wniosku, że podmioty nigdy nie ponoszą odpowiedzialności moralnej w odpowiednim znaczeniu”¹⁸.

Proponowana przez Caruso koncepcja odrzuca ideę zasługi podstawowej, czyli tego, że człowiek zasługuje na pochwałę lub karę wyłącznie ze względu na swoje działania, bez uwzględniania przyszłych konsekwencji. Kara nie powinna być uzasadniana retributywnie (czyli oparta tylko na tym, co już się wydarzyło), ale raczej powinna pełnić inne funkcje, jak rehabilitacja, unieszkodliwienie lub prewencja. Zamiast uzasadniać karę tym, że za popełnione przestępstwo dana osoba na nią zasługuje, Caruso proponuje podejście pragmatyczne i instrumentalne. Kary powinny być stosowane z myślą o ochronie społeczeństwa, poprawie zachowania przestępców oraz prewencji, a nie jako forma moralnej odpłaty. Oznacza to, że kara ma pełnić funkcję społeczną, a nie moralną. Pojęcie winy oparte na wolnej woli jest nie tylko błędne, ale również szkodliwe społecznie, prowadzi bowiem do nadmiernego karania i utrwalania nierówności.

Pomimo sceptycyzmu wobec wolnej woli, Caruso nie odrzuca całkowicie osądów moralnych. Podkreśla, że wciąż możemy oceniać działania innych

¹⁸ Gregg D. Caruso, *Rejecting Retributivism: Free Will, Punishment, and Criminal Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), 106; Dennett i Caruso, *Wolna wola, Polemika 1*: „Po pierwsze, mamy wyjściową «loterię życia» czy wyjściowe «wyciągnięcie losu», na co nie mamy wpływu. To, czy urodziliśmy się w ubóstwie czy w dostatku, wojnie czy pokoju, domach pełnych przemocy czy miłości, to po prostu kwestia ślepego losu. Kwestią trafu jest również to, jakie są nasze wrodzone zdolności, talenty, predyspozycje i cechy fizyczne. Poza tą wyjściową loterią życia pozostaje również traf związany z tym, co przydarza nam się, gdy tworzą się nasze charaktery, oraz z tym, w jaki sposób wpływa na nas zazwyczaj środowisko”.

ludzi w kontekście społecznym, np. aby zmniejszać szkodliwość działań i chronić społeczeństwo. Tego rodzaju oceny są jednak oparte na efektywności interwencji (np. prewencja przestępstw) i nie mają na celu moralnego ukarania sprawców. Ponadto sceptycyzm wobec wolnej woli może prowadzić do większej empatii wobec osób, które popełniają złe czyny. Skoro ich zachowanie jest wynikiem okoliczności niezależnych od nich, możemy bardziej skupić się na tym, jak można im pomóc i jak można zminimalizować szkodliwe działania w przyszłości, zamiast po prostu potępiać.

Autor *Rejecting Retributivism: Free Will, Punishment, and Criminal Justice* opowiada się za reformą systemu karnego, odrzucając retrybutywizm na rzecz systemu, który koncentruje się na przyszłych korzyściach, takich jak bezpieczeństwo społeczne i zadośćuczynienie, zamiast na idei zasługi i odpłaty za zło. Caruso argumentuje, że jeśli nie posiadamy wolnej woli, nie możemy być odpowiedzialni moralnie za nasze czyny w klasycznym, retrybutywnym sensie. Píše:

istnieją dobre pragmatyczne powody, aby odrzucić retrybutywizm, ponieważ ma on ograniczoną skuteczność w promowaniu ważnych celów społecznych, takich jak resocjalizacja i reforma przestępców. Retrybutywne uzasadnienie kar prawnych utrzymuje, że w przypadku braku okoliczności łagodzących sprawcy są moralnie odpowiedzialni za swoje czyny i zasługują na karę proporcjonalną do popełnionego wykroczenia, nawet jeśli nie przynosi to żadnych korzyści dla jednostki lub społeczeństwa w przyszłości¹⁹.

Zadośćuczynienie dla ofiar w modelu Caruso ma zatem pragmatyczny i konsekwencjonalistyczny charakter. Skoro sprawca nie jest moralnie odpowiedzialny w sensie zasługi podstawowej, to zadośćuczynienie nie ma być formą odpłaty czy wynagrodzenia retrybutywnego. Zamiast tego zadośćuczynienie ma objąć naprawę szkód wyrządzonych ofiarom i przywrócenie równowagi w społeczeństwie.

Opartą na sceptycyzmie wobec wolnej woli politykę sprawiedliwości społecznej, która obejmuje zapobieganie krzywdom i ich naprawę, Caruso nazywa modelem zdrowia publicznego-kwarantanny (ang. *public health-quarantine model*). W jej ramach zadośćuczynienie jest częścią szerszej polityki naprawczej, w której ważna jest rehabilitacja i prewencja, a nie kara wymierzona sprawcy jako odpłata. Ofiary powinny otrzymać zadośćuczynienie, aby zminimalizować u nich negatywne skutki przestępstwa, ale nie jest to argument na rzecz tego, że sprawca zasługuje na karę. Caruso popiera podejście oparte na sprawiedliwości naprawczej (ang. *restorative justice*),

¹⁹ Caruso, *Rejecting Retributivism*, 150.

które koncentruje się na przywróceniu relacji społecznych, uznaniu cierpienia ofiar oraz naprawie szkód. W tym modelu sprawca, mimo że nie jest moralnie odpowiedzialny w tradycyjnym sensie, nadal może uczestniczyć w procesie naprawy, np. przez zadośćuczynienie materialne lub zaangażowanie w działania społeczne, co sprzyja oczyszczeniu i reintegracji. „Sprawiedliwość naprawcza – zaznacza Caruso – to podejście, które kładzie nacisk na naprawienie szkód spowodowanych przez przestępcze zachowania poprzez zbliżenie członków społeczności, ofiar i sprawców”²⁰. Caruso podkreśla znaczenie empatii zarówno wobec ofiar, jak i sprawców. Zrozumienie bowiem, iż nie mamy pełnej kontroli nad sobą, prowadzi do większego zrozumienia i współczucia wobec ludzi i do unikania przypisywania im pełnej odpowiedzialności za ich czyny. Zadośćuczynienie powinno brać pod uwagę nie tylko potrzeby ofiar, ale również możliwość rehabilitacji sprawcy, który sam mógł działać pod wpływem niezależnych od niego okoliczności.

Derk Pereboom rozwija model twardego inkompatybilizmu (ang. *hard incompatibilism*)²¹. Model ten zakłada, że wolna wola w sensie podstawowej zasługi (ang. *basic desert*) praktycznie nie istnieje, niezależnie od tego, czy wszechświat jest zdeterminowany, czy nie²². Brak wolnej woli eliminuje standardowe uzasadnienia kar i pochwał oparte na idei zasługi podstawowej. Podobnie jak Caruso Pereboom nie przypisuje ludziom zasługi ani winy za działanie, gdyż wszystkie nasze decyzje są powodowane przez czynniki znajdujące się poza naszą kontrolą (geny, wychowanie, przypadek, traf).

Pereboom odrzuca pogląd, że wolna wola wymaga alternatywnych możliwości wyboru. Zamiast tego argumentuje za koncepcją źródła działania. Aby być naprawdę odpowiedzialnym moralnie, trzeba być źródłem własnego działania, a nie tylko korzystać z wolnych wyborów narzuconych zewnętrznie – inkompatybilizm źródłowy (ang. *source incompatibilism*). Istotą wolnej woli, w sensie wymaganym do ponoszenia pełnej odpowiedzialności moralnej, jest bycie ostatecznym źródłem własnych działań. Oznacza to, że prawdziwa wolność wymaga, aby podmiot samodzielnie inicjował swoje decyzje i czyny, a nie był jedynie ogniwem w długim łańcuchu przyczynowo-skutkowym determinowanym przez zewnętrzne czynniki. Jeżeli deterministyczne prawa natury i wcześniejsze stany świata w pełni warunkują każdy nasz wybór, to nikt nie może być ostatecznym źródłem swoich działań. Innymi słowy, prawdziwa wolność i deterministyczna przyczynowość się wykluczają. Mamy tutaj do czynienia z rozumowaniem: a) podmiot działa

²⁰ *Ibidem*, 286.

²¹ Derk Pereboom, *Free Will, Agency, and Meaning in Life* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 3.

²² *Ibidem*, 4.

z własnej wolnej woli tylko wtedy, gdy jest ostatecznym źródłem swojego działania; b) jeśli prawdziwy jest determinizm, to nikt nie jest ostatecznym źródłem swoich działań; c) zatem jeśli determinizm jest prawdziwy, to nikt nie działa z własnej wolnej woli²³. Istotne nie jest istnienie alternatywnych scenariuszy, ale to, by faktyczna historia przyczynowa działania pochodziła od samego podmiotu. Dopiero czyn niebędący skutkiem czynników zewnętrznych nadaje podmiotowi pełny status sprawcy.

Pereboom pisze:

Twierdzę, że podstawową odpowiedzialność moralną podmiotu za działanie wynikającą z zasługi można wyjaśnić przede wszystkim tym, że działanie to ma przyczynową historię, w której podmiot jest źródłem swojego działania w określony sposób. Mój pogląd jest zatem inkompatybilizmem źródłowym (*source incompatibilism*) w przeciwieństwie do inkompatybilizmu swobody (*leeway incompatibilism*). Libertarianizm przyczynowania przez podmiot (*agent-causal libertarianism*) jest powszechnie postrzegany jako stanowisko inkompatybilistyczne, w którym podmiot może być źródłem swojego działania w sposób wymagany dla odpowiedzialności moralnej w omawianym sensie, a w rezultacie zwolennicy tego poglądu są zazwyczaj inkompatybilistami źródłowymi. Ale można też być inkompatybilistą źródłowym i poważnie wątpić, czy mamy rodzaj wolnej woli wymagany dla tego rodzaju odpowiedzialności moralnej, a to jest stanowisko, które popieram²⁴.

W przeciwieństwie do inkompatybilizmu swobody (ang. *leeway incompatibilism*) nie przywiązuje się tu kluczowej wagi do tego, czy podmiot mógł postąpić inaczej. Nawet gdyby istniały alternatywy, deterministyczna historia związków przyczynowo-skutkowych i tak uniemożliwiałaby aktywnemu podmiotowi bycie ich ostatecznym generatorem. Innymi słowy, sama możliwość wyboru nie wystarczy; podmiot musi naprawdę uzasadnić swoje działanie samym sobą, być ich przyczyną samą w sobie. Pereboom twierdzi, że alternatywne działania są w tym przypadku mało istotne; istotne jest to, że rzeczywista przyczyna działania (przyczynowa historia) jest deterministycznie przesądzona przez czynniki będące poza kontrolą podmiotu.

Stanowisko źródłowe jest takie, że aby podmiot był moralnie odpowiedzialny za działanie, musi być źródłem swojego działania w odpowiedni sposób. [...] Źródłowy inkompatybilista twierdzi, że wymaga to, aby

²³ Michael McKenna i D. Justin Coates, „Compatibilism”, w *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. Edward N. Zalta i Uri Nodelman, 2024, dostęp 5 czerwca 2025, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/compatibilism/>.

²⁴ Pereboom, *Free Will*, 4.

rzeczywista historia przyczynowa działania była indeterministyczna. Dokładniej, działanie nie może być przyczynowo zdeterminowane przez czynniki pozostające poza kontrolą podmiotu, takie jak odległa przeszłość wraz z prawami natury²⁵.

Inkompatybilizm źródłowy wymaga indeterminizmu w historii przyczynowej działania. Dla Perebooma liczy się rzeczywisty autor czynu, a nie tylko subiektywna iluzja wyboru między alternatywami.

Pereboom utrzymuje, że etyka i poczucie sensu życia mogą przetrwać bez osobistej odpowiedzialności, a rezygnacja z idei odpowiedzialności moralnej daje szansę na bardziej sprawiedliwy i humanitarny system wymierzania sankcji. Podkreśla, że perspektywa życia bez wolnej woli jest kompatybilna z racjonalnym planowaniem, wartościową moralnością i bogatym poczuciem sensu życia.

Jestem zwolennikiem – pisze – optymistycznego poglądu, że wyobrażenie sobie życia bez tego rodzaju wolnej woli nie byłoby katastrofalne dla naszych koncepcji sprawczości, moralności i sensu życia, a pod pewnymi względami mogłoby być nawet korzystne. W szczególności koncepcja ta jest całkowicie zgodna z racjonalnym rozumowaniem, z praktycznie wykonalnymi pojęciami moralności i odpowiedzialności moralnej, z funkcjonującym systemem postępowania w przypadku zachowań przestępczych oraz z poczuciem sensu w życiu²⁶.

W innym miejscu książki *Free Will, Agency, and Meaning in Life* czytamy:

Myślę, że Spinoza miał rację, twierdząc, że sceptycyzm wobec wolnej woli może sprzyjać pewnego rodzaju spokojowi ducha, który byłby dla nas znaczącą korzyścią. Jednak to, czy życie w zgodzie z perspektywą sceptyczną byłoby dla nas ogólnie lepsze, jest kwestią empiryczną, której filozoficzna metoda nie jest w stanie rozstrzygnąć. Niemniej jednak jestem optymistą i uważam, że biorąc pod uwagę wszystkie okoliczności, taki rodzaj życia byłby dla nas lepszy²⁷.

Streszczając, dominująca zachodnia intuicja zakłada istnienie autonomicznego sprawcy jako podmiotu moralności. Jeśli ten warunek jest spełniony, możliwe jest przypisanie mu wolnego wyboru i odpowiedzialności za czyny. Problem wolnej woli, jaki zna filozofia europejska, to w gruncie rzeczy pytanie: Jak autonomiczny podmiot może istnieć w zdeterminowanym świecie? Myśl buddyjska stawia inne pytanie, kwestionując samą ideę

²⁵ *Ibidem*, 28.

²⁶ *Ibidem*, 4.

²⁷ *Ibidem*, 176.

niezależnego „ja”, a równocześnie nie rezygnuje z etyki i pojęcia konsekwencji działań.

Myśl zachodnia generalnie zakłada istnienie pewnego „rdzenia” osobowego, podmiotu, który dokonuje wyborów. Nawet Hume, który porównał jaźń do wiązki percepcji, co zdaje się zbliżać do buddyjskiej idei strumienia świadomości, przyjmował istnienie ciągłości psychologicznej i podkreślał naturalne poczucie sprawstwa. W konsekwencji odpowiedzialność moralna na Zachodzie tradycyjnie opiera się na założeniu, że istnieje ktoś, kto mógłby działać inaczej, a zatem zasługuje na pochwałę lub naganą. Ta koncepcja przenika systemy prawne i etyczne: od idei grzechu i Sądu Bożego w religiach Abrahamowych, po świeckie instytucje prawa karnego, gdzie wina jednostki uzasadnia wymierzenie kary. Pojęcie to jest sprzężone z wiarą w wolną wolę: jeżeli zanegujemy wolność decyzji, to zgodnie z klasycznym poglądem podważymy też podstawy przypisywania winy i kary.

Buddyjska filozofia a koncepcja wolnej woli

Jednym z najważniejszych pytań buddyzmu jest pytanie o niezależne istnienie jaźni – podmiotu, który działa i podejmuje decyzje. Kwestia ta jest ściśle związana z problemem wolnej woli. Fundamentem odróżniającym buddyjską wizję wolności od wielu zachodnich ujęć jest doktryna *anātman* (*anattā*), brak stałego, niezależnego „ja”. Buddyzm neguje istnienie niezmiennej duszy czy *ego* stanowiącego istotę człowieka. Zamiast tego naucza, że to, co potocznie nazywamy osobą czy „ja”, jest w rzeczywistości złożonym strumieniem pięciu agregatów (*skandh*): formy cielesnej, uczuć, percepcji, formacji mentalnych i świadomości. Te elementy nieustannie się zmieniają i nie ma w nich żadnego trwałego rdzenia. Klasyczne teksty (*Milinda-panha* – *Pytania króla Milindy*) posługują się metaforą wozu lub płomienia przekazywanego z jednej lampy na drugą, by pokazać, że osobowa tożsamość jest jedynie zjawiskową ciągłością, a nie substancjalnym bytem. W *Pytaniach króla Milindy* pojawia się taki dialog:

„Mówisz, że nazywasz się Nàgasena; a więc czym jest ten Nàgasena? Czy to włosy?” „Nie twierdzę tego, wielki królu”. „Czy zatem są to paznokcie, zęby, skóra lub inne części ciała?” „Z pewnością nie”. „A może jest to ciało, uczucia, postrzeganie, formacje lub świadomość? Czy jest to połączenie wszystkich tych elementów? A może to coś poza nimi jest Nàgasena?” Nàgasena nadal odpowiadał: „To nie jest żadna z tych rzeczy”. „W takim razie, bez względu na to, jak będę pytał, nie mogę odkryć

Nāgaseny. Nāgasena jest pustym dźwiękiem. Kogo widzimy przed sobą? To jest fałsz, który wypowiedziałeś, czcigodny”²⁸.

Wiara w trwałe „ja” jest iluzją rodzącą przywiązanie i cierpienie; ostatecznym celem praktyki jest wykorzenienie tej iluzji. Choć nie ma w człowieku żadnego niezmiennego „atomu jaźni”, to doświadczenie bycia osobą nie jest całkowicie negowane, a jedynie analizowane jako fenomen względny. Analizy buddyjskie oferują sposób postrzegania jaźni jako ani istniejącej, ani nieistniejącej, jest ona bowiem jedynie konstruktem. Stanowi więc niewłaściwy przedmiot rozważań egzystencjalnych czy metafizycznych. Jaźń zarówno istnieje, jak i nie istnieje, jawi się jako realna konwencjonalnie, narracyjnie; jednak na głębszym, ostatecznym poziomie nie istnieje²⁹. Budda odrzucał eternalizm i anihilacjonizm, proponując w zamian drogę środka.

W buddyzmie odróżnia się poziom prawdy ostatecznej, w którym wszystko jest pozbawione esencji i puste, od poziomu konwencjonalnego, na którym możemy sensownie mówić o osobach, intencjach i skutkach czynów. To ujęcie dwóch prawd pozwala buddyjskim myślicielom twierdzić, że funkcjonalny podmiot istnieje na użytek etyki i praktyki, choć nie ma ontologicznego statusu niezależnej substancji. Osoba jest użyteczną konstrukcją, pewnym kontinuum procesów psychofizycznych, ale nie posiada niezależnej, nieuwarunkowanej, stałej duszy. Jay Garfield podkreśla za Dennettem, że jesteśmy „centrami narracyjnymi”; nasz byt jako osób ma charakter konstrukcji społecznej³⁰. Píše:

Dla Madhjamaki jaźń powstaje poprzez przypisanie sobie skupisk, poprzez uznanie ciała, myśli, wartości, skłonności i intencji za swoje. Z kolei te fizyczne i poznawcze procesy powstają w odniesieniu do tej przypisującej sobie jaźni. To przywłaszczanie sobie i opowiadanie o życiu nie jest sprawą indywidualną. Opowiadamy o sobie nawzajem i konstruujemy się nawzajem w hermeneutycznym zbiorowym akcie życia społecznego [...]. Nikt z nas nie jest bez winy w swoim tworzeniu, ale nikt z nas nie jest w nim *autonomiczny*. Nasze tożsamości są negocjowane, płynne i złożone, ponieważ naznaczone są trzema uniwersalnymi cechami: nietrwałością, współzależnością i brakiem jaźni.

²⁸ Bhikkhu Pesala, red., *The Debate of King Milinda: An Abridgement of the Milinda Pañha* (Penang Malaysi: Inward Path, 2001), 32–33.

²⁹ Jay L. Garfield, *Engaging Buddhism: Why It Matters to Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 121.

³⁰ Jay Garfield, „Just another word for ‘nothing left to lose’. Freedom, agency, and ethics for Mādhyamikas”, w *Buddhist Perspectives on Free Will: Agentless Agency?*, red. Rick Repetti (New York, Routledge 2016), 53.

To kontekstualna interpretacyjna asymilacja – a nie autonomiczna, substancjalna jaźń – determinuje metafizyczne i moralne pytania dotyczące sprawczości i odpowiedzialności w Madhjamace³¹.

Wydaje się, że buddyzm musi się zmierzyć z paradoksem: kto miałby być wolny, skoro nie istnieje żaden odrębny „ktoś”? Jeśli zaś nie ma żadnej jaźni, centrum podejmującego decyzje, to czy w ogóle sensowne jest mówić o dokonywaniu wolnych wyborów, pracy nad sobą czy kultywowaniu cnót? Jak już podkreślałem, na poziomie prawdy ostatecznej nie ma odrębnego „ja”, ale na poziomie prawdy relatywnej można mówić o „osobie” jako funkcjonalnej całości. *Anatman* nie oznacza, że ludzie nie istnieją jako jednostki, lecz że nie są tym, za co się uważają, nie mają stałego *ego*. Procesualna koncepcja jaźni zakłada, że decyzje i czyny wyłaniają się z dynamicznego układu składowych psychofizycznych, w którym żaden element nie jest „suwerennym panem”, lecz całość może mieć właściwości systemowe, jak świadomość refleksyjna czy zdolność do samokontroli. W nauczaniu Therawady nie uznaje się istnienia trwałej jaźni ponad wszystkimi uwarunkowaniami i wolnej od tych uwarunkowań woli, ale przyznaje się, że osoba, jako skupisko uwarunkowanych procesów, może mieć sprawczość i odpowiedzialność³². Z perspektywy buddyjskiej, pytając o wolną wolę, nie pytamy: „Czy mamy nieuwarunkowaną duszę, która jest źródłem wolnej woli?”, ale: „Jak zachodzi proces podejmowania decyzji w strumieniu zjawisk i czy może on być pod kontrolą umysłu?”.

Drugą fundamentalną cechą buddyjskiej wizji świata jest uniwersalny związek przyczyn i skutków. Buddyzm głosi zasadę współzależnego powstawania (sanskryt *pratītya-samutpada*, pali *paticcasamuppāda*). Wszystko jest uwarunkowane; istnieje tylko w sieci współzależności, nie ma niezależnego istnienia. Nic nie dzieje się przypadkowo ani z kaprysu stwórcy, każde zjawisko ma swoje przyczyny i warunki. Dotyczy to także naszego życia psychicznego, naszych myśli, emocji i decyzji, które wynikają z uprzednich uwarunkowań, zarówno fizycznych, mentalnych, społecznych, jak i karmicznych. W przeciwieństwie do zachodniej tradycji libertariańskiej, gdzie wyobrażano sobie wolną wolę jako niezależną od przyczyn, np. jako duszę działającą poza prawami natury, buddyzm nie zostawia miejsca na spontaniczną, wolną od wpływów aktywność umysłu i całkowitą swobodę podejmowania decyzji. Jego klasyczna nauka głosi, że nic nie ma własnej stałej natury, wszystko jest współzależnym procesem – dotyczy to również naszych wyborów.

³¹ *Ibidem*, 53–54.

³² Peter Harvey, „Psychological versus metaphysical agents A Theravāda Buddhist view of free will and moral responsibility”, w *Buddhist Perspectives on Free Will: Agentless Agency?*, red. Rick Repetti (New York: Routledge 2016), 158–169.

Buddyjski kompatybilizm

Wśród filozofów zachodnich pojawiają się skrajne interpretacje buddyzmu: z jednej strony mamy tezę, że buddyzm to twardy determinizm, wykluczający wolną wolę, z drugiej zaś stanowisko, że buddyzm jest w gruncie rzeczy kompatybilistyczny, a nawet zawiera elementy libertarianizmu. Tradycyjne nauki buddyjskie są sprzeczne z libertariańską koncepcją wolnej woli. Bliżej im do pewnej odmiany kompatybilizmu lub wręcz do praktycznego sceptycyzmu wobec wolności woli i podejmowania decyzji.

Budda unikał fatalizmu; stanowczo odrzucał pogląd, jakoby wszystko, co czynimy, było z góry zdeterminowane przez los czy wcześniejsze przeznaczenie. W *Anguttara Nikāya* znajduje się krytyka tzw. Niyatavādy – fatalistycznej doktryny głoszącej, że cała dola człowieka jest z góry ustalona boskim zrządzeniem lub wcześniejszą karmą. Budda określał takie przekonanie jako błędne i szkodliwe, prowadzące do zaniechania wysiłku; gdyby wszystko było przesądzone, daremne byłoby podejmowanie starań, przestrzeganie dyscypliny czy unikanie złych uczynków. Głosił zatem koncepcję środkowej drogi, w której przyczynowość nie wyklucza aktywnej roli jednostki. W *Anguttara Nikāya* VI.63 pada zdanie: *Cetanā 'haṃ bhikkhave kammaṃ vadāmi* – „To wola, mnisi, jest tym, co nazywam karmą. Ponieważ mając wolę, człowiek działa ciałem, mową lub umysłem”³³. To znaczy, że moralną wartość czynu determinuje właśnie intencjonalny akt woli. Nasze świadome intencje są również ogniwnem w łańcuchu przyczynowym, ale ogniwnem szczególnym, bo od nas zależnym. Budda krytykuje nauczycieli głoszących fatalizm – jako tkwiących w błędzie i demoralizujących.

Budda ganił postawę skrajnego determinizmu praktycznego, określaną *akiriyavāda*, tj. doktryną „bezczynności” (ang. *doctrine of non-doing, the inefficacy of action*), wedle której nasze działania nie przynoszą żadnych owoców. Odrzucał także przekonanie, że kosmos jest kontrolowany przez zasadę zwaną *niyati*, czyli przeznaczenie, los, a ludzie są całkowicie bezsilni, bo wszystko jest z góry ustalone³⁴. Nauczał o prawie przyczyny i skutku karmicznego w taki sposób, by zachęcić do odpowiedzialnego życia. Cierpienie i szczęście istot mają przyczyny, na które możemy wpływać poprzez własne decyzje moralne.

³³ Bhikkhu Bodhi, tłum., *The Numerical Discourses of the Buddha: A Complete Translation of the Anguttara Nikaya* (Somerville: Wisdom Publications, 2012), format: EPUB.

³⁴ Bhikkhu Bodhi, tłum., *The Discourse on the Fruits of Recluship: The Samanaphala Sutta and Its Commentaries* (Onalaska, WA: Pariyatti Publishing, 2022), format: EPUB.

Ważne jest, aby rozpoznać, że nauki Buddy dotyczące współzależnego powstawania składają się z dwóch części. Pierwsza część mówi: to są przyczynowe warunki cierpienia. Wiele z tych warunków wiąże się z głęboko zakorzenionymi nawykami, które rządzą życiem większości zwykłych dorosłych ludzi (niewiedza, formacje, pragnienie, lgniecie itp.). Ale druga część mówi, że możesz wykorzystać wiedzę o tych warunkach jako część programu treningowego, aby tak zmienić swoje nawyki, by zmniejszyć i ostatecznie wyeliminować cierpienie. To jest sedno praktycznych nauk Buddy: wiedza o ludzkiej naturze, która jest wykorzystywana w praktyce³⁵.

Buddyzm kładzie przede wszystkim nacisk na praktyczną zdolność zmiany podmiotu: każdy może i powinien podejmować wysiłek, by doskonalić swój charakter i zbliżyć się do wyzwolenia. Jest to pragmatyczny kompatybilizm. Nawet jeśli wszystkie zjawiska podlegają prawom przyczynowym, to w obrębie tych praw istnieje możliwość świadomego kierowania swoim życiem, co jest wystarczające, by mówić o wolności w sensie odpowiedzialności za siebie. Człowiek nie kontroluje wszystkich warunków życia, ale poprzez uważność i zrozumienie może kształtować własne motywacje. W ten sposób buddyzm łączy uznanie powszechnego determinizmu przyczynowego z wiarą w możliwość wewnętrznej przemiany.

Cała nauka Buddy opiera się na współzależnym powstawaniu. Współzależne powstawanie wydaje się deterministyczne, ale kanoniczne kontrprzykłady determinizmu i fizykalizmu sugerują coś innego. Możliwe, że Budda był po prostu „kompatybilistą” [...] w odniesieniu do tych sprzecznych napięć: mógł po prostu utrzymywać domyślnie sprzeczne przekonania. (Oczywiście przekonanie, że osiągnął stan wszechwiedzy, zdecydowanie przemawia przeciwko tej drugiej opcji). Podczas gdy twardzi i miękczy determiniści zgadzają się z karmavādins, że działania mają skutki, twardy determinizm sugeruje, że ponieważ nie ma alternatyw, działania są nieuniknione. Jednak wiara w nieuchronność grozi paraliżem woli, a ponieważ Budda uważał, że przekonanie grożące paraliżem woli powinno być odrzucone, odrzuciłby twardy determinizm³⁶.

Mark Siderits wprowadza w odniesieniu do buddyzmu termin „paleokompatybilizm”, odnoszący się do buddyjskiej wersji zgodności wolnej

³⁵ Christopher W. Gowans, „Why the Buddha did not discuss ‘the problem of free will and determinism’”, w *Buddhist Perspectives on Free Will: Agentless Agency?*, red. Rick Repetti (New York: Routledge 2016), 15.

³⁶ Riccardo Repetti, „Earlier Buddhist Theories of Free Will: Compatibilism”, *Journal of Buddhist Ethics* 17 (2010): 305–306, <https://blogs.dickinson.edu/buddhistethics/2010/12/21/buddhist-theories-of-free-will-compatibilism-2/>.

woli z przyczynowością, obecnej jeszcze przed nowoczesnymi debatami filozoficznymi. Paleokompatybilizm stanowi interpretację buddyzmu, w której wolność działania jest możliwa pomimo odrzucenia trwałego „ja” i akceptacji przyczynowego determinizmu, karmy, współzależnego powstawania. Analogicznie do klasycznego kompatybilizmu podmiotowa kontrola polega na zgodności między wolą a działaniem, nie na ich niezdeteminowaniu. Według paleokompatybilisty determinizm i wolna wola są „realne” na różnych dyskursywnych poziomach, więc pytanie o ich zgodność jest frazeologicznie niepoprawne. Odpowiednie sformułowanie determinizmu może być prawdziwe na głębszym, ostatecznym poziomie, a twierdzenie, że osoby są moralnie odpowiedzialne za niektóre ze swoich działań, jest prawdziwe w sensie konwencjonalnym.

Buddyjski sceptycyzm wobec wolnej woli

Charles Goodman, znawca etyki buddyjskiej, argumentuje stanowczo, że buddyzm akceptuje twardy determinizm i inkompatybilizm, co w praktyce oznacza odrzucenie zarówno idei wolnej woli, jak i tradycyjnej odpowiedzialności moralnej. W książce *Consequences of Compassion: An Interpretation and Defense of Buddhist Ethics*, idąc za koncepcją Perebooma, twierdzi, że buddyjskie podejście do wolnej woli jest niekompatybilne z determinizmem oraz indeterminizmem. Pisze:

Twardy determinizm sam w sobie nie jest pojęciem buddyjskim i nie ma odpowiednika w sanskrycie. Jednak [...] buddyści akceptują twierdzenia, które możemy zidentyfikować jako uniwersalną przyczynowość i formy determinizmu oparte na zasadzie przewidywalności (*predictability-in-principle forms of determinism*). Wyraźnie odrzucają oni koncepcję sprawczości podmiotu (*agent causation*), która odgrywa kluczową rolę w libertariańskich poglądach na temat wolnej woli. Buddyści są w szczególności twardymi deterministami, a nie kompatybilistami, ponieważ twierdzą, że gniew i uraza nigdy nie są uzasadnione i że te negatywne emocje można podważyć poprzez refleksję nad bezosobowymi procesami przyczynowymi, które leżą u podstaw szkodliwych działań innych ludzi³⁷.

Goodman dowodzi, że skoro w buddyzmie nie ma niezmiennego „ja”, to nie może być mowy o żadnym autonomicznym sprawcy, postrzeganym jak w filozofii zachodniej. Argumenty te można streścić następująco:

³⁷ Charles Goodman, *Consequences of Compassion: An Interpretation and Defense of Buddhist Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 188.

uniwersalny determinizm, prawo karmy i współzależne powstawanie sprawiają, że „każdy skutek ma swoją przyczynę, nic nie dzieje się przypadkiem”; *anatman* brak duszy/podmiotu oznacza, że nie istnieje żaden niezależny autor czynu; wolna wola wymaga jaźni, bez założenia istnienia autonomii podmiotu nie sposób mówić o wolnym, samorzutnym działaniu. Jeśli nie ma wolnej woli, to nikt w sensie absolutnym nie zasługuje na karę ani na nagrodę, co znajduje odzwierciedlenie w buddyjskiej etyce współczucia. Nie ma tutaj wiecznej winy, brak wiecznego piekła i potępienia grzeszników; zamiast tego jest nacisk na zrozumienie, a nie na odpłatę za winy. Podobnie jak w myśli Caruso i Perebooma – odrzucona zostaje idea zasługi podstawowej.

Goodman wskazuje, że w praktyce buddyzm zachęca do wybaczenia i empatii zamiast do potępienia i karania, co jest spójne z koncepcją, że nikt nie jest ostatecznie winny w sensie metafizycznym. Prawo karmy interpretuje zatem nie jako moralny sąd nad duszą, lecz naturalne prawo przyczynowe – złe czyny przynoszą cierpienie sprawcy nie dlatego, że zasługuje on na karę, ale dlatego, że negatywne działania z natury prowadzą do negatywnych skutków (podobnie jak np. brak higieny prowadzi do choroby, a nie jest karą za grzech brudu). Autor *Consequences of Compassion: An Interpretation and Defense of Buddhist Ethics* podkreśla:

1. Gniew wobec podmiotu X jest poznawczo odpowiedni tylko wtedy, gdy X jest niezależnym, autonomicznym inicjatorem swoich działań.
2. To, że podmiot X jest niezależnym, autonomicznym inicjatorem swoich działań, jest nie do pogodzenia z tym, że jego sprawczość jest ukonstytuowana przez bezosobowe procesy przyczynowe.
3. Działanie każdej czującej istoty jest ukonstytuowane przez bezosobowe procesy przyczynowe.
4. Dlatego gniew wobec czujących istot nigdy nie jest poznawczo właściwy³⁸.

Goodman zauważa, że idee mahājany, np. wszechogarniające współczucie bodhisattwy, podkreślają szkodliwość gniewu i eliminują pojęcie osobowej zemsty czy odpłaty, co wskazuje na deterministyczny i konsekwencjalistyczny charakter etyki buddyjskiej.

Buddyzm kładzie nacisk na aspekt korekcyjny i edukacyjny odpowiedzialności. Celem nie jest ukaranie winnego w imię abstrakcyjnej sprawiedliwości, lecz naprawa sytuacji i redukcja cierpienia wszystkich zaangażowanych. Wynika to z nadrzędnej wartości, jaką jest współczucie (*karuṇā*).

³⁸ Charles Goodman, „Uses of the illusion of agency: why some Buddhists should believe in free will”, w *Buddhist Perspectives on Free Will: Agentless Agency?*, red. Rick Repetti (New York: Routledge 2016), 35–36.

Jak zauważa Caruso, buddyjska perspektywa etyczna zachęca do życia bez założeń o fundamentalnej, zasłużonej odpowiedzialności moralnej, co jednak nie oznacza życia bez moralności: jeśli ktoś dopuścił się zła, reakcja powinna skupiać się na uzdrowieniu sytuacji, udzieleniu pomocy ofiarom, przemianie sprawcy, a nie na odpłacie. Caruso pisze:

sceptyczna perspektywa [wobec wolnej woli] jest nie tylko jedyną, którą buddysta może przyjąć, ale perspektywą, którą powinien przyjąć, jeśli chce poważnie traktować buddyjską etykę. [...] buddyzm najlepiej pojmować nie tylko jako wyraz pewnego rodzaju sceptycyzmu wobec wolnej woli, ale etyka buddyjska może stanowić pomocny przewodnik po życiu bez podstawowej odpowiedzialności moralnej i wolnej woli³⁹.

Buddyzm najbliższy jest modelowi restoratywno-rehabilitacyjnemu. Idea zasłużonej odpłaty, typowa dla retribucjonizmu w klasycznym prawie karnym czy w etyce kantowskiej, zostaje tu zastąpiona ideą naprawy szkody i przemiany sprawcy. Kara jest usprawiedliwiona o tyle, o ile służy zmniejszeniu przyszłego cierpienia. Jak już wspominałem, Caruso i Pereboom, odrzucając istnienie wolnej woli w sensie zasługi podstawowej, proponują system wymiaru sprawiedliwości oparty na detencji prewencyjnej i rehabilitacji, bez odwoływania się do pojęcia winy moralnej. Idee te wydają się zbieżne z buddyzmem, w którym od wieków praktykowano podejście nastawione na resocjalizację i współczucie nawet wobec złoczyńców. Caruso proponuje, „aby buddysta przyjął najbardziej konsekwentne stanowisko, które jest podobne do mojej nieodwetowej i niekarnej alternatywy: modelu zdrowia publicznego–kwarantanny (*public health–quarantine model*)”⁴⁰.

Buddyjska koncepcja odpowiedzialności moralnej opiera się na indywidualnej karmie za działania intencjonalne, ale nie utożsamia odpowiedzialności z wymierzaniem kar w duchu odwetu. Kto czyni źle, ten doświadczy cierpienia, ale nie dlatego, że jakaś instancja go potępia, lecz dlatego, że zły czyn z natury rodzi złe skutki wewnętrzne i zewnętrzne. Społeczność czy władza mają prawo reagować na niemoralne czyny, ale powinny to czynić, kierując się mądrością i współczuciem, nie gniewem. Winny w ujęciu *Dharmy* to raczej ktoś potrzebujący pomocy, a nie wróg do ukarania. Tym samym odpowiedzialność ma wymiar przede wszystkim edukacyjny i transformacyjny. W etyce buddyjskiej ważniejsze od pytania: „Czy sprawca zasłużył na karę?” jest pytanie: „Jak zapobiec dalszemu cierpieniu i pomóc wszystkim stronom osiągnąć zrozumienie?”.

³⁹ Gregg D. Carus, „Buddhism, Free Will, and Punishment: Taking Buddhist Ethics Seriously”, *Zygon* 55, nr 2 (czerwiec 2020): 492.

⁴⁰ *Ibidem*, 489–490.

W pismach mahājany podkreśla się ideał władcy-bodhisattwy, który rządzi z miłością do poddanych jak do własnych dzieci. *Bodhisattvabhūmi*, traktat opisujący ścieżkę bodhisattwy, zaleca, by król będący wyznawcą *Dharmy* traktował przestępców jak chore osoby wymagające leczenia, a nie jak wrogów zasługujących na gniew. Nawet użycie środków przymusu czy kary ma być według tego tekstu podyktowane troską o dobro ogółu i naprawę winowajcy, a nie żądzą zemsty. Podobnie indyjscy nauczyciele, np. Śāntidewa czy Nagarjuna, głosili, że karanie powinno odbywać się ze współczuciem. Nagarjuna w swoim słynnym tekście *Ratnāvalī* (*Precious Garland*) radzi królowi: „Podobnie gdybyś miał zamiar sprawić, by nieposłuszne dzieci zachowywały się właściwie, powinieneś je karać, kierując się współczuciem, a nie gniewem lub chęcią uzyskania korzyści materialnych”⁴¹. Tego rodzaju wskazania pokazują, że moralna odpowiedzialność w ujęciu buddyjskim nie polega na potępieniu sprawcy jako złego człowieka, lecz na zrozumieniu przyczyn jego czynu i podjęciu działań, by skorygować sytuację, wyciągnąć naukę, przemienić charakter, ochronić innych przed złem.

Praktyczny wymiar buddyzmu

W tekstach buddyjskich, choć brakuje terminu jednoznacznie odpowiadającego pojęciu „wolna wola” we współczesnym filozoficznym sensie, bardzo często jest mowa o wysiłku, wyborze drogi i intencji. Cała Szlachetna Ośmioraka Ścieżka, wiodąca do ustania cierpienia, opiera się na założeniu, że praktykujący może świadomie kierować swoim postępowaniem i unikać złych uczynków, rozwijać cnoty, panować nad umysłem. Nauki Buddy są nastawione radykalnie praktycznie i niechętnie spekulacjom filozoficznym⁴². Te postulaty nie miałyby sensu, gdyby człowiek był całkowicie pozbawiony sprawczości.

Jeżeli nie ma niezależnego „ja”, a każda decyzja wynika z warunków, to kto i w jakim sensie jest wolny? Filozofowie tacy jak Owen Flanagan i Jay Garfield⁴³ zauważają, że klasyczny zachodni problem wolnej woli, czyli zagadnienie, jak pogodzić ludzką wolność z boską wszechwiedzą lub z naukowym determinizmem, w buddyzmie pojawia się w odmiennej formie lub nie pojawia się wcale, głównie dlatego, że buddyzm nie potrzebuje teodycy ani samoistnego podmiotu sprawczego. Flanagan twierdzi:

⁴¹ Sara McClintock i John Dunne, *Nagarjuna's Precious Garland: Ratnavallī* (New York: Wisdom Publications, 2024), 62.

⁴² Gowans, „Why the Buddha”, 11–21.

⁴³ Garfield, „Just another word”, 45–58.

„pragnienie «wolności woli» w najwyższym metafizycznym sensie” – nie jest potrzebą buddyzmu. Nie ma stworzenia *ex nihilo*. I nie ma wszechmocnego, wszechkochającego, wszechdobrego Boga; nie ma też wiecznej nagrody ani kary. Kwestia tego, jakie muszą być osoby, aby Bóg nie był kapryśny i zły, nie jest kwestią wewnętrzną buddyzmu. Istnieje oczywiście seria odrodzeń, które strzegą jakości moralnej, ale w buddyzmie wartość odrodzenia, jak również ostateczne uwolnienie od cierpienia, jest kwestią działania bezosobowych praw przyczynowych. Wreszcie, nie ma psychologicznych dowodów, że coś takiego jak „pragnienie «wolności woli» w najwyższym metafizycznym sensie” jest normalnym lub naturalnym ludzkim pragnieniem bez pewnych teologicznych lub filozoficznych ram. [...] nie ma systematycznej refleksji nad problemem wolnej woli, ponieważ buddyści nigdy nie mieli wewnętrznych problemów filozoficzno-teologicznych, które wywołałyby u nas takie teoretyzowanie. [...] Wolna wola jest jednak czymś, na temat czego tradycje buddyjskie nie mają zdania lub, co jest równie prawdopodobne, czymś, co – jeśli znajdziemy sposoby mówienia o niej w ramach tradycyjnego buddyzmu – będzie wydawać się dziwne, niezręczne, nieodpowiednie, być może niespójne lub pozbawione znaczenia, być może, na granicy, po prostu pustą ideą⁴⁴.

Istnieje wewnętrzne napięcie w myśli buddyjskiej, które można nazwać paradoksem podmiotowości: Jeśli nie ma trwałego „ja”, to jak ująć fakt, że ktoś doświadcza skutków swoich czynów i podejmuje duchowy wysiłek? Jeśli sprawca złego czynu i cierpiący potem „grzesznik” to nie ta sama wieczna dusza, to dlaczego mamy mówić, że ponosi on odpowiedzialność? Klasyczni myśliciele buddyzmu zdawali sobie sprawę z tego dylematu. W przywołanych wcześniej rozmowach króla Milindy, *Milindapanha*, mnich Nagasena tłumaczy greckiemu władcy Menanderowi, że osoba jest jak zaprzęg: składa się z wielu części i zmienia się w czasie. Menander pyta, kto w takim razie otrzymuje karmiczną nagrodę lub karę za uczynki, skoro nie istnieje żadna niezmienna dusza. Nagasena odpowiada w przewrotny sposób: „ani ta sama, ani inna” istota doświadcza skutków, istnieje ciągłość procesu, strumienia świadomości i karmy, choć brak jest stałego rdzenia. To znaczy, że przyszła osoba jest kontynuacją obecnej, mimo braku identyczności.

Ten paradoksalny wniosek można ująć tak: odpowiedzialność istnieje w obrębie ciągłości procesu, nie wymaga nieziennej substancji.

⁴⁴ Owen Flanagan, „Negative dialectics in comparative philosophy. The case of Buddhist free will quietism”, w *Buddhist Perspectives on Free Will: Agentless Agency?*, red. Rick Repetti (New York: Routledge 2016), 63.

Wprawdzie z perspektywy absolutnej nikogo nie można ostatecznie obdarzyć winą, nie ma ostatecznej, podstawowej zasługi, bo nie ma nieśmiertelnej duszy, którą należy karać po wieki, jednak z perspektywy praktycznej to właśnie „ja” jako ciągły proces ponosę konsekwencje swoich czynów, nawet jeśli ulegam ciągłym przeobrażeniom.

Ponieważ karma jest kluczowa dla etyki buddyjskiej i doktryny nagrody i kary, etyka buddyjska wymaga wolnej woli. Jednak wiele osób, które nie zgadzają się co do etyki buddyjskiej, zgadza się, że konsekwencja karmiczna nie jest nagrodą ani karą, ale konsekwencją czysto przyczynową. [...]. Sprawiedliwość nie ma zastosowania do kuli bilardowej poruszającej się po uderzeniu przez białą bilę. Zatem *karma* nie może motywować wolnej woli⁴⁵.

Buddyzm ujmuje odpowiedzialność w kategoriach naturalnych konsekwencji, nie zaś wymierzonej kary. Kiedy czyn zostaje dokonany, uruchamia się ciąg przyczynowy, który prędzej czy później przyniesie przyjemne lub przykre owoce dla sprawcy – lub raczej dla przyszłej kontynuacji procesu, który nazywamy sprawcą. W odróżnieniu od teistycznych koncepcji Sądu Ostatecznego nie ma tutaj nadprzyrodzonego sędziego ani aktu wymierzania kary, kara lub nagroda wydarzają się poprzez prawo karmy. Mówi się zatem o odpowiedzialności transpersonalnej lub międzyżyciowej; skutki etyczne mogą dojrzewać nawet w kolejnym wcieleniu.

Praktykująca buddyzm osoba uzyskuje wgląd w swoje uwikłanie we współzależne związki przyczynowości społecznej i przyrodniczej, zdaje sobie sprawę ze swojego uwięzienia w narzuconej z zewnątrz i utkanej przez siebie konceptualizacji. Dzięki temu może rozróżnić swoje zdrowe i niezdrowe działania, zauważyć i wznieść się ponad własne automatyzmy, które pogrążają ją w samsarze. Garfield pisze:

Droga do wyzwolenia dla jaźni, która jest jedynie koncepcyjną atrybucją, jest drogą do autorstwa narracji, w której lepsza jaźń jest bohaterem, jaźnią której działania są uwarunkowane współczuciem, współodczuwaniem radości, hojnością i pewnością siebie, przez otwartość, a nie reakcję. Jaźń, którą wyobrażam sobie na wyższych etapach ścieżki, jest wolna w sposób, w jaki jaźń, którą teraz konstruuje, nie jest. Większość jej działań jest działaniami, do których autorstwa się przyznaję, a warunki tych działań są moralnie uzdrawiające i nie przynoszą odwrotnych do zamierzonych skutków⁴⁶.

⁴⁵ Garfield, „Just another word”, 51.

⁴⁶ *Ibidem*, 55.

Świadoma, czująca istota jest niejako zobowiązana wobec własnych czynów na przestrzeni kolejnych żywotów: dobre prowadzą do pomyślnych okoliczności, złe sprowadzają cierpienie. Jest to pewien rodzaj rozszerzonej sprawiedliwości retrybtywnej, ale bez personalistycznego ujęcia; to nie Bóg ani społeczeństwo wymierza sprawiedliwość, lecz naturalny bieg rzeczy, swego rodzaju prawo natury. Co istotne, buddyzm nie twierdzi bynajmniej, że wszystko, co spotyka istotę, jest od razu adekwatnym odpłaceniem za jej czyny; wręcz przestrzega przed takim uproszczonym rozumieniem karmy. Podkreśla raczej, że negatywne stany umysłu i czyny prowadzą do powstania tendencji do negatywnych rezultatów, a pozytywne – do pozytywnych; w złożonym układzie przyczyn skutki te mogą się jednak pojawić dopiero w sprzyjających warunkach.

Buddyjska wolność umysłu

Współczesny filozof i praktykujący buddysta Rick Repetti zdecydowanie odrzuca interpretacje buddyzmu jako twardego determinizmu i sceptycyzmu wobec wolnej woli. Według Repettiego buddyzm uznaje wolną wolę w sensie funkcjonalnym. Tak samo jak wspomniany już wcześniej Siderits, Repetti uznaje, że w kwestii wolnej woli buddyzm można scharakteryzować jako paleokompatybilizm⁴⁷. Opisując ludzką wolę, za Dennettem posługuje się terminem „ewitabilizm” (ang. *evitabilism*) i pisze:

skupiam się na wyartykułowaniu argumentów za teorią wolnej woli, którą uważam za najbardziej spójną z buddyzmem i współczesnymi zachodnimi dyskusjami: miękkim kompatybilizmem, poglądem, że ewitabilizm (*evitabilism*), zdolność do samoregulacji i wolność umysłu (wystarczająca dla odpowiedzialności moralnej) są możliwe niezależnie od tego, czy świat jest deterministyczny czy indeterministyczny, a w przypadku buddyzmu, niezależnie od tego, czy jaźń jest ostatecznie iluzoryczna (to ostatnie stanowi buddyjski wariant „pół-kompatybilizmu” *semi-compatibilism*)⁴⁸.

Zdaniem Repettiego Budda zdecydowanie przeciwstawia się jakimkolwiek doktrynom nieuchronności (ang. *inevitabilism*), które podkreślają nieuchronność losu, karmy lub zrządzenia bogów. Choć, oczywiście, Budda nie używa terminu „ewitabilizm”, to w pełni akceptuje takie stanowisko⁴⁹.

⁴⁷ Repetti, „Earlier Buddhist Theories”, 278–310.

⁴⁸ Rick Repetti, „Agentless agency. The soft compatibilist argument from Buddhist meditation, mind-mastery, evitabilism, and mental freedom”, w *Buddhist Perspectives on Free Will: Agentless Agency?*, red. Rick Repetti (New York: Routledge, 2016), 193.

⁴⁹ *Ibidem*, 194–196.

Repetti twierdzi, że Budda nie odrzucił pojęcia osoby jako sprawcy. Przeciwnie, w nauczaniu wielokrotnie posługiwał się kategorią podmiotu w sensie empirycznym, mówił np. „kto czyni dobro, temu wzrasta zasługa”. To oznacza założenie istnienia działającego „ja” na poziomie konwencjonalnym. Należy powtórzyć: brak jaźni trzeba rozumieć jako stwierdzenie, że żaden ze składników istoty ludzkiej nie jest odrębną, niezależną duszą, nie jest zaprzeczeniem, a suma składników działa jako pewna całość. Współcześnie powiedzielibyśmy, iż umysł to system, który nie ma centralnego homunkulusa, jednak wciąż podejmuje decyzje i reguluje zachowanie. Repetti podkreśla, że buddyzm wypracował bogate pojęcie umysłu dysponującego intencją, zdolnego do samokontroli i modyfikowania swoich reakcji poprzez praktykę medytacyjną. Klucz do zrozumienia buddyjskiej wolności leży w rozróżnieniu poziomów prawdy; ostatecznie nie ma autonomicznego *ego*, ale na poziomie doświadczenia jest aktywność umysłu, która może być mniej lub bardziej wolna, w zależności od stopnia zniewolenia ignorancją i namiętnościami.

Repetti wprowadza pojęcie „wolność mentalna” (ang. *mental freedom*), definiując je jako zdolność umysłu do samoregulacji i powstrzymywania wewnętrznych automatyzmów. W tym ujęciu osoba jest wolna w stopniu, w jakim potrafi świadomie kierować swoimi myślami, emocjami i działaniami, choć sama podlega prawom psychologii, ulega nawykom i wrodzonym schematom (pali *sankhāra*, sanskryt *saṃskāra*), tkwi w sieci przyczynowości. Taka wolność nie oznacza cudownej, niczym nieuwarunkowanej decyzyjności, jak chcieliby zachodni libertarianie, lecz wewnętrzną autonomię. Im bardziej jesteśmy uważni, zdystansowani od zachcianek i lęków, tym bardziej nasze działania wynikają z naszych świadomie przyjętych wartości, a nie z przypadkowych impulsów czy zewnętrznych nacisków.

Wolność umysłu Buddy – twierdzi Repetti – polega na tym, że ma on tylko te stany umysłu, które chce mieć. Nazywam to „twierdzeniem Buddy o wolności umysłu”. Biorąc pod uwagę, że osiągnął nieuwarunkowaną *nirwanę*, Budda jest w stanie być ostatecznie odpowiedzialny za swoje zachowanie, niezależnie od tego, czy świat jest deterministyczny, indeterministyczny, losowy, czy wiąże się ze szczęściem. Budda może zapobiegać powstawaniu wszelkich niepożądanych stanów umysłu, więc nie można nim manipulować. Jego zdolność przewyższa zdolność libertarianina do wybrania inaczej⁵⁰.

⁵⁰ Riccardo Repetti, „A Defense of Buddhism, Meditation, and Free Will: A Theory of Mental Freedom”, *Zygon* 55, nr 2 (czerwiec 2020): 544.

Repetti nawiązuje do koncepcji Harry'ego Frankfurta, który przedstawia hierarchiczną teorię pragnień i woli jednostek ludzkich. Według Frankfurta, w psychice człowieka można wyróżnić dwa poziomy pragnień: pierwszego rzędu oraz drugiego rzędu. Pierwsze są naszymi naturalnymi chęciami, impulsami, dążeniami do uzyskiwania określonych stanów rzeczy w świecie, są związane z reakcjami, nawykami. Ich obiektami są doświadczenia. Z kolei pragnienia drugiego rodzaju są refleksyjnie nakierowane na same pragnienia, są swego rodzaju metapragmieniami i polegają na uznawaniu lub braku uznania tych pierwszego rzędu. Można powiedzieć, że pragnienia pierwszorzędowe dotyczą tego, czego chcę, drugorzędowe natomiast tego, co chciałbym chcieć. Między tymi poziomami pragnień może być konflikt. Dla Frankfurta wolność woli polega na tym, że osoba nie tylko „działa tak, jak chce” (ang. *freedom of action*), ale także „chce tego, czego powinna chcieć” (ang. *freedom of the will*), czyli aprobeuje własne motywacje w sposób refleksyjny⁵¹.

Repetti interpretuje buddyjskie praktyki medytacyjne jako proces wykształcania metamentalnej aprobaty lub dystansu wobec stanów niższego rzędu, tak jak w modelu Frankfurta.

Uważność na strumień świadomości jest warunkiem koniecznym dla osiągnięcia wolności umysłu i kontroli nad wolą, ponieważ nie znając dogłębnie swoich fluktuacji umysłowych, nie można uniknąć bycia przez nie popychanym lub ciągniętym. Uważność wyzwala świadomość z pierwszorzędowego strumienia myśli, emocji, wrażeń i woli poprzez ich obserwację, ale jednocześnie generuje metakontrolę nad tymi popychającymi do działania dźwigniami, które w przeciwnym razie quasi-swiadomie kierują naszymi działaniami. Uważna obserwacja oswaja stany umysłu pierwszego rzędu, usuwa ich przyczynową władzę i przenosi ją na poziom metapoznawczy. Jest to istota buddyjskiej teorii: umysł widzący generuje wolność umysłu⁵².

Wolność wymaga nie tyle zdolności do innego działania, ile zgodności między intencjami, pragnieniami niższego (ang. *volitions*) i wyższego rzędu (ang. *metavolitions*). Według Frankfurta osoba działa z wolnej woli, gdy jej wola niższego rzędu (np. chęć palenia) jest zgodna z wolą wyższego rzędu (np. chęć, by chcieć rzucić palenie). Ta zgodność tworzy strukturę refleksyjnej aprobaty. Podobną strukturę odnajdujemy w buddyjskiej metamentalności, czyli świadomości własnych stanów mentalnych i możliwości ich

⁵¹ Harry G. Frankfurt, „Freedom of the Will and the Concept of a Person”, *The Journal of Philosophy* 68, nr 1 (14 stycznia 1971): 5–20.

⁵² Repetti, „Agentless agency”, 194.

regulacji. Buddyjska praktyka dotyczy trenowania swego rodzaju metawoli (ang. *metavolition*), czyli wyższych zamiarów (np. *bodhicitta*). W Szlachetnej Ośmiorakiej Ścieżce takie elementy jak właściwa *intencja* czy właściwy wysiłek wymagają świadomego dostrajania naszych zamiarów do ścieżki oświecenia: „Dla buddystów – zaznacza Repetti – wolność umysłu wiąże się z relacją między stanami umysłu a stanami «metamentalnymi» (nastawieniem umysłu do stanów umysłu): upraszczając, wolność umysłu ma się wtedy, gdy jest się w stanie kontrolować swoje stany umysłu, a im większa jest wolność umysłu przy podejmowaniu decyzji, tym większa jest wolna wola”⁵³.

Jak pisze Repetti, zarówno Frankfurt, jak i Budda przywiązują większą wartość do ujmowanej z metapoziomu wolności woli niż do samej wolności działania. Kluczowe jest nie samo posiadanie możliwości alternatywnego działania, lecz zdolność refleksyjnego stosunku do własnych motywacji. Medytacja pozwala obserwować i modyfikować intencje i pragnienia, zanim przekształcą się w czyny, co należy uznać za buddyjską formę realizacji pragnień drugiego rzędu. Praktyka pozwala nie tylko na regulację motywacji, lecz także na ich eliminację, gdy okazują się szkodliwe, co wpisuje się w ścieżkę do nirvāny (*nibbāny*) jako stanu wolności od afektów i pragnienia. Repetti twierdzi: „Medytacja buddyjska pozwala kontrolować stany umysłu, które ograniczają wolność, niezależnie od tego, czy są deterministyczne, czy nie, umożliwiając zarówno wolność umysłu, jak i wolną wolę”⁵⁴.

Frankfurt zakłada istnienie podmiotu, który identyfikuje się z własną wolą. Buddyzm zaprzecza istnieniu trwałego „ja”. Repetti podkreśla, że identyfikacja z intencjami może zachodzić na poziomie procesualnym, w ramach strumienia świadomości. To stanowisko czyni z buddyzmu funkcjonalny odpowiednik kompatybilizmu, ale bez metafizycznych założeń o osobowym podmiocie. Repetti nie ogranicza się do akceptacji modelu Frankfurta; uważa, że buddyzm idzie dalej – nie tylko ku zgodności woli, ale ku wyzwoleniu od woli. Frankfurt uznaje wolność za identyfikację z własną wolą, podczas gdy buddyzm zmierza do przekroczenia wszelkiej intencjonalności:

Dla buddystów autonomia ma również znaczenie karmiczne: podmiot moralności, który dokonuje wolnych wyborów, jest architektem swoich przyszłych doświadczeń, zgodnie z prawem karmy, które obejmuje nie tylko wolną wolę, ale wszystkie zachowania wynikające z woli.

⁵³ Riccardo Repetti, „Meditation and Mental Freedom: A Buddhist Theory of Free Will”, *Journal of Buddhist Ethics* 17 (2010): 166, <https://blogs.dickinson.edu/buddhistethics/2010/07/15/meditation-and-mental-freedom/>.

⁵⁴ *Ibidem*, 167.

Wyzwolenie jest zaprzestaniem wszystkich egocentrycznych chęci generujących karmę. [...] wyzwolone istoty są w pewnym sensie transpersonalne, a zatem wykraczają poza autonomię. Zatem autonomia w stylu Frankfurta stanowi jedynie segment szerszego buddyjskiego kontinuum, rozciągającego się między zniewoleniem a wolnością. Z tej szerszej perspektywy autonomia w stylu Frankfurta ma znaczenie jedynie w odniesieniu do swojej roli w sprzyjaniu lub utrudnianiu wyzwolenia, które wykracza poza autonomię⁵⁵.

W buddyzmie Repetti widzi projekt postkompatybilizmu: najpierw zgodność z właściwymi postawami, nastawieniami i dążeniami, potem transcendencja, co idzie dalej nawet od zachodniego libertarianizmu.

Repetti przywołuje postać doświadczonego medytującego – arahanta lub bodhisattwy – jako przykład maksymalnej wolności umysłu. Ten oświecony człowiek osiągnął tak wysoki poziom kontroli nad własnymi procesami psychicznymi, że przestał reagować mechanicznie na bodźce; każda jego akcja jest w pełni świadoma i dobrowolna. W zachodnich teoriach często utożsamia się wolną wolę z możliwością podjęcia innej decyzji w danej sytuacji. Tymczasem idealnie wytrenowany umysł buddyjski posuwa się dalej: potrafi kształtować sam swoje pragnienia i nawyki, zanim w ogóle staną się one impulsem do działania.

To rodzaj wolności, która nie potrzebuje pojęcia metafizycznego „ja”. Repetti określa to jako sprawczość bez podmiotu (ang. *agentless agency*) – działania się dokonują, z pożytkiem i mądrością, choć nigdzie nie ma władcy-lalkarza pociągającego za sznurki.

Nirwana jest opisywana jako nieuwarunkowany stan, którego nie trzeba tworzyć, by go osiągnąć. Wręcz przeciwnie, jej osiągnięcie jest wynikiem procesu odwarunkowywania (*deconditioning*) własnych stanów mentalnych od wszystkich czynników warunkujących stany mentalne związane z poczuciem jaźni. [...] jeśli nieuwarunkowane stany są warunkiem wstępnym ostatecznej odpowiedzialności i wolnej woli, to nirwana umożliwia ostateczną odpowiedzialność i wolną wolę. Co więcej, buddyjska ścieżka to właśnie metody zalecane do osiągnięcia nirwany, której podstawowym narzędziem jest medytacja. Tak więc buddyjska ścieżka ma wbudowane w siebie metody zwiększania wolnej woli, pomimo paradoksalnej implikacji, że ścieżka ta prowadzi do urzeczywistnienia braku jaźni, a tym samym prawdopodobnie do urzeczywistnienia bezpodmiotowej sprawczości (*agentless agency*)⁵⁶.

⁵⁵ *Ibidem*, 170.

⁵⁶ Repetti, „A Defense of Buddhism”, 543.

Powyższe wydaje się zbieżne z zaproponowanym na gruncie terapii akceptacji i zaangażowania⁵⁷ modelem dwóch modułów funkcjonowania umysłu: jako kontekstu i jako treści. Treść to wszystko, co się dzieje w „naszych głowach”, czyli myśli, obrazy, doznania, emocje itp. Kontekst zaś to przestrzeń, w której się to dzieje. Gdy jesteśmy zanurzeni w treściach umysłu – poddajemy się im, przeżywamy je niejako dosłownie, wierzymy w ich prawdziwość, utożsamiamy się z conceptualizacjami ja, które reifikujemy. Gdy zaś przyjmujemy perspektywę obserwatora działania i zawartości naszego umysłu – wchodzimy w tryb „ja jako kontekstu”. Wtedy uzyskujemy dystans do swoich myśli, stajemy niejako ponad myślami, nie jesteśmy w nich zanurzeni i nimi motywowani. Myśli są wówczas tylko obserwowanymi faktami mentalnymi w ramach przestrzeni umysłu; nie opisują rzeczywistości. W tym stanie podmiot staje się bezstronnym, nieoceniającym obserwatorem fenomenów świadomości. Obserwator ten to pozaczasowe transcendentne Ja. Nie jest to istniejący byt, nie ma żadnej substancji. Ja obserwujące nie jest rzeczą, wydaje się nie mieć granic, nie jest przedmiotem obserwacji, a stając się takim przedmiotem, jawi się jako fenomen mentalny, który ulega zwykle reifikacji jako coś, do czego się łączy lub co się odpycha. To tryb funkcjonowania świadomości, czysta obserwacja, czysta świadomość, która wykracza poza czas i przestrzeń, jest kontekstem każdego przeżycia, doświadczenia, zdarzenia. Ten aspekt ludzkiej świadomości bardzo dobrze zdołał uchwycić Edmund Husserl, opisując proces redukcji transcendentalnej:

jeśli Ja oddające się światu w naturalny sposób całym swoim doświadczeniem i pogrążające się w nim innymi jeszcze aktami swego życia określimy jako Ja *zainteresowane* światem, to fenomenologicznie zmodyfikowane i utrzymywane nieustannie w tym charakterze nastawienie polega na tym, że prowadzi ono do zaistnienia pewnego rozwarstwienia w obrębie Ja (*Ichspaltung*), w którym ponad Ja pochłoniętym światem osadza się (*etabliert*) Ja fenomenologiczne jako *nieuprzedzony obserwator* (*uninteressierter Zuschauer*). Że tak rzeczywiście jest, wiemy znowu dzięki pewnemu nowemu aktowi refleksji, który, jako akt transcendentalny, domaga się ponownie realizacji owej postawy *nieuprzedzonego* obserwowania – obserwowania, którego jedyną zachowywaną korzyścią jest patrzenie, i to, co zobaczone, adekwatnie, wyłącznie tak, jak jest zobaczone, w jego „co” i „jak” opisywać⁵⁸.

⁵⁷ Steven C. Hayes, *Umysł wyzwolony*, tłum. Anna Sawicka-Chrapkovic (Sopot: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne 2020), format: EPUB.

⁵⁸ Edmund Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. Andrzej Wajs (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1982), 50.

Mamy tutaj przejście od zanurzonego w świecie i zainteresowanego światem „ja” psychologicznego, do wyzwolonego od świata „ja” transcendentalnego, które zawiesza swoje istnienie i zaangażowanie w świat. Jest to swego rodzaju epistemologiczny zwrot: od epistemologii zanurzonej w świecie do epistemologii wyzwolonej, bez metafizycznego podmiotu. Z perspektywy buddyjskiej oświecenie wydaje się zwieńczeniem tego procesu i uzyskaniem pozycji epistemologicznego absolutu, gdzie nie ma już nic solidnego, do czego można lgnąć lub się przywiązać. Ten stan jest poza wolą i determinacją. Znikają takie przeciwieństwa jak wolność i konieczność, samsara i nirwana, ja i nie-ja.

Zakończenie

Buddyzm wnosi do dyskusji o wolnej woli perspektywę soteriologiczną. Tutaj zagadnienia wolności i odpowiedzialności nie są czysto teoretyczne, są sprzężone z celem duchowym, jakim jest wyzwolenie od cierpienia – nirvāṇa. Ostatecznym celem buddyzmu nie jest bycie moralnie odpowiedzialnym, lecz bycie oświeconym, co wiąże się z przekroczeniem zarówno iluzji „ja”, jak i karmicznych uwikłań. W myśli zachodniej natomiast, szczególnie w zsekularyzowanej myśli nowożytnej i współczesnej, dyskusje o wolnej woli mają charakter intelektualnego sporu metafizycznego, oderwanego od kwestii zbawienia czy potępienia. Garfield zauważa, że zachodni filozofowie mogliby skorzystać na konfrontacji z buddyjskim ujęciem: uświadomić sobie, iż ich kategorie, takie jak „osoba”, „wolność” czy „wina”, nie muszą być absolutne i oczywiste, skoro istnieje spójna filozofia operująca bez nich albo nadająca im inne znaczenie.

Buddyści mogą zapożyczać narzędzia analityczne Zachodu (np. Repetti korzysta z teorii Harry’ego Frankfurta o pragnieniach wyższego rzędu), z kolei zachodni filozofowie inspirowani się buddyzmem w badaniach nad świadomością i jaźnią (np. naturalizowanie fenomenologii dzięki medytacji, badania neurobiologiczne nad efektem treningu uważności na procesy decyzyjne). Obie tradycje spotykają się na gruncie pewnych konkluzji, np. zgodności deterministycznego obrazu świata z etyką odpowiedzialności (buddyjski kompatybilizm karmiczny i kompatybilizm Dennetta dochodzą do podobnej tezy, że przewidywalność zdarzeń nie odbiera sensu podejmowaniu wysiłku) czy podkreślenia roli intencji (buddyjskie *cetana* jako klucz do karmy i zachodnie teorie etyki cnót, gdzie motywacja decyduje o cnocie czynu). Takie zbieżności sugerują, że istnienie pomostu między Wschodem a Zachodem jest możliwe i obiecujące.

Analiza paradoksów wolnej woli i odpowiedzialności moralnej w myśli buddyjskiej ujawnia złożony obraz, w którym spotykają się wgląd

w nietrwałość i współzależność ludzkiej natury z praktycznym ideałem etycznej samokontroli. Buddyzm uczy, że nie uznaje niezależnego *ego*, co podważa sens tradycyjnie pojmowanej wolnej woli jako autonomii absolutnej. Zarazem jednak kładzie nacisk na wolność od wewnętrznych zniewoleń; wolność rozumianą jako czystość umysłu i mądrość pozwalającą działać bez przymusu pragnień, namiętności, oczekiwań. Ten paradoks wolności w uwarunkowaniu rozwiązywany jest przez odwołanie do dwóch poziomów prawdy: na konwencjonalnym poziomie możemy mówić o osobie dokonującej wyborów i ponoszącej konsekwencje, co jest użyteczne i „prawdziwe” w praktyce”; na ostatecznym poziomie rozumiemy zaś, że nie ma osoby niezależnej od praw natury i zmiany. W ten sposób myśl buddyjska sugeruje, że wolna wola może istnieć, o ile nie definiujemy jej w sprzeczności z determinizmem, lecz jako część deterministycznego świata; jako zdolność pewnych złożonych istot, czyli ludzi, do refleksji i samonaprawy w obrębie wzajemnej współzależności przyczyn.

Porównanie z filozofią Zachodu ukazuje, że pytania o wolność i odpowiedzialność są uniwersalne, jednak odpowiedzi bywają różne w zależności od przyjętych założeń o naturze człowieka. Zachodni filozofowie zakładają zwykle istnienie autonomicznego podmiotu i starają się pogodzić go z mechanistycznym światem, co prowadzi do niekończących się sporów. Buddyzm natomiast chwytą za pewien paradoksalny punkt: brak niezależnego *ego* nie wyklucza sensownej mowy o wolnych decyzjach i o rozliczaniu z czynów. Wymaga jedynie zmiany perspektywy; uznania, że wolność i odpowiedzialność nie są własnością metafizycznej duszy, lecz funkcją złożonego umysłu zanurzonego w przyczynowości. Ta nauka może być cenna poza kontekstem religijnym. We współczesnej etyce i edukacji etycznej inspiracja buddyjska zachęca do rozwijania postawy współczucia, świadomej samodyscypliny i odpowiedzialności za skutki działań, bez obarczania ludzi stygmatem nieodwołalnej winy. W świecie, w którym nauka coraz śmielej mówi o uwarunkowaniach naszych zachowań (genetycznych, środowiskowych, neurologicznych), perspektywa ta pozwala zachować moralność i poczucie sensu wysiłku – w duchu pokory, zrozumienia i wspólnoty losu istot, a nie w duchu indywidualistycznego rozliczania zasług. Z tego względu dialog między myślą buddyjską a zachodnią filozofią może wzbogacić obie strony, oferując świeże spojrzenie na odwieczne problemy wolności, odpowiedzialności i natury sprawczości ludzkiej.

Bibliografia

- Bodhi, Bhikkhu, tłum. *Anguttara Nikāya*. Boston: Wisdom Publications, 2012.
- Bodhi, Bhikkhu, tłum. *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Saṃyutta Nikāya*. Somerville: Wisdom Publications, 2000.
- Bodhi, Bhikkhu, tłum. *The Discourse on the Fruits of Reclusership: The Samannaphala Sutta and Its Commentaries*. Onalaska, WA: Pariyatti Publishing, 2022, format: EPUB.
- Bodhi, Bhikkhu, tłum. *The Numerical Discourses of the Buddha: A Complete Translation of the Anguttara Nikaya*. Somerville: Wisdom Publications, 2012.
- Caruso, Gregg D. „Buddhism, Free Will, and Punishment: Taking Buddhist Ethics Seriously”. *Zygon* 55, nr 2 (czerwiec 2020): 474–496. <https://doi.org/10.1111/zygo.12599>.
- Caruso, Gregg D. *Rejecting Retributivism: Free Will, Punishment, and Criminal Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- Caruso, Gregg D., i Daniel C. Dennett. *Wolna wola. Czy jesteśmy odpowiedzialni za nasze czyny?* Tłumacz Łukasz Kurek. Kraków: Copernicus Center Press, 2022.
- Churchland, Patricia. S. *Brain, Wise: Studies in Neurophilosophy*. Cambridge, MA – New York: The MIT Press, 2002.
- Dennett, Daniel C. *Freedom Evolves*. New York: Viking Penguin, 2003.
- Flanagan, Owen. „Negative dialectics in comparative philosophy. The case of Buddhist free will quietism”. W *Buddhist Perspectives on Free Will: Agentless Agency?*, redaktor Rick Repetti, 59–71. New York: Routledge, 2016.
- Frankfurt, Harry G. „Freedom of the Will and the Concept of a Person”. *The Journal of Philosophy* 68, nr 1 (14 stycznia 1971): 5–20.
- Garfield, Jay L. *Engaging Buddhism: Why It Matters to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Garfield, Jay. „Just another word for ‘nothing left to lose’. Freedom, agency, and ethics for Mādhyamikas”. W *Buddhist Perspectives on Free Will: Agentless Agency?*, redaktor Rick Repetti, 45–58. New York: Routledge, 2016.
- Goodman, Charles. „Uses of the illusion of agency: why some Buddhists should believe in free will”. W *Buddhist Perspectives on Free Will: Agentless Agency?*, redaktor Rick Repetti, 34–44. New York: Routledge, 2016.
- Goodman, Charles. *Consequences of Compassion: An Interpretation and Defense of Buddhist Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Gowans, Christopher W. „Why the Buddha did not discuss ‘the problem of free will and determinism’”. W *Buddhist Perspectives on Free Will: Agentless Agency?*, redaktor Rick Repetti, 11–21. New York: Routledge, 2016.
- Harvey, Peter. „Psychological versus metaphysical agents A Theravāda Buddhist view of free will and moral responsibility”. W *Buddhist Perspectives on Free Will: Agentless Agency?*, redaktor Rick Repetti, 158–169. New York: Routledge, 2016.
- Hayes, Steven C. *Umysł wyzwolony*. Tłumacz Anna Sawicka-Chrapkovic. Sopot: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2020.
- Husserl, Edmund. *Medytacje kartezjańskie*. Tłumacz Andrzej Wajs. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1982.

- Libet, Benjamin. „Do We Have Free Will?” W *The Oxford Handbook of Free Will*, redaktor Robert Hilary Kane, 551–564. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- McClintock, Sara, i John Dunne. *John Nagarjuna's Precious Garland: Ratnavall*, New York: Wisdom Publications, 2024.
- Mele, Alfred R. „Free Will and Neuroscience: Revisiting Libet's Studies”. W *Is Science Compatible with Free Will? Exploring Free Will and Consciousness in the Light of Quantum Physics and Neuroscience*, redaktorzy Antoine Suarez i Peter Adams, 195–207. New York: Springer, 2013.
- Pereboom, Derk. *Free Will, Agency, and Meaning in Life*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Pesala, Bhikkhu, red. *The Debate of King Milinda: An Abridgement of the Milinda Pañha*. Penang Malaysi: Inward Path, 2001.
- Repetti, Riccardo. „A Defense of Buddhism, Meditation, and Free Will: A Theory of Mental Freedom”. *Zygon* 55, nr 2 (czerwiec 2020): 540–564. <https://doi.org/10.1111/zygo.12600>.
- Repetti, Riccardo. „Buddhist Hard Determinism: No Self, No Free Will, No Responsibility”. *Journal of Buddhist Ethics* 19 (2012): 129–197. <https://blogs.dickinson.edu/buddhistethics/2012/04/19/buddhist-hard-determinism>.
- Repetti, Riccardo. „Buddhist Reductionism and Free Will: Paleo-compatibilism”. *Journal of Buddhist Ethics* 19 (2012): 33–95. <https://blogs.dickinson.edu/buddhistethics/2012/04/11/buddhist-reductionism-and-free-will-paleo-compatibilism>.
- Repetti, Riccardo. „Earlier Buddhist Theories of Free Will: Compatibilism”. *Journal of Buddhist Ethics* 17 (2010): 279–310. <https://blogs.dickinson.edu/buddhistethics/2010/12/21/buddhist-theories-of-free-will-compatibilism-2>.
- Repetti, Riccardo. „Meditation and Mental Freedom: A Buddhist Theory of Free Will”. *Journal of Buddhist Ethics* 17 (2010): 166–212. <https://blogs.dickinson.edu/buddhistethics/2010/07/15/meditation-and-mental-freedom>.
- Repetti, Rick. „Agentless agency. The soft compatibilist argument from Buddhist meditation, mind-mastery, evitabilism, and mental freedom”. W *Buddhist Perspectives on Free Will: Agentless Agency?*, redaktor Rick Repetti, 193–206. New York: Routledge, 2016.
- Siderits, Mark. „Buddhist paleocompatibilism”. W *Buddhist Perspectives on Free Will: Agentless Agency?*, redaktor Rick Repetti, 133–147. New York: Routledge, 2016.
- de Spinoza, Benedykt. *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*. Tłumacz Ignacy Myślicki. Warszawa: Wydawnictwo AKME, 1991.
- Swinburne, Richard. *Umysł, mózg i wolna wola*. Tłumacz Tomasz Sieczkowski. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2022.

Zachodnie ujęcie wolnej woli i odpowiedzialności moralnej a kwestia wolności i odpowiedzialności w myśli buddyjskiej

Streszczenie

Artykuł zawiera analizę problemu wolnej woli i odpowiedzialności moralnej w kontekście porównawczym filozofii Zachodu i myśli buddyjskiej. W tradycji zachodniej pojęcie wolnej woli jest ściśle powiązane z ideą autonomicznego podmiotu, zdolnego do podejmowania suwerennych decyzji i ponoszenia odpowiedzialności moralnej. W artykule przedstawiono ewolucję tego pojęcia od Arystotelesa, poprzez Kartezjusza, Kanta i Hume'a, aż po współczesne stanowiska libertariańskie, kompatybilistyczne i sceptyczne wobec wolnej woli (Caruso, Dennett, Pereboom). W myśli buddyjskiej doktryna *anattā* (braku trwałego „ja”) oraz zasada współzależnego powstawania (*pratītya-samutpāda*) kwestionują ontologiczne podstawy tradycyjnej koncepcji wolnej woli. W niniejszym tekście ukazano, że buddyzm, choć odrzuca ideę niezmiennego podmiotu, nie rezygnuje z etyki ani z idei odpowiedzialności praktycznej. Omówiono ponadto buddyjskie wersje kompatybilizmu (paleokompatybilizm) oraz sceptycyzmu wobec wolnej woli (Goodman), podkreślając znaczenie intencjonalności, transformacji wewnętrznej i etyki współczucia. Wskazano też, że dialog między filozofią Zachodu a buddyzmem może prowadzić do rewizji klasycznych pojęć odpowiedzialności moralnej we współczesnej etyce.

Słowa kluczowe: wolna wola, odpowiedzialność moralna, buddyzm, *anattā*, współzależne powstawanie, kompatybilizm, sceptycyzm, etyka

Grzegorz Francuz – profesor Uniwersytetu Opolskiego, polski filozof, specjalizuje się w antropologii filozoficznej, ekofilozofii, etyce środowiska oraz filozofii edukacji. Jego zainteresowania badawcze koncentrują się na praktycznych implikacjach myśli filozoficznej, a także na możliwościach zastosowania metod filozofii oraz różnych koncepcji filozoficznych do rozwiązywania aktualnych problemów etyki, człowieka czy bytu społecznego; obejmują ponadto etykę środowiskową, ekofilozofię, bioetykę, filozofię edukacji oraz filozofię polityki. Autor łączy filozofię z coachingiem – jest dyplomowanym coachem, certyfikowanym mediatorem, ukończył studia podyplomowe z terapii akceptacji i zaangażowania.

The Concept of Free Will and Moral Responsibility in the Light of Western and Buddhist Thought

Abstract

The article analyzes the problem of free will and moral responsibility in a comparative perspective between Western philosophy and Buddhist thought. In the Western tradition, the concept of free will is closely linked to the idea of an autonomous subject capable of making sovereign decisions and bearing moral responsibility. The article presents this concept from Aristotle through Descartes, Kant, and Hume, to contemporary libertarian, compatibilist, and skeptical positions (Caruso, Dennett, Pereboom). In Buddhist thought, the doctrine of *anattā* (non-self) and the principle of dependent origination (*pratītya-samutpāda*) challenge the ontological foundations of the traditional concept of free will. The article shows that while Buddhism rejects the notion of a permanent self, it does not abandon ethics or the idea of practical responsibility. It discusses Buddhist versions of compatibilism (paleo-compatibilism) and skepticism about free will, emphasizing the importance of intentionality, inner transformation, and the ethics of compassion. It also highlights how dialogue between Western philosophy and Buddhism can lead to a revision of classical concepts of moral responsibility in contemporary ethics.

Keywords: free will, moral responsibility, Buddhism, *anattā*, dependent origination, compatibilism, skepticism, ethics

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

KRZYSZTOF ŚLEZIŃSKI

Uniwersytet Śląski w Katowicach

ORCID: 0000-0002-6662-3871

DOI: 10.24987/20838972.22.2

Karola Wojtyły koncepcja miłości personalistycznej. Krytyka utilitaryzmu w etyce

Standardy moralne obowiązujące we współczesnej kulturze najczęściej nie ułatwiają nam podejmowania decyzji i dokonywania właściwych wyborów życiowych. Wprowadzani jesteśmy w świat dylematów moralnych silnie nasyconych dramatyzmem wewnętrznych przeżyć¹, wynikających z przekształcanego w kulturze obrazu człowieka². Ukazywane są alternatywne możliwe działania, których rezultatem są określone dobra. Jednak kiedy przychodzi nam wybierać pomiędzy prawdomównością a społeczną akceptacją, pomiędzy wiernością własnym przekonaniom a tolerancją, zdajemy sobie sprawę, że cena, którą możemy zapłacić za dokonany wybór, może być bardzo wysoka. Czy te sytuacje życiowych dylematów i pojawiających się sytuacji konfliktowych można przezwyciężyć? Odpowiedź nie jest łatwa, gdyż jest uzależniona od poziomu zrozumienia sytuacji, w które zostaliśmy uwikłani, a przede wszystkim zrozumienia siebie samych.

Podejmując główne zagadnienie niniejszego artykułu, sięgam do koncepcji antropologiczno-etycznej Karola Wojtyły – Jana Pawła II, która jest współczesną odpowiedzią na wezwanie „poznaj samego siebie”. Zdaniem Jana Pawła II, chociaż nowożytna filozofia, koncentrując się na zagadnieniach

¹ Problematykę dylematów moralnych w przeżyciach wewnętrznych podejmuje m.in. Chyrowicz: Barbara Chyrowicz, *O sytuacjach bez wyjścia w etyce* (Kraków: Wydawnictwo Znak, 2008), 41–169.

² Christian Godin, *Koniec ludzkości*, tłum. Zofia Pajak (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2004), 102–114. Zob. także: Krzysztof Śleziński, „Filozofowie o kryzysie kultury”, w *Filozoficzna refleksja nad kulturą jako próba odpowiedzi na problemy współczesności*, red. Jadwiga Gazda i Sławomira Ruchała (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2014), 9–25.

dotyczących poznania ludzkiego, zapomina o bycie jako przedmiocie właściwych badań, to jednak „[p]rzynaglany pragnieniem odkrycia ostatecznej prawdy swojego istnienia, człowiek stara się zdobyć pewne elementy uniwersalnej wiedzy, które pozwolą mu lepiej rozumieć samego siebie i coraz pełniej się realizować”³.

W badaniach filozoficznych Karola Wojtyły antropologia filozoficzna i etyka wzajemnie się dopełniają: antropologia fundamentalnie łączy się z badaniami etycznymi, ale jeszcze bardziej – etyka jest elementem konstytutywnym antropologii. W koncepcji *antropologii adekwatnej* „stara się rozumieć i tłumaczyć człowieka w tym, co istotowo ludzkie”⁴. Przy czym fundamentem tej antropologii jest doświadczenie człowieka, w szczególności doświadczenie czynu, będące najodpowiedniejszym sposobem oglądu i wglądu w jego istotę. Człowiek, będąc sprawcą czynów, jest twórcą siebie samego pod względem moralnym. Przyjmując stanowisko *personalizmu etycznego*, Wojtyła nie zgadza się z etyką, która uznaje powinność moralną jako funkcję ostatecznego celu człowieka; jako fenomenolog opiera etykę na doświadczeniu moralności. Z racji tego, że człowiek jest rzeczywistością samoistną, nie jest on właściwością moralności – to moralność jest właściwością ludzkiego czynu, jak i samego człowieka, a ten przez swoje czyny staje się dobry lub zły. W takim ujęciu osoba jako podmiot i sprawca działania moralnego jest odpowiedzialna przede wszystkim za świat osób. Doświadczenie moralności jest ściśle powiązane z podstawowym doświadczeniem człowieka, które, zdaniem Wojtyły, przewyższa współczesne wersje sceptycyzmu. Jak podaje w dziele *Osoba i czyn*: „Z pewnością doświadczenie jest czymś jednostkowym i za każdym razem jedynym i niepowtarzalnym, a przecież istnieje coś takiego, co można nazwać doświadczeniem człowieka, i to na podstawie całej ciągłości danych empirycznych”⁵. Co więcej, zdaniem Angelo Scoli, podstawowe doświadczenie człowieka przewyższa także wszelką „niewspółmierność”. Jest podstawą poznania osoby na mocy nieredukowalnego faktu, że człowiek działa, a czyn stanowi szczególny moment ujawnienia osoby⁶.

³ Jan Paweł II, *Fides et ratio* (Tarnów: Biblos, 1998), 4.

⁴ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich* (Lublin: Redakcja Wydawnictwa KUL, 1981), 51.

⁵ Karol Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. Tadeusz Styczeń, Wojciech Chudy, Jerzy W. Gałkowski, Adam Rodziński i Andrzej Szostek (Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, 2000), 52.

⁶ Angelo Scola, *Doświadczenie człowieka. U źródeł nauczania Jana Pawła II*, tłum. Patrycja Mikulska (Lublin: Instytut Jana Pawła II KUL, 2010), 38.

Wojtyła, sięgając do tomizmu, cenił w nim otwartość na rzeczywistość, a jako fenomenolog zwracał uwagę na ontologię i metafizykę rzeczywistości⁷. Jego „fenomenologia prowadzi do realistycznej ontologii personalistycznej”⁸. Zdawał sobie sprawę, że tradycyjną metafizykę należy uzupełnić nowożytną filozofią świadomości, filozofią podmiotu subiektywnie poznającego rzeczywistość. W swoich pracach dążył Wojtyła do przełamania opozycji między subiektywnością i obiektywnością. Podkreślał, iż człowiek nie jest świadomością „czystą”, ale jest świadomością wcieloną, czyli istniejącą w realnym świecie, stąd ukonstyтуowanie człowieka dokonuje się przez świadomy i wolny czyn⁹.

Karola Wojtyły krytyka utilitaryzmu w etyce

Karol Wojtyła problematykę miłości i godności człowieka wprowadza do dyskusji ze współczesnymi koncepcjami antropologiczno-etycznymi. Krytyką obejmuje etykę utilitarystyczną, zakładającą, iż użyteczne jest to, co sprawia jak najwięcej przyjemności oraz najmniej przykrości maksymalnej liczbie ludzi. Taka miara utilitarystycznego szczęścia minimalizuje rolę rozumu. „Przy takim spojrzeniu na człowieka, jakie ma Hume, znaczenie przyjemności i przykrości rozrasta się niepomierne i decyduje o całym wewnętrznym życiu osoby ludzkiej. Rozum spełnia w nim funkcję li tylko pomocniczą. [...] Jest rzeczą łatwo zrozumiałą, że rozum w pozycji służebnej nie może spełniać roli normatywnej w działaniu i w moralności”¹⁰. Nie można, zdaniem Wojtyły, utożsamiać szczęścia postrzeganego jako najwyższe dobro z przyjemnością, która niekoniecznie musi się pojawić w ludzkim działaniu. Z powodu strachu przed przykrością przyjemność nabrała tak wysokiej rangi w systemie utilitarystycznym, iż doszło do jej absolutyzacji. Przyjemność tę utożsamiono z najwyższym dobrem i zaczęto traktować jako normę działania. Utilitarystyczny „rachunek dóbr”, mający przynieść największą przyjemność, należy więc zamienić na moralny *rachunek sumienia*, aby pozyskiwać prawdziwe dobro, niekiedy nawet przy rezygnacji z przyjemności. Ta bowiem jest czymś „nieobliczalnym”, nie da się jej przewidzieć i zaplanować, jest też „nieuchwytna” – współwystępuje z konkretnym czynem. Wojtyła, powołując się na Kanta, konstruuje argument ukazujący najłabszą stronę utilitaryzmu: skoro jedynym i największym

⁷ Jan Galarowicz, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły* (Kraków: Wydawnictwo Papieskiej Akademii Teologicznej, 1994), 39.

⁸ Jan Galarowicz, *Blask godności* (Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2005), 54–55.

⁹ Maciej Zięba, *Jestem z wami* (Kraków: Wydawnictwo M, 2010), 42.

¹⁰ Karol Wojtyła, *Zagadnienie podmiotu moralności* (Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, 2001), 222–223.

dobrem oraz celem człowieka jest przyjemność, to wszystko poza nią może być tylko środkiem do jej realizacji, a więc i każdą osobę można traktować w kategoriach środka prowadzącego do celu, jakim jest przyjemność. W miejsce hedonizmu Kant zaproponował etykę apriorycznych norm moralnych, którą z kolei Max Scheler „oczyścił” z radykalizmu przejawiającego się w formalizmie etyki powinności. Zwracając na to uwagę, Wojtyła pisze:

zamierzał Scheler przede wszystkim ugodzić w to, co go najbardziej bolało w etyce Kanta – mianowicie w absolutyzację powinności. [...] Scheler stoi na stanowisku, że emocjonalnemu poznaniu wartości towarzyszy pewne odczucie powinności. Chodzi jednak tylko o powinność idealną. [...] Przeżycie powinności „idealnej” może więc rodzić się tylko z owego podmiotu, stanowi ono dlań jakby zaproszenie do realizacji wartości. Zaproszenia owego jednak nie wolno brutalnie zniszczyć żadnym rozkazem, imperatywem czy normą [...] ¹¹.

Dla Wojtyły mentalność utylitarystyczna, programowo będąca egoistyczną, zagraża dziedzinie seksualnej i zawiera w sobie wewnętrzną sprzeczność: Jak można realizować przyjemność u jak największej liczby osób, skoro przyjemność jest z istoty czymś subiektywnym, a nie transsubiektywnym? Nawet jeśli podmiot chce realizować przyjemność dla kogoś drugiego, to robi to, bo to jemu sprawia przyjemność, a to jest fikcją altruizmu. Taka przyjemność jako dobro najwyższe jest w założeniach utylitarizmu zawsze czymś subiektywnym.

Osoby, podporządkowując się dobru wspólnemu, wyzwalają się z egoizmu. Nie zawsze się to jednak udaje, gdyż egoizm może przybierać zakamuflowaną postać, szczególnie wówczas, gdy harmonizuje z drugim egoizmem, wedle zasady: „maksimum przyjemności dla każdej z obojga osób”. Osoby będące w takim związku od czasu do czasu godzą się na to, aby służyć egoizmowi drugiej osoby, ale tylko ze względu na własne korzyści płynące z odwzajemnienia „przysługi”. Takie egoizmy nie chcą się odsłonić przed sobą, nie chcą się ujawnić, ze względu na przykre konsekwencje. Egoizm tego typu najbardziej degradowa moralnie, świadczy o głębokim wewnętrznym nieuporządkowaniu osoby, która jest wówczas zmuszona traktować siebie samą jako środek i narzędzie do celu, ponieważ drugą osobę traktuje tak samo.

Dla utylitarizmu miłość nie ma dużego znaczenia. Trzeba ją więc oprzeć na innej aksjologii niż proponowana przez utylitarystów. Miłość potrzebuje oparcia na *normie personalistycznej*, zgodnie z którą osoba nie może być środkiem do celu, a jedynym właściwym i pełnowartościowym odniesieniem

¹¹ Wojtyła, *Zagadnienie podmiotu moralności*, 261.

do niej jest miłość. Osoba jako dobro jest bowiem wartością wyższą niż wartość przyjemności. Miłość zatem jest urzeczywistnieniem normy personalistycznej – w niej się wyraża i ją uzasadnia. Norma personalistyczna w postaci przykazania miłości zakłada nie tylko godziwość, ale także sprawiedliwość. Ze względu na wagę związku miłości ze sprawiedliwością zagadnienie to warto zbadać bliżej.

Miłość a sprawiedliwość

Osobie należy się sprawiedliwe traktowanie. Przy czym porządek sprawiedliwości jest czymś bardziej podstawowym niż porządek miłości, bo go w pewien sposób zawiera. Relacja ta nie zachodzi odwrotnie. Istota miłości – jak stwierdza Wojtyła – jest „czymś ponad sprawiedliwością i ponad nią; inna jest po prostu istota miłości, a inna sprawiedliwości”¹². Zdaniem Wojtyły,

sprawiedliwość bowiem utrzymuje nas w dystansie względem osoby, z którą tylko rozliczamy się z jakiegoś dobra. W miłości z niczego się nie rozliczamy, ale pragniemy dobra jak najwięcej dla osoby miłowanej. [...] Miłość wyzwała to, co w człowieku jest najszlachetniejsze – znajdujemy się wówczas na biegunie przeciwnym do interesowności oraz utylitaryzmu. Sprawiedliwość ma jednak i tutaj swoją rolę do spełnienia. Dla każdej istoty można chcieć dobra zawsze tylko wedle miary jej możliwości. Dobro ponad tę miarę może wywołać skutek wręcz przeciwny do zamierzeń. Ileż słuszności mieści się w tych słowach: lepsze jest wrogiem dobrego! Tak więc i miłość życzliwości, miłość przyjaźni, oddania musi być rzetelnie zespolona ze sprawiedliwością. O tym zespoleniu zdają się mówić (choć niewyraźnie) słowa przykazania: „...jako siebie samego”. Miara, którą w ten sposób wskazują, jest naprawdę bardzo wysoka¹³.

Rozpatrując prawdę o Miłosierdziu Bożym, Karol Wojtyła, będąc już Janem Pawłem II, ukazuje ją jako najwyższą miarę miłości: „Miłość niejako warunkuje sprawiedliwość, a sprawiedliwość ostatecznie służy miłości. Ów prymat, pierwszeństwa miłości w stosunku do sprawiedliwości, ujawnia się właśnie poprzez miłosierdzie”¹⁴. Sprawiedliwość dotyczy osób tylko

¹² Karol Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, red. Tadeusz Styczeń, Jerzy W. Gałkowski, Adam Rodziński, Andrzej Szostek (Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, 2001), 43.

¹³ Karol Wojtyła, *Elementarz etyczny* (Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, 1999), 86.

¹⁴ Jan Paweł II, *Dives in misericordia* (Kraków: Wydawnictwo Znak, 2005), 4.

pośrednio, miłość zaś dotyczy ich bezpośrednio. Miłość osoby jest afirmacją jej wartości, która jest ponadrzeczowa, ponad-konsumpcyjna i ponad-użytkowa. Pewnie dlatego wartość ta „domaga się” nawet miłości miłosiernej, jak pisze dalej o miłosierdziu Jan Paweł II: „relacja miłosierdzia opiera się na wspólnym przeżyciu tego dobra, jakim jest człowiek, na wspólnym doświadczeniu tej godności, jaka jest jemu właściwa”¹⁵.

Wojtyła wypowiada się także w zakresie etyki seksualnej, będącej szczególnym terenem konfrontacji dwóch aksjologii: personalistycznej i utilitarystycznej. Szukając chrześcijańskich rozwiązań dla moralności seksualnej, odnajduje je w obrębie normy personalistycznej, której wyrazem jest ewangeliczne przykazanie miłości. Co więcej, przykazanie miłości może być realizowane w pełni tylko przez nadprzyrodzoną miłość do Boga i bliźnich, która jako miłość osobowa realizuje z kolei normę personalistyczną¹⁶.

Miłość potrzebująca odpowiedzialności

Termin „miłość”, jak zauważa Wojtyła, oznacza bardzo bogatą, złożoną i wielowymiarową rzeczywistość, która osadza się zawsze na dwóch elementach: strukturalnym, czyli na wzajemnym odniesieniu osób, oraz treściowym, tzn. na oparciu tego odniesienia na stosunku do dobra¹⁷. Jakieś odniesienie osób zawsze angażuje ich wolę; wola natomiast z natury dąży do dobra.

Dla Wojtyły miłość jest cnotą afirmującą wartość osoby. Taka afirmacja odbywa się na duchowym poziomie miłości. Do natury miłości należy subiektywność, biorą w niej bowiem udział dwa podmioty. Równocześnie do jej natury należy obiektywność, bo sama miłość jest nastawiona na wartość przedmiotową, obiektywną. Realizacji wartości obiektywnej ciągle zagraża subiektywizm, który jest „przerostem” momentu subiektywnego nad obiektywnym. Może on dotyczyć uczucia, wtedy mówimy o subiektywizmie uczucia, ale może też być przerostem wartości, wtedy jest to tzw. subiektywizm wartości obiektywnych. Przerost uczucia ma miejsce, kiedy podmiot kieruje się głównie na przeżycie uczucia, nie zaś na sam czyn. Wtedy wartość czynu jest uzależniona od wartości uczucia, a więc wartości wyłącznie subiektywnej. Aktualne przeżycie, przeżycie czynu, wyrasta tym samym ponad wszelkie fakty obiektywne i ponad zasady obiektywne,

¹⁵ *Ibidem*, 6.

¹⁶ Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, 41–45.

¹⁷ Pełniejsze opracowanie problematyki miłości w ujęciu Wojtyły zob. np.: „Miłość”, w *Karol Wojtyła – Jan Paweł II o człowieku*, red. Bogusław Kastelik, Aneta Krupka i Jarosław Kupczak (Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, 2018), 111–123.

jakim te fakty podlegają. Tą drogą łatwo można dojść do sytuacji, w której czyn niebędący obiektywnie dobry zostanie potraktowany jako „dobry”. Subiektywizm wartości obiektywnych, konsekwencja subiektywizmu uczucia, polega natomiast na potraktowaniu wartości obiektywnych jako środka do zapewnienia przyjemności, tudzież rozkoszy. Jest to postać hedonizmu głoszącego, że przyjemność jest jedynym celem, najwyższym dobrem, podstawą do wartościowania.

Miłość bezinteresowna, pragnąca szczęścia dla drugiego człowieka, jest najwyższą wartością moralną. Jej siła objawia się także w umacnianiu tego, który nią obdarza, przez afirmację drugiego i afirmację siebie samego. Zdaniem Wojtyły, związek miłości z afirmacją życia osoby, afirmacją istnienia tego, kogo się kocha, można odnieść do zagrożonego śmiercią istnienia człowieka czy też istnienia w obliczu Stwórczej Miłości Boga¹⁸.

W świetle powyższych rozważań należy stwierdzić, że realizacja celów związanych z afirmacją wartości osoby pozostaje zgodna z zasadą normy personalistycznej. Wojtyła zauważa, że norma ta, zawarta też w ewangelicznym przykazaniu miłości, wskazuje na zasadniczy sposób realizowania tych celów, które same w sobie wynikają z natury ludzkiej¹⁹. W ten sposób cała problematyka moralności sprowadza się do umiejętnego uzgadniania, do syntezy celowości natury z normą personalistyczną. Syntezę tę można wyrazić w formule, iż to, że człowiek powinien miłować, ma swą podstawę przedmiotową w osobowej godności adresata działania (norma personalistyczna), natomiast to, jak powinien miłować, ma swą podstawę przedmiotową w naturze ludzkiej²⁰. Cokolwiek człowiek czyni, powinien czynić to jako osoba. Zarówno każdy czyn dobry, jak i pragnienie takiego czynu pozostają więc zgodne z godnością osoby. Oznacza to, że człowiek jako osoba, sprawca czynu, posiada swoją niezbywalną i nieredukowalną godność o moralnej doniosłości. Jako istota moralna człowiek staje się zatem dobry lub zły przez czyny.

Mówiąc o wartości osoby, należy odróżnić ją od innych wartości, które tkwią w osobie. Mogą to być wartości wrodzone, które w naturalny sposób świadczą o godności człowieka uznawanej za wartość całkiem swoistą i elementarną, pojedynczym i niepodzielnym podmiocie, lub nabyte w postaci cnót łączących się z całą złożoną strukturą bytu ludzkiego. Wartości te najpełniej dochodzą do głosu w kształtowanej w człowieku cnocie miłości²¹. To w miłości ujawnia się w pełni cała natura ludzka, która jest już

¹⁸ Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, 120–123.

¹⁹ Wojtyła, *Osoba i czyn*, 333–335.

²⁰ Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, 65.

²¹ *Ibidem*, 123–125.

ukonstytuowana w określony sposób wrodzony i jednocześnie jest stałym wewnętrznym ukierunkowaniem na dobro w postępowaniu moralnym; jest także swoistą podstawą dynamizmu, działania ludzkiego. Z jednej strony godność człowieka wypływa z wrodzonej mu natury, ale z drugiej – ze świadomego i wolnego urzeczywistnienia możliwości jego natury. Wówczas to w prawdziwej miłości ujawnia się siła moralności w pragnieniu szczęścia, czyli prawdziwego dobra, dla drugiej osoby. Miłość daje wówczas poczucie wewnętrznego bogactwa i twórczości. Stanowi zdolność odradzania się człowieka, nawet w sytuacji dopuszczenia konkretnego zła, dlatego że człowiek jest zdolny chcieć dobra, poszukiwać dobra prawdziwego ze względu na osobę (człowieka, Boga), do której się zwraca.

Ważnym momentem w miłości jest odpowiedzialność. Ze względu na to, że porządek natury jest przekraczany przez porządek osobowy, miłość osób potrzebuje odpowiedzialności, aby to przekroczenie nie było „wykroczeniem” przeciw miłości, ale zjednoczeniem, tzn. aby miłość – przekraczając – łączyła. Osoba kochająca jest odpowiedzialna za osobę, którą kocha; za swoją miłość do niej; za to, że wzbudzając nadzieję i zaufanie, powinna dochować wierności; że osoba kochana naprawdę „nic” nie straci, ale zyska, kiedy odda całą siebie osobie, która ją kocha. Osoba „mająca do kogoś miłość” musi dostrzec, na ile jej miłość jest dojrzała, a przez to – na ile jest odpowiedzialna. Ci, którzy lekceważą odpowiedzialność, są tymi, którzy nie odczuwają wartości drugiej osoby, a także wartości własnej osoby. Człowiek niejednokrotnie boi się odpowiedzialności, myśląc, że ona go ograniczy, dlatego boi się kochać. Wojtyła powiada jednak, iż właśnie odpowiedzialność jest „smakiem” miłości – im bardziej czujemy się odpowiedzialni za drugą osobę, tym bardziej ją kochamy, gdy zaś nie ma w nas odpowiedzialności, to nie ma w nas miłości, lecz egoizm.

Z odpowiedzialnością wiąże się wybór odpowiedniej osoby. Wybór ten ma charakter osobowy, albowiem osoba wybiera osobę, wybiera jakby w „niej siebie” oraz „ją w sobie”. Co jednak sprawia, że ludzie dokonują takiego, a nie innego wyboru, że sobie odpowiadają? Dla Wojtyły jest to tajemnicą odrębności każdego człowieka, która musi się opierać z jednej strony na wartości seksualnej, a z drugiej – na wartości wybieranej osoby. Tylko taki wybór jest dojrzały, a miłość, która mu towarzyszy, jest odpowiedzialna, bo skierowana na godność drugiej osoby²².

Relacja zatem międzypodmiotowa, oparta na wolnych aktach miłości, pociąga za sobą odpowiedzialność. Ta przebiega w trzech kierunkach: podmiot jest odpowiedzialny wobec siebie za aktualizowanie swej potencji

²² *Ibidem*, 116–120.

(za urzeczywistnianie siebie), następnie wobec drugiej osoby – za skutki moralne, które w niej spowodował, oraz ostatecznie wobec Boga.

Odpowiedzialne rodzicielstwo to szczególny przykład miłości odpowiedzialnej, „jest postulatem miłości człowieka, jest też postulatem autentycznej miłości małżeńskiej, bo miłość nie może być nieodpowiedzialna. Jej piękno zawiera się właśnie w odpowiedzialności. Kiedy jest odpowiedzialna, jest też prawdziwie wolna. [...] Oby tej odpowiedzialności nigdy i nikomu nie zabrakło”²³. Wojtyła omawia ojcostwo i macierzyństwo, które są dwoma osobowymi profilami rodzicielstwa powstałymi w wyniku zjednoczenia małżonków. Dzięki nim miłość osób nabiera pełnej krystalizacji. Samo pragnienie dziecka jest już u człowieka przejawem potencjalnego rodzicielstwa. Ojcostwo u mężczyzny, z racji mniejszej przynależności fizycznej niż macierzyństwo u kobiety, musi być kształtowane i wychowywane na miarę wartości macierzyństwa u kobiety. Rodzicielstwo z cielesnego punktu widzenia polega na „posiadaniu” dziecka, z duchowego punktu widzenia zaś na kształtowaniu doskonałości duchowej dziecka, na jego wychowywaniu. Prawidłowe „duchowe rodzenie”, zmierzające do zdrowej moralności, świadczy o dojrzałej miłości rodziców. Dojrzała miłość chce się rozdać, chce się jakby pomnożyć, nie obawia się więc przyjąć dziecka, nie postrzega go jako zagrożenia, ale jako szansę na „więcej” miłości, której będzie można się oddać i udzielić całego wewnętrznego doświadczenia ojca i matki, całego duchowego dziedzictwa rodziców.

Duchowe rodzicielstwo polega na pewnym przekazaniu osobowości rodziców, przekazaniu tych dwóch wypracowanych przez lata osobowości nowej osobie, której własna osobowość się dopiero kształtuje. Duchowe rodzicielstwo przewyższa rodzicielstwo cielesne, ponieważ wykracza poza porządek natury, w stronę porządku personalistycznego, którego źródłem jest Bóg. Takie przekazanie osobowości jest pewnym podobieństwem rodziców do tego najdoskonalszego ojcostwa-macierzyństwa Boga, który też wychowuje swoje dzieci, przekazując im niejako treść swojego życia osobowego. Można dodać, że skoro osobowością Boga jest Miłość, to Bóg – wychowując człowieka, kształtując jego osobowość na swój obraz – kształtuje jego osobowość na osobowość miłości. Tylko osoba może „stać się miłością” – i na tym polega jej godność, jej nieskończona wartość²⁴.

Wojtyła zwraca także uwagę na potrzebę *wychowania miłości*, gdyż miłość nie jest nigdy gotowa, nie jest tylko czymś „danym” osobie, ale jest czymś „zadany”, a przez to ciągle „się staje”, ciągle jest nowa. Stopień jej świeżości jest zależny od zaangażowania osoby, od jej wkładu we wspólną miłość.

²³ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei* (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2006), 161–162.

²⁴ Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, 231–233.

Osoba ludzka, z istoty „skazana” na twórczość, tworzy miłość, ale nie stwarza jej z niczego – wykorzystuje ku temu przeżycia zmysłowe i uczuciowe²⁵.

Osobowy wymiar miłości

Wojtyła, przedstawiając koncepcję osoby, odwołuje się do schematu podmiot-przedmiot. Zakłada zatem, że tylko człowiek może być jednocześnie podmiotem i przedmiotem. Wynika to bezpośrednio z doświadczenia człowieka, które „trwa tak długo, jak długo zachodzi ów bezpośredni kontakt poznawczy, którego jestem z jednej strony podmiotem, a z drugiej strony przedmiotem”²⁶. Jedynie człowiek może być dla drugiego przedmiotowym „kimś”; reszta bytów widzialnego świata jest tylko „czymś”. Rozróżnienie to ma pokazać, że człowiek nie jest rzeczą, a w szczególności nie jest rzeczą dla drugiego, ponieważ jest przede wszystkim osobą, a nie tylko „jednostką gatunku”. Osobę wyróżnia rozum i wola, a jej poznanie i pożądanie ma charakter duchowy. Oprócz tego można mówić o tzw. wewnętrznym życiu osoby, życiu duchowym koncentrującym się wokół prawdy i dobra. Z tej racji, człowieka nieustannie nurtują pytania dotyczące przyczyny wszystkiego, a także sposobu osiągania dobra. Paradoksalnie, dzięki swemu wnętrzu to osoba jest najbardziej spośród innych stworzeń obecna w przyrodzie i może kontaktować się ze światem niewidzialnym, z Bogiem. Ponadto człowiek posiada władzę samostanowienia opartą na refleksji i wyborze. Ma wolną wolę, dzięki której „jest i powinien być” samodzielnym podmiotem swego działania.

Do osiągnięcia określonego celu człowiek może posługiwać się całym światem jako środkiem, z wyjątkiem drugiego człowieka. Nikt nie ma prawa dokonać instrumentalizacji osoby. Wojtyła, powołując się na Kantowski imperatyw kategoryczny, formułuje go we własnych słowach: „Ileć w twoim postępowaniu osoba jest przedmiotem działania, tylećć pamiętaj, że nie możesz jej traktować tylko jako środka do celu, jako narzędzia, ale liczyć się z tym, że ona sama ma lub bodaj powinna mieć swój cel”²⁷. Porządek, w którym szanuje się osobę jako wolną istotę, nie czyniąc z niej środka do celu, jest prawdziwym porządkiem moralnym uwzględniającym specyficzną naturę człowieka²⁸. Powstaje jednak problem: Skoro osoba nie może być przedmiotem używania, w takim razie jakim przedmiotem powinna być? Co zatem będzie przeciwieństwem używania?

²⁵ *Ibidem*, 123–125.

²⁶ Wojtyła, *Osoba i czyn*, 52.

²⁷ Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, 30.

²⁸ *Ibidem*, 27–30.

Jak zauważyłem wyżej, dla Wojtyły przeciwieństwem używania jest miłość, która jest więzią jednoczącą osoby. Więź ta wynika z obrania wspólnego dobra przez osoby, przez co stawia je na równi względem siebie i w efekcie wyklucza podporządkowanie, wzajemną instrumentalizację. W *Osobie i czynie* Wojtyła podkreśla szczególną rolę więzi osób dążących do osiągnięcia dla siebie odpowiedniego dobra wspólnego:

Uczestnictwo [...] w grupach, które łączy doraźna wspólnota działania, nie przejawia się i nie urzeczywistnia w takiej mierze, jak we wspólnotach, którym odpowiada stałość na gruncie samego bytowania – jak np. we wspólnocie rodzinnej, narodowej, religijnej czy państwowej. Aksjologia takich wspólnot, która wyraża się w dobru wspólnym, jest o wiele głębsza²⁹.

W tej perspektywie człowiek będzie ciągle uczył się miłości, ponieważ nie jest ona czymś gotowym, lecz jest pewnego rodzaju ideą wyznaczającą kierunek jego doskonalenia. Ideą, za którą trzeba podążać, jeśli się chce eliminować używanie jednej osoby przez drugą. Ma to kolosalne znaczenie szczególne dla miłości małżeńskiej, w której kobieta i mężczyzna w tajemniczy sposób stają się „jednym ciałem”.

Osobowa podmiotowość człowieka

W trwającej dyskusji o podmiocie Wojtyła opowiedział się za podmiotowością osoby. Refleksja nad człowiekiem jako jednością ciała i duszy jest punktem wyjścia do ukazania jego godności osobowej, bazującej na doświadczeniu własnej cielesności, zewnętrznego dynamizmu. Jednak dzięki doświadczeniu schodzącemu „do wewnątrz” samego ciała, jak twierdzi Wojtyła, „dotykamy własnej wewnętrzności”. Możemy zatem zewnętrznie doświadczać własnej osoby poprzez cielesność, ale dzięki doświadczeniu uwewnętrzniającemu cielesność możemy pełniej wnikać do wnętrza osoby³⁰. Ciało jednocześnie wskazuje i ukazuje osobę, a doświadczana bezpośrednio sprawczość, przez podejmowane decyzje i czyny dokonywane w sposób odpowiedzialny, ukazuje stawanie się osoby pod względem moralnym. Owa zdolność osoby do transcendowania w czynie łączy się z rozpoznaniem w poznaniu i działaniu uniwersalnej i nieskończonej otwartości wewnątrz granic skończonej ludzkiej kondycji. Można zatem stwierdzić, że ciało odsłania ostateczną

²⁹ Wojtyła, *Osoba i czyn*, 321–322.

³⁰ *Ibidem*, 243–248.

i radykalną nieredukowalność człowieka³¹, a jego własne czyny pozwalają na kształtowanie i rozwijanie jego osobowych właściwości.

W tradycji filozoficznej często pojmowano człowieka przede wszystkim jako jeden z przedmiotów świata, do którego fizycznie przynależy. Tak rozumiana przedmiotowość wiązała się z założeniem redukowalności człowieka. Podmiotowe ujmowanie człowieka jako osoby jest natomiast przeświadczeniem o oryginalności istoty ludzkiej, zasadniczo niesprowadzalnej do świata przyrody³². Podmiotowość określa więc to, co nieredukowalne w człowieku. Do zrozumienia tej osobowej podmiotowości, zdaniem Wojtyły, potrzebne jest zwrócenie uwagi na kategorię przeżycia, które ukazuje osobę jako podmiot przeżywający swoje czyny, swoje doznania, a w tym wszystkim swoją podmiotowość³³.

To, co w człowieku jedyne i niepowtarzalne, wskazuje nie tylko, że jest przyrodniczo jednostką gatunku, ale przede wszystkim, że jest osobą, podmiotem przeżywającym, w którym odślaniają się zarówno czyny i doznania w swoich najgłębszych zależnościach od własnego „ja”, jak i cała osobowa struktura samostanowienia, świadcząca o sprawczości i odpowiedzialności osobowego „ja”. W strukturze tej jednocześnie człowiek odnajduje swoje „ja” i odślania się przed nim dynamiczna struktura przeżycia samo-panowania i samo-posiadania jako istotnych wymiarów w kształtowaniu własnej, osobowej podmiotowości³⁴. Ta dynamiczna struktura samostanowienia ukazuje człowiekowi, że jest on sobie samemu dany i zadany równocześnie. Ponadto odślaniająca się struktura samo-posiadania i samo-panowania nie oznacza zamykania się człowieka w sobie, ale wręcz przeciwnie: ujawnia szczególną dyspozycję do „daru z siebie samego”, i to, co podkreśla Wojtyła, daru „bezinteresownego”. „Tylko ten bowiem, kto może stanowić o sobie [...] może także stawać się darem dla innych”³⁵ i wówczas najpełniej staje się sobą.

Do istoty „ja” należy samostanowienie oraz ściśle z nim uwarunkowana samoświadomość, która warunkuje pełne jego samo-posiadanie. Świadomość, zdaniem Wojtyły, nie stanowi jednak treści naszego „ja”, ale

³¹ Zob. „Ciało jako znak osoby”, w Karol Wojtyła. *Polska filozofia chrześcijańska XX wieku*, red. Grzegorz Hołub, Tadeusz Biesaga, Jarosław Merecki i Marek Kostur (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianium w Krakowie, 2019) 43–51.

³² O przyczynach zagubienia chrześcijańskiego pojęcia osoby zob. Giovanni Reale, „Metafizyka osoby jako podstawa wychowania”, w *Personalistyczny wymiar wychowania*, red. Anna Szudra i Katarzyna Uzar (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2009), 39–44.

³³ Wojtyła, *Osoba i czyn*, 439.

³⁴ Karol Wojtyła, „Osobowa struktura samostanowienia”, w *Osoba i czyn oraz inne eseje antropologiczne*, red. Tadeusz Styczeń, Wojciech Chudy, Jerzy W. Gałkowski, Adam Rodziński i Andrzej Szostek (Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, 2000), 425–427.

³⁵ *Ibidem*, 431.

warunkuje pełne pojawienie się „ja” poprzez czyn, czyli świadome działanie. Przy czym świadomość ani nie tworzy, ani nie kształtuje czynu, a jedynie go warunkuje. Czyn wynika z określonej właściwości osoby i jej potencjalności, jaką jest wola³⁶. Poprzez wolę człowiek może stanowić sam o sobie, zdobywając się na działanie świadome. „Człowiek jest sprawcą czynu, a jego sprawczość w tym czynie, czyli wola («ja chcę»), okazuje się samostanowieniem”³⁷.

Wojtyła, analizując dynamiczną strukturę samostanowienia i wskazując na wolę jako na źródło ludzkiej potencjalności, ukazuje to, co w każdym człowieku jednostkowe, jedyne i niepowtarzalne, a co zaświadcza o niezbywalnej przez niego godności bycia i działania.

Dla Wojtyły osoba jest zatem bytem szczególnym, w niej ujawnia się podstawowa wartość, którą należy określić przez godność bycia i świadomego działania. Osobowa podmiotowość bytu ludzkiego wskazuje na pewien metapoziom, na którym osoba pyta o sens i wartość swego konkretnego bytu – pytanie to ujawnia się na podłożu rozumności i wolności osoby, przez które osoba włącza się w świat zewnętrzny: „osoba jest to taki byt przedmiotowy, który jako określony podmiot najściślej kontaktuje się z całym światem (zewnętrznym) i najgruntowniej w nim tkwi właśnie przez swoje wnętrze i życie wewnętrzne”³⁸. Tak więc człowiek, angażując się w otaczający go świat, poznaje swoją osobę i rozwija swoją osobowość. Osoba to byt, który sam w sobie posiada nieskończoną wartość. Na tę wartość adekwatną odpowiedzią jest miłość³⁹.

Koncepcja miłości u Wojtyły, ukazująca godność bycia i działania bytu ludzkiego, jest filozoficzną doktryną dotyczącą życia konkretnego człowieka, realizacji jego powołania, sensu jego istnienia przez nawiązanie głębokiej i jednoczącej relacji z drugą osobą. Jest to koncepcja dotycząca ludzkiego szczęścia, mogącego zaistnieć dzięki miłości będącej afirmacją wartości drugiej osoby, wyrażoną w czynie, który „istotowo jest darem”, najwyższym i najważniejszym aktem osoby ludzkiej, w której osoba wyraża się i równocześnie spełnia sens swego życia. Kochając, osoba realizuje swoje powołanie, które jest wezwaniem do doskonałości przez miłość. Afirmacja

³⁶ O wolności rozumianej jako samostanowienie w filozofii Karola Wojtyły zob. Hołub, Biesaga, Merecki i Kostur, *Karol Wojtyła*, 53–61.

³⁷ Karol Wojtyła, „Uczestnictwo czy alienacja?”, w *Osoba i czyn oraz inne eseje antropologiczne*, red. Tadeusz Styczeń, Wojciech Chudy, Jerzy W. Gałkowski, Adam Rodziński i Andrzej Szostek (Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, 2000), 449.

³⁸ Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, 25.

³⁹ Zięba, *Jestem z wami*, 39.

drugiej osoby jest jednocześnie samodoskonaleniem się i najdoskonalszym wyrazem samostanowienia.

Powyższe analizy prowadzą nas do wyróżnienia dwóch wymiarów ujęcia godności człowieka: wertykalnego i horyzontalnego. Wymiarów ukazujących jedność i tożsamość bytową człowieka, przy jednoczesnym ukazaniu różnorodności ludzkich działań. W wymiarze wertykalnym należy mówić o godności osobowej, która jest wrodzona, a więc powszechna, niezmienna i nienaruszalna, przysługuje człowiekowi przez sam fakt bycia człowiekiem. Godność osobowa jest wartością ontyczną. Jeżeli zaś człowiek, będąc wolnym w podejmowaniu decyzji, nie respektuje godności osobowej, to wówczas osłabieniu ulega godność osobowościowa, która ma wymiar horyzontalny. Godność osobowościowa ściśle wiąże się z określoną doskonałością moralną człowieka, życiem z godnością.

W wymiarze wertykalnym niezbywalna godność osobowa (ponieważ człowiek nie może przestać być osobą) stanowi fundament do ukonstytuowania się godności osobowościowej. Dokonuje się to przez stopniowe poznawanie samego siebie jako tego, który sam posiada siebie, sam panuje sobie, czyli jest zdolny do samostanowienia w swej sprawczości i odpowiedzialności. Z jednej strony w swej kreatywności i twórczości człowiek wychodzi w kierunku innych ludzi, budując życie wspólnotowe, a z drugiej – w miłości najpełniej ujawnia swoją godność osobową, wychodząc w kierunku drugiego.

Bibliografia

- Chyrowicz, Barbara. *O sytuacjach bez wyjścia w etyce*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2008.
- Galarowicz, Jan. *Blask godności*. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2005.
- Galarowicz, Jan. *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*. Kraków: Wydawnictwo Papieskiej Akademii Teologicznej, 1994.
- Godin, Christian. *Koniec ludzkości*. Tłumacz Zofia Pająk. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2004.
- Hołub, Grzegorz, Tadeusz Biesaga, Jarosław Merecki i Marek Kostur, red. *Karol Wojtyła. Polska filozofia chrześcijańska XX wieku*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianium w Krakowie, 2019.
- Jan Paweł II. *Dives in misericordia*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2005.
- Jan Paweł II. *Fides et ratio*. Tarnów: Biblos, 1998.
- Jan Paweł II. *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1981.
- Jan Paweł II. *Przekroczyć próg nadziei*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2006.

- Kastelik, Bogusław, Aneta Krupka i Jarosław Kupczak. *Karol Wojtyła – Jan Paweł II o człowieku*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, 2018.
- Kozielecki, Józef. *O godności człowieka*. Warszawa: Wydawnictwo „Czytelnik”, 1977.
- Królikowska, Anna, i Zbigniew Marek, red. *Refleksje nad godnością człowieka*. Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”; Wydawnictwo WAM, 2007.
- Majkrzak, Henryk. *Godność i niegodność człowieka*. Kraków: Wydawnictwo „SPES”, 2011.
- Mariański, Janusz. *Godność ludzka i wychowanie progodnościowe. Refleksje socjologa*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2022.
- Mariański, Janusz. *Godność ludzka jako wartość społeczno-moralna – mit czy rzeczywistość? Studium interdyscyplinarne*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2016.
- Mariański, Janusz. *Godność ludzka w narracji społecznej. Studium socjopedagogiczne*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2021.
- Mazurek, Franciszek Janusz. *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2001.
- Ossowska, Maria. „Normy moralne w obronie godności człowieka”. *Etyka* 5 (1969): 7–25.
- Peeters, Marguerite A. *Globalizacja zachodniej rewolucji kulturowej. Kluczowe pojęcia, mechanizmy działania*. Tłumacz Grzegorz Grygiel. Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek, 2010.
- Reale, Giovanni. „Metafizyka osoby jako podstawa wychowania”. W *Personalistyczny wymiar filozofii wychowania*, redaktorzy Anna Szudra i Katarzyna Uzar, 23–44. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2009.
- Scola, Angelo. *Doświadczenie człowieka. U źródeł nauczania Jana Pawła II*. Tłumacz Patrycja Mikulska. Lublin: Instytut Jana Pawła II KUL, 2010.
- Szostek, Andrzej. *Wokół godności, prawdy i miłości. Rozważania etyczne*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 2001.
- Szymonik, Marian. *Filozoficzne podstawy kategorii godności człowieka w ujęciu personalizmu szkoły lubelskiej*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015.
- Śleziński, Krzysztof. „Filozofowie o kryzysie kultury”. W *Filozoficzna refleksja nad kulturą jako próba odpowiedzi na problemy współczesności*, redaktorzy Jadwiga Gazda i Sławomira Ruchała, 9–25. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2014.
- Środa, Magdalena. *Idea godności w kulturze i etyce*. Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, 1993.
- Wojtyła, Karol. *Elementarz etyczny*. Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, 1999.
- Wojtyła, Karol. *Miłość i odpowiedzialność*, redaktorzy Tadeusz Styczeń, Jerzy W. Gałkowski, Adam Rodziński, Andrzej Szostek. Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, 2001.

Wojtyła, Karol. *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, redaktorzy Tadeusz Styczeń, Wojciech Chudy, Jerzy W. Gałkowski, Adam Rodziński i Andrzej Szostek. Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, 2000.

Wojtyła, Karol. *Zagadnienie podmiotu moralności*. Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, 2001.

Zięba, Maciej. *Jestem z wami*. Kraków: Wydawnictwo M, 2010.

Karola Wojtyły koncepcja miłości personalistycznej. Krytyka utilitaryzmu w etyce

Streszczenie

Fundamentalne zagadnienia antropologiczne i etyczne podejmowane przez Karola Wojtyłę – Jana Pawła II należy traktować jako należące do dorobku filozofii klasycznej, ale co ważniejsze: jako przygotowujące do polemiki z coraz bardziej wpływowymi współczesnymi filozofiami i ideologiami, podważającymi godność osoby ludzkiej, redukującymi ją jedynie do świata przyrody.

W artykule zwracam uwagę na Karola Wojtyłę krytykę utilitaryzmu w etyce, a następnie przechodzę do ukazania i przedyskutowania jego koncepcji miłości personalistycznej. Analizy prowadzą również do ukazania godności osobowej człowieka ujawniającej się najpełniej w miłości.

Słowa kluczowe: Karol Wojtyła – Jan Paweł II, miłość personalistyczna, godność ludzka, utilitaryzm w etyce

Krzysztof Śleziński – profesor, filozof, pracownik naukowo-dydaktyczny Instytutu Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Główne obszary jego badań obejmują: filozofię przyrody, metodologię nauki, filozofię wychowania, filozofię polską. Współredaktor czasopisma naukowego „Studia z Filozofii Polskiej”; autor licznych monografii autorskich, w tym: *Towards Scientific Metaphysics* (dwa tomy), *Zawirski – Białobrzezski – Bornstein. Trzy koncepcje filozofii i rzeczywistości*, *Edukacja filozoficzna w teorii i praktyce*, *Aretologiczne podstawy pedagogiki*, *Benedykta Bornsteina koncepcja naukowej metafizyki i jej znaczenie dla badań współczesnych*; autor artykułów naukowych.

Karol Wojtyła's Concept of Personalistic Love: Critique of Utilitarianism in Ethics

Abstract

The fundamental anthropological and ethical issues undertaken by Karol Wojtyła – John Paul II should be treated as belonging to the achievements of classical philosophy, but more importantly, as preparation for a polemic with the increasingly influential contemporary philosophies and ideologies that undermine the dignity of the human person, reducing it solely to the world of nature.

In this article I draw attention to Karol Wojtyła's critique of utilitarianism in ethics and then proceed to present and discuss his concept of personalistic love. The analyses also lead to the presentation of the personal dignity of man, which is most fully revealed in love.

Keywords: Karol Wojtyła – John Paul II, personalistic love, human dignity, utilitarianism in ethics

Krzysztof Śleziński – is a professor, philosopher, and research-and-teaching staff member at the Institute of Philosophy at the University of Silesia in Katowice. His main research areas include: philosophy of nature, methodology of science, philosophy of education, and Polish philosophy. He is a co-editor of the academic journal „Studies of Polish Philosophy” and the author of numerous monographs, including: the two-volume *Towards Scientific Metaphysics*, *Zawirski – Białobrzęski – Bornstein: Three Concepts of Philosophy and Reality*, *Philosophy Education in Theory and Practice*, *Aretological Foundations of Pedagogy and Benedykt Bornstein's Concept of Scientific Metaphysics and Its Significance for Contemporary Research*, as well as various scholarly articles.

MARIUSZ OZIEBŁOWSKI

Uniwersytet Jana Długosza w Częstochowie

ORCID: 0000-0003-3731-2799

DOI: 10.24987/20838972.22.3

Estetyzacja etyki w polskiej szkole filozofii medycyny?

Estetyzacja etyki

Estetyzacja etyki nie jest zjawiskiem nowym. Jednym z pierwszych filozofów diagnozujących procesy estetyzacji społeczeństw nowoczesnych był Walter Benjamin. Miała ona dotyczyć polityki i realizowała się jako faszystowski kult wojny; jej istotę stanowiła spektakularna autodestrukcja przy użyciu nowoczesnej techniki¹. Od czasów Benjamina wielu innych filozofów rozpoznawało procesy estetyzacji w najróżniejszych obszarach życia społecznego. Popularność tej kategorii sięgnęła zenitu wśród filozofów postmodernistycznych – proponowane przez nich charakterystyki społeczeństw ponowoczesnych wskazywały estetyzację jako podstawowy wyznacznik postindustrialnego systemu socjalnego dobrobytu. Prymat estetyki miał sięgać nawet obszaru zachowań etycznych. Jednak, jak zauważa Wolfgang Iser, sytuacja ta dotyczyła także społeczeństw nowoczesnych:

Formy życia i normy etyczne dla nowoczesnej świadomości już dawno nabrały swoistego estetycznego jakości. Co najmniej od czasów dziewiętnastowiecznego historyzmu nie są już traktowane jako wiążący standard, lecz jako historyczny projekt, społeczny czy indywidualny, który w najlepszym razie jest trafny sytuacyjnie – zatem zrelatywizowany do konkretnej sytuacji i epoki. Inne projekty pozostają z nim w sprzeczności; każdy z nich zaś można przemodelować czy zastąpić innym. Moralność jest uważana za dzieło o wręcz artystycznej randze – ale też o znaczeniu bardziej nierozstrzygniętym, niż wiążącym. Nawet jeśli formułuje

¹ Walter Benjamin, *Twórca jako wytwórca*, tłum. Hubert Orłowski i Janusz Sikorski (Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 1975), 95.

sztywne normy, to cała jej konstytucja wykazuje rysy estetyczne. W ostatecznym rachunku estetycznej natury są też kryteria, na podstawie których ludzie wybierają tę czy inną moralność².

Najgłośniejszym chyba przykładem koncepcji, w której estetykę uznawano za czynnik integracji moralnej, jest postmetafizyczna etyka solidarności Richarda Rorty'ego. Źródłem moralności staje się tam przekazywana i rozwijana przez sztukę wrażliwość na cierpienie innych.

W mojej utopii solidarność ludzka byłaby traktowana nie jako fakt, który należy ujawnić poprzez odrzucenie „uprzedzeń” lub dokopanie się do głęboko dotąd ukrytych pokładów, lecz raczej jako cel do osiągnięcia. Można go osiągnąć nie poprzez dociekania, lecz za pomocą wyobraźni, imaginacyjnej zdolności dostrzegania w obcych nam ludziach cierpiących bliźnich. Solidarności nie odkrywa się dzięki refleksji, lecz stwarza ją. Stwarza się ją przez uwrażliwianie nas na poszczególne przypadki cierpienia i upokorzenia obcych nam osób³.

Mimo znaczenia, jakie przywiązują do niej liczni przedstawiciele postmodernizmu, kwestia obecności i znaczenia procesów estetyzacji stanowi przedmiot wielu sporów. Przykładowo Franciszek Chmielowski kwestionuje wagę procesów estetyzacji, wskazując, że procesy te, pojmowane jako estetyczna strukturyzacja i porządkowanie świata ponowoczesnego, nieustannie zagrożone są destrukcją i rozpadem uporządkowań⁴. Jego zdaniem praktyka sztuki postmodernistycznej falsyfikuje mit estetyzacji, „przywracając znów należne miejsce i ważność kategorii symbolu, odniesień do tradycji i więzi z funkcjami życiowymi”⁵. Chmielowski, kojarząc estetyzację z autotelicznością sztuki, traktuje sytuację, w której sztuka staje się „platformą artystycznego przesłania”, jako dowód przezwyciężenia społecznej izolacji sztuki – charakterystycznej dla modernizmu – przez artystów postmodernistycznych.

Jak widać, problemem jest tutaj sposób zdefiniowania relacji pomiędzy estetycznymi i pozaestetycznymi funkcjami sztuki. Dla filozofów takich jak Welsch, Rorty czy Richard Schusterman estetyzacja polega na zastępowaniu esencjalistycznych, ufundowanych metafizycznie sensotwórczych

² Wolfgang Welsch, *Estetyka poza estetyką*, tłum. Katarzyna Guczalska (Kraków: Universitas, 2005), 39.

³ Richard Rorty, *Przygodność, ironia, solidarność*, tłum. Wacław Jan Popowski (Warszawa: Wydawnictwo W.A.B., 2009), 17.

⁴ Franciszek Chmielowski, „Mit estetyzacji”, w *Piękno w sieci. Estetyka a nowe media*, red. Krystyna Wilkoszewska (Kraków: Universitas, 1999), 332.

⁵ *Ibidem*, s. 334.

źródeł społecznej integracji poprzez mechanizmy odwołujące się do kulturowo zrelatywizowanych, efemerycznych, niewspółmiernych doświadczeń estetycznych. Według Schustermana estetyzacja etyki „polega na tym, że rozważania estetyczne są lub powinny być kluczowe, a nawet rozstrzygające w naszych decyzjach o sposobach kształtowania naszego życia i ocenach tego, czym jest dobre życie”⁶.

Naszym zdaniem wskazywany przez Chmielowskiego proces postmodernistycznego przywracania pozaestetycznych funkcji sztuki należy interpretować nie jako dowód fałszywości estetyzacji, lecz raczej jako empiryczne potwierdzenie głębokich związków pomiędzy wartościami etycznymi i estetycznymi. A zatem orzekana przez Chmielowskiego mityczność estetyzacji polega nie tyle na przeszacowywaniu znaczenia postmodernistycznej redukcji wartości etycznych do estetycznych, ile na wskazywaniu głębokich związków sfery etycznej i estetycznej, tj. dorobku filozofii postmodernistycznej.

Otóż twierdzenie o bliskości związków pomiędzy etyką i estetyką, prawdą i pięknem należy do dorobku premodernistycznej, metafizycznie ufundowanej filozofii klasycznej. Chmielowski słusznie uznaje Immanuela Kanta i jego teorię bezinteresowności piękna za przyczynę zakwestionowania tej tradycji⁷. Nowoczesna autonomizacja piękna oznaczała separację wartości etycznych i estetycznych. Mityczność postmodernistycznej estetyzacji nie polega zatem na podtrzymywaniu owej fikcyjnej separacji, lecz na przypisaniu zasług w jej zniesieniu ponowoczesności. Bo przecież zanim postmoderniści odkryli integrujące zdolności doświadczenia sztuki, to klasyczna metafizyka mówiła o tożsamości prawdy, piękna i dobra.

Jak już powiedzieliśmy, pojęta jako proces utożsamiania obszarów etyki i estetyki, estetyzacja etyki nie jest zjawiskiem nowym. Niezależnie od metafizycznej genezy, jej najistotniejszych przesłanek należy szukać wśród względów pragmatyki życiowej. Jako obszar szczególnie interesujący z uwagi na obecność pragmatycznych przesłanek dla utożsamiania wartości etycznych z estetycznymi chcemy wskazać filozofię medycyny. Otóż niezależnie od XIX-wiecznych teorii rozwijających Kantowską teorię bezinteresowności piękna, u przedstawicieli XIX- i XX-wiecznej polskiej filozofii medycyny odnaleźć można argumenty przemawiające za tożsamością dwóch sfer: etycznej i estetycznej.

⁶ Richard Schusterman, „Sztuka życia a etyka postmodernistyczna”, w *Estetyka pragmatyczna. Żywe piękno i refleksja nad sztuką*, tłum. A. Chmielewski [et al.] (Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1998), 316.

⁷ Chmielowski, „Mit”, 334.

Polska filozofia medycyny jako projekt Władysława Szumowskiego

Kategoria „polska szkoła filozofia medycyny” stosowana jest dla wyodrębnienia dorobku XIX- i XX-wiecznych polskich lekarzy – filozofów i historyków medycyny⁸. Jako główni przedstawiciele tego nurtu wskazywani są Tytus Chałubiński, Władysław Biegański, Władysław Szumowski, Adam Wrzosek i Ludwik Fleck. Wśród wyróżników polskiej szkoły filozofii medycyny Tadeusz Srogosz wskazuje: pojmowanie medycyny jako sztuki, uwzględnianie poznawczej roli intuicji oraz wagę niematerialnych czynników w procesie terapeutycznym⁹. Instytucjonalnym wyrazem polskiej formuły filozoficzno-medycznej stało się utworzenie – dzięki staraniom Adama Wrzosa i Władysława Szumowskiego – Katedr Historii i Filozofii Medycyny na wszystkich pięciu Wydziałach Lekarskich istniejących w II Rzeczypospolitej. Postulat wprowadzenia do programów kształcenia studentów medycyny przedmiotu historia i filozofia medycyny sformułował Władysław Szumowski w artykule do „Gazety Lekarskiej” z 1919 roku oraz w memoriale złożonym w nowo utworzonym polskim Ministerstwie Oświaty. W roku 1920 Szumowski został profesorem historii i filozofii medycyny na Uniwersytecie Jagiellońskim¹⁰.

Władysław Szumowski uzyskał w 1899 roku dyplom lekarski Cesarzowskiego Uniwersytetu Warszawskiego, a od 1903 roku studiował we Lwowie filozofię. Cztery lata później otrzymał tytuł doktora filozofii w zakresie filozofii ścisłej. Był uczniem Kazimierza Twardowskiego i identyfikował się z misją „jasnego przedstawiania zawiłych zagadnień filozofii ścisłej”¹¹, charakterystyczną dla szkoły lwowsko-warszawskiej. Szumowski wiązał termin „filozofia medycyny” z pracami XIX-wiecznych lekarzy polskich: Tytusa Chałubińskiego, Edmunda Biernackiego i Władysława Biegańskiego:

Biernacki nazwał swój cykl pism lekarsko-filozoficznych *Zarysem syntezy medycyny*, albo *Filozofią medycyny*. Niektóre z pism były przełożone na język niemiecki i rosyjski. Fenomenalna twórczość Biegańskiego była znana i za granicą. Jego *Logika medycyny* była przetłumaczona na język

⁸ Andrzej Tarnopolski, *Filozofia a praktyka. Świat Władysława Biegańskiego* (Częstochowa: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Częstochowie, 2000), 24.

⁹ Tadeusz Srogosz, *Między biologiczną egzystencją człowieka w dziejach a historią nauki* (Częstochowa: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Częstochowie, 2003), 161.

¹⁰ Władysław Szumowski, *Filozofia medycyny. Sprawozdania, rozważania* (Kraków: Księgarnia Gebethnera i Wolffa, 1948), 12.

¹¹ *Ibidem*, 10.

niemiecki i była czytana przez autorów niemieckich, którzy się nawet przyznawali do pewnej zależności od Biegańskiego¹².

Jakkolwiek teoretyczny dorobek XIX-wiecznych polskich lekarzy, do których odwoływali się twórcy polskiej filozofii medycyny, bazował na pracach zagranicznych, Szumowski podkreślał, że sam pomysł stworzenia i wdrożenia nowej kategorii spotkał się początkowo ze zdziwieniem i lekceważeniem. Ostatecznie jednak, w latach 30. w Lipsku, Paryżu i Hamburgu zaczęto posługiwać się nowym terminem. Władysław Szumowski zdefiniował filozofię medycyny następująco:

Filozofia medycyny jest nauką, która rozpatruje medycynę jako całość; omawia jej stanowisko w ludzkości, społeczeństwie, państwie i szkołach lekarskich; daje rzut oka na całość dziejów medycyny; przedstawia najogólniejsze zagadnienia z filozofii biologii; analizuje metodologiczne formy myślenia lekarskiego, wymieniając i wyjaśniając błędy logiczne, popełniane w medycynie; czerpie z psychologii i metapsychiki te wiadomości i poglądy, które mają znaczenie dla całości medycyny; omawia naczelne wartości w medycynie oraz formułuje ogólne podstawy etyki lekarskiej¹³.

Geneza filozofii medycyny na Uniwersytecie Jagiellońskim nie sięga zbyt daleko. W wyniku przeprowadzonej przez Niemców 6 listopada 1939 roku *Sonderaktion Krakau* Szumowski znalazł się w obozie koncentracyjnym Sachsenhausen. Wprawdzie został zwolniony w roku 1940, jednak szkody na zdrowiu, jakie poniósł w obozie, zostały wykorzystane przez władze komunistyczne, by w 1948 roku zablokować jego starania nad reaktywacją wykładów z historii i filozofii medycyny na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Srogosz zwraca uwagę, że instytucjonalizacja polskiej filozofii medycyny nie przełożyła się bezpośrednio na rozwój tej dyscypliny¹⁴. Najoryginalniejszą pracą było bez wątpienia *Powstanie i rozwój faktu naukowego* Ludwika Flecka. Książka powstała jednak poza strukturami uniwersyteckimi i w języku niemieckim; nie spotkała się więc z szerszym oddźwiękiem¹⁵. Obok badań historycznych, których efektem stała się wydana w 1935 roku monumentalna *Historia medycyny filozoficznie ujęta*, Szumowski w innych pracach analizował najświeższe teorie, takie jak intuicjonizm i psychoanaliza¹⁶.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*, 15.

¹⁴ Srogosz, *Między biologiczną*, 165.

¹⁵ *Ibidem*, 164.

¹⁶ *Ibidem*, 165.

Według Srogosza powojenne prace Władysława Szumowskiego z lat 40. zamykają dorobek polskiej filozofii medycyny¹⁷. Jednym z powodów przeniesienia profesora Szumowskiego w stan spoczynku były jego filozoficzne poglądy na doktrynę materializmu: „Materializm zawsze się tym odznaczał, że upraszczał sobie trudności poznawcze i nie widział zawiłości zagadnień; w medycynie usposabiał on lekarza do apodyktycznego tonu i bezwzględnej pewności, że wszystko jest poznawalne, a jeżeli coś nie jest jeszcze poznane dzisiaj, to zapewne będzie poznane jutro. Materializm nie lubił historii i nie uznawał jej potrzeby”¹⁸.

W swej krytyce materializmu Szumowski koncentrował się na jego redukcjonistycznych konsekwencjach. Pojmowanie zjawiska życia wyłącznie w kategoriach materialistycznych ma wykazywać swą szczególną szkodliwość w naukach medycznych, bo eliminuje obecność czynników teleologicznych. W tym względzie powoływał się Szumowski na badania Władysława Biegańskiego¹⁹. Krytyka materializmu została nie tylko sformułowana jednoznacznie, ale też wyraźnie podporządkowana pragmatyce postępowania medycznego: „Tak więc ani mechanistycznego materializmu, ani teleologicznego witalizmu nie można brać dogmatycznie ani ekskluzywnie. Lekarz myślący, rozważywszy to wszystko, powinien mieć oczy otwarte i albo pomagać objawom celowym, albo przeciwdziałać zjawiskom niecelowym”²⁰.

Stanowisko Szumowskiego należałoby określić jako umiarkowany antyredukcjonizm. Dla artikulacji konieczności uwzględnienia pozamaterialnych elementów procesu życiowego pojawia się tutaj kategoria metapsychiki, obecna w podanej wyżej definicji filozofii z 1948 roku. Dotyczy ona zagadkowego czynnika odpowiedzialnego za teleologię procesów życiowych: „Wybierać jednak bardziej szczegółowo między różnymi sposobami pojmowania duszy, jest rzeczą – przedwczesną. Za mało o niej wiemy. Niewątpliwie jest to czynnik przyrodzony, jak wszystko, co jest w przyrodzie. Według tego, co podaje metapsychika (najostrożniejsza), można by się spodziewać, że stąd spłynie kiedyś światło na zagadnienie duszy i układu życia”²¹.

Wydana w roku 1948 *Filozofia medycyny* nosi podtytuł *Sprawozdania. Rozważania*. Oprócz zreferowania ogólnej historii owej dziedziny filozofii za jej główny temat należałoby uznać właśnie zagadnienie relacji medycyny naukowej do praktyk i teorii paramedycznych.

¹⁷ *Ibidem*, 167.

¹⁸ Władysław Szumowski, *Historia medycyny filozoficznie ujęta* (Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2008), 610.

¹⁹ Szumowski, *Filozofia medycyny*, 104.

²⁰ *Ibidem*, 107.

²¹ *Ibidem*, 106.

Za kluczowy obszar zainteresowania filozofii medycyny uznaje Szumowski „trzy antynomie”. Pierwsza z nich to konflikt pomiędzy terapią kliniczną a działaniami uzdrowicieli, druga dotyczy sporu pomiędzy fizjologią a zwolennikami magnetyzmu biologicznego, trzecia to spór pomiędzy nauką oficjalną a metapsychiką²².

Szczególnie interesującym Szumowskiego przedstawicielem metapsychiki był Julian Ochorowicz. Znamienne, że studia nad przypadkiem Ochorowicza Szumowski podjął podczas II wojny światowej, po powrocie z obozu koncentracyjnego²³. Efektem studiów stało się przekonanie o szkodliwości redukcjonizmu, którym cechuje się medycyna kliniczna. Ochorowicz, stosujący jako narzędzia terapeutyczne hipnozę i magnetyzm, miał stać się ofiarą dogmatyzmu nauki instytucjonalnej.

Historyk, spokojnie przypatrując się tej walce, nazwać ją musi walką dwóch nastawień, następstwem istniejącej antynomii: z jednej strony nauki ścisłej, eksperymentalnej, opartej na anatomii i zwykle na materializmie, z drugiej – nauki również usiłującej oprzeć się na eksperymentach, ale bez anatomii, za to z silną domieszką wiary w istnienie czynników niezbadanych, nieraz wiary mglistej, na poły mistycznej. Ilościowo pierwsi zawsze byli w znacznej większości²⁴.

Efektem badań Szumowskiego na przypadku Ochorowicza stało się wykluczenie u tego ostatniego możliwości oszustw oraz jakichkolwiek niskich pobudek. Stopień skuteczności niekonwencjonalnych terapii oraz rzetelność badawcza Ochorowicza sugerowały istnienie obiecującego obszaru badawczego przekraczającego możliwości poznawcze medycyny empirycznej. Obszarem tym miała zająć się metapsychika.

Jak widać, dla Szumowskiego perspektywa badawcza filozofii medycyny miała wykraczać poza poznawcze ograniczenia cechujące metodologię medycyny klinicznej. Zaproponowana przezeń struktura antynomii miała zabezpieczać przed niebezpieczeństwem redukcjonizmu osobowego wymiaru relacji lekarza z pacjentem. Nie rosząc sobie pretensji do rozwijania zagadnień metapsychicznych, Szumowski wiązał ich znaczenie z kwestią osobistego, pozamedycznego oddziaływania lekarza na pacjenta, określając ów wpływ jako oddziaływanie psychiczne: „Nie chodzi o to, żeby tolerować uzdrowicieli, którzy niekiedy wyrządzają olbrzymie szkody, choćby przez to, że nie rozpoznają choroby i opóźniają właściwe leczenie. Uzdrowicieli

²² *Ibidem*, 131.

²³ *Ibidem*, 75.

²⁴ *Ibidem*, 78.

tolerować nie należy. Chodzi jedynie o to, żeby lekarze umieli także wywierać wpływ psychiczny”²⁵.

Specyfikę polskiej szkoły medycyny należałoby zatem określić poprzez wysiłek unikania skrajności oraz antyredukcjonizm osiągany dzięki umiejętności rekonstrukcji filozoficznych kontekstów medycyny. Przykładem wysiłku filozoficznego harmonizowania przeciwieństw może być sposób, w jaki u Szumowskiego został skonstruowany proces decyzyjny dotyczący wyboru terapii. Otóż po pierwsze, został on osadzony w szerszym kontekście klasycznego sporu empirystów z racjonalizmem, po drugie, zadaniem lekarza było sformułowanie wyważonego stanowiska uwzględniającego składowe racjonalne i empiryczne, ostateczna jednak decyzja miała zapadać z perspektywy praktycznej. „Najlepsza medycyna będzie zawsze racjonalna i empiryczna równocześnie i w obu kierunkach powinna się medycyna rozwijać. Ale wybierając z dwojga, co pierwsze, racjonalizm czy empiryzm, wolalbym jednak postawić na pierwszym miejscu empiryzm i mieć pewność, że to choremu naprawdę pomaga, mniejsza o to, dlaczego i jak”²⁶.

Mamy tu do czynienia nie tylko z pierwszeństwem empiryzmu, ale także z dość ciekawą jego modyfikacją. Właściwie należałoby mówić o swoistym minimalizmie teoretycznym, czy też antyintelektualizmie. Z perspektywy lekarza praktyka ważniejsza niż teoretyczne uzasadnienie ma być skuteczność terapii. Pod tym względem metodyczna postawa Szumowskiego uległa modyfikacji z upływem czasu, stała się bardziej elastyczna²⁷; uwzględniała empiryczną skuteczność niekonwencjonalnych metod terapii oraz poznawczych ograniczeń medycyny naukowej.

Prymat praktyki polegał tu nie tylko na tym, że racjonalizm – pojęty jako nadrzędność teorii względem terapii medycznej – został odsunięty na drugi plan, lecz również na rezygnacji z prób rozstrzygania konfliktów filozoficznych. Zamiast tego Szumowski operował ideą syntetyzowania czy też harmonizowania przeciwieństw. Zresztą właśnie za pomocą zrównoważonej metody postępowania określał oryginalność podejścia polskiej filozofii medycyny. Za wzór takiego podejścia stawiał pisma Tytusa Chałubińskiego.

Omawiając formy myślenia przy wyborze środków leczniczych, musimy zaznaczyć, że metoda Chałubińskiego wynajdywania wskazań lekarskich czyni zadość zarówno wymogom racjonalizmu, jak i empiryzmu: racjonalizmu, – ponieważ lekarz rozumem układa momenty chorobowe w łańcuch przyczynowy i rozumem wybiera moment, na który trzeba zadziałać; empiryzmu, – ponieważ zadziałałwszy na ten lub inny

²⁵ *Ibidem*, 90.

²⁶ *Ibidem*, 116.

²⁷ Srogosz, *Między biologiczną*, 167.

moment, lekarz patrzy zaraz, czy działanie wystąpiło i czy moment chorobowy uległ pożądanej zmianie. Jest to więc w całej pełni metoda naukowa i praktyczna²⁸.

W pismach Szumowskiego idea filozofii medycyny była przedstawiana jako dorobek lekarzy polskich. Nie zaprzeczając zależności polskiej medycyny od dydaktycznych i badawczych ośrodków europejskich, wskazywał on, że medyczne kompetencje zdobywane poza Polską w jej specyficznym obszarze ulegają przeformułowaniu polegającemu na umiejętnym syntezyzowaniu skrajnych tendencji dominujących za granicą. W przypadku medycyny niemieckiej miał to być skrajny racjonalizm²⁹ i jego przeciwieństwo – irracjonalizm; w medycynie zachodnioeuropejskiej – komercjalizm i korporacjonizm³⁰; w medycynie rosyjskiej i sowieckiej – prymat zobowiązań socjalnych³¹.

Przyznając bardziej zaawansowany charakter niemieckim ośrodkom akademickim, Szumowski analizował skłonności medycyny niemieckiej do irracjonalizmu. Referując historię konfliktu medycyny klinicznej z działalnością uzdrowicieli, wskazywał na wkład Niemiec w rozwój nienaukowych form medycyny oraz na szczególnie w tym względzie liberalizm niemieckich władz państwowych. Dowodem w tym względzie miało być powstanie i popularność w Niemczech homeopatii³² i medycyny biologicznej³³. Emblematyczną figurę niemieckiego lekarza odnalazł Szumowski w pismach Ernsta Schweningera, osobistego lekarza Ottona Bismarcka. W tej wizji lekarz miał być artystą wyposażonym w specjalną intuicję; nie mógł być naukowcem, bo poznanie naukowe ma charakter analityczny, tymczasem wiedza lekarska jest holistyczna: „Lekarz musi nad chorym panować. I od przypadku do przypadku, raz winien być absolutnym monarchą, innym razem królem konstytucyjnym, kiedy indziej nawet tyranem. Choremu jak najmniej mówić. Natomiast ręka lekarza położona na chore ciało działa cudownie jakimś wpływem, którego nauka nie umie nawet objaśnić”³⁴.

Okazuje się, że tak rażąco dla Szumowskiego schemat dominacji lekarza nad pacjentem może wystąpić nie tylko w naukowej medycynie materialistycznej, ale też nienaukowej – irracjonalnej. Ale nie tylko antynaukowy model autokratycznego lekarza cudotwórcy miał dowodzić niemieckiej

²⁸ Szumowski, *Filozofia medycyny*, 116.

²⁹ Szumowski, *Historia medycyny*, 518.

³⁰ *Ibidem*, 611.

³¹ *Ibidem*, 544.

³² Szumowski, *Filozofia medycyny*, 30.

³³ *Ibidem*, 33.

³⁴ *Ibidem*, 35.

skłonności do irracjonalizmu. Szumowski uznał Niemcy z okresu XIX wieku i początku wieku XX za eldorado dla uzdrowiaczy. „Ponieważ w Niemczech uzdrowiacze musieli się rejestrować, wiadomo dokładnie, że ich liczba stopniowo wzrastała w tym kraju i doszła w r. 1930 do liczby 13.000, tj. 274 uzdrowiaczy na 1.000 lekarzy. W Dreźnie w r. 1925 na 600 lekarzy było zarejestrowanych 607 uzdrowiaczy”³⁵.

Co ciekawe, zgodnie z zamiłowaniem do nienaukowych form terapii, po zdobyciu Polski w 1939 roku, niemieckie władze okupacyjne miały zalegalizować działanie uzdrowicieli polskich³⁶.

Idea harmonii w etyce medycznej Władysława Biegańskiego

Jak już powiedzieliśmy, opis sukcesów irracjonalizmu w medycznych i paramedycznych środowiskach Niemiec Szumowski zestawiał z przykładami patologii i ograniczeń poznawczych medycyny naukowej w innych krajach. Na tym tle definiował cel filozofii medycyny i zarazem specyfikę medycyny polskiej jako zdolność unikania skrajności i umiejętność podporządkowywania naukowych składowych terapii jej celowi nadrzędnemu: indywidualnemu interesowi pacjenta. Kluczowymi wyróżnikami polskiej szkoły medycznej miało być, po pierwsze – uwzględnienie konieczności respektowania osobowego wymiaru relacji z pacjentem, uznanie jego podmiotowego statusu; po drugie – harmonizowanie antynomicznych składowych terapii. Podejście takie wiązało się z definiowaniem choroby jako naruszenia naturalnej harmonii organizmu: „Choroba jest sprawą dynamiczną, która polega na naruszeniu równowagi i rytmów organicznych. Skłonność do utraty równowagi organicznej jest równoznaczna z usposobieniem do choroby”³⁷.

Oba kluczowe elementy polskiej szkoły medycyny Szumowski przejął od Władysława Biegańskiego; nie tylko znał i propagował jego pisma³⁸, ale też uznawał jego samego za jednego z głównych reprezentantów polskiej formuły filozoficzno-medycznej. Otóż u Biegańskiego również mamy do czynienia z identyfikowaniem skrajności zagranicznych nauk medycznych, których winna unikać medycyna polska. Mało tego, naukowa i wydawnicza działalność Biegańskiego naruszała funkcjonujące w dużej części

³⁵ *Ibidem*, 59.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*, 21.

³⁸ Mieczysława Biegańska, przedmowa do Władysław Biegański. *Życie i praca* (Warszawa: Wydawnictwo Kasy im. Mianowskiego Instytutu Popierania Nauki, 1930), [b.p.].

polskich środowisk lekarskich przeświadczenie, że dobre książki naukowe potrafią pisać wyłącznie Niemcy i Francuzi³⁹.

Najpoważniejszą ze skrajności, w jakie często wpadały wiodące ośrodki badań, był „fanatyzm nauki”, polegający na traktowaniu chorych jak szeregu przypadków badawczych służących wyłącznie postępowi wiedzy medycznej. Indywidualny interes chorego zostawał tutaj podporządkowany poznawczemu interesowi nauki.

Co szkodzi, że szczepiąc syfilis, zaszczepiamy ciężką chorobę zdrowym dotychczas ludziom, jeżeli tym sposobem rozświetloną zostanie kwestia zaraźliwości syfilisu. Tym sposobem powstał fanatyzm nauki, podporządkowujący nawet życie ludzkie celom naukowemu. Fanatyzm ten krzewiono otwarcie z najznakomitszych katedr i pracowni uniwersyteckich. A cała rzesza widzów i słuchaczy nasiąkała jeżeli nie fanatyzmem nauki, to lekceważeniem uczuć i bytu jednostki⁴⁰.

Szkodliwym elementem formuły nowożytnej nauki było nie tylko traktowanie chorych jak materiału eksperymentalnego, ale też brak empatii prowadzący do eliminacji osobowego wymiaru chorych istot ludzkich. Prymat interesu nauki nad interesem pacjenta przyjmował swą najbardziej skrajną formę, gdy łączył się z kontekstem ekonomicznym: chory zostawał podporządkowany interesowi korporacji medycznej. Taki stan rzeczy miał być, według Biegańskiego, charakterystyczny dla medycyny zachodnioeuropejskiej i amerykańskiej.

Niektóre korporacje lekarskie posuwają wymagania etycznej solidarności tak daleko, że żądają nawet ogólnego strejku względem tych chorych, którzy zalegają w opłacie honorarium (fakt, jaki miał niedawno miejsce we Francji i w Stanach Zjednoczonych). Słowem zrobiono z korporacji lekarskiej syndykat, skierowany ku własnej tylko korzyści i ku wyzyskiwaniu społeczeństwa. I to wszystko dokonywa się pod płaszczem etyki lekarskiej⁴¹.

Charakterystyczne dla zagranicznych centrów rozwoju medycyny pojmowanie nauki i medycyny jako zinstytucjonalizowanych, autonomicznych systemów, uznających własny interes za nadrzędny względem interesu chorych, nie tylko było przejawem degradacji etycznej, ale przede

³⁹ Ryszard Polak i Paweł Tarkowski, *Częstochowski lekarz i filozof. Osiągnięcia w dziedzinie sztuki lekarskiej oraz filozofia medycyny i etyka Władysława Biegańskiego (1857–1917)* (Radzymin: Wydawnictwo von Borowiecky, 2018), 24.

⁴⁰ Władysław Biegański. *Myśli i aforyzmy o etyce lekarskiej* (Warszawa: Księgarnia E. Wende i Spółka, 1899), 4.

⁴¹ *Ibidem*, 20.

wszystkim okazywało się również niebezpieczeństwem, gdy wraz z kształconymi w owych ośrodkach lekarzami przenosiło się na rodzimy, polski grunt. W tym względzie przeciwstawiał Biegański miejscową wrażliwość etyczną obcym jej, zagranicznym formatom. „LXX. Chwastem, wyrastającym na niwie społecznej zagranicznej medycyny, jest egoizm i zatracenie ideałów etycznych. Przesadziliśmy ten chwast z zagranicy, sądząc, że to pożyteczna roślina. Wypełnmy go więc teraz doszczętnie, niech niwa nasza świeci wzorem czystości obyczajów i poświęcenia dla dobra bliźnich”⁴².

Rzuca się tutaj w oczy zarówno akcentowanie odmienności kulturowej, jak i postulat jej ochrony przed zagranicznym zepsuciem moralnym. Co ciekawe, przejawami moralnej deprawacji medycyny zagranicznej okazały się nie tylko nadrzędność interesów korporacyjnych i poznawczych względem dobra pacjentów, ale przede wszystkim także pojmowanie sensu medycyny w wąskich kategoriach narzędzia maksymalizacji dobrobytu materialnego. Biegański twierdził, że to trudne warunki życia wpływają na zdolności do współodczuwania istot ludzkich: „XIX. Pamiętajmy o tem, że medycyna urodziła się z niedoli, a rodzicami jej chrzestnymi były: miłosierdzie i współczucie. Bez pierwiastka filantropijnego medycyna byłaby najpospolitszem a może wstrętnem nawet rzemiosłem”⁴³.

Podkreślmy raz jeszcze wagę odróżnienia terapii medycznej jako sprawności technicznej od medycyny jako postępowania etycznego. Skutecznie wspomagający dobrobyt społeczeństwa kapitalistycznego system naukowej medycyny traci wymiar moralny, gdy lekarze eliminują – ze względów praktycznych – ze swych procedur element współodczuwania cierpienia chorych. Nakaz poszanowania osobowego wymiaru relacji z pacjentem zostaje tu przedstawiony jako konieczność zachowania więzi emocjonalnej, współodczuwania cierpień, które generuje choroba. A zatem ponad medycyną jako sprawnością techniczną nadbudowuje się medycyna jako wspólnota odczuwania bólu. W ten sposób odróżnione od siebie zostają wymiary choroby: materialny i duchowy. „XXXVI. Już Hipokrates dowodził, że leczyć trzeba nie tylko ciało, ale i duszę chorego. Na chore ciało stosujemy leki i inne zabiegi lecznicze, na cierpiącą wskutek choroby ciała duszę stosować powinniśmy ciepłe słowa pociechy i serdecznego współczucia”⁴⁴.

Zdolność uwzględniania duchowego elementu stanowić miała o specyfice podejścia polskiej medycyny. Otwarcie perspektywy medycznej na nadrzędny względem pragmatyki terapeutycznej obszar wartości moralnych zyskał rangę jej powołania dziejowego. Swój postulat ochrony odmienności

⁴² *Ibidem*, 82.

⁴³ *Ibidem*, 47.

⁴⁴ *Ibidem*, 52.

polskiej formuły medycznej Biegański zdefiniował w kategoriach wypracowanej w polskiej filozofii XIX wieku formuły mesjanistycznej.

XXXIX. Wierzę w postęp etyczny ludzkości; wierzę, że przyjdzie czas, kiedy między ludźmi nie będzie walki o byt, lecz szlachetne spółzawodnictwo w świadczeniu dobrodziejstw; wierzę, że przepiękna myśl chrześcijańskiej miłości bliźniego nie pozostanie słowem, jak dotychczas, lecz stanie się ciałem; wierzę наконец w to, czego Mickiewicz, Krasiński i Cieszkowski, duchem proroczym wiedzeni, nauczali, że my Słowianie, my „najmłodsi z Aryów” w przeobrażeniu tem czynny udział weźmiemy⁴⁵.

Historiozoficzny mesjanizm zdaje się tutaj jednak co najwyżej figurą retoryczną. Postulat uzupełnienia materialnego wymiaru terapii o jej aspekt duchowy nie oznaczał bowiem traktowania duszy jako źródła procesu chorobowego. Współodczuwanie lekarza nie może zastąpić terapii wdrażającej najnowsze osiągnięcia medycyny naukowej.

Biegański nie zamierzał również zastępować naukowych metod diagnostyki i terapii nadwrażliwością emocjonalną. Wprawdzie uwzględnianie osobowego wymiaru relacji lekarza z chorym miało być wyróżnikiem medycyny dostosowanej do polskiego kręgu kulturowego, ale lekarze polscy winni zdawać sobie sprawę, że polską negatywną cechą narodową jest nadzbyt emocjonalne podejście do nauki i brak obiektywizmu⁴⁶.

Etyka stanowi niezbędny, lecz zewnętrzny kontekst terapii. Mimo to uwzględnienie wartości etycznej postępowania medycznej wymaga odrzucenia modelu nauki orzekającego prymat poznawczego i systemowego interesu medycyny nad interesem pacjenta. Biegański pisał następująco: „Wartość etyki tkwi w ideale, a nie w samolubnej solidarności. Korporacja powinna przynosić korzyść społeczeństwu a nie istnieć tylko w celach wyzyskiwania, przez które nie podnosi się godności stanu lekarskiego, lecz przeciwnie, obniża ją. Stowarzyszenie, istniejące w celach własnego interesu, wywołać musi słuszne oburzenie w społeczeństwie i nienawiść do całego stanu”⁴⁷.

Zauważmy tu, że podstawą odrzucenia korporacyjnego egoizmu staje się nie kategoria dobra wspólnego (choć mowa jest o wzajemnej społecznej wymianie korzyści), lecz kategoria ideału. Mimo narzucających się skojarzeń z idealistyczną genezą filozoficznego mesjanizmu Biegański nie jest

⁴⁵ *Ibidem*, 65.

⁴⁶ Polak i Tarkowski, *Częstochowski lekarz*, 59.

⁴⁷ Biegański, *Myśli i aforyzmy*, 21.

metafizycznym idealistą. To trzeźwy empiryk i relatywista⁴⁸, szczególną wagę przykładający do odróżnienia ideału od idei. Ideał zostaje pojęty teleologicznie jako „idealna miara dla naszych spostrzeżeń”⁴⁹. W pojmowaniu ideału jako miary jego teleologiczny charakter sugeruje, że mamy tu do czynienia z nadrzędnym czynnikiem porządkującym elementy składowe praktycznego działania. Abstrakcyjna idea (prawdy, dobra lub piękna) każdorazowo ulega aplikacji do konkretnych realiów, w jakich ma miejsce określona decyzja jednostki⁵⁰. Ideał – jako konkretyzacja idei – ulega relatywizacji, pełni jednak rolę nadrzędnego czynnika aksjologicznie porządkującego przestrzeń działania praktycznego. W pierwszym rzędzie staje funkcja strukturalizująca. Z naszego punktu widzenia najistotniejszy jest sposób powiązania ze sobą ideału etycznego i estetycznego.

Tak na przykład ideał kobiety może być wytworzony z estetycznego lub z etycznego punktu widzenia. W pierwszym przypadku ogólną ideę kobiety, oznaczającą tylko rodzaj żeński u ludzi, dopełniamy konkretnymi kształtami ciała, które podług naszego pojęcia są najdoskonalsze w znaczeniu estetycznym. W drugim przypadku do tejże idei dodajemy takie szczegóły moralne jak delikatność, uczuciowość i t.p. własności duszy⁵¹.

Początkowo ideał estetyczny został przedstawiony jako alternatywa dla ideału etycznego. Wkrótce jednak się okazało, że procedura konkretyzacji prowadzi do wzajemnego uzupełniania się początkowo przeciwstawnych perspektyw: ideał etyczny dopełnia estetyczny. Mamy tu do czynienia z opisem procesu porządkowania struktury działania praktycznego; jego idealny cel nie tylko został związany z elementami konkretnej sytuacji, ale także wzbogacony aksjologicznie. Skonstruowany z bardzo określonego materiału ideał stał się celem dla ludzkiego działania, realizującego się w konkretnych warunkach. Przy użyciu współczesnej terminologii należałoby powiedzieć, że u Biegańskiego ideał jest centrum działania sensotwórczego, nie tylko integrującym wewnętrzne elementy sytuacji praktycznej, ale też odnoszącym tę sytuację do zewnętrznego kontekstu kulturowo-historycznego. Mamy więc do czynienia z ideałem jako czynnikiem harmonizacji elementów heterogenicznych w zwartą, aksjologicznie nacechowaną całość. Co najciekawsze, aksjologiczna struktura owej całości wydaje się zakładać związek wartości etycznej z estetyczną. Dowodem owego związku jest waga, jaką

⁴⁸ *Ibidem*, 26.

⁴⁹ *Ibidem*, 30.

⁵⁰ *Ibidem*, 27.

⁵¹ *Ibidem*, 30.

Biegański przywiązywał do pojęcia harmonii. Charakteryzując pojęcie ideału, podkreślał element przymusu, niezbędny dla realizacji ideału, a wiążąc przymus z harmonią, tłumaczył działanie sumienia.

Sumienie jest sędzią człowieka, jest miarą, podług której człowiek swoje czyny sądzi i jest równocześnie sumą całej jego, że tak powiem, moralnej organizacji. Sumienie wytwarza się bezwiednie, z żywiołową koniecznością i wola człowieka na treść jego sumienia nie okazuje żadnego wpływu. W podobnej organizacji naszego życia duchowego tkwi już pewien przymus moralny.

Przymus ten wzmacnia się jeszcze przez następującą okoliczność. W duszy człowieka istnieje niewątpliwie pewna wrodzona dążność do harmonii, do zgody w myślach, w uczuciach i w popędach. Urzeczywistnienie tej zgody duchowej sprowadza zawsze zadowolenie, przeciwnie rozdźwięk, niezgoda budzi niezadowolenie [...]. W rezultacie sam ideał jako miara duchowa, jako sumienie, zawiera już pierwiastki przymusu moralnego⁵².

Ideał okazuje się tożsamy z miarą duchową i sumieniem. Mamy tu do czynienia z koncepcją teleologiczną, aprioryczną względem działania, formy porządkującej elementy praktyki w całość komplementarną pod względem etycznym i estetycznym. Pojmowanie sumienia jako strukturalnej miary prowadzi do tezy o niezbywalności estetycznego wymiaru postępowania etycznego.

W ten sposób otrzymujemy specyficzną konstrukcję, w której zadaniem lekarza okazuje się usytuowanie konkretnego postępowania terapeutycznego w systemie zewnętrznych kontekstów. Pełna ocena wartości postępowania (i wynikający zeń cały szereg decyzji szczegółowych dokonywanych w jego trakcie) wymaga wykroczenia poza płaszczyznę pragmatyki medycznej. Niezbędne rozpoznanie i realizacja nadrzędnego interesu pacjenta odbywa się poprzez uwzględnienie degradującego moralnie wpływu elementów takich jak interes korporacyjny nauk medycznych, ekonomiczny wymiar praktyk medycznych czy, przede wszystkim, metodologicznych ograniczeń medycyny jako nauki. Bezosobowy charakter postępowania naukowego oraz autonomię mechanizmów życia społecznego ma kompensować element współodczuwania – duchowego wpływu. Za najszerzy kontekst medycyny zostaje uznana całość systemu życia społecznego, względem którego medycyna ma odgrywać służebną rolę, ale którego interes nie może kolidować z indywidualnym interesem pacjenta.

⁵² *Ibidem*, 34.

Tak skonstruowana struktura płaszczyzn znaczeniowych i aksjologicznych sytuuje każdy konkretny przypadek terapii jako centrum systemu wzajemnych oddziaływań. Z podejścia tego wynika pojmowanie choroby jako zakłócenia naturalnej harmonii organizmu. I w tym przypadku Biegański odrzucał jednostronne podejście zachodnioeuropejskiej, materialistycznej i pragmatycznej medycyny, wedle której choroba ma być izolowaną dysfunkcją pojedynczego narządu, i proponował nowe, całościowe, funkcjonalne i procesualne podejście.

[...] punkt ciężkości nauki w medycynie przemieszcza się z luźnych faktów na uogólnienie, z narządu na funkcję, ze zmian anatomicznych na zaburzenia funkcji. Coraz więcej prawdopodobnym się staje, że chorobę w przyszłości traktować będziemy nie jako zmianę, zachodzącą w narządach, lecz jako chore, zmienione w swych funkcjach życie! Osoba więc chorego, która prawie zupełnie ginęła w dawnym anatomicznym poglądzie na chorobę, musi odzyskać swe prawa⁵³.

Podkreślmy tutaj pierwszorzędną rolę przypadającą pojmowaniu choroby jako zaburzenia równowagi dla przywracania osobowego wymiaru terapii medycznej. Harmonia relacji międzyosobowych została uznana za zewnętrzny kontekst harmonii wewnętrznej organizmu i osadzona w szerszym kontekście zintegrowanych oddziaływań względnie autonomicznych systemów społecznych, ekonomicznych i poznawczych.

Na znaczenie pojęcia harmonii w filozofii medycyny Biegańskiego zwracał uwagę Andrzej Tarnopolski. Było ono na tyle istotne, że służyło zdefiniowaniu dobra moralnego jako „harmonijnej zgodności tego, co jest pozytywne moralnie dla jednostki i jednocześnie dobre dla społeczeństwa”⁵⁴.

Piękno jako harmonia w idealnym realizmie Henryka Struvego

Znaczenie, jakie u Szumowskiego i Biegańskiego posiada kategoria harmonii, świadczy o założeniu przez tych przedstawicieli polskiej filozofii medycyny bezpośredniego związku pomiędzy wartością moralną a wartością estetyczną. Przede wszystkim definiowanie celu terapii medycznej za pomocą pojęcia harmonii wskazuje na bliskość perspektywy etyki medycznej względem estetyki. Jeśli Szumowski przejął tę formułę od Biegańskiego, należy szukać jej genezy w koncepcji Henryka Struvego, który był nauczycielem Biegańskiego. Ten, w czasie swych studiów na Uniwersytecie Warszawskim,

⁵³ *Ibidem*, 9.

⁵⁴ Tarnopolski, *Filozofia a praktyka*, 129.

zniechęcony do sposobu prowadzenia zajęć z medycyny, zaczął uczęszczać na wykłady filozoficzne Struvego. Podstawowe tezy Biegańskiego dotyczące rodzajów oraz sensu terapii medycznej w zadziwiający sposób przypominają poglądy Struvego na rodzaje sztuki oraz jej wartość.

Przede wszystkim wskażmy na sposób wartościowania sztuki. Otóż u Struvego różnica pomiędzy rzemiosłem i sztuką wynika z braku bądź obecności elementu idealnego: „Twórczość artystyczna nie da się nigdy poniżyć do zręczności rzemieślniczej! Aspiracje prawdziwych artystów zawsze wyżej sięgać będą, bo artysta prawdziwy posiada w sobie, w swym duchu, zasób treści idealnej, którą pragnie oddziaływać na społeczeństwo i przez to przyczynić się do sformułowania żyjących w nim ideałów”⁵⁵.

W oczy rzuca się tutaj nie tylko zastosowanie obecności treści idealnej jako narzędzia dystynkcji, ale także skojarzenie wartości sztuki z jej funkcjami społecznymi. Obecność czynnika idealnego stanowi o nadbudowywaniu się sfery wartości estetycznych nad obszarem działań praktycznych. W przypadku sztuki, dla Struvego treścią idealną jest piękno. Zostaje ono zdefiniowane właśnie z pomocą pojęcia harmonii: „Piękno jest harmonijną spójnią czynników zmysłowych z umysłowymi, formy z treścią, rzeczywistości z ideą, materii z duchem”⁵⁶.

Harmonia realizuje się nie w przestrzeni materialnej struktury dzieła, lecz pomiędzy ową strukturą a obszarami względem niej zewnętrznymi. Biorąc pod uwagę, że dzieło oderwane od idealnej treści redukuje się do wytworu działalności rzemieślniczej, należałoby powiedzieć, że po uwzględnieniu kontekstów zewnętrznych staje się ono ośrodkiem harmonizującym sfery względem siebie przeciwstawne. Efektem harmonii dzieła ma być specjalna równowaga realizująca się w całości osobowości odbiorcy.

[...] *piękno* przemawia jednocześnie do rozumu i zmysłów, do duszy i ciała i podnosi nasze poczucie życiowe jako jednolitego jestestwa, dążącego do wewnętrznej spójni swych składowych czynników, do ich harmonijnego zrównoważenia. To też zadowolenie estetyczne jest, jeśli nie najwyższym, ani najsilniejszym, to w każdym razie *najpełniejszym* rodzajem rozkoszy dla człowieka. Co do wzniosłości ustąpić musi pierwszeństwem czystym rozkoszom ducha; co do siły mierzyć się nie może z przyjemnościami zmysłowymi; ale za to wolnem jest od jednostronnej wyłączności tych i tamtych i obejmuje w organicznem zespoleniu całego człowieka⁵⁷.

⁵⁵ Henryk Struve, *Sztuka i piękno. Studya estetyczne* (Warszawa: Księgarnia E. Wende i S-ka, 1892), 6.

⁵⁶ *Ibidem*, 18.

⁵⁷ *Ibidem*, 19.

Piękno zostaje zidentyfikowane nie tylko jako czynnik harmonizujący, ale też jako środek pozwalający unikać jednostronności charakterystycznej dla przyjemności zmysłowych i „czystych rozkoszy duchowych”⁵⁸. Zachowanie równowagi pomiędzy czynnikiem duchowym i materialnym było dla Struvego tak ważne, że wskazywał je jako istotę człowieczeństwa.

Rozkosze ducha mają w sobie coś anielskiego, jednoczą człowieka ze światem nadzmysłowym, z duchem powszechnym, z niebem. Rozkosze zmysłowe znowu wspólne są człowiekowi ze zwierzętami i czynią go zbyt łatwo w zupełności podobnym do nich. Piękno natomiast wywołuje rozkosze, mające typowy charakter człowieczeństwa, humanizmu; rozkosze, odpowiadające najzupełniej naturze człowieka, jako człowieka⁵⁹.

W ten sposób człowieczeństwo zostaje zdefiniowane przez zdolność równoważenia czynników materialnych i idealnych; okazuje się wprost także zdolnością do generowania piękna. Mało tego, dla Struvego zdolność ta wprost warunkuje możliwość działalności etycznej: „Bez prawd naukowych nie ma postępu; od urobienia ideałów przez sztukę piękną, wraz z poezją, zależy cywilizacja, a szczęście jest wynikiem spożytkowania pierwszych i urzeczywistnienia drugich w życiu przez ludzi dobrej woli”⁶⁰.

Warunkiem postępowania etycznego jest z jednej strony respektowanie prawdziwego obrazu rzeczywistości, z drugiej – wrażliwość estetyczna. Wrażliwość ta polega na przejęciu ideałów zawartych w sztuce. Jeśli treścią idealną sztuki jest piękno, a ono z kolei polega na zdolności równoważenia przeciwieństw, to postępowanie etyczne okazuje się stosowaniem naukowej wiedzy o świecie dla harmonizowania relacji międzyludzkich. Działanie etyczne jest niemożliwe bez odpowiedniego wyrobienia wrażliwości estetycznej, bo warunkiem zachowania wymiaru etycznego czynów ludzkich będzie zdolność odparcia pokusy redukcji etycznego dobra wyłącznie do efektu beznamietnej aplikacji naukowo ustalonych norm postępowania.

Właśnie w filozofii Struvego został sformułowany tak charakterystyczny dla Biegańskiego i Szumowskiego całościowy sposób ujmowania zagadnień praktyki medycznej. Jak zauważył Tarnopolski, Struve nie tylko wskazywał jako ideał filozofii dążenie do sformułowania całościowego światopoglądu, ale też usiłował w swych teoretycznych poszukiwaniach równoważyć idealne i materialne aspekty procesów poznawczych⁶¹.

⁵⁸ *Ibidem*, 18.

⁵⁹ *Ibidem*, 19.

⁶⁰ *Ibidem*, 20.

⁶¹ Tarnopolski, *Filozofia a praktyka*, 19.

Wnioski

Zrekonstruowane na podstawie analizy etycznych teorii Władysława Szumowskiego i Władysława Biegańskiego stanowisko etyczne polskiej szkoły filozofii medycyny w szczególny sposób łączy wrażliwość etyczną i estetyczną. Pierwzoplanowa rola przyznana została zdolności do rozpoznawania i realizowania „ideału harmonii”, odpowiedzialnego za etyczny sposób kształtowania relacji pacjenta z lekarzem. Andrzej Tarnopolski określił etyczną koncepcję Biegańskiego jako etyczny intelektualizm, powołując się na rolę, jaką w wyznaczaniu ideałów etycznych odgrywa naukowe dążenie do prawdy⁶². Zauważmy jednak, że u Biegańskiego intelektualistyczny punkt wyjścia musi zostać dopełniony przez działanie praktyczne. W momencie, w którym akceptacja celu działania odbywa się na drodze uczuciowej⁶³, okazuje się, że mamy do czynienia ze strukturą harmonizujących się przeciwieństw. Tarnopolski, oprócz zakwalifikowania etyki Biegańskiego jako formy intelektualizmu, wskazuje możliwość uznania jej za odmianę perfekcjonizmu⁶⁴. Ale według Biegańskiego i ten odwołuje się do pojęcia harmonii polegającej na „zjednoczeniu wszystkich różnorodnych pierwiastków zarówno w myśli, jak w działaniu”⁶⁵.

A zatem, mimo intelektualistycznego charakteru ideału, podstawą jego realizacji staje się wola, nad którą rozum nie posiada władzy. Realizacja ideału nie jest kwestią proceduralną, lecz efektem działania odpowiednio ukształtowanej wrażliwości etycznej. Ponieważ wrażliwość ta zostaje scharakteryzowana jako zdolność rozpoznawania i harmonizowania przeciwstawnych czynników strukturalnych, stanowiących zewnętrzny kontekst działania terapeutycznego, winna zostać rozpoznana jako analogon klasycznej koncepcji piękna, definiowanego jako strukturalna doskonałość dzieła⁶⁶. Taki sposób określania relacji pomiędzy pięknem (wartością estetyczną) i dobrem (wartością etyczną) jest charakterystyczny dla idealnego realizmu Henryka Struwego.

Jeśli za wyróżnik polskiej szkoły filozofii medycyny uznać postulat ochrony wymiaru osobowego terapii ufundowany na emocjonalnej współnocie lekarza i pacjenta, należałoby wprost określić specyfikę owej szkoły poprzez zdolność rekonstrukcji filozoficznych kontekstów medycyny. Celem

⁶² *Ibidem*, 120.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ibidem*, 123.

⁶⁵ Władysław Biegański, *Etyka ogólna* (Warszawa: Księgarnia Gebethnera i Wolffa, 1918), 176.

⁶⁶ Arystoteles, *Poetyka*, tłum. Henryk Podbielski (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1989), 27.

owej rekonstrukcji byłaby nie tylko identyfikacja zewnętrznych względem procedur terapeutycznych struktur sensów i wartości, ale również umiejętność harmonizowania owych, często przeciwstawnych, czynników.

Stosowność kategorii estetyzacji opierałaby się tutaj przede wszystkim na pojmowaniu wewnętrznej i zewnętrznej struktury postępowania medycznego jako zharmonizowanej całości wzajemnych oddziaływań, analogicznej do strukturalnej doskonałości dzieła sztuki. Pokrewieństwo wrażliwości estetycznej i etycznej polegałoby zarówno na primacie sfery emocjonalnej, jak i na pojmowaniu owej sfery jako wspólnoty sensu i wartości konstytuującej się na podstawie doświadczenia cierpienia.

W innym sensie z estetyzacją mielibyśmy do czynienia wraz z artykulacją postulatów ograniczonego zaufania do naukowej medycyny. Dla lekarzy-filozofów, takich jak Szumowski czy Biegański, definiowanie medycyny za pomocą kategorii sztuki okazuje się czymś więcej niż reliktem minionych epok. Warunkiem możliwości zachowania ludzkiego wymiaru terapii okazuje się wrażliwość estetyczna definiowania jako zdolność do harmonijnego równoważenia przeciwieństw.

XX. Medycyna nie jest i nie będzie długo jeszcze nauką skończoną. Wyniki leczenia polegają w znacznym stopniu na sugestyi i na zaufaniu. Porwawszy więc nić sympaty i zaufania, wiążącą chorego z lekarzem, pozbywamy się najważniejszego czynnika leczniczego. Kto wie, czy wzrastające dzisiaj w Niemczech do niebywałych rozmiarów paractwo lekarskie nie jest właśnie następstwem tej zmiany stosunków⁶⁷.

Na koniec należy się zastanowić, czy wyrażany przez przedstawicieli polskiej szkoły filozofii medycyny postulat kompensowania ściśle pragmatycznych aspektów postępowania medycznego wrażliwością etyczną, utożsamianą ze zdolnością realizacji harmonii estetycznej, mieści się w ramach formuły estetyzacji etyki. Z pewnością nie możemy tu mówić ani o redukcji wartości etycznych do estetycznych, ani o likwidacji metafizycznych fundamentów zjawisk moralnych. Nie będzie to zatem estetyzacja etyki w postmodernistycznym sensie. Jednak sam sposób definiowania moralności jako zdolności harmonizowania prowadzi do myśli o głębokich wewnętrznych związkach obszaru etyki i estetyki.

Być może wpływ Henryka Struvego na przedstawicieli polskiej szkoły filozofii medycyny ma charakter ściśle przypadkowy; bardziej prawdopodobne jest jednak, że rozpoznania dotyczące tożsamości perspektyw etycznej i estetycznej, dokonywane przez najwybitniejszych polskich teoretyków i praktyków medycyny, powinny zostać potraktowane poważnie. To jednak

⁶⁷ Biegański, *Myśli i aforyzmy*, 89.

prowadzić musiałoby do uznania, że postmodernistyczna formuła estetyzacji etyki stanowi nie tyle nawet mit, ile trywializację klasycznych tez o głębokiej, istotowej tożsamości dobra i piękna.

Bibliografia

- Arystoteles. *Poetyka*. Tłumacz Henryk Podbielski. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1989.
- Benjamin, Walter. *Twórca jako wytwórca*. Tłumacze Hubert Orłowski i Janusz Sikorski. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 1975.
- Biegańska, Mieczysława. *Władysław Biegański. Życie i praca*. Warszawa: Wydawnictwo Kasy im. Mianowskiego Instytutu Popierania Nauki, 1930.
- Biegański, Władysław. *Etyka ogólna*. Warszawa: Księgarnia Gebethnera i Wolffa, 1918.
- Biegański, Władysław. *Myśli i aforyzmy o etyce lekarskiej*. Warszawa: Księgarnia E. Wende i S-ka, 1899.
- Chmielowski, Franciszek. „Mit estetyzacji”. W *Piękno w sieci. Estetyka a nowe media*, redaktor Krystyna Wilkoszewska, 331–334. Kraków: Universitas, 1999.
- Polak, Ryszard, i Paweł Tarkowski. *Częstochowski lekarz i filozof. Osiągnięcia w dziedzinie sztuki lekarskiej oraz filozofia medycyny i etyka Władysława Biegańskiego (1857–1917)*. Radzymin: Wydawnictwo von Borowiecky, 2018.
- Rorty, Richard. *Przygodność, ironia, solidarność*. Tłumacz Wacław Jan Popowski. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B., 2009.
- Schusterman, Richard. „Sztuka życia a etyka postmodernistyczna”. W *Estetyka pragmatyczna. Żywe piękno i refleksja nad sztuką*. Tłumacz Adam Chmielewski [et al.], 314–351. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1998.
- Srogosz, Tadeusz. *Miedzy biologiczną egzystencją człowieka w dziejach a historią nauki*. Częstochowa: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Częstochowie, 2003.
- Struve, Henryk. *Sztuka i piękno. Studya estetyczne*. Warszawa: Księgarnia E. Wende i S-ka, 1892.
- Szumowski, Władysław. *Filozofia medycyny. Sprawozdania, rozważania*. Kraków: Księgarnia Gebethnera i Wolffa, 1948.
- Szumowski, Władysław. *Historia medycyny filozoficznie ujęta*. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2008.
- Tarnopolski, Andrzej. *Filozofia a praktyka. Świat Władysława Biegańskiego*. Częstochowa: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Częstochowie, 2000.
- Welsch, Wolfgang. *Estetyka poza estetyką*. Tłumacz Katarzyna Guczalska. Kraków: Universitas, 2005.

Estetyzacja etyki w polskiej szkole filozofii medycyny?

Streszczenie

Tekst dotyczy związków pomiędzy teorią estetyczną Henryka Struvego a sposobami definiowania specyfiki polskiej szkoły filozofii medycyny. Przedmiotem analiz są wybrane teksty Władysława Biegańskiego oraz Władysława Szumowskiego, w których pojawiają się wyraźne tezy o odmienności polskiej formuły filozofii medycyny względem jej niemieckich oraz anglosaskich źródeł. Hipotezą badawczą jest teza, że wyróżnik polskiej szkoły filozofii medycyny, czyli postulat uwzględniania osobowego wymiaru postępowania medycznego, został przez Biegańskiego zdefiniowany z pomocą kategorii „moralna harmonia duchowa”, występującej w teorii piękna Henryka Struvego.

Słowa kluczowe: filozofia medycyny, estetyzacja życia, etyka lekarska

Mariusz Oziębłowski – pracownik Katedry Filozofii Uniwersytetu Jana Długosza w Częstochowie, pracuje badawczo w obszarach filozofii hermeneutycznej i filozofii sztuki. Autor monografii: *Hermetyczna możliwość hermeneutyki. Analiza funkcji filozofii hermeneutycznej w koncepcjach Wilhelma Diltheya i Hansa-Georga Gadamera* (2012) oraz *Redukcja metafizyki. Stanisław Ignacy Witkiewicz i ponowoczesna transformacja paradygmatyczna* (2021).

Aestheticization of Ethics in the Polish School of Philosophy of Medicine?

Abstract

This text will address the connections between Henryk Struve's aesthetic theory and the ways in which the specificity of the Polish school of philosophy of medicine has been defined. The analysis will focus on selected texts by Władysław Biegański and Władysław Szumowski, in which clear claims are made about the distinctiveness of the Polish formulation of the philosophy of medicine in relation to its German and Anglo-Saxon sources. The research hypothesis will be that the distinguishing feature of the Polish school of philosophy of medicine – namely, the postulate of considering the personal dimension of medical practice – was defined by Biegański with the help of the category of “moral spiritual harmony” found in Henryk Struve's theory of beauty.

Keywords: philosophy of medicine, aestheticization of life, medical ethics

Mariusz Oziębłowski – An employee of the Department of Philosophy at the Jan Długosz University in Częstochowa, he conducts research in the areas of hermeneutical philosophy and the philosophy of art. Author of the monographs: *The Hermetic Possibility of Hermeneutics: An Analysis of the Function of Hermeneutical Philosophy in the Concepts of Wilhelm Dilthey and Hans-Georg Gadamer* (2012) and *Reduction of Metaphysics: Stanisław Ignacy Witkiewicz and Postmodern Paradigmatic Transformation* (2021).

MAGDALENA STANIEK

Uniwersytet Jana Długosza w Częstochowie

ORCID: 0009-0009-0544-5168

DOI: 10.24987/20838972.22.4

Poza zasadą neutralności. Etyczne aspekty psychoterapii osób doświadczających przemocy interpersonalnej

Wprowadzenie

Przemoc interpersonalna stanowi ważny problem społeczny w wielu krajach na całym świecie. Jest również jedną z istotnych przyczyn rozwoju poważnych zaburzeń psychicznych – przede wszystkim zespołu stresu pourazowego (PTSD), złożonego zespołu stresu pourazowego (C-PTSD), ale także zaburzeń depresyjnych, lękowych czy dolegliwości psychosomatycznych¹. Wielu uczestników psychoterapii doświadczyło na jakimś etapie swojego życia krzywdzących zachowań: przemocy w dzieciństwie (ze strony opiekunów, rodzeństwa czy rówieśników), przemocy ze strony partnera intymnego, przemocy w miejscu pracy, dyskryminacji ze względu na płeć, orientację seksualną, wiek, status materialny czy niepełnosprawność. Te krzywdzące zachowania są w procesie terapii ujawniane i wymagają odpowiedniej reakcji psychoterapeuty. Takiej, która nie tylko wspiera proces zdrowienia, lecz również sprzyja odbudowie sprawczości, utraconej w wyniku przemocy. Reakcja ta jednak oznacza często przekroczenie tradycyjnie pojmowanej neutralności terapeutycznej i przyjęcie wyraźnej postawy moralnej. To zaś może wywoływać napięcia i wątpliwości etyczne.

W artykule podejmuję temat wyzwań, jakie przed terapeutą stawia ujawnienie przemocy interpersonalnej przez uczestnika psychoterapii.

¹ Bessel van der Kolk, *Strach ucieleśniony. Mózg, umysł i ciało w terapii traumy*, tłum. Maria Załoga (Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca, 2018); Judith Herman, *Trauma. Od przemocy domowej do terroru politycznego*, tłum. Piotr Cieślak (Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca, 2018).

Analizuję koncepcję neutralności terapeutycznej w świetle naruszeń praw człowieka, omawiam konieczność uwzględniania praw i wolności człowieka w procesie terapii oraz przedstawiam ważność tego procesu dla osiągnięcia celów terapeutycznych w przypadku osób, które doświadczyły przemocy interpersonalnej.

Neutralność terapeutyczna wczoraj i dziś

Neutralność psychoterapeutyczna była tradycyjnie uznawana za jedną z fundamentalnych zasad prowadzenia psychoterapii. W klasycznym ujęciu oznaczała powstrzymywanie się przez terapeutę od wyrażania osobistych emocji, ocen czy reakcji – zarówno wobec pacjenta, jak i wobec jego doświadczeń czy działań. Koncepcja ta wywodzi się głównie z psychoanalizy klasycznej i nurtu psychodynamicznego, w których terapeuta odgrywał rolę „ekranu projekcyjnego”, nieingerującego w wewnętrzne procesy pacjenta².

Rozumienie neutralności ewoluowało jednak na przestrzeni lat. Współcześnie zarówno teoretycy, jak i praktycy psychoterapii są zgodni co do tego, że absolutna neutralność nie jest możliwa³, a ponadto niekiedy może być niepożądana. Jest tak w przypadkach, w których deklarowana neutralność terapeutyczna może zostać odebrana przez pacjenta jako dystansująca lub wręcz krzywdząca⁴. Co więcej, psychoterapia jest już w samej swej istocie osadzona w systemie aksjologicznym, uznającym zdrowie psychiczne za wartość, na rzecz której działa psychoterapeuta⁵. Niemniej niektóre aspekty neutralności terapeutycznej są nadal uznawane za pożądany komponent relacji terapeutycznej. Ważnym głosem w tej dyskusji jest stanowisko Charlesa Gelso i Katri Kanninen⁶, którzy zrewidowali pojęcie neutralności i dokonali swoistego ponownego jej zdefiniowania. Wyróżnili oni pięć podstawowych znaczeń neutralności. Pierwsze mówi o neutralności rozumianej jako przyjęcie przez terapeutę pozycji obserwatora zachowującego postawę badawczą i niezaangażowaną emocjonalnie. Drugie znacznie zakłada nieopowiadanie się po żadnej stronie w wewnętrznych zmaganiach

² Arnold Hoffer, „Toward a Definition of Psychoanalytic Neutrality”, *Journal of the American Psychoanalytic Association* 33, nr 4 (1985): 771–795.

³ Katarzyna Marchewka i Katarzyna Sikora, „Poza tabula rasa. Współczesne rozumienie postulatów neutralności światopoglądowej psychoterapeuty”, *Psychoterapia* 4, nr 167 (2013): 67–78.

⁴ Jacek Prusak, „Ciekawość Innego”, w *Między konfesjonatem a kozetką*, red. Katarzyna Jabłońska i Cezary Gawryś (Warszawa: Towarzystwo „Więź”, 2010), 153–156.

⁵ Marchewka i Sikora, *Poza tabula rasa*, 69.

⁶ Charles J. Gelso i Katri Kanninen, „Neutrality Revisited: On the Value of Being Neutral within an Empathic Atmosphere”, *Journal of Psychotherapy Integration* 27, nr 3 (2017): 330–341.

pacjenta. Trzecie – nieopowiadanie się po żadnej stronie w zewnętrznych konfliktach pacjenta. Czwarte znaczenie dotyczy kontrolowania własnych emocji przez terapeutę i unikania wpływania na emocje pacjenta. I piąte – „neutralność jako abstynencja” – mówi o powstrzymywaniu się przez terapeutę od zaspokajania potrzeb pacjenta. Gelso i Kanninen rozważają neutralność głównie w kontekście podejść psychodynamicznych, humanistyczno-empirycznych oraz integracyjnych. Nie odnoszą się też wprost do możliwych wyjątków od zasady neutralności – zwłaszcza w sytuacjach naruszeń praw człowieka. Przykładem może być ich opis zachowania terapeuty wobec pacjenta doświadczającego przemocy w relacji partnerskiej:

Na przykład, gdy pacjent zgłębia bolesne emocje związane z zachowaniem małżonka lub partnera, które wydaje się emocjonalnie krzywdzące, ważne jest, aby nie opowiadać się po stronie pacjenta – ani werbalnie, ani niewerbalnie – przeciwko małżonkowi, mimo świadomej i nieświadomej presji, by to uczynić. [...] Neutralność w tym przykładzie sprzyja samopoznaniu, zamiast prowadzić do prostego obwiniania drugiej osoby⁷.

W opozycji do takiego ujęcia neutralności terapeutycznej znajdują się podejścia z nurtu poznawczo-behawioralnego, a szczególnie ich trzeciofalone odsłony, takie jak terapia schematów autorstwa Jeffreya Younga⁸. Jej głównym celem jest identyfikacja i modyfikacja tzw. wczesnych nieadaptacyjnych schematów, które powstają na skutek chronicznego niezaspokojenia podstawowych potrzeb psychicznych w dzieciństwie, nierzadko w wyniku przemocy, zaniedbania, deprywacji emocjonalnej czy wykluczenia społecznego⁹. Kluczowym aspektem, który odróżnia ten nurt terapeutyczny od klasycznego rozumienia neutralności, jest aktywna i empatyczna postawa terapeuty. Relacja opiera się na idei ograniczonego powtórnego rodzicielstwa, co oznacza, że terapeuta w procesie terapii dąży do zaspokojenia

⁷ Gelso i Kanninen, „Neutrality Revisited”, 333.

⁸ To podejście terapeutyczne jest rozwinięciem klasycznego podejścia poznawczo-behawioralnego – łączy je z elementami teorii przywiązania, szeroko też czerpie z psychoterapii psychodynamicznej oraz terapii Gestalt. Zob. Jeffrey E. Young, Janet S. Klosko i Marjorie E. Weishaar, *Terapia schematów. Przewodnik praktyka*, tłum. Olga Waśkiewicz (Sopot: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2015).

⁹ Zależność pomiędzy doświadczeniem w dzieciństwie przemocy a obecnością nieadaptacyjnych schematów została potwierdzona w wielu badaniach i metaanalizach, m.in.: Paul D. Pilkington, Adele Bishop i Rami Younan, „Adverse Childhood Experiences and Early Maladaptive Schemas in Adulthood: A Systematic Review and Meta-Analysis”, *Clinical Psychology & Psychotherapy* 28, nr 3 (2021): 569–584; Tim May, Rami Younan i Paul D. Pilkington, „Adolescent Maladaptive Schemas and Childhood Abuse and Neglect: A Systematic Review and Meta-Analysis”, *Clinical Psychology & Psychotherapy* 29, nr 4 (2022): 1159–1171.

niezaspokojonych potrzeb pacjenta z dzieciństwa¹⁰. Zdecydowanie nie jest więc terapeutą niezaangażowanym ani neutralnym wobec doświadczeń uczestnika psychoterapii. W sposób jednoznaczny wypowiada się na temat krzywd, których pacjent doświadczył w swoim życiu. Dokonuje ocen tego, co jest dobre, a co złe. Wydarza się to zarówno w rozmowie terapeutycznej, jak i podczas wykonywania ćwiczeń typowych dla terapii schematów – reskrypcji wyobrażeniowej¹¹ czy pracy z trybami schematów¹². Podczas reskrypcji wyobrażeniowej terapeuta odnosi się do krzywd, których pacjent doświadczył w dzieciństwie, często konfrontując się ze sprawcą przemocy; pracując zaś z trybami schematów, uczy trybu zdrowego dorosłego pacjenta, by pacjent umiał stawiać granice, bronić się wtedy, gdy ktoś go atakuje, i by nie zgadzał się na krzywdę. W ramach ograniczonego powtórnego rodzicielstwa jest dla pacjenta rodzicem, którego w dzieciństwie zabrakło – oznacza to, że nie może pozostawać obojętny. Gdyby takim był, w procesie terapii powtórzyłby doświadczenia krzywdzące i szkodliwe dla pacjenta i jego rozwoju.

Prawa człowieka jako kontekst psychoterapii

Psychoterapia jako forma profesjonalnego wsparcia w obszarze zdrowia psychicznego nie istnieje w próżni społecznej ani aksjologicznej. Jednym z podstawowych kontekstów, w jakim się ona odbywa, jest sfera praw człowieka, w tym prawo do zdrowia. Prawo to – rozumiane jako dostęp do opieki zdrowotnej, w tym psychicznej, a także prawo do życia w warunkach

¹⁰ İrem V. Gülüm i Gülden Soygüt, „Limited Reparenting as a Corrective Emotional Experience in Schema Therapy: A Preliminary Task Analysis”, *Psychotherapy Research* 32, nr 2 (2022): 263–276.

¹¹ Reskrypcja wyobrażeniowa polega na modyfikowaniu emocjonalnego śladu traumatycznych lub trudnych doświadczeń z przeszłości poprzez ich ponowne przeżycie i nadanie im nowego znaczenia. Podczas reskrypcji terapeuta aktywnie ingeruje w scenę wyobrażeniową, często zatrzymując krzywdzące działanie i formułując jednoznaczne komunikaty o tym, że przemoc jest nieakceptowalna, niesprawiedliwa i nie była winą osoby doświadczającej jej w dzieciństwie lub w dorosłości. Oznacza to jednoznaczną rezygnację z neutralności – jego postawa staje się jawnym komunikatem etycznym: „To, co się wydarzyło, było złe. Nie zasłużyłeś/-aś na to. Byłem/byłam tam, by cię chronić”, por. Remco van der Wijngaart, *Imagery Rescripting: Theory and Practice* (Howe, West Sussex: Pavilion Publishing and Media, 2021).

¹² Osobowość pacjenta w terapii schematów rozumiana jest jako całość złożona z różnych części (zwanych trybami), które – gdy są aktywne – odpowiadają za różne stany emocjonalne i różne zachowania pacjenta. Praca z trybami polega na osłabianiu dysfunkcyjnych części i wzmacnianiu zdrowej części, zwanej trybem zdrowego dorosłego, por. Arnoud Arntz i Gitta Jacob, *Terapia schematów w praktyce. Praca z trybami schematów*, tłum. Anna Pałynyczko-Ćwiklińska (Sopot: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2012).

umożliwiających zachowanie dobrostanu – zostało jednoznacznie uznane za prawo człowieka w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka (art. 25 ust. 1)¹³, Europejskiej Karcie Społecznej (art. 11)¹⁴ czy Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej (art. 68)¹⁵. Prawo do zdrowia nie funkcjonuje w izolacji. Dobrostan psychiczny jednostki jest głęboko powiązany z innymi prawami i wartościami, takimi jak bezpieczeństwo osobiste, wolność od przemocy, szacunek dla godności czy możliwość podejmowania autonomicznych decyzji. Dlatego też psychoterapia, jako forma profesjonalnej pomocy, często dotyka nie tylko sfery zdrowotnej, ale również obszarów, w których podstawowe prawa pacjenta zostały naruszone – czy to w relacjach interpersonalnych, czy w szerszym kontekście społecznym. W tym sensie psychoterapia nie jest wyłącznie relacją kliniczną, ale działaniem osadzonym w porządku społecznym i etycznym, w którym terapeuta realizuje także elementy polityki praw człowieka. Odniesienie do tych praw nie jest dodatkiem do procesu psychoterapeutycznego, lecz jego głęboko wpisanym kontekstem. Świadoma refleksja nad tym kontekstem staje się tym bardziej konieczna, że terapeuta bywa nie tylko świadkiem skutków naruszenia praw pacjenta, ale i osobą mogącą wspierać go w ich odzyskiwaniu.

Zagadnienie praw człowieka w kontekście psychoterapii obecne jest bardzo wyraźnie w dyskursie zachodnim – w krajach anglosaskich czy postkolonialnych (szczególnie w Ameryce Południowej). Badacze i praktycy psychoterapii uważność na kontekst praw człowieka uznają za immanentną część procesu terapeutycznego. W polskim namyśle nad etyką psychoterapii problematyka praw człowieka nie jest tak jednoznacznie zaznaczona – pojawia się w odniesieniu do możliwości naruszania praw człowieka przez terapeutę (co jest zagadnieniem niezwykle istotnym), mniej wyraźne jest jednak uwrażliwienie na naruszające i krzywdzące doświadczenia uczestników psychoterapii.

Brytyjski psychoterapeuta Dick Blackwell, pracujący między innymi z ofiarami terroru i uchodźcami, jednoznacznie stwierdza:

Moje własne stanowisko leży mocno w ramach terapii jako części dyskursu walki o prawa człowieka. Terapia prowadzona poza tym

¹³ Zgromadzenie Ogólne ONZ, *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, rezolucja 217 A (III), 10 grudnia 1948, dostęp 23 czerwca 2025, <https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights>.

¹⁴ Rada Europy, *Zrewidowana Europejska Karta Społeczna*, Strasburg, 3 maja 1996 r., *Europejski Zbiór Traktatów*, nr 163, dostęp 23 czerwca 2025, <https://rm.coe.int/europejska-karta-spoleczna/16808b6383>.

¹⁵ Rzeczpospolita Polska, *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.*, Dz.U. 1997 nr 78 poz. 483, dostęp 23 czerwca 2025, <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19970780483/O/D19970483.pdf>.

dyskursem zawsze prawdopodobnie odczłowieczy i wyobcuje ofiary i osoby, które już cierpią z powodu odczłowieczenia i wyobcowania. Cała terapia jest, moim zdaniem, działalnością polityczną. Nie ma neutralnego, oderwanego, obiektywnego lub bezstronnego stanowiska¹⁶.

Stanowisko Blackwella nie jest nowością. Zagadnienie praw człowieka wkroczyło w obszar psychoterapii i psychiatrii w latach 70. XX wieku, wraz z rozwojem ruchów kobiecych oraz walką weteranów amerykańskich o wprowadzenie diagnozy zespołu stresu pourazowego do klasyfikacji diagnostycznych. Na szczególną uwagę zasługują amerykańscy badacze traumy – Bessel van der Kolk i Judith Herman. To oni podkreślali, że trudne objawy psychopatologiczne obserwowane u niektórych pacjentów nie wynikają z ich wewnętrznych struktur, lecz są skutkiem tego, czego te osoby doświadczyły od innych ludzi. Herman jako jedna z pierwszych zwróciła uwagę na swoistą nieprzystawalność kategorii diagnostycznych, znajdujących się w klasyfikacjach, do realiów życia osób krzywdzonych. Napisała między innymi: „Utrzymujący się lęk, fobie i panika u ludzi, którzy przeżyli traumę, są czymś innym niż zwyczajne stany lękowe”¹⁷. Współcześnie wydaje się oczywiste, że objawy potraumatyczne nie stanowią recenzji osoby, która ich doświadcza, lecz są swoistą, normalną odpowiedzią na nienormalną sytuację. Akcentowanie zaś tego wątku wydaje się nadrzędnym zadaniem terapeuty. Kenneth S. Pope, amerykański psycholog i autor wielu tekstów dotyczących etyki w zawodzie psychologa i psychoterapeuty, stwierdza jednoznacznie: „Prawa człowieka stanowią sedno pracy, którą wykonujemy jako terapeuci”¹⁸.

Kenneth S. Pope, Melba J. T. Vasquez i Nayeli Y. Chavez-Dueñas w podręczniku *Ethics in Psychotherapy and Counseling* odwołują się do *Powszechnej deklaracji zasad etycznych dla psychologów*¹⁹ i formułują następujące zalecenie dla psychoterapeutów: „Zajmij się skutkami rasizmu, antysemityzmu i innych form ucisku na przedstawiane problemy i zintegruj je z wykonalnym planem leczenia. Pomóż klientom nie obwiniać się, a zamiast tego pomóż

¹⁶ David Blackwell, „Torture, Trauma and Human Rights: Psychotherapy with Victims of Torture and Organized Violence”, *Attachment: New Directions in Psychotherapy and Rational Psychoanalysis* 9 (2009): 286–287.

¹⁷ Blackwell, „Torture, Trauma and Human Rights”, 147.

¹⁸ Kenneth S. Pope, Melba J. T. Vasquez, Nayeli Y. Chavez Dueñas i Hector Y. Adames, *Ethics in Psychotherapy and Counseling: A Practical Guide*, 6th ed. (Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 2021), 389.

¹⁹ Międzynarodowa Unia Nauk Psychologicznych i Międzynarodowe Stowarzyszenie Psychologii Stosowanej, *Powszechna Deklaracja Zasad Etycznych dla Psychologów*, Berlin, 22 i 26 lipca 2008 r., dostęp 23 czerwca 2025, <https://www.iupsys.net/about/declarations/universal-declaration-of-ethical-principles-for-psychologists>.

im uzewnętrznici ich ucisk – innymi słowami, przerzucić ciężar na instytucje i systemy, które tworzą i utrzymują ucisk”²⁰.

Autorzy zalecenia wskazują tym samym, że właściwy przebieg procesu psychoterapii nie jest możliwy bez uwzględnienia kontekstu społecznego, w tym kontekstu naruszeń praw człowieka, a naruszenia te wymagają odpowiedniego uwzględniania w procesie psychoterapii. Naruszenia praw człowieka są przyczyną diagnozowania zaburzeń psychicznych, są również przyczyną wytworzenia się dysfunkcyjnych schematów. Schematy takie, jak podporządkowanie, izolacja społeczna czy wstyd i wadliwość, mogą mieć swoje źródło nie tylko w środowisku rodzinnym i w relacjach z opiekunami, lecz także w doświadczeniu opresji i przemocy, np. rasizmu, seksizmu, homofobii, przemocy instytucjonalnej czy rówieśniczej²¹. Różne konteksty psychoterapii jasno więc pokazują, że nie jest możliwe uprawianie psychoterapii poza kontekstem praw człowieka, a zaprzeczanie temu kontekstowi oznaczać może niepełne zrozumienie sytuacji życiowej uczestnika psychoterapii.

Przeciw zasadzie neutralności

Przemoc, dyskryminacja, nierówne traktowanie oraz inne krzywdzące i traumatyzujące doświadczenia, które spotykają uczestników psychoterapii, wytwarzają sytuację, w której psychoterapeuta jest zmuszony do zajęcia jakiegoś stanowiska. Herman pisze: „kiedy traumatyczne zdarzenia są zaprojektowane przez ludzi, świadek zostaje pochwycony w konflikt między ofiarą i sprawcą. Moralną niemożliwością jest pozostać neutralnym wobec tego konfliktu”²². Niemożliwość ta wiąże się z tym, że bycie neutralnym wobec przemocy w istocie rzeczy oznaczałoby stawianie się sojusznikiem sprawcy. To, czego oczekuje i na co liczy sprawca, to milczenie. Manuel Llorens w książce *Politically Reflective Psychotherapy*, pisze:

Kiedy dochodzi do niebezpiecznej, niesprawiedliwej sytuacji, milczenie terapeuty przyczynia się do utrzymania nierównowagi w niezmiennym stanie i kończy się na faworyzowaniu sprawcy. Terapeuta staje się cichym świadkiem. Jeśli pójdzie dalej i zinterpretuje przyczyny tego, co się dzieje, jako indywidualne cechy ofiary, taka interpretacja pozwala

²⁰ Pope, Vasquez, Chavez Dueñas i Adames, *Ethics in Psychotherapy and Counseling*, 391.

²¹ Bruno Luiz Avelino Cardoso, Kelly Paim, Remiro Figueiredo Catelan i Ethan Liebross, „Minority Stress and the Inner Critic/Oppressive Sociocultural Schema Mode among Sexual and Gender Minorities”, *Current Psychology: A Journal for Diverse Perspectives on Diverse Psychological Issues* 42 (2023): 19991-19999.

²² Herman, *Trauma*, 20.

postrzegać nierównowagę jako naturalny przebieg wydarzeń lub jako odpowiedzialność ofiary²³.

Współczesne kodeksy etyczne psychoterapeutów, zarówno międzynarodowe, jak i krajowe, jednoznacznie wskazują na zakaz legitymizowania przemocy. Wymagają one od terapeuty postawy, która nie tylko nie toleruje przemocy, ale aktywnie chroni przed jej skutkami osoby jej doświadczające. *Kodeks etyczny Polskiego Towarzystwa Terapii Poznawczej i Behawioralnej* wskazuje, że terapeuta zobowiązany jest działać w najlepszym interesie pacjenta, przy zachowaniu szacunku dla jego godności i praw, „zobowiązany jest przeciwstawiać się praktykom niehumanitarnym lub dyskryminującym osobę czy grupę osób” oraz „zobowiązany jest reagować zgodnie z obowiązującymi przepisami na znane mu fakty łamania prawa, w tym w szczególności przemocy lub nadużyć o charakterze seksualnym”²⁴. *Kodeks etyczny Polskiego Towarzystwa Psychiatrycznego* odnosi się do kwestii przemocy i innych naruszeń w kilku miejscach. Wskazuje między innymi, że „[p]sychoterapeuta nie może brać udziału w działaniach, które prowadzą do zachowań dyskryminujących ze względu na wiek, płeć, rasę, narodowość, religię, światopogląd, pochodzenie, niepełnosprawność czy orientację seksualną”. Ponadto w części dotyczącej terapii par i rodzin znajdują się słowa: „Zasada neutralności nie dotyczy sytuacji przemocy w rodzinie lub parze” oraz „W razie wystąpienia przemocy pomiędzy uczestnikami terapii, psychoterapeuta jest zobowiązany do podjęcia działań mających na celu ochronę osoby będącej ofiarą przemocy, nawet gdyby to wymagało opowiedzenia się po jednej ze stron będących w konflikcie systemów wartości”²⁵. Również dokumenty międzynarodowe, między innymi *Code of Ethics* Amerykańskiego Towarzystwa Terapii Małżeństw i Rodzin²⁶, jednoznacznie akcentują obowiązek ochrony pacjentów przed nadużyciami i przemocą oraz konieczność uznania nierównowagi sił, jaka może występować w relacji terapeutycznej lub między uczestnikami terapii.

²³ Llorens Manuel, *Politically Reflective Psychotherapy: Towards a Contextualized Approach, Latin American Voices* (Cham: Springer Nature Switzerland AG, 2020), 93.

²⁴ Polskie Towarzystwo Terapii Poznawczej i Behawioralnej, *Kodeks etyczny*, dostęp 20 czerwca 2025, <https://www.pttpb.pl/aktualnosci/zaktualizowana-wersja-kodeksu-etyki-pttpb-i-standardow-pttpb-25-05-2024-55>.

²⁵ Polskie Towarzystwo Psychiatryczne, *Kodeks etyczny*, dostęp 20 czerwca 2025, <https://sntr.org.pl/kodeks-etyczny/>.

²⁶ American Association for Marriage and Family Therapy, *AAMFT Code of Ethics*, Alexandria, VA: AAMFT, 2015, dostęp 20 czerwca 2025, https://www.aamft.org/Legal_Ethics/Code_of_Ethics.aspx.

W tym sensie etyka psychoterapii opowiada się nie tylko przeciwko przemocy, ale także przeciwko iluzji neutralności – zwłaszcza tam, gdzie milczenie oznacza współudział. Właściwie rozumiana postawa etyczna terapeuty polega nie na bezstronności, ale na staniu po stronie wartości: ochrony osób krzywdzonych, przeciwdziałania nadużyciom i wspierania procesów odzyskiwania sprawczości. Terapeuta nie stoi „gdzieś pomiędzy”, lecz zawsze – świadomie lub nie – zajmuje stanowisko. Etyka zawodowa nakazuje, by był to wybór po stronie ochrony godności i integralności osoby ludzkiej.

Istotnym wkładem w rozumienie neutralności terapeutycznej mogą być słowa Judith Herman, która oddziela „neutralność w działaniu” od „neutralności w znaczeniu moralnym”²⁷. Praca z osobami skrzywdzonymi wymaga przyjęcia określonej postawy moralnej: opowiedzenia się po stronie ofiar. Herman mówi dalej o swoistym akcie powołania terapeuty na „świadka przestępstwa”²⁸, a od świadka oczekuje się, że dokona rzetelnej oceny faktów, których był obserwatorem. W gabinecie terapeuty ów akt stawania się świadkiem przestępstwa ma tym istotniejsze znaczenie, im bardziej niepewny co do oceny doświadczonych czynów jest pokrzywdzony. Zjawiskiem powszechnym w przypadku osób pokrzywdzonych przemocą interpersonalną jest przypisywanie sobie winy za krzywdę i przemoc, podejmowanie prób zmiany siebie na osobę, która nie będzie wywoływać w sprawcy aktów przemocy, czy wreszcie duża niepewność i obawa w stosunku do własnych reakcji²⁹ – obawa o przewrażliwienie, nadmierne reagowanie czy wreszcie niewłaściwy osąd sytuacji. Emocjonalna trudność, z jaką osoby krzywdzone przemocą interpersonalną przychodzą do gabinetu psychoterapeuty, wymaga zdecydowanego zaopiekowania się ich emocjami i obawami – zaczyna się to od porzucenia postawy neutralnej.

Psychoterapia – akt sprawiedliwości

Doświadczenie przemocy interpersonalnej przez uczestnika psychoterapii oznacza konieczność poruszenia tego wątku w procesie leczenia, niezależnie od tego, czy przemoc dzieje się aktualnie w życiu pacjenta, czy też doświadczył jej w przeszłości. W książce *Prawda i odnowa. Wizje nowej sprawiedliwości według ocalałych* Judith Herman pisze: „Zgodnie z najważniejszą zasadą sprawiedliwości ocalałych pragną oni uzyskać od swych społeczności

²⁷ Herman, *Trauma*, 162.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Dale T. Miller, Carol A. Porter, „Self-Blame in Victims of Violence”, *Journal of Social Issues* 39, nr 2 (1983): 139–152.

potwierdzenie, że wyrządzone zostało im zło”³⁰. O tym, jak ważna jak odbudowa poczucia sprawiedliwości w pracy z ofiarami krzywdzenia, badaczka pisała już w swoich wcześniejszych pracach: „[Terapeuta] musi rozumieć fundamentalną niesprawiedliwość wpisaną w traumatyczne doświadczenie i potrzebę rozwiązania, które chociaż częściowo pozwoli odbudować poczucie sprawiedliwości”³¹.

Poczucie sprawiedliwości i stojąca za nim głębiej jej potrzeba coraz częściej podnoszone są przez psychologów jako jedno z podstawowych potrzeb ludzkich³². Hamlin i Wynn³³ w eksperymentach z udziałem dzieci (również niewerbalnych niemowlaków) udowodnili, że dzieci preferują dorosłych, którzy zachowują się w sposób społeczny, a nie aspołeczny. Jest to ważny argument potwierdzający, iż potrzeba sprawiedliwości jest wrodzona i wczesna. Podobnych wniosków dostarczają między innymi badania prowadzone przez Lucca z zespołem³⁴ czy Ziv i Sommerville³⁵. Najnowsze wskazania w terapii schematów dotyczą uwzględnienia potrzeby uczciwości (ang. *the Need for Fairness*) w bazie podstawowych potrzeb³⁶. Niezaspokojenie potrzeby sprawiedliwości w dzieciństwie – podkreślają badacze – może prowadzić do rozwoju trudności emocjonalnych w dorosłości. Uwzględnienie tej potrzeby jako jednej z podstawowych potrzeb ludzkich oznacza, że jej zaspokojenie jest istotne dla dobrostanu jednostki w toku całego życia.

Zaspokojenie potrzeby sprawiedliwości wydaje się szczególnie istotne w przypadku osób, które w swoim życiu doświadczyły wielu niesprawiedliwości, a do takich doświadczeń należy przemoc interpersonalna. Ofiary tej przemocy oczekują i potrzebują uznania swojego cierpienia. Nie będzie to możliwe, jeśli terapeuta nie określi swojego stanowiska wobec krzywdy,

³⁰ Judith Herman, *Prawda i odnowa. Wizje nowej sprawiedliwości według ocalałych*, tłum. P. Cieślak (Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca, 2025), 71.

³¹ Herman, *Trauma*, 162.

³² Ronald Fischer i Linda J. Skitka, „Justice: Social-Psychological Perspectives”, w *Justice as a Basic Human Need*, red. A. J. W. Taylor (New York: Nova Science Publishers, 2006), 85–93.

³³ J. Kiley Hamlin i Karen Wynn, „Young Infants Prefer Prosocial to Antisocial Others”, *Cognitive Development* 26, nr 1 (2011): 30–39.

³⁴ Kelsey Lucca, Jacqueline Pospisil i Jessica A. Sommerville, „Fairness Informs Social Decision Making in Infancy”, *PLoS ONE* 13, nr 2 (2018).

³⁵ Talee Ziv, Jessica A. Sommerville, „Developmental Differences in Infants’ Fairness Expectations From 6 to 15 Months of Age”, *Child Development* 88, nr 6 (2017): 1930–1951.

³⁶ Arnoud Arntz, Marleen Rijkeboer, Edward Chan, Eva Fassbinder, Alp Karaosmanoglu, Christopher William Lee i Marta Panzeri, „Towards a Reformulated Theory Underlying Schema Therapy: Position Paper of an International Workgroup”, *Cognitive Therapy and Research* 45 (2021): 1007–1020.

która je spotkała. W wymiarze praktycznym oznacza to nazwanie przemocy po imieniu. Herman wskazuje na dwa ważne działania pozwalające przywrócić wiarę w porządek świata i sprawiedliwość ofiarom przemocy: rozpoznanie oraz zadośćuczynienie³⁷. Proces psychoterapii nie zawsze prowadzi do zadośćuczynienia w dosłownym tego słowa rozumieniu, zawsze jednak ma możliwość przysłużenia się rozpoznaniu. Rozpoznanie w relacji terapeutycznej oznacza bowiem nazwanie, często wyrażające się w prostych słowach („to, co cię spotkało, to była przemoc/dyskryminacja”, „to był akt homofobii”). Takie stanowisko nie tylko jest wsparciem dla procesu zmiany schematów, ale również działa na rzecz przywrócenia moralnego ładu zaburzonego przez doświadczenie przemocy. Neutralność w tym kontekście mogłaby oznaczać powtórzenie milczenia, które często towarzyszyło pierwotnej traumie – milczenia dorosłych, systemu, otoczenia. Z kolei jednoznaczne opowiedzenie się po stronie osoby skrzywdzonej daje jej symboliczne (a niekiedy także egzystencjalne) doświadczenie sprawiedliwości i uznania.

Pope i inni podkreślają, że uwzględnienie roli opresji w życiu osób korzystających z psychoterapii jest zgodne z zasadą poszanowania godności człowieka i może wpłynąć na podniesienie jakości pracy terapeutycznej³⁸. Może też wpłynąć na większą precyzję w stawianiu diagnoz klinicznych. Brown i Freyd³⁹, analizując rozumienie kryterium A w diagnozie PTSD⁴⁰, podkreślają: „ponieważ diagnoza jest zarówno przedsięwzięciem etycznym, jak i politycznym, diagnozowanie ma potencjał, aby uciszyć i osłabić cierpiących ludzi lub stworzyć doświadczenie widzialności, głosu i wzmocnienia”⁴¹. Brown i Freyd postulują, by do kryterium A włączyć doświadczenia

³⁷ Herman, *Trauma*, 93.

³⁸ Pope, Vasquez, Chavez Dueñas i Adames, *Ethics in Psychotherapy and Counseling*.

³⁹ Laura Brown i Jennifer Freyd, „PTSD Criterion A and Betrayal Trauma: A Modest Proposal for a New Look at What Constitutes Danger to Self”, *Trauma Psychology, Division 56, American Psychological Association, Newsletter 3*, nr 1 (2008): 11–15.

⁴⁰ Kryterium A jest wskaźnikiem do diagnozy PTSD i mówi o tym, że: „Osoba była narażona na śmierć, zagrożenie śmiercią, poważny uraz lub przemoc seksualną, w jeden (lub więcej) z poniższych sposobów: bezpośrednie doświadczenie traumatycznego zdarzenia, bycie świadkiem zdarzenia, które przydarzyło się komuś innemu, dowiedzenie się, że traumatyczne zdarzenie przydarzyło się bliskiej osobie (członek rodziny, bliski przyjaciel) – w przypadku śmierci, musi być ona nagła lub brutalna (np. wypadek, zabójstwo), powtarzająca się lub ekstremalna ekspozycja na drastyczne szczegóły traumatycznych zdarzeń (np. ratownik, policjant, technik analizujący zdjęcia z miejsca zbrodni)” – zob. American Psychiatric Association, *Diagnostyczno-statystyczny podręcznik zaburzeń psychicznych: DSM-5*, tłum. A. Szudy-Szczyrek et al., red. Piotr Gałęcki, Joanna Rymaszewska, Agata Szulc, Sławomir Sidorowicz i Jacek Wciórka (Wrocław: Edra Urban & Partner, 2018), 330.

⁴¹ Brown i Freyd, „PTSD Criterion”, 12.

związane z traumą zdrady⁴². Nieuznawanie tego doświadczenia jako krzywdzącego dla jednostki i traumatyzującego prowadzi do wytworzenia rzeczywistości, w której ktoś przeżył coś, co wydało mu się traumatyczne, a mimo to spotyka się z unieważnieniem ze strony klinicysty – pacjent nie znajduje w nim sojusznika. Większa precyzja w stawianiu diagnoz oznacza tym samym lepsze dostosowanie interwencji do potrzeb i indywidualnych uwarunkowań klienta. Nierozpoznanie opresji i przemocy oznacza zaś – zwykle nieumyślne – obarczenie klienta winą za własne cierpienie⁴³.

Uznanie cierpienia klienta przyczynia się też do odpatologizowania trudności, z którymi się on mierzy. Na przykład lęk społeczny, który czuje osoba prześladowana i dyskryminowana w miejscu pracy, nie oznacza zaburzenia zgodnego z definicją klasyfikacji diagnostycznych – lęk taki jest zrozumiałą i adekwatną reakcją na nienormalne i opresyjne warunki⁴⁴. Jak podkreśla Bruce Wampold⁴⁵, to właśnie kontekst, w jakim występują objawy, oraz znaczenie nadawane im przez klienta i terapeutę mają kluczowe znaczenie w procesie leczenia. W modelu kontekstualnym Wampolda skuteczność psychoterapii nie wynika wyłącznie z technik terapeutycznych, lecz przede wszystkim z jakości relacji terapeutycznej, empatycznego rozumienia oraz poczucia bycia wysłuchanym i zrozumianym. Takie podejście umożliwia redukcję objawów, przywrócenie poczucia sprawczości i godności klientowi, który doświadczał systemowej niesprawiedliwości. W tym ujęciu terapeuta może odgrywać rolę „moralnego świadka” – osoby, która nie tylko towarzyszy, lecz także aktywnie uczestniczy w potwierdzaniu rzeczywistości i wagi cierpienia klienta. Takie uznanie może działać naprawczo, w szczególności w przypadku osób, które przez długi czas spotykały się z zaprzeczaniem lub minimalizowaniem własnych doświadczeń.

Swego rodzaju moralnym świadkiem jest również terapeuta schematów, który z samej swej istoty nie jest neutralnym i biernym obserwatorem życia. Przeciwnie – jest autentyczny i zaangażowany w życie pacjenta. Zdecydowanie nazywa krzywdę, niesprawiedliwość czy dyskryminację, których

⁴² Teoria traumy zdrady zakłada, że osoby, które doświadczyły wykorzystania bez użycia przemocy, również doświadczyły traumy i mogą doświadczać objawów PTSD. Istotą traumatyzującego doświadczenia jest w takiej sytuacji zdrada zaufania – może się ona wydarzyć w sytuacji, w której ktoś zakłada, że druga osoba zadba o jego dobro i interesy, tymczasem rzeczywistość pokazuje coś innego – krzywdę i wykorzystanie. Zob. Brown i Freyd, „PTSD Criterion”.

⁴³ Pope, Vasquez, Chavez Dueñas i Adames, *Ethics in Psychotherapy and Counseling*.

⁴⁴ Hector Y. Adames, Nayeli Y. Chavez-Dueñas, Shweta Sharma i Martin J. La Roche, „Intersectionality in Psychotherapy: The Experiences of an AfroLatinx Queer Immigrant”, *Psychotherapy* 55, nr 1 (2018): 73–79.

⁴⁵ Bruce E. Wampold, „How Important Are the Common Factors in Psychotherapy? An Update”, *World Psychiatry* 14, nr 3 (2015): 270–277.

doświadczył pacjent. Przede wszystkim terapeuta jest rzecznikiem trybu wrażliwego dziecka pacjenta i wykonując pracę wyobrażeniową, zdecydowanie wypowiada się przeciwko oprawcom, chroni pacjenta przed krzywdzicielami i przypomina mu, że nie jest jego winą ani odpowiedzialnością to, co go spotkało⁴⁶. Jednoznaczne wskazanie odpowiedzialnych za wyrządzone krzywdy i zwolnienie z tej odpowiedzialności ofiar jest ważnym aktem sprawiedliwości oraz służy zdrowieniu osób krzywdzonych.

Wspieranie ofiar przemocy – etyczne komplikacje

Uznanie krzywdy, której doświadczyła lub doświadcza ofiara, jest aktem stania się sojusznikiem krzywdzonych. Ma to niezwykle ważne znaczenie chociażby w wymiarze językowym. Samo nazwanie przemocy przemocą, a nie konfliktem czy nieporozumieniem, jest już przyjęciem etycznej postawy i aktem dbałości o porządek świata. Spotkanie się jednak z przemocą może nastroczać wiele dodatkowych dylematów. Jeden z wyraźniejszych dylematów może się pojawić podczas wspierania ofiar przemocy ze strony partnera intymnego (ang. *intimate partner violence*, IPV). Osoba zgłaszająca się po pomoc ze względu na IPV zwykle chce znaleźć sposób na to, by przemoc się zakończyła. Naturalne wydaje się w takiej sytuacji świadczenie profesjonalnej pomocy, która może doprowadzić do opuszczenia krzywdzącej relacji. Jednocześnie jednak świadomość mechanizmów typowych dla przemocy nakazuje klinicyście pamiętać o tym, że moment odchodzenia od sprawcy przemocy jest jednym z najbardziej ryzykownych momentów dla osoby krzywdzonej – część porzuconych sprawców decyduje się wówczas na dokonanie zabójstwa⁴⁷. Z drugiej zaś strony dawanie wsparcia psychologicznego bez ukierunkowania na opuszczenie relacji przemocowej może oznaczać wspieranie ofiary w trwaniu w krzywdzącej dla niej relacji⁴⁸.

Podobny dylemat może się pojawić w przypadku wspierania osób należących do społeczności LGBTQ+. Osoby te narażone są na różne formy przemocy – od jawnej agresji fizycznej czy werbalnej, przez przemoc symboliczną i strukturalną, aż po tzw. mikroagresję⁴⁹. Część pacjentów doświadcza

⁴⁶ Wendy T. Behary, Joan M. Farrell, Alexandre Vaz i Tony Rousmaniere, *Celowa praktyka w terapii schematów*, tłum. R. Mitoraj (Wrocław: Edra Urban & Partner, 2025).

⁴⁷ Szerzej o tym pisze: Justyna Tomczyk, *Nie myśl, że odejdziesz... Wprowadzenie do problematyki przemocy postseparacyjnej* (Kraków: Wydawnictwo Libron, 2024).

⁴⁸ Kristin D. McLaughlin, „Ethical Considerations for Clinicians Treating Victims and Perpetrators of Intimate Partner Violence”, *Ethics & Behavior* 27, nr 1 (2017): 43–52.

⁴⁹ Kevin L. Nadal, Chassitty N. Whitman, Lindsey Davis i Kristin C. Davidoff, „Microaggressions Toward Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, Queer, and Genderqueer People: A Review of the Literature”, *The Journal of Sex Research* 53, nr 4 (2016): 1–21.

odrzućenia ze strony rodziny, marginalizacji społecznej lub trudności w dostępie do opieki zdrowotnej. W kontekście psychoterapii wielu z nich mierzy się z pytaniami dotyczącymi ujawniania swojej tożsamości psychoseksualnej. W takich sytuacjach wartości, takie jak równość czy prawo do ekspresji siebie, mogą kolidować z realnymi zagrożeniami związanymi z bezpieczeństwem fizycznym lub emocjonalnym. Wsparcie oferowane przez psychoterapeutę wymaga więc szczególnego namysłu etycznego.

Oczywiste z punktu widzenia praw człowieka i etyki zawodu jest to, że psychoterapeuta nie może pozostawać neutralny wobec przemocy. Staniecie po stronie osoby krzywdzonej – poprzez uznanie jej doświadczenia, nazwanie przemocy po imieniu i nielegitymizowanie jej – to fundament odpowiedzialnej praktyki. Jednak w pracy klinicznej ten etyczny imperatyw spotyka się z rzeczywistością, w której działania podejmowane w dobrej wierze mogą prowadzić do niezamierzonych konsekwencji. Wsparcie musi być nie tylko moralnie słuszne, ale także bezpieczne – dopasowane do sytuacji życiowej pacjenta i jego zasobów oraz wystąpienia możliwych skutków. Terapeuta, działając w imię wartości takich jak sprawiedliwość, godność i ochrona przed krzywdą, musi jednocześnie chronić inne wartości: autonomię, prawo do decyzji we własnym tempie oraz realne bezpieczeństwo psychiczne i fizyczne pacjenta. Etyka pracy z osobami doświadczającymi przemocy nie polega zatem wyłącznie na jednoznacznym „stawaniu po stronie dobra”, lecz na uważnym balansowaniu między odwagą a ostrożnością – tak, aby pomoc nie stała się źródłem kolejnej traumy⁵⁰.

Podsumowanie

Doświadczenie przemocy interpersonalnej stanowi jedno z najgłębiej traumatyzujących przeżyć jednostki. Wkroczenie tego doświadczenia w przestrzeń relacji terapeutycznej pociąga za sobą określone konsekwencje etyczne, wykraczające poza ramy jedynie klinicznego oddziaływania. Psychoterapeuta nie powinien pozostawać obojętny wobec przemocy – zarówno większość współczesnych kodeksów etycznych, jak i stanowiska badaczy zajmujących się przecięciem psychoterapii, etyki i praw człowieka to potwierdzają. Często to właśnie gabinet terapeutyczny staje się miejscem pierwszego ujawnienia doświadczenia krzywdy – i tym samym przestrzenią, w której uruchamia się proces rozpoznania, nazwania i uznania cierpienia.

⁵⁰ Joshua M. Wilson, Jenny E. Fauci i Lisa A. Goodman, „Bringing Trauma-Informed Practice to Domestic Violence Programs: A Qualitative Analysis of Current Approaches”, *American Journal of Orthopsychiatry* 85, nr 6 (2015): 586–599.

Pierwsza reakcja psychoterapeuty może zatem pełnić funkcję inicjującą dalszy proces zdrowienia lub może doprowadzić do jego zahamowania. Nazwanie doświadczanej przemocy wprost, bez eufemizmów (np. „konflikt” czy „nieporozumienie”), może dla osoby krzywdzonej stanowić pierwszy krok ku uznaniu cierpienia i odbudowie sprawczości. W tym sensie postawa terapeuty nie jest całkowicie neutralna: język, jakim opisywane jest doświadczenie uczestnika psychoterapii, staje się częścią interwencji. Brak reakcji, milczenie lub unikanie tematu staje się w istocie formą biernego sprzymierzenia się z opresją.

Z drugiej strony reagowanie na przemoc nie może odbywać się w oderwaniu od kontekstu klinicznego i osobistego pacjenta. Interwencje terapeutyczne muszą godzić wartości takie jak sprawiedliwość, godność czy prawo do wolności od przemocy z dbałością o bezpieczeństwo uczestnika psychoterapii. W konsekwencji, choć zajęcie jednoznacznego stanowiska przeciwko przemocy jest zgodne z uniwersalnymi prawami człowieka, praktyka kliniczna wymaga od terapeuty wysokiego poziomu refleksyjności etycznej, elastyczności i wrażliwości na kontekst.

Bibliografia

- Adames, Hector Y., Nayeli Y. Chavez-Dueñas, Shweta Sharma i Martin J. La Roche. „Intersectionality in Psychotherapy: The Experiences of an AfroLatinx Queer Immigrant”. *Psychotherapy* 55, nr 1 (2018): 73–79.
- American Association for Marriage and Family Therapy. *AAMFT Code of Ethics*. Alexandria, VA: AAMFT, 2015. Dostęp 20 czerwca 2025. https://www.aamft.org/Legal_Ethics/Code_of_Ethics.aspx.
- American Psychiatric Association, *Diagnostyczno-statystyczny podręcznik zaburzeń psychicznych: DSM-5*. Tłumacze A. Szudy-Szczyrek et al. Redaktorzy wydania polskiego Piotr Gałęcki, Joanna Rymaszewska, Agata Szulc, Sławomir Sidorowicz i Jacek Wciórka. Wrocław: Edra Urban & Partner, 2018.
- Arntz, Arnoud, i Gitta Jacob. *Terapia schematów w praktyce. Praca z trybami schematów*. Tłumacz Anna Pałynyczko-Ćwiklińska. Sopot: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2012.
- Arntz, Arnoud, Marleen Rijkeboer, Edward Chan, Eva Fassbinder, Alp Karaosmanoglu, Christopher William Lee i Marta Panzeri. „Towards a Reformulated Theory Underlying Schema Therapy: Position Paper of an International Workgroup”. *Cognitive Therapy and Research* 45 (2021): 1007–1020.
- Behary, Wendy T., Joan M. Farrell, Alexandre Vaz i Tony Rousmaniere. *Celowa praktyka w terapii schematów*. Tłumacz R. Mitoraj. Wrocław: Edra Urban & Partner, 2025.
- Blackwell, David. „Torture, Trauma and Human Rights: Psychotherapy with Victims of Torture and Organized Violence”. *Attachment: New Directions in Psychotherapy and Rational Psychoanalysis* 9 (2009): 286–287.

- Brown, Laura S., i Jennifer L. Freyd. „PTSD Criterion A and Betrayal Trauma: A Modest Proposal for a New Look at What Constitutes Danger to Self”. *Trauma Psychology, Division 56, American Psychological Association, Newsletter 3*, nr 1 (2008): 11–15.
- Cardoso, Bruno Luiz Avelino, Kelly Paim, Remiro Figueiredo Catelan i Ethan Liebross. „Minority Stress and the Inner Critic/Oppressive Sociocultural Schema Mode among Sexual and Gender Minorities”. *Current Psychology: A Journal for Diverse Perspectives on Diverse Psychological Issues* 42 (2023): 19991–19999.
- Fischer, Ronald, i Linda J. Skitka. „Justice: Social-Psychological Perspectives”. W *Justice as a Basic Human Need*, redaktor A. J. W. Taylor, 85–93. New York: Nova Science Publishers, 2006.
- Gelso, Charles J., i Katri Kanninen. „Neutrality Revisited: On the Value of Being Neutral within an Empathic Atmosphere”. *Journal of Psychotherapy Integration* 27, nr 3 (2017): 330–341.
- Gülüm, İrem V., i Gülden Soygüt. „Limited Reparenting as a Corrective Emotional Experience in Schema Therapy: A Preliminary Task Analysis”. *Psychotherapy Research* 32, nr 2 (2022): 263–276.
- Hamlin, J. Kiley, i Karen Wynn. „Young Infants Prefer Prosocial to Antisocial Others”. *Cognitive Development* 26, nr 1 (2011): 30–39.
- Herman, Judith. *Prawda i odnowa. Wizje nowej sprawiedliwości według ocalałych*. Tłumacz Piotr Cieślak. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca, 2025.
- Herman, Judith. *Trauma. Od przemocy domowej do terroru politycznego*. Tłumacz Piotr Cieślak. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca, 2018.
- Hoffer, Arnold. „Toward a Definition of Psychoanalytic Neutrality”. *Journal of the American Psychoanalytic Association* 33, nr 4 (1985): 771–795.
- Międzynarodowa Unia Nauk Psychologicznych i Międzynarodowe Stowarzyszenie Psychologii Stosowanej. *Powszechna Deklaracja Zasad Etycznych dla Psychologów*. Berlin, 22 i 26 czerwca 2008. Dostęp 23 czerwca 2025. <https://www.iupsys.net/about/declarations/universal-declaration-of-ethical-principles-for-psychologists/>.
- Lucca, Kelsey, Jacqueline Pospisil i Jessica A. Sommerville. „Fairness Informs Social Decision Making in Infancy”. *PLoS ONE* 13, nr 2 (2018).
- Manuel, Llorens. *Politically Reflective Psychotherapy: Towards a Contextualized Approach*. Latin American Voices. Cham: Springer Nature Switzerland AG, 2020.
- Marchewka, Katarzyna, i Katarzyna Sikora. „Poza tabula rasa. Współczesne rozumienie postulatu neutralności światopoglądowej psychoterapeuty”. *Psychoterapia* 4, nr 167 (2013): 67–78.
- May, Tim, Rami Younan i Paul D. Pilkington. „Adolescent Maladaptive Schemas and Childhood Abuse and Neglect: A Systematic Review and Meta-Analysis”. *Clinical Psychology & Psychotherapy* 29, nr 4 (2022): 1159–1171.
- McLaughlin, Kristin D. „Ethical Considerations for Clinicians Treating Victims and Perpetrators of Intimate Partner Violence”. *Ethics & Behavior* 27, nr 1 (2017): 43–52.
- Miller, Dale T., i Carol A. Porter. „Self-Blame in Victims of Violence”. *Journal of Social Issues* 39, nr 2 (1983): 139–152.

- Nadal, Kevin L., Chassitty N. Whitman, Lindsey Davis i Kristin C. Davidoff. „Micro-aggressions Toward Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, Queer, and Gender-queer People: A Review of the Literature”. *The Journal of Sex Research* 53, nr 4 (2016): 1–21.
- Pilkington, Paul D., Adele Bishop i Rami Younan. „Adverse Childhood Experiences and Early Maladaptive Schemas in Adulthood: A Systematic Review and Meta-Analysis”. *Clinical Psychology & Psychotherapy* 28, nr 3 (2021): 569–584.
- Polskie Towarzystwo Psychiatryczne. *Kodeks etyczny*. Dostęp 20 czerwca 2025. <https://sntr.org.pl/kodeks-etyczny/>.
- Polskie Towarzystwo Terapii Poznawczej i Behawioralnej. *Kodeks etyczny*. Dostęp 20 czerwca 2025. <https://www.pttpb.pl/aktualnosci/zaktualizowana-wersja-kodeksu-etyki-pttpb-i-standardow-pttpb-25-05-2024-55>.
- Pope, Kenneth S., Melba J. T. Vasquez, Nayeli Y. Chavez Dueñas i Hector Y. Adames. *Ethics in Psychotherapy and Counseling: A Practical Guide*. 6th ed. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 2021.
- Prusak, Jacek. „Ciekawość Innego”. W *Między konfesjonatem a kozetką*, redaktorzy Katarzyna Jabłońska i Cezary Gawryś, 153–156. Warszawa: Towarzystwo „Więź”, 2010.
- Rada Europy. *Zrewidowana Europejska Karta Społeczna*. Strasburg, 3 maja 1996. Europejski Zbiór Traktatów, nr 163. Dostęp 23 czerwca 2025. <https://rm.coe.int/europejska-karta-spoleczna/16808b6383>.
- Rzeczpospolita Polska. *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.*, Dz.U. 1997 nr 78 poz. 483. Dostęp 23 czerwca 2025. <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19970780483/O/D19970483.pdf>.
- Tomczyk, Justyna. *Nie myśl, że odejdziesz... Wprowadzenie do problematyki przemocy postseparacyjnej*. Kraków: Wydawnictwo Libron, 2024.
- Van der Kolk, Bessel. *Strach ucieleśniony. Mózg, umysł i ciało w terapii traumy*. Tłumacz Maria Załoga. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca, 2018.
- Van der Wijngaart, Remco. *Imagery Rescripting: Theory and Practice*. Howe, West Sussex: Pavilion Publishing and Media, 2021.
- Wampold, Bruce E. „How Important Are the Common Factors in Psychotherapy? An Update”. *World Psychiatry* 14, nr 3 (2015): 270–277.
- Wilson, Joshua M., Jenny E. Fauci i Lisa A. Goodman. „Bringing Trauma-Informed Practice to Domestic Violence Programs: A Qualitative Analysis of Current Approaches”. *American Journal of Orthopsychiatry* 85, nr 6 (2015): 586–599.
- Young, Jeffrey E., Janet S. Klosko i Marjorie E. Weishaar. *Terapia schematów. Przewodnik praktyka*. Tłumacz Olga Waśkiewicz. Sopot: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2015.
- Zgromadzenie Ogólne ONZ. *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, rezolucja 217 A (III), 10 grudnia 1948. Dostęp 23 czerwca 2025. <https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights>.
- Ziv, Talee, i Jessica A. Sommerville. „Developmental Differences in Infants’ Fairness Expectations From 6 to 15 Months of Age”. *Child Development* 88, nr 6 (2017): 1930–1951.

Poza zasadą neutralności. Etyczne aspekty psychoterapii osób doświadczających przemocy interpersonalnej

Streszczenie

W artykule podjęto problematykę etycznych dylematów związanych z psychoterapią osób doświadczających przemocy interpersonalnej. W centrum rozważań znajduje się pytanie o zakres i granice terapeutycznej neutralności oraz znaczenie uznania praw człowieka w kontekście procesu psychoterapii. Artykuł zawiera analizę tych zagadnień w odniesieniu do wartości uniwersalnych (takich jak godność, autonomia czy prawo do bezpieczeństwa), a także do obowiązujących kodeksów etycznych i kontekstu społeczno-kulturowego pracy terapeutycznej. Podkreślono, że terapeuta – jako świadek przemocy – nie może pozostać obojętny, jego interwencja musi być jednak oparta na uważności, wiedzy i głębokiej etycznej refleksji. Kluczowym przesłaniem artykułu jest potrzeba zrównoważenia wartości: jednoznacznego potępienia przemocy z koniecznością ochrony bezpieczeństwa i autonomii osoby krzywdzonej. Tekst oparty jest na analizie literatury z zakresu psychoterapii, etyki zawodowej oraz praw człowieka, z uwzględnieniem dokumentów organizacji międzynarodowych.

Słowa kluczowe: psychoterapia, etyka, przemoc, prawa człowieka

Magdalena Staniek – psycholożka, certyfikowana psychoterapeutka poznawczo-behawioralna oraz terapeutka schematów. Asystentka badawczo-dydaktyczna w Katedrze Psychologii Uniwersytetu Jana Długosza w Częstochowie. Specjalizuje się w pracy z osobami po doświadczeniach traumatycznych, cierpiących z powodu zaburzeń pourazowych oraz będących w kryzysie przemocy. Prowadzi warsztaty i szkolenia dla adeptów szkół psychoterapii.

Beyond the Principle of Neutrality: Ethical Aspects of Psychotherapy for Individuals Experiencing Interpersonal Violence

Abstract

The article addresses the ethical dilemmas associated with the psychotherapy of individuals who have experienced interpersonal violence. At the center of the discussion lies the question of the scope and limits of therapeutic neutrality, as well as the significance of acknowledging human rights within the context of psychotherapeutic work. The article examines these issues in relation to universal values – such as dignity, autonomy, and the right to safety – as well as in reference to established ethical codes and the broader socio-cultural context in which therapy takes place. It is emphasized that the therapist – as a witness to violence – cannot remain indifferent; however, their intervention must be grounded in attentiveness, clinical knowledge, and deep ethical reflection. The core message of the article is the need to balance values: the unequivocal condemnation of violence must be reconciled with the responsibility to protect the safety and autonomy of the person who has been harmed. The analysis draws on literature from the fields of psychotherapy,

professional ethics, and human rights, incorporating key international documents and frameworks issued by major psychological and human rights organizations.

Keywords: psychotherapy, ethics, violence, human rights

Magdalena Staniek – a psychologist, certified cognitive-behavioral psychotherapist, and schema therapist. She works as a research and teaching assistant at the Department of Psychology at Jan Długosz University in Częstochowa. She specializes in working with individuals who have experienced trauma, suffer from post-traumatic disorders, or are in situations of violence-related crisis. She conducts workshops and trainings for psychotherapy trainees.

DARIUSZ DĄBEK

Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

ORCID 0000-0001-5702-0406

DOI: 10.24987/20838972.22.5

Etyczne dylematy rozwoju SI – innowacja w służbie człowieka czy zagrożenie jego autonomii?

Wprowadzenie

W ostatnich latach, za sprawą zaawansowanych modeli językowych opartych na sztucznej inteligencji, opracowanych m.in. przez firmę OpenAI¹, obserwujemy gwałtowny wzrost zainteresowania możliwościami tej technologii. Równolegle pojawiają się głosy krytyczne – niektórzy widzą w SI poważne zagrożenie, inni wręcz przewidują koniec ludzkości, jaką znamy. W obliczu tych zjawisk również filozofowie nie pozostają obojętni.

Szybki rozwój implementacji algorytmów SI w niemal wszystkich dziedzinach życia rodzi pytania o naturę współczesnej sztucznej inteligencji i jej realne możliwości. Często powielane są niesprawdzone informacje, a SI przypisuje się funkcje, których obecne technologie nie realizują. Problemem staje się nie tylko złożoność samych algorytmów, lecz także trudność w ocenie związanych z nimi korzyści i zagrożeń. Dodatkowym

¹ „OpenAI to innowacyjna firma technologiczna założona w 2015 roku przez wizjonerską grupę liderów technologicznych”, gdzie „[w] ciągu ostatnich kilku lat, dzięki wysiłkom niezliczonych inżynierów oprogramowania, lingwistów, analityków i wielu innych ekspertów, dokonano niezwykłych postępów w dziedzinie przetwarzania języków naturalnych i tworzenia treści poprzez rozwiązania programistyczne” („Chat GPT – historia i wersje”, RozmawiajAI, dostęp 28 kwietnia 2025, <https://rozmawiajai.pl/blog/chatgpt-historia-i-wersje>). Misją przyświecającą OpenAI jest tworzenie takiej SI, „która byłaby zdolna do wykonywania wszelkich zadań intelektualnych na równi z ludźmi” (*ibidem*), z założenia mających przynieść korzyści społeczeństwu. W 2022 roku udostępniono pierwszą z wersji ChatGPT, a zaraz potem kolejne, coraz to doskonalsze wersje modeli językowych GPT (ang. *Generative Pre-training Transformers*).

utrudnieniem jest brak jednoznacznego rozumienia samego pojęcia inteligencji, którego interpretacje zmieniały się na przestrzeni wieków. Nie bez znaczenia pozostaje również wpływ kultury popularnej – literatura i filmy *science fiction* skutecznie zacierają granice między fikcją a rzeczywistością technologiczną.

W debacie nad SI daje się zauważyć swoisty dualizm postaw. Z jednej strony mamy entuzjastów, którzy dostrzegają w niej ogromny potencjał: sztuczna inteligencja przynosi przełom technologiczny w gospodarce, finansach, edukacji, bezpieczeństwie i wielu innych dziedzinach, oferując wymierne korzyści użytkownikom. Z drugiej strony pojawiają się uzasadnione obawy, gdyż rozwój tej technologii następuje w błyskawicznym tempie, a jego konsekwencje są trudne do przewidzenia. Dostępne możliwości operowania obrazem i dźwiękiem na niespotykanym dotąd poziomie, w kontekście treści informacyjnych i popularnych portali społecznościowych, obnażyły wręcz doskonałe źródło dezinformacji, manipulowania danymi i ogólnie opinią publiczną. Z ekonomicznego punktu widzenia przedsiębiorstwa stosujące algorytmy SI zdobywają olbrzymią przewagę nad innymi podmiotami, które z tej technologii jeszcze nie korzystają. Między innymi z tych powodów istnieje liczna grupa sceptyków wskazująca na istotne zagrożenia płynące z zastosowania SI. Szczególną uwagę zwraca się na potencjał SI w zakresie dezinformacji, manipulacji, nierówności ekonomicznych i praktyk nieetycznych. W odpowiedzi na te zagrożenia, zarówno w UE, jak i w USA, toczą się prace nad odpowiednimi regulacjami prawnymi.

Michael A. Garrett, dyrektor Jodrell Bank Centre for Astrophysics na Uniwersytecie Manchesterskim w artykule „Acta Astronautica” twierdzi, że najnowsze dokonania w dziedzinie SI pozwalają maszynom na uczenie się, dostosowywanie i wykonywanie zadań, które do niedawna uważano wyłącznie za ludzką domenę. Sztuczna inteligencja jest w coraz większym stopniu włączana w nasze codzienne życie,

wpływa na kształt interakcji międzyludzkich, sposobów współpracy, interakcji z technologią oraz na postrzeganie świata. Zmienia sposoby komunikacji i doświadczenia osobiste. Ma wpływ na handel, opiekę zdrowotną, pojazdy autonomiczne, prognozy gospodarcze, badania naukowe, prace badawczo-rozwojowe, edukację, przemysł, politykę, bezpieczeństwo i obronę. Trudno jest znaleźć dziedzinę życia, która nie byłaby już naznaczona obecnością sztucznej inteligencji².

² Michael A. Garrett, „Is Artificial Intelligence the Great Filter That Makes Advanced Technical Civilisations Rare in the Universe?”, *Acta Astronautica* 219 (June 2024):

Z kolei Mariusz Błoński, komentując powyższy artykuł, dochodzi do wniosku, że „w związku z rozwojem SI pojawiają się kolejne obawy związane z miejscami pracy, prywatnością danych, etycznym podejmowaniem decyzji czy odpowiedzialnością za nie. Sztuczna inteligencja ma też wpływ na środowisko naturalne, chociażby poprzez olbrzymie moce obliczeniowe, jakich potrzebuje i związane z tym zużycie energii”³.

Stephen Hawking już w 2014 roku ostrzegał, że SI może doprowadzić do zagłady ludzkości. Uważał, że w pewnym momencie może ona zacząć rozwijać się samodzielnie, w coraz szybszym tempie. Obecnie – jak twierdzi dalej Mariusz Błoński – coraz częściej pojawiają się głosy o konieczności opracowania metod lepszej kontroli nad SI czy też propozycje wprowadzenia moratorium na jej używanie, dopóki takie metody kontroli nie powstaną. Łatwo zauważyć, że powstaje w ten sposób problem natury politycznej i ekonomicznej, bo rządy większości państw balansują na granicy pomiędzy korzyściami płynącymi z rozwijania SI a wiążącymi się z nią zagrożeniami. Co więcej, inwestowanie w rozwój i wdrażanie nowych zastosowań SI w tej technologii może zapewnić bezpieczeństwo przed jej wykorzystaniem ze strony wrogich państw.

Zdaniem wspomnianego wyżej Garreta obserwujemy błyskawiczny – w porównaniu z naturalnym tempem ewolucji – rozwój sztucznej inteligencji. Tymczasem nic w naszej historii nie przygotowało nas na pojawienie się innej wysoko rozwiniętej inteligencji.

Zanim jeszcze AI stanie się superinteligentna i potencjalnie autonomiczna, prawdopodobnie zostanie uzbrojona przez konkurujące ze sobą grupy w ramach jednej cywilizacji biologicznej. Szybkość podejmowania decyzji przez sztuczną inteligencję może prowadzić do niezamierzonej eskalacji konfliktów [...], które przyniosą zagładę zarówno technologicznej, jak i biologicznej cywilizacji⁴.

Intuicja Garretta prowadzi go do jeszcze innego ważkiego spostrzeżenia: o ile sztuczna inteligencja może do istnienia wymagać wsparcia ze strony cywilizacji biologicznej, to superinteligentna SI nie będzie już tego potrzebowała. Kulminacyjnym punktem może być osiągnięcie jakiejś formy osobliwości technologicznej, w której rozwój SI stanie się tak gwałtowny, że przewyższy ludzką inteligencję. Następnie będzie ewoluował w takim

731-735, dostęp 3 kwietnia 2025, <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0094576524001772>.

³ Mariusz Błoński, „To z jej powodu nie możemy wykryć obcych cywilizacji?”, Onet, 13 maja 2024, dostęp 13 maja 2025, <https://www.onet.pl/informacje/kopalniawiedzypl/to-z-jej-powodu-nie-mozemy-wykryc-obcych-cywilizacji/22z7wzd,30bc1058>.

⁴ *Ibidem*.

tempie, że wszelkie nasze prognozy na ten temat staną się nieaktualne. To może doprowadzić do nieprzewidzianych konsekwencji, które prawdopodobnie nie będą miały nic wspólnego z naszymi biologicznymi interesami czy ludzką etyką. „Z punktu widzenia SI, skupionej na osiągnięciu jak największej wydajności obliczeniowej, zniknie potrzeba istnienia istot biologicznych, których obecność związana jest ze zużyciem przestrzeni i energii. Nasze istnienie będzie czymś kłopotliwym”⁵ – czytamy w „Acta Astronautica”.

Rozgłos wokół narzędzi takich jak ChatGPT⁶ pokazuje skalę zainteresowania i potrzebę refleksji nad tym, czym właściwie jest sztuczna inteligencja i jak działa. Wobec skali zmian i ich możliwych konsekwencji konieczne staje się uporządkowanie kluczowych pojęć i podjęcie krytycznej analizy.

Nie sposób rozstrzygnąć zagadnień zawartych w tytule artykułu bez usystematyzowania kluczowych pojęć i próby określenia fenomenu sztucznej inteligencji. Podejmując próbę usystematyzowania zaproponowanego tematu, artykuł podzielono na kilka części. Pierwsza koncentruje się na zagadnieniu samego rozumienia pojęcia „inteligencja” w kontekście interesującego nas tematu. Kolejna dotyczy działania i budowy sztucznej inteligencji w stosunkowo najprostszej jej formie. Ponieważ opis działania SI⁷ determinuje możliwości i obszary jej zastosowań, następna część uwzględnia właśnie te zastosowania. Na końcu skupimy się na zagrożeniach związanych z jej rozwojem i spróbujemy odpowiedzieć na pytanie zawarte w tytule. W toku rozważań odniesiemy się również do mitów i błędnych przekonań narosłych wokół sztucznej inteligencji, które utrudniają rzetelną ocenę jej wpływu na świat.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Według jednej z licznych definicji termin *chatbot* oznacza na najbardziej podstawowym poziomie program komputerowy, który symuluje i przetwarza ludzką rozmowę (pisaną lub mówioną), umożliwiając ludziom interakcję z urządzeniami cyfrowymi, tak jakby komunikowali się z prawdziwą osobą. Obecnie istnieje cały szereg różnych chatbotów. *Chat GPT* to narzędzie wykorzystujące sztuczną inteligencję, które w formule przypominającej dialog pozwala otrzymywać odpowiedzi na pytania zadawane w języku naturalnym. *Chat GPT* może dostarczać bardzo precyzyjnej, spersonalizowanej wiedzy.

⁷ Skrót terminu „sztuczna inteligencja”, tj. SI lub AI (ang. *Artificial Intelligence*), stosowane są w literaturze zamiennie. Obecnie używa się jeszcze innych, bardziej rozwiniętych pojęć dotyczących sztucznej inteligencji, np. ASI, czyli *superinteligentna* i potencjalnie autonomiczna AI (ang. *Artificial Superintelligence*, ASI), ogólna bądź silna sztuczna inteligencja (ang. *Artificial General Intelligence*, AGI; określana też jako *Strong Artificial Intelligence*), por. „Chat GPT”.

Problem z pojęciem „inteligencja”

Krzysztof Różanowski, jeden z licznych badaczy SI, w artykule *Sztuczna inteligencja: rozwój, szanse, zagrożenia* twierdzi, że już samo pojęcie sztucznej inteligencji – mimo powszechności stosowania tego terminu – nie jest łatwe do określenia. „Wynika to przede wszystkim z braku jasnej i precyzyjnej definicji samej inteligencji”⁸. Do tej pory, zdaniem Różanowskiego, podjęto już cały szereg prób jej usystematyzowania.

Według Stern’a inteligencja to ogólna zdolność do adaptacji do nowych warunków i wykonywania nowych zadań. Spearman uważał, iż inteligencja to pewna umiejętność dostrzegania zależności i relacji, Ferguson zaś, iż jest to zdolność uczenia się. Inteligencja jest zdolnością do przetwarzania informacji na poziomie koncepcji mających znamiona abstrakcji. Jest pewną zdolnością do twórczego przetwarzania informacji, nie tylko mechanicznym jej przetwarzaniem. Pod koniec ubiegłego stulecia pojęcie to sprowadzano jedynie do posiadania zdolności intelektualnych. Współczesne postrzeganie inteligencji rozumiane jest jako zdolność do współdziałania ze zdolnościami kreowanymi w sferze emocjonalnej, motywacyjnej, czy też interpersonalnej ludzkiej psychiki⁹.

Prowadząc dialog na temat sztucznej inteligencji, istotne wydaje się uwzględnienie czynnika historycznego, który wpłynął na samo pojęcie SI. W licznych opracowaniach wspomina się, że terminu „sztuczna inteligencja” użył po raz pierwszy w 1955 roku John McCarthy. Choć była to wtedy jedynie ogólna koncepcja, to obecnie wyewoluowała ona do licznych definicji SI. Na okoliczność naszych rozważań warto przytoczyć kilka z nich, opracowanych chronologicznie przez K. Różanowskiego:

Sztuczna Inteligencja to dziedzina nauki, zajmująca się rozwiązywaniem problemów efektywnie niealgorytmizowalnych, w oparciu o modele wiedzy.

Termin Artificial Intelligence, w skrócie AI, odnosi się do komputerów, które naśladują aspekty ludzkiego myślenia. Prosty kalkulator elektroniczny nie ma statusu AI. Ale maszyna, która może uczyć się na swych błędach, albo to może popisać się rozumowaniem, ma status AI. Między tymi skrajnościami, nie ma żadnej dokładnej linii podziału.

to ekscytujące próby stworzenia myślących komputerów (...) maszyn z umysłami w pełnym tego słowa znaczeniu.

⁸ Por. Krzysztof Różanowski, „Sztuczna inteligencja: rozwój, szanse, zagrożenia”, *Zeszyty Naukowe Warszawskiej Wyższej Szkoły Informatyki* 2, nr 2 (2007): 110.

⁹ *Ibidem*.

Sztuczna Inteligencja to dziedzina badań, które to badania usiłują naśladować ludzką inteligencję w maszynie. Obszar AI zawiera systemy z bazą wiedzy, systemy ekspertowe, rozpoznawanie obrazów, automatyczną naukę, rozumienie języka naturalnego, robotykę i inne.

Jest to nauka o czynnościach, które miałyby spowodować, że maszyny będą wykonywać funkcje, które aktualnie lepiej wykonuje człowiek.

Dziedzina nauki próbująca wyjaśnić i emulować inteligentne zachowania za pomocą metod obliczeniowych.

Prace nad metodami obliczeniowymi, które umożliwiłyby [maszynom] postrzeganie, wnioskowanie, działanie.

Ogólnie rzecz ujmując, sztuczna inteligencja (ang. artificial intelligence, AI), to dział informatyki zajmujący się konstruowaniem maszyn i algorytmów, których działanie posiada znamiona inteligencji. Rozumie się przez to zdolność do samorzutnego przystosowywania się do zmiennych warunków, podejmowania skomplikowanych decyzji, uczenia się, rozumowania abstrakcyjnego, itp.

Przedmiotem sztucznej inteligencji jest badanie i określanie reguł rządzących inteligentnymi zachowaniami człowieka i wykorzystanie ich w algorytmach i programach komputerowych potrafiących te zasady wykorzystywać. Przykładem takich rozwiązań są dość powszechnie stosowane programy do rozpoznawania tekstów, obrazów, dźwięków, translatory, dowodzenie twierdzeń logiki i matematyki, uczenie maszyn, gry symulacyjne¹⁰.

Chcąc bliżej przyjrzeć się zagadnieniom SI, uzasadnione wydaje się – choćby pobieżne – przeanalizowanie, z czego składa się i czym tak naprawdę jest „sztuczna inteligencja”. Wyróżnienie pojęcia nie jest tu przypadkowe; w zależności od podejścia do zagadnienia będziemy mówili o budowie, o działaniu, a czasami o możliwościach, które często określamy skrótowo sztuczną inteligencją.

Głównym założeniem prekursorów SI było stworzenie maszyny (komputera, urządzenia, istoty humanoidalnej) działającej albo myślącej podobnie jak człowiek. Pojawiały się zatem różne urządzenia, programy komputerowe, symulacje i inne substytuty nakierowane na działanie w sposób inteligentny.

Trzeba zaznaczyć, że inteligencja nie jest tylko ludzką domeną. Już dziś możemy otwarcie mówić o inteligencji zwierząt, świata przyrody. Używamy słowa „inteligencja” w kontekście inteligencji zbiorowej, inteligentnego życia, kosmosu i jeszcze wielu innych, w których pojęcie „inteligencja” odgrywa główną rolę. Człowiek, choć uważany jest za istotę inteligentną,

¹⁰ *Ibidem*, 111.

często inteligentnie czy racjonalnie nie postępuje. Można nawet zaryzykować twierdzenie, że ludzie kierują się w tak dużym stopniu emocjami, że trudno dopatrzeć się tam inteligencji. Przykładów jest aż nadto.

Często mylnie się twierdzi, że sztuczna inteligencja ma naśladować zachowania człowieka. To jeden z mitów, który dość często pokutuje jako warunek podstawowy, niepodlegający dyskusji. Tymczasem powstały inne podejścia do inteligencji, pomijające czynnik ludzki, jak choćby definicja zaproponowana w naukach kognitywnych, zgodnie z którą „[i]nteligencja to właściwość związana z przewidywaniem opartym na hierarchicznym systemie pamięci, a nie zachowaniem podobnym do ludzkiego”¹¹. Twierdzenie zatem, że sztuczna inteligencja ma się opierać na kopiowaniu zachowań człowieka, nie może – z różnych powodów – być właściwe. Poszukiwanie znaczeń inteligencji, zestawianie, porównywanie czy przypisywanie, to raczej domena semantyki lub filozofii.

Budowa i działanie SI

Aby dokonać pewnej analizy fenomenu SI, kluczowe wydają się dwa zagadnienia: Czym jest to, co obecnie nazywamy sztuczną inteligencją, oraz jakie motywy przyświecały twórcom SI? Odpowiedź na drugie pytanie jest niejednoznaczna, tematycznie rozproszona; jej sedna doszukać się można w historii powstawania algorytmów sztucznej inteligencji i dotyczy pośrednio dyscyplin naukowych. Można co najwyżej domniemywać, że jednym z głównych powodów takiego zainteresowania tematem jest pragnienie zrozumienia naszego własnego umysłu, wyłaniającego się z procesów zachodzących w sieciach neuronowych w naszym mózgu. Jeden z autorów licznych internetowych publikacji z tego zakresu twierdzi, że zainteresowanie to wynika również z postępów w uczeniu się maszyn, które poczyniono w ostatnich latach dzięki połączeniu olbrzymich zbiorów danych z metodami uczenia głębokiego (ang. *deep learning*)¹².

¹¹ Jeff Hawkins i Sandra Blakeslee, *Istota inteligencji* (Gliwice: Wydawnictwo Helion, 2006), 17.

¹² Por. „Podstawy sieci neuronowych”, Elements of AI, dostęp 28 kwietnia 2025, <https://course.elementsofai.com/pl/5/1>. „Uczenie głębokie odnosi się do pewnych rodzajów metod uczenia się maszyn, w których szereg «warstw» prostych jednostek obliczeniowych łączy się w taką sieć w taki sposób, aby dane wprowadzane do systemu przechodziły przez każdą z nich po kolei. Inspiracją dla stworzenia takiej architektury było przetwarzanie informacji wizualnych w mózgu, po przejściu ich przez oczy i uchwyceniu przez siatkówkę. Dzięki tej głębi sieć może uczyć się bardziej złożonych struktur bez konieczności dostarczenia danych w nierealistycznie wielkich ilościach” („Podstawy sieci”). Poza uczeniem głębokim, do kluczowych pojęć z zakresu sieci neuronowych zalicza się jeszcze neurony, ciała komórek i sygnały. „Sieć neuronowa,

Przyjęło się, że podstawą działania sztucznej inteligencji są – jak w ludzkim przypadku – sieci neuronowe, gdzie określenie „sieć neuronowa” może oznaczać albo prawdziwą biologiczną sieć neuronową, taką jak ta w naszym mózgu, albo sztuczną sieć neuronową, symulowaną przez komputer.

Nazwą tą określa się symulatory (programowe lub sprzętowe) modeli matematycznych realizujące pseudorównoległe przetwarzanie informacji, składające się z wielu wzajemnie połączonych neuronów i naśladujący działanie biologicznych struktur mózgowych. Symulatory takie nazywane są również *Neural nets (networks)* lub *AI (Artificial Intelligence – sztuczna inteligencja)* choć nie do końca słusznie gdyż sieci neuronowe są podzbiorem AI¹³.

Należy zauważyć, że podstawowym elementem składowym sieci neuronowej jest pojedynczy neuron; jego schemat, opracowany w 1943 roku przez McCullocha i Pittsa, oparty został na budowie komórki nerwowej.

Jak łatwo zauważyć, pojedynczy neuron jest mało skomplikowany i jest zdolny do bardzo niewielkiej liczby zachowań. Jeżeli natomiast połączymy ze sobą kilka neuronów, to zaczną one tworzyć system (może on być niezwykle złożony). Przy czym zachowanie systemu zależy od tego, jak neurony są ze sobą połączone – każdy bowiem neuron reaguje na sygnały przychodzące w określony sposób, a ten może się również z biegiem czasu dostosowywać do specyficznych potrzeb systemu, który współtworzy, pod wpływem zmian środowiska lub bodźców go stymulujących. To dostosowanie jest kluczowym elementem pamięci i uczenia się¹⁴.

Autor jednego z opracowań dotyczących sztucznych inteligencji podaje w wątpliwość sens tworzenia sztucznych sieci neuronowych.

Sztuczne modele mózgu buduje się w celu wykorzystania ich w neurobiologii, badaniach nad mózgiem i ogólnie nad układem nerwowym. Chcemy wierzyć, że dzięki stworzeniu wystarczająco szczegółowej mapy

czy to biologiczna, czy też sztuczna, składa się z dużej liczby prostych elementów – neuronów – które otrzymują i wysyłają sygnały między sobą. Neurony to bardzo proste jednostki przetwarzające informacje, składające się z ciała komórki i przewodów, które łączą neurony między sobą. Przez większość czasu nie robią nic poza wyczekiwaniem na sygnały przychodzące przez te przewody. *Dendryty, aksony i synapsy*: W terminologii biologicznej przewody dostarczające sygnały wejściowe do neuronów nazywamy dendrytami. Czasem, w zależności od przychodzących sygnałów, neuron może «wystrzelić» i wysłać sygnał do innych neuronów. Przewód, który przesyła sygnał wychodzący, nazywa się aksonem. Każdy akson może się łączyć z jednym dendrytem lub większą ich liczbą w węzłach zwanych synapsami” (*ibidem*).

¹³ „Sieci neuronowe”, dostęp 28 kwietnia 2025, <http://www.ai.c-labtech.net/sn/sneuro.html>.

¹⁴ Por. „Podstawy sieci”.

ludzkiego mózgu poznamy tajemnice ludzkich i zwierzęcych procesów poznawczych i świadomości. Choć wciąż poczyniliśmy niewielkie postępy w zrozumieniu umysłu i świadomości, neuronauka osiągnęła konkretne cele pośrednie. [...] lepiej rozumiemy strukturę i funkcję mózgu, czerpiemy pewne konkretne korzyści. Możemy na przykład rozpoznać nieprawidłową pracę i spróbować pomóc mózgowi jej uniknąć oraz przywrócić jego normalne funkcjonowanie. Może to doprowadzić do opracowania nowych przełomowych metod leczenia osób cierpiących na zaburzenia neurologiczne: padaczkę, chorobę Alzheimera, problemy wywołane zaburzeniami rozwojowym lub uszkodzeniami spowodowanymi przez urazy itp. [...]. Kolejny główny powód budowania sztucznych sieci neuronowych ma niewiele wspólnego z rozumieniem układów biologicznych. Jest nim wykorzystanie układów biologicznych jako inspiracji do stworzenia lepszej sztucznej inteligencji i opracowania lepszych metod uczenia się maszyn. Jest to bardzo naturalny pomysł – mózg to niebywale złożony system przetwarzania danych, zdolny do bardzo wielu inteligentnych zachowań (czasem też trochę mniej inteligentnych), a zatem wzorowanie się na nim, gdy próbujemy stworzyć systemy sztucznej inteligencji, wydaje się logiczne¹⁵.

Podsumowując zatem powyższe spostrzeżenia, w ich najogólniejszej postaci ocierającej się o pewne błędy wynikające z nadmiernych uproszczeń, można powiedzieć, że działanie statystycznie bliżej nieokreślonej sztucznej inteligencji polega na wykorzystywaniu sztucznych sieci neuronowych oraz ich zdolności do uczenia się poprzez pewne specjalne algorytmy uzależnione od celu zastosowania SI. Jedną z istotnych cech wykorzystywanych sztucznych inteligencji jest rodzaj zastosowanych algorytmów uczenia sieci neuronowych. Dowolnie analizowaną sztuczną inteligencję należy nauczyć wszystkiego, co uznamy za właściwe i logiczne, w taki sposób, aby spełniała swoją rolę. Można pokusić się o pewne porównanie z dzieckiem: dysponuje mózgiem – a więc biologiczną siecią neuronową – który chcemy nauczyć ściśle określonych czynności. I tak jak chcemy uczyć młodego człowieka / dziecko, tak samo chcemy zaadaptować SI wiedzę, zdolności uczenia się, logicznego myślenia, gromadzenia informacji i wiele innych, włącznie ze zdobywaniem określonych umiejętności (albo ich całego zestawu). Rodzaj użytej sieci neuronowej wraz z określonymi algorytmami determinuje to, z jakim rodzajem sztucznej inteligencji mamy do czynienia.

Jeszcze prościej, SI to pewien program komputerowy wykorzystujący procesor, pamięć i nośniki danych do wykonywania określonych czynności w taki sposób, że są one wiarygodne, powtarzalne i weryfikowalne,

¹⁵ *Ibidem*.

a w ludzkim rozumieniu inteligentne. Z pewną premedytacją używamy tutaj liczby mnogiej, bo – jak łatwo się domyślić – nie istnieje jedna sztuczna inteligencja, ale cały ich szereg.

Tym właśnie sposobem dotarliśmy do kolejnego bezrefleksyjnie powielanego przesądu, a mianowicie tego, że istnieje jakaś jedna sztuczna inteligencja, która z czasem może zastąpić ludzi i być może ich wyeliminować. O ile jest to teoretycznie możliwe (tzn. powstanie jednej ogromnej inteligencji, która może uzyskać samoświadomość), to jest to – jak na razie – tylko możliwość teoretyczna. Obecnie mamy do czynienia z bardzo wieloma różnymi SI w ich początkowym okresie uczenia się, zdobywania wiedzy i umiejętności w dość ograniczonym zakresie. Na razie nie wiadomo, czy w przyszłości będą one mogły ze sobą współpracować, a jeśli tak – to na jakich zasadach.

W literaturze fantastycznej, słuchowiskach, filmach jest całkiem spora ilość nawiązań do tego zagadnienia czy wizji katastrof wywołanych przez sztuczną inteligencję obdarzoną świadomością. Istnienie zatem poglądów ostrzegających przed SI wydaje się naturalne, ale chyba na tym etapie rozwoju tych algorytmów przedwczesne. Jak na razie przeważają entuzjaści korzyści płynących z otwarcia się na stosowanie algorytmów sztucznej inteligencji.

Z historycznego punktu widzenia sieci neuronowe stanowią jeden z głównych kierunków prac nad sztuczną inteligencją już od lat sześćdziesiątych XX wieku. Aby odróżniać biologiczne sieci neuronowe od tych sztucznych, zaczęto używać bardziej precyzyjnego pojęcia, a mianowicie „sztuczne sieci neuronowe” (SSN)¹⁶. Liczni badacze SI twierdzą, że obecnie SSN ponownie znalazły się w samym centrum uwagi, ponieważ wykorzystuje się w nich uczenie głębokie do wprowadzania znacznych usprawnień w wielu obszarach – które historycznie stanowiły słabe punkty sztucznej inteligencji – takich jak języki naturalne, obróbka dźwięku czy wieloaspektowe przetwarzanie obrazu.

Kolejną różnicą pomiędzy znanym nam do tej pory przetwarzaniem danych jest to, że

podstawową cechą różniącą SSN od programów realizujących algorytmiczne przetwarzanie informacji jest zdolność generalizacji, czyli uogólniania wiedzy dla nowych danych nieznanymi wcześniej, czyli nie prezentowanych w trakcie nauki. Określa się to także jako zdolność

¹⁶ „SSN (sztuczne sieci neuronowe) powstały z interdyscyplinarnej syntezy nauk tradycyjnych obejmujących biologię, fizykę i matematykę. Ich dynamiczny rozwój nastąpił dopiero w ostatnich latach w wyniku współczesnych możliwości obliczeniowych informatyki i elektroniki” („Sieci neuronowe”).

SSN do aproksymacji wartości funkcji wielu zmiennych, w przeciwieństwie do interpolacji możliwej do otrzymania przy przetwarzaniu algorytmicznym. Można to ująć jeszcze inaczej. Np. systemy ekspertowe z reguły wymagają zgromadzenia i bieżącego dostępu do całej wiedzy na temat zagadnień, o których będą rozstrzygały. SSN wymagają natomiast jednorazowego nauczania, przy czym wykazują one tolerancję na nieciągłości, przypadkowe zaburzenia lub wręcz braki w zbiorze uczącym. Pozwala to na zastosowanie ich tam, gdzie nie da się rozwiązać danego problemu w żaden inny, efektywny sposób¹⁷.

Biorąc pod uwagę klasyczne mechanizmy działania komputerów, sieci neuronowe charakteryzują się wyjątkowymi cechami, które można ująć w następujący sposób:

Kluczowa cecha sieci neuronowych nr 1

Po pierwsze, w klasycznym komputerze informacje przetwarza centralny procesor (zwany centralną jednostką obliczeniową), który jest w stanie wykonywać w danym momencie tylko jedną operację. Procesor może pobierać dane do przetworzenia z pamięci komputera i zapisywać w niej wyniki. Przechowywaniem i przetwarzaniem danych zajmują się zatem dwie odrębne części składowe komputera: pamięć i procesor. W sieciach neuronowych system składa się z bardzo wielu neuronów, z których każdy jest w stanie samodzielnie przetwarzać informacje, więc podczas gdy procesor po kolei przetwarza każdą porcję informacji, neurony przetwarzają olbrzymie ich ilości jednocześnie.

Kluczowa cecha sieci neuronowych nr 2

Druga różnica polega na tym, że w sieciach neuronowych przechowywanie danych (pamięć) i przetwarzanie danych nie są od siebie oddzielone jak w klasycznych komputerach. Neurony zarówno przechowują, jak i przetwarzają informacje, więc przetwarzanie danych nie wymaga pobrania ich z pamięci. Przez krótki czas dane można przechowywać w samych neuronach [...], na dłużej w połączeniach między neuronami – w tzw. wagach¹⁸ tych połączeń [...].

¹⁷ „Sieci neuronowe”.

¹⁸ Działanie neuronów i wag można opisać następująco: „Do wejść doprowadzane są sygnały dochodzące z neuronów warstwy poprzedniej. Każdy sygnał mnożony jest przez odpowiadającą mu wartość liczbową zwaną wagą. Wpływa ona na percepcję danego sygnału wejściowego i jego udział w tworzeniu sygnału wyjściowego przez neuron. Waga może być pobudzająca – dodatnia lub opóźniająca – ujemna; jeżeli nie ma połączenia między neuronami to waga jest równa zero. Zsumowane iloczyny sygnałów i wag stanowią argument **funkcji aktywacji** neuronu” (*ibidem*).

Powyższe dwie różnice powodują, że sieci neuronowe i klasyczne komputery nadają się do wykonywania stosunkowo odmiennych zadań¹⁹.

Warto przy tej okazji wspomnieć jeszcze o jednym błędnym założeniu, mającym swoje korzenie w historii powstawania inteligentnych urządzeń, maszyn i programów komputerowych. Chodzi o to, że istnieje zasadnicza różnica między inteligentnym działaniem a działaniem faktycznie wykorzystującym algorytmy sztucznej inteligencji. Czym innym będą np. automatyczne piloty w samolotach pasażerskich umożliwiające samodzielny start, lądowanie czy lot według wyznaczonego kursu i określonej wysokości, które co do zasady wykazują inteligentne działania i wcale nie muszą być oparte na SI; czymś innym będą np. systemy bezpieczeństwa zarządzania lotniskiem (uwzględniające setki tysięcy różnych danych w czasie rzeczywistym), które w dużym stopniu mogą wykorzystywać algorytmy SI. Inny, bardziej przyziemny przykład to systemy bezpieczeństwa w samochodach, typu ABS, ESP, TCS czy inne²⁰, w których działanie każdego z nich można opisać jako inteligentne. Całkiem inaczej rzecz się ma w przypadku autonomicznych pojazdów, w których wykorzystuje się przetwarzanie danych w sieciach neuronowych do zapewnienia takich funkcji jak np. systemy bezpieczeństwa czy autonomiczna jazda. Stosowane algorytmy sztucznej inteligencji mogą w pełni korzystać z powyżej wspomnianych systemów, a poza nimi również z tempomatu uwzględniającego sytuację drogową, asystenta kierowania; mogą zmieniać pas ruchu, parkować i nawigować; mogą podejmować wiele innych działań pozwalających na samodzielną jazdę. Takie systemy stosowane są już od kilku lat np. w samochodach Tesli²¹. Często utożsamia się inteligentne działanie ze sztuczną inteligencją, a nie są one przecież tożsame ze sobą.

¹⁹ „Chociaż symulowanie sieci neuronowych w klasycznych komputerach jest całkowicie możliwe, jak zresztą robiono przez długi czas, ich pełen potencjał można osiągnąć dopiero dzięki wykorzystaniu specjalnego sprzętu (urządzeń komputerowych), który może przetwarzać wiele porcji informacji jednocześnie. Nazywa się to **przetwarzaniem równoległym**. Tak się złożyło, że procesory graficzne (lub graficzne jednostki obliczeniowe) mają takie możliwości i stały się stosunkowo niedrogim narzędziem stosowanym w masowych metodach uczenia głębokiego” („Podstawy sieci”).

²⁰ Popularne systemy bezpieczeństwa w samochodach to np. ABS – przeciwblokujący układ hamulcowy; ESP – stabilizacja toru jazdy; BLIS – informacje o martwym polu; ICC – zachowanie bezpiecznego odstępu; TC, TCS – kontrola trakcji; AFIL – alarm niezamierzonego przekroczenia linii; BAS – asystent hamowania.

²¹ Por. „Autopilot i Pełna Zdolność do Samodzielnej Jazdy”, Tesla, dostęp 28 kwietnia 2025, https://www.tesla.com/pl_pl/support/autopilot.

Sztuczna inteligencja posiada pewną unikalną właściwość, która wyraźnie odróżnia ją od inteligencji biologicznej. Wyróżnia się ona przede wszystkim sposobem, w jaki radzi sobie z ogromem danych. Ludzki umysł, mimo swojej elastyczności, posiada naturalne ograniczenia poznawcze – wraz ze wzrostem ilości informacji maleje jego zdolność do wychwytywania prawidłowości, porównywania elementów czy formułowania trafnych wniosków. Proces ten wymaga złożonej organizacji, klasyfikacji i zaangażowania specjalistycznych zespołów, a mimo to obarczony jest ryzykiem błędu ludzkiego. W przypadku sztucznej inteligencji mechanizm ten działa odwrotnie: im większy zasób danych zostaje dostarczony algorytmom, tym większa jest precyzja generowanych wyników. Zdolność do błyskawicznego przetwarzania informacji w ogromnych ilościach sprawia, że technologie oparte na SI znajdują szerokie zastosowanie w wielu obszarach życia – od gospodarki i administracji po naukę i przemysł. W literaturze naukowej podkreśla się, że zasadniczym celem rozwoju sztucznej inteligencji jest projektowanie systemów zdolnych do realizacji procesów poznawczych charakterystycznych dla ludzkiego umysłu i percepcji²².

Zastosowanie SI

Ze względu na specyficzne cechy i niepodważalne zalety obszar zastosowania sieci neuronowych jest niezwykle rozległy. Zalicza się do nich np. obszary działań w kierunku podejmowania decyzji w warunkach braku wszystkich danych, klasyfikowania danych i obiektów, analizy i syntezy języków naturalnych, rozpoznawania wzorców czy rozumowania logicznego/racjonalnego. Wykorzystuje się je do prognozowania i oceny ryzyka (np. ekonomicznego, bezpieczeństwa, giełdy, waluty), diagnostyki (np. zdrowotnej, jakościowej), automatycznego dowodzenia twierdzeń, tworzenia programów komputerowych lub gier, prognozowania (np. pogody, sprzedaży) czy w konstruowaniu inteligentnych robotów (np. w procesach produkcyjnych, oprogramowaniu).

Na przestrzeni kilkunastu lat obserwuje się olbrzymi wzrost zainteresowania implementacją SI w wielu instytucjach, przedsiębiorstwach czy ośrodkach na świecie, które przynoszą konkretne i praktyczne rezultaty. Rozwiązania te dotyczą:

²² Dariusz Dąbek, „Próba etycznej oceny zastosowania sztucznej inteligencji w administracji i bezpieczeństwie wewnętrznym”, w *Prawno-administracyjne uwarunkowania bezpieczeństwa wewnętrznego*, red. Janusz Fałkowski i Marek Zbigniew Kulisz (Poznań: Grupa Wydawnicza FNCE; Nysa Oficyna Wydawnicza PANS w Nysie, 2023), 114–115.

- technologii opartych na *logice rozmytej*²³ – powszechnie stosowanych do np. sterowania przebiegiem procesów technologicznych w fabrykach w warunkach braku wszystkich danych;
- systemów ekspertowych – rozbudowanych baz danych z wszczepioną sztuczną inteligencją umożliwiającą zadawanie im pytań w językach naturalnych i uzyskiwanie w tym samym języku odpowiedzi (takie systemy stosowane są już np. w farmacji i medycynie);
- systemów eksperckich wykorzystujących bazę wiedzy (zapisaną w sposób deklaracyjny) i mechanizmy wnioskowania do rozwiązywania problemów;
- maszynowego tłumaczenia tekstów;
- sieci neuronowych – stosowanych w aproksymacji i interpolacji, w rozpoznawaniu i klasyfikacji wzorców, kompresji, predykcji, identyfikacji i sterowaniu oraz asocjacji;
- eksploracji danych – omawiania obszarów, powiązania z potrzebami informacyjnymi, pozyskiwaniem wiedzy, stosowaniem technik analizy;
- rozpoznawania optycznego/obrazów (stosowane są już programy mogące rozpoznać osobę na podstawie zdjęcia twarzy lub rozpoznające automatycznie zadane obiekty na zdjęciach);
- rozpoznawania mowy – jako identyfikacja treści wypowiedzi i rozpoznawanie mówców, identyfikacja osób (stosowane są powszechnie na skalę komercyjną);
- rozpoznawania ręcznego pisma, OCR (stosowane masowo np. do odczytywania pisma ręcznego na treść cyfrową do edycji, automatycznego sortowania listów);
- uczenia maszynowego – traktowanego jako podzbiór sztucznej inteligencji; koncentruje się ono na trenowaniu maszyn pod kątem

²³ Pojęcie logiki rozmytej (ang. *fuzzy logic*) zostało zaproponowane przez Lotfiego Zadeha w 1965 roku. „W logice rozmytej między stanem opisującym stany nieprawdziwe i prawdziwe istnieje szereg wartości pośrednich, nie jednoznacznie sklasyfikowanych. W opisie pewnych zdarzeń posługujemy się często pojęciami mało precyzyjnymi, np. zdecydowanie więcej, prawie, znacznie, powyżej, którym nie można przypisać konkretnych wartości, jak również zaklasyfikować jednoznacznie do konkretnego podzbioru cech. Zaproponowany opis zbioru rozmytego jest odpowiedzią na problemy wynikające z budowy i implementacji algorytmów wykorzystujących tak sformułowaną wiedzę. Logika rozmyta okazała się bardzo przydatna w zastosowaniach inżynierskich, czyli tam, gdzie klasyczna logika klasyfikująca jedynie według kryterium prawda/fałsz nie potrafi skutecznie poradzić sobie z wieloma niejednoznacznościami i sprzecznościami. Znajduje wiele zastosowań, między innymi w elektronicznych systemach sterowania (maszynami, pojazdami i automatami), zadaniach eksploracji danych czy też w budowie systemów ekspertowych” (Różanowski, „Sztuczna inteligencja”, 121).

analizowania danych i uczenia się na nich w sposób charakterystyczny dla ludzi, w związku z czym jest techniką, która pomaga rozwijać systemy sztucznej inteligencji;

- sztucznej twórczości – wykorzystywania programów automatycznie generujących całkiem spore formy poetyckie, komponujących, aranżujących i interpretujących inne utwory, np. muzyczne, mogących skutecznie zmylić nawet profesjonalnych artystów (w takim sensie, że nie rozpoznają oni tych utworów jako sztucznie wygenerowanych);
- ekonomii – powszechnie stosuje się systemy automatycznie oceniające m.in. zdolność kredytową, profil najlepszych klientów; systemy te są wcześniej poddawane automatycznemu uczeniu na podstawie posiadanych danych (np. listy klientów banku, którzy regularnie spłacali kredyt, i klientów, którzy mieli z tym problemy);
- inteligentnych interfejsów – stosowanych do zautomatyzowanego zarządzania, monitorowania, raportowania oraz podejmowania prób rozwiązywania potencjalnych problemów w procesach technologicznych czy decyzyjnych;
- prognozowania i wykrywania oszustw – przy użyciu m.in. regresji logistycznej systemy analizują zbiory danych w celu wychwytywania np. podejrzanych transakcji finansowych;
- analiz wideo w czasie rzeczywistym – stosowanych m.in. w systemach monitoringu czy systemach zarządzania ruchem samochodowym/pieszym w celu prognozowania takiego ruchu.

Warto wspomnieć o interesującym związku sztucznej inteligencji i obróbki danych, obejmującej gromadzenie, analizowanie i zbieranie dużych zbiorów informacji, które można wykorzystać, uwzględniając różne cele. Sztuczna inteligencja koncentruje się na tym, jak komputery mogą podejmować decyzje na podstawie danych. Nauka o danych koncentruje się natomiast na wykorzystaniu matematyki, statystyki i uczenia maszynowego do wydobywania szczegółowych informacji i wniosków z tych danych. Interesujący jest też związek SI z robotyką, gdzie domniemany robot zazwyczaj ma zarówno postać fizyczną, jak i wirtualną, tj. oprogramowanie, które nim steruje. Roboty sterowane przez oprogramowanie sztucznej inteligencji poruszają się autonomicznie; nie potrzebują bezpośrednich instrukcji od człowieka. Łatwo zauważyć jednak, że nie wszystkie roboty muszą być kontrolowane przez sztuczną inteligencję, natomiast sama SI nie wymaga przecież formy fizycznej²⁴.

²⁴ Por. „Co to jest sztuczna inteligencja?”, Microsoft, dostęp 28 kwietnia 2025, <https://azure.microsoft.com/pl-pl/resources/cloud-computing-dictionary/what-is-artificial-intelligence/#benefits>.

Zdaniem autora artykułu *Czy sztuczna inteligencja jest potrzebna w administracji publicznej?* systemy wykorzystujące sztuczną inteligencję i nowoczesne metody analizy danych coraz częściej znajdują zastosowanie w administracji publicznej – od finansów i ochrony zdrowia po opiekę społeczną, bezpieczeństwo i sądownictwo. Jednym z przykładów ich praktycznego użycia jest automatyzacja obiegu dokumentów. Algorytmy SI potrafią samodzielnie odczytywać treść pism, porównywać je z innymi materiałami, rozpoznawać kluczowe informacje oraz przypisywać je do odpowiednich kategorii tematycznych. Na tej podstawie system może automatycznie określić sposób dalszego postępowania i skierować dokument do właściwego działu lub zespołu, usprawniając cały proces decyzyjny²⁵.

Statystycznie rzecz biorąc, sektor publiczny dysponuje przeogromną ilością danych, dlatego potencjał wykorzystania sztucznej inteligencji w tym obszarze wydaje się mieć zastosowanie w dużo większym stopniu niż ma to miejsce w sektorze prywatnym. Dlatego sektor publiczny może czerpać z doświadczeń innych branż, które już wcześniej wdrażały rozwiązania oparte na sztucznej inteligencji, ucząc się na popełnianych błędach i opracowując skuteczne strategie jej wykorzystania. Kluczowe znaczenie ma w tym kontekście współpraca administracji z sektorem prywatnym – zarówno w zakresie wymiany wiedzy i dobrych praktyk, jak i tworzenia ram prawnych zapewniających etyczne oraz bezpieczne stosowanie SI, z poszanowaniem prywatności obywateli. Ważne jest także, aby instytucje publiczne nie ograniczały się wyłącznie do obserwowania rozwoju tej technologii, lecz aktywnie z niej korzystały, by lepiej ją rozumieć i świadomie współtworzyć polityki regulujące jej przyszłe zastosowania²⁶.

Jak łatwo zauważyć, sztuczna inteligencja może znaleźć wiele zastosowań w administracji publicznej, a jej wdrożenie może przyczynić się do optymalizacji bardzo wielu procesów i zautomatyzowania czasochłonnych obowiązków pracowników. Najczęstsze wykorzystywanie SI w sektorze administracji publicznej zarejestrować można np. podczas wykrywania i redukcji nadużyć, poprawy efektywności poboru danin publicznych, personalizowania usług dla obywateli, śledzenia i raportowania zdarzeń i wypadków w czasie rzeczywistym, ustalania optymalnego poziomu wydatków socjalnych, ustalania optymalnego poziomu podatków/opłat,

²⁵ Por. „Czy sztuczna inteligencja jest potrzebna w administracji publicznej?”, Bank.pl, dostęp 28 kwietnia 2025, <https://bank.pl/jaka-jest-globalna-i-polska-perspektywa-rozwoju-sztucznej-inteligencji-w-administracji-publicznej/?id=429705&catid=25924>.

²⁶ Por. *Ibidem*.

poprawy efektywności procesów wewnętrznych czy ochrony i odpowiedzi na cyberzagrożenia²⁷.

Zdaniem Edyty Kosowskiej (Program Manager w IDC Poland) wdrożenie rozwiązań opartych na sztucznej inteligencji to szansa na rozwój wielu organizacji, a wykorzystanie SI z całą pewnością może przyczynić się do przyspieszenia procesu cyfryzacji administracji publicznej²⁸.

Najdłuższą historię – co naturalne – implementacji algorytmów sztucznej inteligencji mają zastosowania militarne. Należy przy tym nadmienić, że bezpieczeństwo militarne nie jest jednoznacznie przypisane do bezpieczeństwa wewnętrznego. Zazwyczaj używa się tego określenia w kontekście bezpieczeństwa zewnętrznego bądź międzynarodowego. Niemniej jednak i tu da się wyodrębnić wiele obszarów, w których coraz powszechniej stosuje się sztuczną inteligencję. Można nawet z dużą dozą prawdopodobieństwa stwierdzić, że badania nad wdrażaniem sztucznej inteligencji w rozwoju technologii wojskowej zaczęły się najwcześniej.

Od lat mówi się o polu walki wspomaganym przez SI. Niezależnie od przyjętych motywacji w zakresie podejścia do SI w poszczególnych państwach, sztuczna inteligencja z pewnością może odmienić przyszłość działań wojennych. Czynniki takie jak wzrost zainteresowania militarnymi możliwościami zastosowania SI czy przełom w zakresie komercyjnego wykorzystania opartych na niej technologii, a także gotowość do wykorzystania bezzałogowych systemów na polu bitwy sprawiają, że innowacyjne rozwiązania wspierane przez sztuczną inteligencję jawią się jako realne składniki prowadzenia konfliktów zbrojnych²⁹.

Przewiduje się również szybki rozwój transportu i komunikacji zbiorowej, który będzie odgrywać znaczącą rolę w globalnej gospodarce. Z uwagi na fakt, że jego nieustanny rozwój prowadzi do powstawania problemów o charakterze ekologicznym, społecznym i ekonomicznym, pojawiła się wizja stworzenia koncepcji zrównoważonego rozwoju transportu, zakładająca wzrost gospodarczy przy jednoczesnym uwzględnieniu potrzeb ochrony środowiska, a także społeczeństwa, przede wszystkim

²⁷ Por. Sandra, „Sztuczna inteligencja w administracji publicznej”, Btc, 21 marca 2025, dostęp 28 kwietnia 2025, <https://www.btc.com.pl/sztuczna-inteligencja-w-administracji-publicznej/>.

²⁸ Por. *ibidem*.

²⁹ Por. Yuna Huh Wong, John Yurchak, Robert W. Button, Aaron B. Frank, Burgess Laird, Osonde A. Osoba, Randall Steeb, Benjamin N. Harris i Sebastian Joon Bae, „Deterrence in the Age of Thinking Machines”, RAND, 27 stycznia 2020, dostęp 28 kwietnia 2025, https://www.rand.org/pubs/research_reports/RR2797.html.

w zakresie dostępności środków transportu i optymalnego komfortu ich używania³⁰.

Coraz większą rolę sztuczna inteligencja odgrywa na gruncie ekonomii i finansów publicznych. Na przykład sektor finansowy należy do głównych obszarów, w których sztuczna inteligencja znalazła najbardziej zaawansowane i praktyczne zastosowania. Banki oraz firmy ubezpieczeniowe coraz częściej sięgają po rozwiązania oparte na SI, aby usprawnić swoje procesy, zwiększyć bezpieczeństwo operacji i lepiej odpowiadać na potrzeby klientów. Technologia ta umożliwia m.in. analizę ryzyka kredytowego, tworzenie indywidualnych profili konsumenckich, a także realizowanie wielu operacji finansowych w czasie rzeczywistym. Algorytmy sztucznej inteligencji wspierają też monitorowanie transakcji, wykrywanie prób oszustw, nadzorowanie spłat kredytów, obliczanie oprocentowania czy automatyczne księgowanie płatności. Czynności, które w tradycyjnych warunkach wymagałyby znacznego nakładu pracy i czasu, są dzięki SI wykonywane błyskawicznie i z mniejszym ryzykiem błędu. W efekcie sektor finansowy zyskuje na efektywności, a jednocześnie podnosi poziom bezpieczeństwa świadczonych usług³¹.

Współczesne przedsiębiorstwa coraz częściej wykorzystują sztuczną inteligencję jako narzędzie wspomagające podejmowanie decyzji biznesowych, co przekłada się na poprawę wyników sprzedaży i wzrost rentowności. Systemy oparte na SI umożliwiają dogłębne poznanie zachowań i preferencji klientów, a następnie opracowanie ofert dopasowanych do ich indywidualnych potrzeb. Technologia ta pozwala również na bieżąco gromadzić i interpretować opinie użytkowników, usprawniać komunikację z klientem oraz testować różne warianty strategii biznesowych. Procesy te opierają się na analizie ogromnych i zróżnicowanych zbiorów danych, których skala i złożoność wykraczają poza możliwości tradycyjnych metod analitycznych. W takich warunkach sztuczna inteligencja okazuje się niezastąpionym wsparciem, umożliwiającym szybkie i trafne podejmowanie decyzji w dynamicznym środowisku rynkowym³².

Kolejny, niezwykle szeroki obszar zastosowań sztucznej inteligencji obserwuje się w medycynie, która obejmuje przetwarzanie ogromnych ilości zróżnicowanych danych. Wśród wielu przykładów można wskazać wykorzystanie algorytmów SI w procesie diagnozowania chorób, analizie obrazów rentgenowskich czy interpretacji wyników rezonansu magnetycznego.

³⁰ Por. Tomasz Neumann, „Perspektywy wykorzystania pojazdów autonomicznych w transporcie drogowym w Polsce”, *Autobusy* 19, nr 12 (2018): 787.

³¹ Por. Dąbek, „Próba etycznej oceny”, 122–123.

³² Por. *Ibidem*, 123.

Zwolennicy tych technologii podkreślają, że umożliwiają one nie tylko precyzyjniejsze określenie stanu zdrowia pacjenta, ale także dobór najskuteczniejszych metod terapii dopasowanych do jego indywidualnych potrzeb. Warto też zauważyć, że rozwiązania oparte na sztucznej inteligencji są wsparciem dla całych systemów informatycznych w ochronie zdrowia – od zarządzania dystrybucją leków i planowania zabiegów, po monitorowanie zagrożeń epidemiologicznych, analizę czynników środowiskowych oraz raportowanie dostępności miejsc w placówkach medycznych³³.

Podsumowując, wykorzystanie SI może przynieść wiele wymiernych korzyści nie tylko dla przedsiębiorców, ale i dla obywateli oraz całych państw. Sztuczna inteligencja pozwala m.in. na podejmowanie szybkich i trafnych decyzji, wykrywanie nadużyć i nieprawidłowości, a co za tym idzie, podniesienie poziomu usług publicznych czy bezpieczeństwa. Należy też wspomnieć o jej niepodważalnych zaletach. Wśród oferowanych przez nią realnych korzyści, obejmujących prawie każdą dziedzinę życia gospodarczego i społecznego, należy wymienić: *dostępność przez całą dobę* – systemy komputerowe nie mają takich samych potrzeb biologicznych jak ludzie, więc inteligentny system może pracować przez całą dobę bez przerwy; *automatyzację powtarzalnych zadań* – korzystanie ze sztucznej inteligencji do wykonywania powtarzalnych i czasochłonnych zadań pomaga pracownikom skoncentrować się na bardziej strategicznej i kreatywnej pracy; *komunikację na dużą skalę* – wirtualni agenci lub boty mogą udzielać informacji czy dostępu do pomocy technicznej dużej liczbie użytkowników w wielu miejscach jednocześnie; *dostęp do szybszych i trafniejszych decyzji* – sztuczna inteligencja ogranicza błędy ludzkie, co sprawia, że jest pomocna w podejmowaniu decyzji, które w bardzo dużym stopniu polegają na danych i wymagają wielu skomplikowanych obliczeń; *bardziej adekwatne odpowiedzi* – SI pomaga przedstawiać klientom trafniejsze zalecenia i sugestie na podstawie ich zainteresowań i zwyczajów (np. w marketingu)³⁴.

Wspomniane powyżej przykłady zastosowania SI oraz możliwości ich wdrożenia w przyszłości świadczą dość dobitnie o czekającej nas rewolucji technologicznej. Zrozumienie budowy i sposobu działania w połączeniu z coraz powszechniejszymi bazami uczącymi daje sposobność dostrzeżenia olbrzymich korzyści płynących z zastosowania sztucznej inteligencji.

³³ Por. *Ibidem*, 124.

³⁴ Por. „Co to jest sztuczna”.

Zagrożenia generowane przez SI

Z perspektywy tego, co udało nam się do tej pory zaprezentować, dość wyraźnie widać, że jednoznaczna ocena płynąca z zastosowań sztucznej inteligencji nie jest łatwa. Biorąc pod uwagę to, że mamy do czynienia z całkowicie nową technologią, wyjątkowo trudno będzie postawić klarowne diagnozy. Niewątpliwie, analizując zakres wykorzystania sztucznej inteligencji, dostrzec można ogromny potencjał rozwojowy, a wręcz nowy skok technologiczny w dziejach ludzkości. Z drugiej jednak strony nie da się przewidzieć, w jakim kierunku będzie podążał rozwój tej technologii. Jakub Kozłowski, autor publikacji *W jaki sposób sztuczna inteligencja może usprawnić działanie urzędów?*, pisze, że sztuczna inteligencja jest ogromną szansą na rozwój wielu komercyjnych przedsięwzięć, szczególnie w zakresie optymalizacji już funkcjonujących procesów, ale także wdrożenia innowacji. Nie jest to jednak jedyny obszar naszego życia, który może zostać zrewolucjonizowany przez sztuczną inteligencję.

Pokazy możliwości sztucznej inteligencji są widowiskowe i łatwo namacalne dla przeciętnego obywatela. Odtwarzają pewien zakorzeniony przez kulturę popularną archetyp „nowoczesności” i futuryzmu oparty na wizjach obecnych w dziełach *science fiction*. Paradoksalnie jednak, najbardziej użyteczne mogą być te zastosowania AI, które nie są aż tak efektowne. Tego typu tendencję zapewne zaobserwujemy w administracji publicznej. [...] Implementowanie różnego rodzaju udoskonaleń działania administracji publicznej, opartych na sztucznej inteligencji, jest naturalną konsekwencją realizowanych w wielu państwach strategii, mających na celu cyfryzację. Działania te wpisują się w szeroko pojęty rozwój e-administracji (ang. *e-governance*). [...] wykorzystanie sztucznej inteligencji stwarza w wielu obszarach zupełnie nowe możliwości³⁵.

Zdaniem Mateusza Daty najpewniej będą to usprawnienia wielu procesów technicznych oraz wyposażenie urzędników w nowe narzędzia służące ich pracy. Sztuczna inteligencja umożliwia bowiem przetwarzanie oraz gromadzenie ogromnych baz danych, których obsługa w sposób bezpośredni zajęłaby człowiekowi o wiele więcej czasu, a w niektórych wypadkach w ogóle nie byłaby możliwa³⁶.

³⁵ Jakub Kozłowski, „W jaki sposób sztuczna inteligencja może usprawnić działanie urzędów?”, *Law4Tech*, 13 października 2021, dostęp 28 kwietnia 2025, <https://law4tech.pl/w-jaki-sposob-sztuczna-inteligencja-moze-usprawnic-dzialanie-urzedow/>.

³⁶ *Ibidem*.

Licznie ukazujące się czasopisma naukowe niemal codziennie przynoszą nowe doniesienia na temat szans związanych z wykorzystaniem technik sztucznej inteligencji. Wielu ekspertów przekonuje jednak, że

pewne zastosowania tych technologii, szczególnie z wykorzystaniem uczącej się technologii AGI (*General Artificial Intelligence*), mogą stanowić poważne, realne zagrożenie. Ich zdaniem ryzyka związane z nieuczciwym wykorzystaniem AI, a także niezdolnością do przewidzenia, regulacji i dostosowania się do możliwych skutków działania AI dotyczą kilku kluczowych obszarów z zakresu demokracji i wolności, pokoju i bezpieczeństwa, zatrudnienia i środków do życia³⁷.

Jak pisze Grzegorz Jasiński w artykule *Sztuczna inteligencja zagrożeniem dla ludzkości?*, jednym z kluczowych niebezpieczeństw związanych z rozwojem sztucznej inteligencji jest możliwość wykorzystywania jej do przetwarzania i interpretowania danych osobowych oraz tworzenia realistycznych wizualizacji i nagrań dźwiękowych. Technologia ta, choć imponująca pod względem technicznym, może stać się narzędziem manipulacji i dezinformacji. Nowoczesne algorytmy pozwalają generować treści tak przekonujące, że granica między rzeczywistością a fikcją zaczyna się zacierać. W efekcie łatwo stworzyć materiał, w którym autentyczne osoby wydają się mówić lub robić coś, co nigdy nie miało miejsca. Trudność w odróżnieniu fałszu od prawdy prowadzi do poważnych dylematów, zwłaszcza gdy tego rodzaju obrazy czy nagrania funkcjonują jako dowody w postępowaniach sądowych. Zjawisko to rodzi również ryzyko naruszenia prywatności, cyberataków czy sabotażu informatycznego. W szerszej perspektywie technologicznej takie jak *deepfake* mogą osłabiać fundamenty zaufania społecznego, podsycać konflikty i podważać stabilność demokratycznych instytucji³⁸.

Zdaniem wielu badaczy próbujemy tworzyć maszyny, które będą potężniejsze i inteligentniejsze od nas. Potencjał tych maszyn, by tę inteligencję i siłę – celowo lub nie – wykorzystać w celu zaszkodzenia ludziom lub podporządkowania ich sobie, jest realny i powinien być brany pod uwagę. Podłączenie systemów SI do Internetu, które w coraz większym stopniu kontrolują nasze życie, może okazać się najpoważniejszym wydarzeniem w historii ludzkości. Liczni badacze twierdzą, że jeśli SI ma być pożytkiem dla ludzkości i społeczeństw, musi zostać poddana skutecznym mechanizmom kontroli. Dotyczyć to musi zarówno kompleksu wojskowo-przemysłowego, który stoi za rozwojem wielu możliwych zastosowań, jak i mediów

³⁷ Grzegorz Jasiński, „Sztuczna inteligencja zagrożeniem dla ludzkości?”, RMF24, 10 maja 2023, dostęp 28 kwietnia 2025, https://www.rmfm24.pl/nauka/news-sztuczna-inteligencja-zagrozeniem-dla-ludzkosci,nId,6768649#crp_state=1.

³⁸ Por. *ibidem*.

społecznościowych, które z wykorzystaniem narzędzi SI mogą przyczyniać się do dezinformacji, podważania instytucji demokratycznych i naruszania prawa do prywatności³⁹.

Zagadnienie ingerencji sztucznej inteligencji w funkcjonowanie mediów społecznościowych jest o tyle ważne, że istotnie wpływa na kształtowanie światopoglądu, nastrojów społecznych i postaw obywatelskich. Równocześnie nie istnieje żadne narzędzie ani system edukowania ludzi na temat tego jak fakenewsy, memy i inne szybkie treści manipulują ich poglądami na istotne społecznie tematy. Szczególnie zagrożone są osoby małoletnie i dzieci, ale można z dużą pewnością stwierdzić, że treści oglądane w mediach społecznościowych wpływają w większym lub mniejszym stopniu na każdego użytkownika.

Ciekawym rozwinięciem poruszanego tematu jest książka Matyldy Kozakiewicz pt. *Pozornie wolny umysł. Psychologia wpływu i manipulacji*⁴⁰, a także film dostępny na platformie streamingowej Netflix pod oryginalnym tytułem *Social dilemma*⁴¹.

Zakończenie

Problem ze sztuczną inteligencją polega przede wszystkim na tym, że nie wiemy, jak działa, nie wiemy, jak algorytm przetwarza dane, i nie możemy zweryfikować jego procesu decyzyjnego. Nie wiemy też, w jaki sposób narzędzie oparte na SI generuje wynik, jak realizuje proces decyzyjny i czy chcąc wygenerować treści, mamy do czynienia z dozwolonym działaniem algorytmu. Brakuje nam fizycznych możliwości do tego, aby zrozumieć proces decyzyjny sztucznej inteligencji⁴².

Mirosław Usidus, autor artykułu *Czy AI to wróg, dobry kolega? A może to zwracanie głowy i niepotrzebne demonizowanie? Problemy wieku dojrzewania*, podchodzi do tego zagadnienia jeszcze trochę inaczej. Twierdzi on, że obecne aplikacje SI wykonują swoje zadania dobrze, a nawet doskonale, ale zazwyczaj wykonują tylko jedną rzecz:

³⁹ Por. *ibidem*.

⁴⁰ Por. Matylda Kozakiewicz, *Pozornie wolny umysł. Psychologia wpływu i manipulacji* (Warszawa: Karolina Matylda Kozakiewicz, 2023).

⁴¹ Por. Dąbek, „Próba etycznej oceny”, 127.

⁴² Por. Szymon Cydzik, „Problem ze sztuczną inteligencją. Nowe możliwości i zagrożenia dla twórców”, *Rzeczpospolita*, 8 maja 2023, dostęp 28 kwietnia 2025, <https://www.rp.pl/internet-i-prawo-autorskie/art38439831-problem-ze-sztuczna-inteligencja-nowe-mozliwosci-i-zagrozenia-dla-tworcow>.

Są szkolone z użyciem dużej ilości danych i algorytmów głębokiej nauki. Każda aplikacja musi być oddzielnie szkolona z wykorzystaniem własnych zestawów danych, nawet dla przypadków użycia, które są podobne do poprzednich. Jak dotąd nie ma dobrego sposobu na przeniesienie szkolenia z jednego zestawu okoliczności do drugiego. AI radzi sobie najlepiej z aplikacjami i zestawami testowymi, które ściśle przypominają te używane w zestawie szkoleniowym. Idzie jej znacznie gorzej, gdy próbuje generalizować lub ekstrapolować poza swoje zestawy danych szkoleniowych⁴³.

Usidus twierdzi tym samym, że innym poważnym wyzwaniem związanym z głębokim uczeniem jest jego nieprzejrystość, czyli problem tzw. czarnej skrzynki:

Dość trudno jest wyjaśnić w kategoriach ludzkich wyniki działania złożonych aplikacji *deep learning*. Typowe systemy głębokiego uczenia mają ogromną liczbę parametrów w swoich złożonych sieciach neuronowych. Bardzo trudno jest ocenić wkład poszczególnych węzłów do decyzji w kategoriach, które zrozumie człowiek. Powiązane z tym jest ryzyko inżynierskie nieodłącznie związane z każdym złożonym, najnowocześniejszym systemem informatycznym, szczególnie gdy jest on używany w zastosowaniach o wysokiej stawce. [...] Chociaż ryzyko to dotyczy ogólnie rosnącej złożoności systemów AI, może być ono szczególnie problematyczne w przypadku głębokiego uczenia się, zważywszy na jego statystyczny charakter, nieprzejrystość i trudności w odróżnianiu związku przyczynowego od korelacji. [...] Oczywiście piszący krytyczne uwagi eksperci nie chcą umniejszać użyteczności tego czy innego narzędzia, które może mieć sporo praktycznych zastosowań, doskonaląc np. działanie chatbotów wspomagających ludzi⁴⁴.

Współczesny świat w coraz większym stopniu opiera się na rozwiązaniach opartych na sztucznej inteligencji. Algorytmy SI uczestniczą dziś zarówno w procesach rekrutacyjnych, jak i w twórczości artystycznej – komponują muzykę, generują obrazy, filmy czy grafiki, stając się nieodłącznym elementem codzienności. Wraz z rosnącym znaczeniem tej technologii pojawia się jednak pytanie o granice ludzkiej kontroli nad nią. Badacze zwracają uwagę, że analiza zachowań systemów opartych na uczeniu maszynowym

⁴³ Mirosław Usidus, „Czy AI to wróg, dobry kolega? A może to zawracanie głowy i niepotrzebne demonizowanie? Problemy wieku dojrzwania”, m.Technik, dostęp 28 kwietnia 2025, <https://mlodytechnik.pl/technika/30976-czy-ai-to-wrog-dobry-kolega-a-moze-to-zawracanie-glowy-i-niepotrzebne-demonizowanie-problemy-wieku-dojrzewania>.

⁴⁴ *Ibidem*.

rodzi coraz poważniejsze dylematy natury etycznej. Nawet jeśli proces szkolenia algorytmów odbywa się na podstawie określonych zasad moralnych, wciąż istnieje ryzyko, że systemy te zaczną formułować własne, nieprzewidywalne wnioski. Jak zauważa Iyad Rahwan z Centrum Ludzi i Maszyn Instytutu Maxa Plancka, zdolność komputerów do samodzielnego uczenia się sprawia, że ich przyszłe reakcje są niezwykle trudne do przewidzenia. Z tego względu niektórzy badacze sugerują, że jeśli człowiek jest w stanie funkcjonować bez SI, być może warto ograniczyć jej rozwój, dopóki nie nauczymy się w pełni nad nią panować⁴⁵.

Łatwo zauważyć, że podobne obawy pojawiają się zawsze, gdy zaczynamy mieć do czynienia z zupełnie nową technologią. Przekonania te podziela wielu uczonych np. w raporcie naukowców z Instytutu Maxa Plancka zasugerowano, że ludzie nie będą potrafili przewidzieć kierunku rozwoju sztucznej inteligencji. Jak twierdzi współautor raportu, Manuel Cebrian: „Dotychczas wizja superinteligentnych maszyn, przejmujących władzę nad światem, pojawiała się głównie w filmach science fiction [...]. Niemniej już teraz niektóre roboty, działające na podstawie sztucznej inteligencji, wykonują czynności, które opanowały w nieznanym dla ich twórców sposób”⁴⁶.

Wydaje się, że zaistniały problem leży już w samej budowie sieci neuronowych. W dostępnej literaturze twierdzi się, że ogólne wykorzystanie sieci neuronowych jako podejścia do tworzenia sztucznej inteligencji uzasadnia się podobnym rozumowaniem, co w podejściach opartych na logice. W tym przypadku zakładano, że aby osiągnąć inteligencję na poziomie ludzkim, musimy symulować procesy myślowe wyższego rzędu, a w szczególności operacje na symbolach reprezentujących określone – konkretne i abstrakcyjne – pojęcia przeprowadzane zgodnie z zasadami logiki.

Argument za wykorzystaniem sieci neuronowych polega na tym, że jeżeli będziemy symulować „subsymboliczne” przetwarzanie danych na niższym szczeblu – na poziomie neuronów i sieci neuronowych – pojawi się inteligencja. [...] Również w przypadku sztucznych sieci neuronowych zazwyczaj pomija się wewnętrzny mechanizm działania neuronów, a sztuczne neurony są często dużo prostsze niż ich biologiczne odpowiedniki. Gdy celem jest budowa systemów sztucznej inteligencji, a nie symulacja układów biologicznych, zasadniczo pomija

⁴⁵ Dąbek, „Próba etycznej oceny”, 129.

⁴⁶ Abraham Andreu i Jeevan Ravindran, „Ludzie nie będą zdolni do kontrolowania superinteligentnej AI. To wnioski z badania”, Business Insiders, 6 października 2022, dostęp 28 kwietnia 2025, <https://businessinsider.com.pl/technologie/nowe-technologie/naukowcy-sztuczna-inteligencja-bedzie-nie-do-opanowania/qewm6ow>.

się w sztucznych modelach także elektrochemiczne mechanizmy przesyłania sygnałów między biologicznymi neuronami⁴⁷.

Sztuczna inteligencja w coraz większym stopniu kształtuje codzienne funkcjonowanie człowieka oraz sposób prowadzenia działalności gospodarczej. Z jednej strony stanowi źródło licznych udogodnień, usprawniając procesy i podnosząc komfort życia w wielu jego wymiarach. Z drugiej jednak – budzi rosnące obawy dotyczące możliwych nadużyć i negatywnych konsekwencji jej rozwoju. Podobnie jak każda technologia, SI może być wykorzystywana zarówno w celach konstruktywnych, jak i destrukcyjnych. Jej potencjał, choć imponujący, niesie ryzyko użycia do manipulacji, dezinformacji czy oszukiwania ludzi, co stawia przed społeczeństwem nowe wyzwania natury etycznej i społecznej⁴⁸.

Autorzy zorganizowanej debaty oksfordzkiej na temat: *Sztuczna inteligencja – zagrożenie czy zbawienie?* uważają, że „[n]ie możemy przymykać oczu na zagrożenia, nie możemy być zaślepieni obietnicami o wspaniałych możliwościach sztucznej inteligencji [...]”. Co więcej, maszyn nie można nauczyć etycznych zachowań, a algorytmy, na których się opierają, są stworzone przez człowieka, więc mogą mieć zakodowane uprzedzenia swojego twórcy (np. dotyczące płci)⁴⁹. Algorytmy SI mogą zostać zaprogramowane w sposób dyskryminujący. Wątpliwe etycznie staje się wykorzystywanie SI do tworzenia deepfaków, czyli przekazów informacyjnych kreowanych za pomocą algorytmów głębokiego uczenia, polegających na takim wykorzystywaniu obrazu lub dźwięku z udziałem rzeczywistej postaci, aby uzyskać jego przerobioną, fałszywą wersję. Uczestniczka debaty, Justyna Wilczyńska-Baraniak, przekonuje, że „jako społeczeństwa musimy mieć świadomość, skąd czerpać prawdziwe informacje. Bez tego *deepfake* może zniszczyć biznesy i ludzi”⁵⁰. Jedną z ważniejszych, a zarazem pozytywnych ról, jakie może odegrać SI, są jej funkcjonalności i zastosowanie w cyberbezpieczeństwie:

Chroni nas, zwykłych użytkowników, i pomaga tym, którzy zawodowo walczą z cyberprzestępcami. Biometryczne metody weryfikacji, w tym skanowanie twarzy, czy obserwowanie zachowań użytkowników w celu wykrycia anomalii, utrudniają, dzięki AI, dostęp osobom

⁴⁷ „Podstawy sieci”.

⁴⁸ Por. Dąbek, „Próba etycznej oceny”, 130.

⁴⁹ Justyna Wilczyńska-Baraniak, „Sztuczna inteligencja – zagrożenie czy zbawienie? Podsumowanie debaty oksfordzkiej”, EY, 2 czerwca 2022, https://www.ey.com/pl_pl/law/sztuczna-inteligencja-podsumowanie-debaty-oksfordzkiej.

⁵⁰ *Ibidem*.

nieuprawnionym do urządzeń mobilnych czy danych. [...] Co więcej, dzięki niej można wykrywać działania cyberprzestępców⁵¹.

Uczestnicy debaty przekonują, że jeśli do zalet stosowania SI dodamy produkcję, logistykę czy przeciwdziałanie terroryzmowi, to we wszystkich tych przypadkach z punktu widzenia interesu społecznego sztuczna inteligencja ma rację bytu. Jednocześnie jednak należy kontrolować algorytmy i unikać zagrożeń wynikających z SI, a do tego potrzebne są pilne i zgodnie stosowane regulacje prawne, twarde lub miękkie, ale mające podstawy etyczne. Przywołując obszary, gdzie obserwuje się zagrożenia naruszeń praw podstawowych człowieka, uczestnik tej debaty, Maciej Bisch, zauważa: „W ich centrum musi być człowiek, bo «sztuczna inteligencja ma służyć człowiekowi»”⁵².

Odwołując się bezpośrednio do zawartej w tytule tezy o zagrożeniu przez sztuczną inteligencję dla ludzkości, można stwierdzić, że obecnie dominują dwa główne stanowiska. Poza wspomnianymi powyżej niebezpieczeństwami istnieje poważne ryzyko alokacji zasobów ludzkich z zawodów, które z powodzeniem mogą być realizowane przez algorytmy SI. Ten trend jest na początkowym etapie realizacji, ale można domniemywać, że w najbliższej przyszłości bezrobocie może znacznie wzrosnąć. Począwszy od zastosowań we wspomnianych dyscyplinach przetwarzania danych, ekonomii, bezpieczeństwie, finansach, zarządzaniu i wielu innych, a skończywszy na edukacji czy prezentowaniu informacji. Czeką nas olbrzymie przeobrażenia społeczno-ekonomiczne, światopoglądowe i kulturowe.

Inne rozumienie zagrożenia to wspomniana już teoretyczna możliwość zbudowania samoświadomej inteligencji albo, jak kto woli, superinteligencji, której motywów nie da się obecnie przewidzieć ani kontrolować. Prorokowanie, co może się wtedy stać, jest jak na razie domeną *science fiction*.

Dynamiczny rozwój sztucznej inteligencji i możliwość jej szerokiego zastosowania w przyszłości coraz wyraźniej wskazują na potrzebę prowadzenia pogłębionej debaty etycznej. Wraz z przekazywaniem maszynom coraz większej autonomii człowiek rezygnuje z części kontroli nad procesami decyzyjnymi, które dotychczas opierały się na ludzkich wartościach i osądach moralnych. W efekcie powstaje ryzyko, że systemy oparte na SI będą podejmować decyzje w sposób nieprzewidywalny, wymykający się etycznym ramom, które próbujemy im narzucić. Na ten problem zwraca uwagę Bary Rahma w artykule *Zagrożenia związane z Cyfrowym Bogiem AI. Ciemna strona*

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*.

sztucznej inteligencji, proponując refleksję, która może stanowić ważne podsumowanie rozważań o granicach ludzkiej kontroli nad technologią⁵³.

Zaawansowane systemy sztucznej inteligencji mogą stanąć przed skomplikowanymi dylematami etycznymi podczas podejmowania decyzji wpływających na ludzkie życie. Ponieważ systemy te stają się coraz bardziej wpływowe, istnieje ryzyko, że nie będą zgodne z ludzkimi wartościami lub zasadami moralnymi. Jednym ze sposobów rozwiązania tego problemu jest opracowanie ram etycznych SI, które ukierunkują rozwój i wdrażanie tych systemów. Innym aspektem etycznego rozwoju SI jest wspieranie zaangażowania społecznego i edukacji. Angażując społeczeństwo w dyskusje na temat etyki sztucznej inteligencji i potencjalnych zagrożeń z nią związanych, można podejmować bardziej świadome decyzje dotyczące kierunku i ograniczeń rozwoju SI. Takie podejście, oparte na współpracy, może być wsparciem w rozwijaniu tej nowatorskiej technologii w sposób zgodny z ludzkimi wartościami i może promować wspólne dobro⁵⁴.

Bibliografia

- Andreu, Abraham, i Jeevan Ravindran. „Ludzie nie będą zdolni do kontrolowania superinteligentnej AI. To wnioski z badania”. Business Insiders, 6 października 2022. Dostęp 28 kwietnia 2025. <https://businessinsider.com.pl/technologie/nowe-technologie/naukowcy-sztuczna-inteligencja-bedzie-nie-do-opanowania/gewm6ow>.
- „Autopilot i Pełna Zdolność do Samodzielnej Jazdy”. Tesla. Dostęp 28 kwietnia 2025. https://www.tesla.com/pl_pl/support/autopilot.
- Błoński, Mariusz. „To z jej powodu nie możemy wykrzyć obcych cywilizacji?” Onet, 13 maja 2024. Dostęp 13 maja 2025. <https://www.onet.pl/informacje/kopalniawiedzypl/to-z-jej-powodu-nie-mozemy-wykryc-obcych-cywilizacji/2227wzd,30bc1058>.
- „ChatGPT – historia i wersje”. RozmawiajAI. Dostęp 28 kwietnia 2025. <https://rozmawiajai.pl/blog/chatgpt-historia-i-wersje>.
- „Co to jest sztuczna inteligencja?”. Microsoft. Dostęp 28 kwietnia 2025. <https://azure.microsoft.com/pl-pl/resources/cloud-computing-dictionary/what-is-artificial-intelligence/#benefits>.
- Cydzik, Szymon. „Problem ze sztuczną inteligencją. Nowe możliwości i zagrożenia dla twórców”. *Rzeczpospolita*, 8 maja 2023. Dostęp 28 kwietnia 2025. <https://www.rp.pl/internet-i-prawo-autorskie/art38439831-problem-ze-sztuczna-inteligencja-nowe-mozliwosci-i-zagrozenia-dla-tworcow>.

⁵³ Por. Dąbek, „Próba etycznej oceny”, 131-132.

⁵⁴ Bartosz Juraszek, „Zagrożenia związane z Cyfrowym Bogiem AI. Ciemna strona sztucznej inteligencji”, red. Jakub Dziadkowiec, BeInCrypto, 29 kwietnia 2023, dostęp 28 kwietnia 2025, <https://pl.beincrypto.com/ciemna-strona-sztucznej-inteligencji/>.

- „Czy sztuczna inteligencja jest potrzebna w administracji publicznej?” Bank.pl. Dostęp 28 kwietnia 2025. <https://bank.pl/jaka-jest-globalna-i-polska-perspektywa-rozwoju-sztucznej-inteligencji-w-administracji-publicznej/?id=429705&-catid=25924>.
- Dąbek, Dariusz. „Próba etycznej oceny zastosowania sztucznej inteligencji w administracji i bezpieczeństwie wewnętrznym”. W *Prawno-administracyjne uwarunkowania bezpieczeństwa wewnętrznego*, redaktorzy Janusz Fałkowski i Marek Zbigniew Kulisz, 111–134. Poznań: Grupa Wydawnicza FNCE; Nysa: Oficyna Wydawnicza PANS w Nysie, 2023.
- Garrett, Michael A. „Is Artificial Intelligence the Great Filter That Makes Advanced Technical Civilisations Rare in the Universe?” *Acta Astronautica* 219 (June 2024): 731–735. Dostęp 3 kwietnia 2025. <https://doi.org/10.1016/j.actaastro.2024.03.052>.
- Hawkins, Jeff, i Sandra Blakeslee. *Istota inteligencji*. Gliwice: Wydawnictwo Helion, 2006.
- Jasiński, Grzegorz. „Sztuczna inteligencja zagrożeniem dla ludzkości?” RMF24, 10 maja 2023. Dostęp 28 kwietnia 2025. https://www.rmf24.pl/nauka/news-sztuczna-inteligencja-zagrozeniem-dla-ludzkosci,nId,6768649#crp_state=1.
- Juraszek, Bartosz. „Zagrożenia związane z Cyfrowym Bogiem AI. Ciemna strona sztucznej inteligencji”. Redaktor Jakub Dziadkowiec.BeInCrypto, 29 kwietnia 2023. Dostęp 28 kwietnia 2025. <https://pl.beincrypto.com/ciemna-strona-sztucznej-inteligencji/>.
- Kozakiewicz, Matylda. *Pozornie wolny umysł. Psychologia wpływu i manipulacji*. Warszawa: Karolina Matylda Kozakiewicz, 2023.
- Kozłowski, Jakub. „W jaki sposób sztuczna inteligencja może usprawnić działanie urzędów?” Law4Tech, 13 października 2021. Dostęp 28 kwietnia 2025. <https://law4tech.pl/w-jaki-sposob-sztuczna-inteligencja-moze-usprawnic-dzialanie-urzedow/>.
- Neumann, Tomasz. „Perspektywy wykorzystania pojazdów autonomicznych w transporcie drogowym w Polsce”. *Autobusy* 19, nr 12 (2018): 787–794.
- „Podstawy sieci neuronowych”. Elements of AI. Dostęp 28 kwietnia 2025. <https://course.elementsofai.com/pl/5/1>.
- Różanowski, Krzysztof. „Sztuczna inteligencja: rozwój, szanse, zagrożenia”. *Zeszyty Naukowe Warszawskiej Wyższej Szkoły Informatyki* 2, nr 2 (2007).
- Sandra. „Sztuczna inteligencja w administracji publicznej”. Btc, 21 marca 2025. Dostęp 28 kwietnia 2025. <https://www.btc.com.pl/sztuczna-inteligencja-w-administracji-publicznej/>.
- „Sieci neuronowe”. Dostęp 28 kwietnia 2025. <http://www.ai-c-labtech.net/sn/sneuro.html>.
- Skruch, Paweł. „Sztuczna inteligencja i samochody autonomiczne”, 11 grudnia 2018. Dostęp 28 kwietnia 2025. <https://tinyurl.com/zw7ypabm>.
- Usidus, Mirosław. „Czy AI to wróg, dobry kolega? A może to zawracanie głowy i niepotrzebne demonizowanie? Problemy wieku dojrzewania”. m.Technik. Dostęp 28 kwietnia 2025. <https://mlodytechnik.pl/technika/30976-czy-ai-to-wrog-dobry-kolega-a-moze-to-zawracanie-glowy-i-niepotrzebne-demonizowanie-problemy-wieku-dojrzewania>.

- Wilczyńska-Barania, Justyna. „Sztuczna inteligencja – zagrożenie czy zbawienie? Podsumowanie debaty oxfordzkiej”. EY, 2 czerwca 2022. Dostęp 28 kwietnia 2025. https://www.ey.com/pl_pl/law/sztuczna-inteligencja-podsumowanie-debaty-oxfordzkiej.
- Wong, Yuna Huh, John Yurchak, Robert W. Button, Aaron B. Frank, Burgess Laird, Osonde A. Osoba, Randall Steeb, Benjamin N. Harris i Sebastian Joon Bae. „Deterrence In the Age of Thinking Machines”. RAND, 27 stycznia 2020. Dostęp 28 kwietnia 2025. https://www.rand.org/pubs/research_reports/RR2797.html.

Etyczne dylematy rozwoju SI – innowacja w służbie człowieka czy zagrożenie jego autonomii?

Streszczenie

W artykule podjęto kompleksową analizę zjawiska sztucznej inteligencji (SI) z perspektywy technologicznej, etycznej, filozoficznej i społecznej. Autor przedstawia dwubiegunowe podejście do SI: z jednej strony zachwyt nad jej możliwościami rozwoju, z drugiej – poważne obawy dotyczące jej wpływu na życie człowieka, rynek pracy, bezpieczeństwo, prywatność i środowisko. W tekście przywołane zostały definicje inteligencji i sztucznej inteligencji w ujęciu historycznym i współczesnym, ze wskazaniem na złożoność tych pojęć. Autor zwraca również uwagę na rolę wyobrażeń *science fiction* w kształtowaniu publicznych wyobrażeń o SI, krytycznie ocenia zarówno nadmierny entuzjazm, jak i katastroficzne scenariusze, postulując interdyscyplinarne podejście oraz pilną potrzebę regulacji prawnych i etycznych. Artykuł stanowi próbę uporządkowania wiedzy o SI i refleksję nad jej przyszłością w kontekście rozwoju cywilizacyjnego.

Słowa kluczowe: sztuczna inteligencja, etyka technologii, autonomia człowieka, rozwój SI, zagrożenia technologiczne, innowacje, superinteligencja, wpływ społeczny, granice postępu

Dariusz Dąbek – doktor nauk społecznych w zakresie filozofii, pracownik Instytutu Dziennikarstwa i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie. Filozof, logik, etyk; pasjonuje się zagadnieniami z zakresu sztucznej inteligencji i jej możliwymi zastosowaniami. Poza tym wieloletni trener mediacji i negocjacji, zwolennik ochrony przyrody i bioróżnorodności, przeciwnik polowań i myśliwych. W swojej pracy zawodowej, poza filozofią czy etyką, porusza tematy interdyscyplinarne. Interesuje go szczególnie praktyczne zastosowanie osiągnięć naukowych.

Ethical Dilemmas of AI Development – Innovation in the Service of Humanity or a Threat to Human Autonomy?

Abstract

This article presents a comprehensive analysis of artificial intelligence (AI) from technological, ethical, philosophical, and social perspectives. The author explores

the dual nature of public and academic discourse on AI – ranging from enthusiasm about its revolutionary potential to serious concerns about its impact on human life, labor markets, security, privacy, and the environment. The text discusses the evolving definitions of intelligence and artificial intelligence, highlighting their complexity and the influence of science fiction on public perception. It critically assesses both techno-optimism and apocalyptic fears, emphasizing the need for an interdisciplinary approach and urgent legal and ethical regulation. The article aims to organize current knowledge about AI and reflect on its future in the context of civilizational development.

Keywords: artificial intelligence, ethics of technology, human autonomy, AI development, technological threats, innovation, superintelligence, social impact, limits of progress

Dariusz Dąbek – PhD of social sciences in the field of philosophy, employee of the Institute of Journalism and International Relations at the University of the National Education Commission in Cracow. Philosopher, logician, ethicist passionate about issues in the field of artificial intelligence and its possible uses. In addition, long time mediation trainer, supporter of nature and biodiversity, opponent of hunting and hunters. In his professional work beside philosophy or ethics he covers interdisciplinary topics. He is particularly interested in practical application of scientific achievements.

BEATA GOCKO

Państwowa Akademia Nauk Stosowanych w Przemysłu

ORCID: 0000-0001-6202-6423

MAŁGORZATA KUŻBIDA

Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

ORCID: 0000-0002-1071-8951

DOI: 10.24987/20838972.22.6

Zasady etyczne i regulacje prawne dotyczące treści reklamowych wśród dzieci

Reklama jako narzędzie w kształtowaniu relacji między producentem a konsumentem

Reklama odgrywa fundamentalną rolę we współczesnym społeczeństwie, będąc nie tylko narzędziem promocji produktów i usług, ale także istotnym czynnikiem kształtującym postawy konsumenckie oraz wartości kulturowe. Obecna jest we wszystkich kanałach komunikacyjnych, od tradycyjnych mediów, takich jak telewizja czy prasa, po nowoczesne platformy cyfrowe i media społecznościowe. Reklama jest powszechnie rozumiana jako „informacja, która jest związana z pewnym komunikatem perswazyjnym. Ma ona na celu skłonienie klienta do nabycia towaru, usługi bądź skłonienia do pewnej idei”¹. Iwona Wiszniewska i Ryszard Skubisz określają reklamę jako „każdą wypowiedź zmierzającą do stymulowania zbytu towarów i usług”². Obejmuje więc ona szeroki zakres działań mających na celu zwiększenie zainteresowania ofertą i jej promocję. Barbara Jaworska-Dębska pisze, że „[r]eklama obejmuje wszelkie starania zmierzające do popularyzacji czy wzbudzenia zainteresowania towarami bądź

¹ Anna Śniegocka i Andrzej Jaczyński, „Etyka w reklamie – w świetle wybranego orzecznictwa”, *Kortowski Przegląd Prawniczy*, nr 1 (2014): 27.

² Iwona Wiszniewska i Ryszard Skubisz, „Środki zapobiegania nieuczciwej reklamie w projekcie ustawy o zwalczaniu nieuczciwej konkurencji”, *Państwo i Prawo*, nr 4 (1992): 55.

usługami”³. Reklama została też zdefiniowana w art. 4 pkt 17 ustawy o radiofonii i telewizji: „Przekaz handlowy, pochodzący od podmiotu publicznego lub prywatnego, w związku z jego działalnością gospodarczą lub zawodową, zmierzający do promocji sprzedaży lub odpłatnego korzystania z towarów lub usług; reklamą jest także autopromocja”⁴.

Dynamiczny rozwój technologii komunikacyjnych prowadzi do intensyfikacji ekspozycji dzieci na treści reklamowe. Ze względu na niedojrzałość poznawczą oraz ograniczoną zdolność do krytycznej analizy przekazów marketingowych, dzieci stanowią grupę odbiorców szczególnie podatną na wpływy reklamowe. Istniejące regulacje prawne oraz normy etyczne powinny zatem mieć na celu ochronę najmłodszych przed manipulacyjnymi strategiami marketingowymi, a także zapobieganie promowaniu produktów mogących negatywnie wpływać na ich zdrowie i rozwój.

Reklama jest kluczowym narzędziem oddziałującym na sposób kształtowania relacji między konsumentem a producentem. Odgrywa istotną rolę w przekazywaniu informacji o produktach i usługach, jednocześnie kreuje wizerunek marek oraz kształtuje preferencje konsumpcyjne społeczeństwa. Dzięki wykorzystaniu technik perswazyjnych i strategii psychologicznych, treści reklamowe wpływają na decyzje zakupowe i codzienne wybory konsumentów. Poza aspektem gospodarczym reklama oddziałuje również na sferę kulturową i normy społeczne. Kreuje wzorce zachowań, promuje określone wartości oraz kształtuje aspiracje konsumpcyjne, co jest szczególnie istotne w przypadku dzieci znajdujących się na etapie rozwoju poznawczego i społecznego. Dzieci, ze względu na ograniczoną zdolność do analizy przekazów medialnych oraz niewielkie doświadczenie życiowe, są wyjątkowo podatne na wpływy reklamowe. W przeciwieństwie do dorosłych nie potrafią one skutecznie odróżnić treści perswazyjnych od neutralnych komunikatów, co sprawia, że reklamy mogą oddziaływać na ich emocje, postawy oraz wybory konsumenckie.

Kształtowanie aspiracji i wzbudzanie pragnienia posiadania określonych dóbr to jeden z głównych sposobów, w jaki reklama oddziałuje na dzieci. Produkty przedstawiane w reklamach często stają się symbolem szczęścia i akceptacji społecznej, co sprawia, że dzieci odczuwają silne pragnienie ich posiadania. Drugim istotnym mechanizmem jest wpływ reklam na decyzje zakupowe rodziców. Dzieci, pod wpływem częstych ekspozycji na przekazy marketingowe, mogą wywierać presję na opiekunów, skłaniając ich do zakupu promowanych produktów. Techniki

³ Barbara Jaworska-Dębska, „Wokół pojęcia reklamy”, *Przegląd Ustawodawstwa Gospodarczego*, nr 12 (1993): 21.

⁴ Ustawa z dnia 29 grudnia 1992 r. o radiofonii i telewizji, t.j. Dz.U. 2024, poz. 96 i 1222, z późn. zm.

stosowane w reklamach, takie jak emocjonalne przekazy, kolorowe animacje czy obecność popularnych postaci, wzmacniają ich skuteczność w oddziaływaniu na najmłodszych.

Reklamy odgrywają również rolę w kształtowaniu wzorców konsumpcyjnych⁵. Przekazy medialne mogą oddziaływać na nawyki żywieniowe dzieci, promując wysoko przetworzone produkty i sugerując określony styl życia. W rezultacie najmłodszy odbiorcy mogą rozwijać przyzwyczajenia niezgodne z zasadami zdrowego odżywiania. Kwestia ta podkreślana jest w badaniach dotyczących wpływu marketingu na wybory żywieniowe dzieci.

W komunikatach skierowanych do najmłodszych często stosuje się techniki manipulacyjne, oddziałujące na emocje. Tworzenie poczucia braku, wywieranie presji społecznej oraz zastosowanie atrakcyjnych wizualizacji skutecznie przyciągają ich uwagę, a jednocześnie utrudniają świadome podejmowanie decyzji. Z uwagi na brak rozwiniętych umiejętności krytycznego myślenia, dzieci nie zawsze potrafią rozpoznać rzeczywiste intencje reklamodawców ani odróżnić autentycznych potrzeb od sztucznie wykreowanych pragnień. W rezultacie tego rodzaju komunikaty mogą znacząco wpływać na ich postawy konsumenckie, kształtując preferencje oraz zachowania w sposób niekoniecznie zgodny z ich rzeczywistymi wartościami⁶.

W związku z wyżej przedstawionymi zagrożeniami istotne staje się wprowadzenie odpowiednich regulacji oraz standardów etycznych, które pomogą zminimalizować negatywny wpływ reklam na dzieci. Komunikaty marketingowe kierowane do najmłodszych często bazują na strategiach oddziałujących emocjonalnie, kształtujących nierealistyczne oczekiwania oraz wpływających na sposób postrzegania rzeczywistości. Poprzez wykorzystanie atrakcyjnych wizualizacji, chwytliwych sloganów i obecności popularnych postaci, reklamy skutecznie przyciągają uwagę dzieci, jednocześnie utrudniają im świadome rozróżnienie między rzeczywistą potrzebą a sztucznie wykreowanym pragnieniem. Właśnie dlatego tak istotne jest, aby normy prawne i zasady etyczne zapewniały

⁵ Szerzej zob. Magdalena Grzybowska-Brzezińska, „Instrumenty reklamy i ich wpływ na zachowania konsumentów na rynku soków”, *Problemy Zarządzania, Finansów i Marketingu*, nr 28 (2013): 63–73; Agnieszka Kozłowska, *Reklama. Techniki perswazyjne* (Warszawa: Szkoła Główna Handlowa, 2011); Daniel S. Acuff i Robert H. Reiher, *Kidnaping. Jak marketerzy kontrolują umysł Twojego dziecka* (Gliwice: Helion, 2005), 165–185.

⁶ Patrz: Maria Kielar-Turska, „Dziecko i media: reklama w życiu dziecka”, *Annales Academiae Paedagogicae Cracoviensis. Studia Psychologica* 1, nr 14 (2003): 109–124; Yaryna Pelekh i Klaudia Sorys, „Reklama telewizyjna i jej odbiór przez dzieci w wieku przedszkolnym”, *Problemy Współczesnej Pedagogiki* 2, nr 1 (2016): 67–78.

przejrzystość przekazu reklamowego oraz skuteczną ochronę najmłodszych przed jego nadmiernym oddziaływaniem. Należy więc podkreślić, że regulacje prawne oraz standardy etyczne powinny chronić dzieci przed manipulacją marketingową.

Standardy etyczne opracowane przez organizacje branżowe i instytucje zajmujące się ochroną praw dziecka odgrywają istotną rolę w tworzeniu bardziej odpowiedzialnych komunikatów marketingowych. Firmy mogą zobowiązać się do przestrzegania kodeksów etycznych, które promują uczciwość i transparentność reklam oraz minimalizują ich negatywny wpływ na psychikę najmłodszych odbiorców.

Istotnym aspektem ochrony najmłodszych przed wpływem reklam jest edukacja konsumencka, która pomaga dzieciom i ich opiekunom w identyfikowaniu manipulacyjnych technik stosowanych w marketingu oraz w podejmowaniu świadomych decyzji zakupowych. Wdrażanie programów edukacyjnych rozwijających umiejętność krytycznej analizy treści reklamowych może znacząco wzmocnić odporność dzieci na perswazyjne komunikaty, a co za tym idzie – umożliwić im bardziej świadome podejście do przekazów promocyjnych.

Podstawowe regulacje prawne

Regulacje prawne dotyczące reklam skierowanych do dzieci w Polsce mają na celu ochronę najmłodszych przed manipulacyjnymi strategiami marketingowymi oraz treściami, które mogą niekorzystnie wpływać na ich rozwój⁷. Jednym z kluczowych aktów prawnych jest ustawa o przeciwdziałaniu nieuczciwym praktykom rynkowym z 2007 roku⁸, która zakazuje bezpośredniego zachęcania dzieci do zakupu produktów, jak również nakłaniania rodziców do ich nabycia. Kolejnym ważnym dokumentem jest dyrektywa 2005/29/WE⁹, która uznaje dzieci za grupę konsumentów szczególnie podatną na marketing i wymaga, aby przekazy reklamowe były dostosowane do ich percepcji i zdolności do krytycznej analizy komunikatów.

⁷ Anna Dębska, „Reklama skierowana do dzieci – część pierwsza – regulacje ogólne”, LGL, 5 czerwca 2023, dostęp 4 kwietnia 2025, <https://lgl-iplaw.pl/2023/06/reklama-skierowana-do-dzieci-czesc-1-regulacje-ogolne/>.

⁸ Ustawa z dnia 23 sierpnia 2007 r. o przeciwdziałaniu nieuczciwym praktykom rynkowym, t.j. Dz.U. 2023, poz. 845, z późn. zm.

⁹ Parlament Europejski i Rada, Dyrektywa 2005/29/WE Parlamentu Europejskiego i Rady z dnia 11 maja 2005 r., dotycząca nieuczciwych praktyk handlowych stosowanych przez przedsiębiorstwa wobec konsumentów na rynku wewnętrznym, Dz. Urz. UE L 149 z 11 czerwca 2005, 22–39, dostęp 4 kwietnia 2025, <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/PL/TXT/?uri=CELEX:32005L0029>.

W obszarze reklamy wyrobów medycznych oraz farmaceutycznych obowiązują dodatkowe ograniczenia. Ustawa o wyrobach medycznych z 2022 roku¹⁰ zakazuje kierowania reklam tych produktów bezpośrednio do dzieci, Prawo farmaceutyczne z 2001 roku¹¹ zabrania zaś promocji leków skierowanych do najmłodszych odbiorców. Regulacje te mają na celu ochronę dzieci przed nieświadomym wpływem reklamy na ich decyzje zdrowotne. Dodatkowe ograniczenia w przekazach reklamowych wynikają także z ustawy o radiofonii i telewizji¹², która zabrania:

- bezpośredniego zachęcania dzieci do zakupu produktów,
- skłaniania najmłodszych do wywierania presji na dorosłych w celu dokonania zakupu,
- wykorzystywania zaufania dzieci do rodziców, nauczycieli czy opiekunów w celach marketingowych,
- przedstawiania dzieci w niebezpiecznych sytuacjach,
- stosowania technik wpływu na podświadomość w sposób ukryty.

Inne restrykcje dotyczą również reklamy produktów uznawanych za szczególnie szkodliwe dla dzieci: w Polsce obowiązuje zakaz reklamy alkoholu i wyrobów tytoniowych¹³, przy czym wyjątek stanowi reklama piwa, która może być prowadzona jedynie na określonych warunkach. Zabrania się także promocji tych produktów w prasie młodzieżowej oraz przy udziale małoletnich, aby ograniczyć dostępność oraz wpływ tych produktów na najmłodszych konsumentów.

Jednym z kluczowych aktów prawnych regulujących powyższe kwestie jest ustawa o zwalczaniu nieuczciwej konkurencji¹⁴, a w szczególności jej art. 16 ust. 1 pkt 3, który wskazuje, że reklama odwołująca się do uczuć klientów poprzez wywoływanie lęku, wykorzystywanie przesądów lub łatwowierności dzieci może zostać uznana za czyn nieuczciwej konkurencji. W literaturze przedmiotu reklama tego typu określana jest mianem reklamy nierzeczowej, ponieważ jej głównym mechanizmem oddziaływania jest manipulacja emocjonalna, a nie przekazywanie obiektywnych informacji o produkcie. Tego rodzaju komunikaty mogą wywoływać u dzieci silne reakcje emocjonalne, które wpływają na proces decyzyjny w sposób

¹⁰ Ustawa z dnia 7 kwietnia 2022 r. o wyrobach medycznych, t.j. Dz.U. 2024, poz. 1620, z późn. zm.

¹¹ Ustawa z dnia 6 września 2001 r. – Prawo farmaceutyczne, t.j. Dz.U. 2024, poz. 686, z późn. zm.

¹² Ustawa o radiofonii i telewizji.

¹³ Ustawa z dnia 26 października 1982 r. o wychowaniu w trzeźwości i przeciwdziałaniu alkoholizmowi, t.j. Dz.U. 2023, poz. 2151, z późn. zm., art. 13¹.

¹⁴ Ustawa z dnia 16 kwietnia 1993 r. o zwalczaniu nieuczciwej konkurencji, t.j. Dz.U. 2022, poz. 1233, z późn. zm.

ograniczający zdolność do racjonalnej oceny wartości reklamowanego produktu lub usługi.

Dzieci cechuje wysoka podatność na przekazy reklamowe ze względu na ich specyficzne procesy poznawcze – brak w pełni rozwiniętej umiejętności odróżniania fikcji od rzeczywistości sprawia, że są szczególnie wrażliwe na perswazyjne techniki stosowane w marketingu. Duża emocjonalność młodych odbiorców¹⁵, ograniczona zdolność do krytycznej analizy oraz niewielkie doświadczenie życiowe powodują, że często przyjmują komunikaty reklamowe bez refleksji, uznając je za wiarygodne. Reklamodawcy mają tego świadomość i celowo projektują swoje przekazy w taki sposób, aby wywoływać u najmłodszych odbiorców silne pragnienie posiadania danego produktu, niezależnie od jego rzeczywistych właściwości. W efekcie dzieci mogą ulegać wpływom marketingowym, wierząc w przedstawione w reklamach cechy produktu, które nie zawsze odzwierciedlają jego faktyczną funkcjonalność.

Reklamy skierowane do dzieci mogą mieć znaczący wpływ na relacje rodzinne¹⁶, ponieważ wywoływana przez nie presja sprawia, że najmłodsi mogą naciskać na rodziców w kwestii zakupu promowanych produktów. W efekcie marketing skierowany do dzieci oddziałuje nie tylko na jednostkę, ale także na decyzje konsumenckie całych rodzin; ogranicza swobodę wyboru rodziców i skłania ich do zakupów nie zawsze zgodnych z rzeczywistymi potrzebami. Aby przeciwdziałać takim praktykom, przepisy prawne nakładają konkretne ograniczenia dotyczące wykorzystania łatwości dzieci w reklamach. Regulacje te obejmują między innymi:

- unikanie przekazów budujących narrację tęsknoty za rodzicami¹⁷,
- eliminację treści sugerujących, że posiadanie danego produktu jest warunkiem akceptacji w grupie rówieśniczej,
- zakaz bezpośredniego kierowania do dzieci komunikatów reklamowych zachęcających je do zakupu,
- ograniczenie promocji produktów i usług, które mogą sprzyjać kształtowaniu niezdrowych nawyków konsumpcyjnych.

Zgodnie z przepisami zawartymi w art. 16 ust. 1 pkt 3 ustawy o zwalczaniu nieuczciwej konkurencji za dziecko w rozumieniu prawa uznaje się każdą osobę poniżej 18. roku życia, co oznacza, że regulacje te obejmują wszystkich niepełnoletnich odbiorców. Reklama może zostać uznana

¹⁵ Zbigniew Okoń, „Czyny nieuczciwej konkurencji w działalności promocyjnej”. W *Prawo reklamy i promocji*, red. Elżbieta Traple (Warszawa: LexisNexis, 2007), 693–694.

¹⁶ Iwona Dudzik, „Dziecko i reklama – ukierunkowania reklam skierowanych do dzieci”. *Marketing i Rynek* 3 (2018): 25.

¹⁷ Magdalena Bogunia-Borowska, *Fenomen telewizji. Interpretacje socjologiczne i kulturowe* (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2012), 161.

za nieuczciwą również na podstawie art. 16 ust. 1 pkt 1 tej ustawy, jeśli „wprowadza odbiorców w błąd lub narusza normy etyczne obowiązujące w komunikacji marketingowej”. W przypadku treści skierowanych do dzieci oznacza to stosowanie przekazów budujących nierealistyczne oczekiwania wobec produktu oraz wykorzystywanie ich podatności na wpływy w celu wywołania presji na rodzicach, prowadzącej do decyzji zakupowej.

Wśród aktów prawnych regulujących działalność marketingową w Polsce istotne miejsce zajmuje ustawa o przeciwdziałaniu nieuczciwym praktykom rynkowym¹⁸. Zgodnie z art. 9 pkt 5 tej ustawy „za nieuczciwą praktykę uznaje się każdą reklamę, która bezpośrednio wzywa dzieci do nabycia produktu lub skłania ich do nakłonienia rodziców bądź innych dorosłych do jego zakupu”. Przepis ten został zaczerpnięty z dyrektywy 2005/29/WE¹⁹, której załącznik I w punkcie 28 klasyfikuje dzieci jako grupę konsumentów szczególnie podatną na wpływy marketingowe. W myśl motywu 18 preambuły tej dyrektywy praktyka handlowa powinna być oceniana z perspektywy przeciętnego członka danej grupy konsumentów, takiej jak dzieci. Oznacza to, że reklamy skierowane do najmłodszych odbiorców powinny być analizowane pod kątem ich wpływu na percepcję dzieci oraz ich zdolność do świadomego podejmowania decyzji zakupowych. Choć przepisy nie zakazują całkowicie tworzenia reklam skierowanych do dzieci, wprowadzają mechanizmy ochronne przed bezpośrednimi namowami do zakupu. Za taką praktykę może zostać uznany przekaz reklamowy, który poprzez swoją treść, formę, miejsce ekspozycji oraz sposób prezentacji intensywnie zachęca dzieci do nabycia produktu. Obejmuje to także reklamy wzbudzające nadmierne zainteresowanie danym produktem lub tworzące nierealistyczny obraz jego właściwości i funkcji.

Jednym z kluczowych aspektów regulowanych przez rozporządzenie Parlamentu Europejskiego i Rady (UE) w sprawie ochrony RODO²⁰ jest ochrona danych osobowych dzieci – zabrania się wykorzystywania tych danych w celach reklamowych bez wyraźnej zgody rodziców. Rozporządzenie ogranicza również możliwości profilowania najmłodszych na podstawie ich aktywności w Internecie, utrudniając kierowanie do nich spersonalizowanych treści marketingowych. Motyw 38 preambuły RODO zwraca uwagę

¹⁸ Ustawa o przeciwdziałaniu nieuczciwym praktykom rynkowym.

¹⁹ Dyrektywa dotycząca nieuczciwych praktyk handlowych, 22–39.

²⁰ Parlament Europejski i Rada, Rozporządzenie Parlamentu Europejskiego i Rady (UE) 2016/679 z dnia 27 kwietnia 2016 r. w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych i w sprawie swobodnego przepływu takich danych oraz uchylenia dyrektywy 95/46/WE (ogólne rozporządzenie o ochronie danych), Dz. Urz. UE L 119 z 4 maja 2016, 1–88, dostęp 4 kwietnia 2025, <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/PL/TXT/?uri=CELEX%3A32016R0679>.

na szczególną ochronę danych osobowych dzieci, ponieważ dzieci mogą mieć ograniczoną świadomość ryzyka, konsekwencji oraz praw związanych z przetwarzaniem informacji. Ochrona ta powinna dotyczyć wykorzystywania danych dzieci do celów marketingowych, tworzenia profili użytkowników oraz zbierania danych osobowych w usługach skierowanych do najmłodszych. Wyjątek od tej zasady stanowią usługi profilaktyczne i doradcze, które mogą być oferowane dzieciom bez konieczności uzyskania zgody rodziców.

Artykuł 8 RODO określa, że dzieci powyżej 16. roku życia mogą samodzielnie decydować o udostępnianiu swoich danych firmom internetowym, natomiast poniżej tego wieku wymagana jest zgoda opiekuna. Dodatkowo art. 12 zobowiązuje administratorów danych do przekazywania informacji o przetwarzaniu danych w sposób klarowny i dostosowany do poziomu zrozumienia najmłodszych użytkowników.

Istotnym mechanizmem ochrony prywatności dzieci w świecie cyfrowym jest prawo do bycia zapomnianym, określone w art. 17 RODO. Pozwala ono użytkownikowi żądać usunięcia jego danych przez administratora, gdy ich dalsze przechowywanie nie jest uzasadnione. Motyw 65 rozporządzenia wskazuje również, że osoby, które jako dzieci udostępniły swoje dane osobowe, mogą domagać się ich usunięcia nawet po osiągnięciu pełnoletniości. Dodatkową ochronę zapewnia też art. 22 RODO, który ogranicza automatyczne profilowanie dzieci, chroniąc je przed nieuczciwymi praktykami reklamowymi i nadmiernym targetowaniem treści marketingowych.

Podsumowując, przepisy RODO oraz inne obowiązujące regulacje prawne pozwoliły w znacznym stopniu na ograniczenie możliwości stosowania technik marketingowych takich jak reklamy behawioralne czy profilowanie dzieci w Internecie. Firmy są zobowiązane do uzyskiwania zgody rodziców na zbieranie danych najmłodszych użytkowników, minimalizowania ich profilowania oraz dostosowywania komunikacji reklamowej do wymogów prawnych i etycznych. Wprowadzone regulacje zmuszają reklamodawców do większej transparentności i odpowiedzialności, zapewniając dzieciom skuteczniejszą ochronę przed manipulacją marketingową.

Standardy etyczne w reklamie dla dzieci

Standardy etyczne w reklamie skierowanej do dzieci odgrywają istotną rolę w zapewnieniu uczciwości przekazu oraz w ochronie najmłodszych przed manipulacyjnymi technikami marketingowymi. Różne instytucje regulujące rynek reklamy oraz organizacje branżowych wyznaczają zasady

dotyczące komunikacji marketingowej, które mają na celu minimalizowanie negatywnego wpływu reklam na dzieci.

Istnieje wiele dokumentów odnoszących się do standardów etycznych w reklamie dziecięcej. Na przykład *Kodeks Etyki Reklamy* zakazuje stosowania manipulacyjnych technik w reklamach skierowanych do najmłodszych, zapewniając przejrzystość przekazu. Na *Kodeks* ten składa się „zbiór zasad, jakimi powinni kierować się przedsiębiorcy, w tym zwłaszcza reklamodawcy oraz inne osoby prawne, fizyczne i jednostki organizacyjne nie mające osobowości prawnej, zajmujące się działalnością w zakresie reklamy na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej”²¹. *Kodeks Etyki Reklamy* opiera się na ogólnie przyjętych zasadach etycznych oraz sprawdzonych praktykach rynkowych. Jego fundamentem są standardy etyki biznesu oraz normy dotyczące odpowiedzialnej komunikacji marketingowej, które zostały opracowane i rekomendowane przez Europejskie Stowarzyszenie Standardów Reklamowych (The European Advertising Standards Alliance).

Uzupełnieniem tych zasad jest *Karta ochrony dzieci w reklamie*²², która skupia się na regulowaniu przekazów dotyczących produktów przeznaczonych dla najmłodszych. Dokument koncentruje się przede wszystkim na ochronie dzieci poniżej 12. roku życia; określa wytyczne dotyczące treści reklamowych oraz metod ich prezentowania. Jednym z kluczowych zapisów jest zakaz bezpośredniego nakłaniania dzieci do zakupów, ograniczenie stosowania popularnych bohaterów w przekazach reklamowych oraz promowanie zdrowych nawyków konsumenckich. Oba dokumenty mają na celu stworzenie bardziej odpowiedzialnego rynku reklamowego, który respektuje potrzeby i ograniczenia poznawcze najmłodszych odbiorców, minimalizując ryzyko ich podatności na perswazyjne techniki marketingowe.

Jako element wdrażania standardów²³ etycznych przez reklamodawców dążenie do zapewnienia uczciwości przekazu oraz ochrony najmłodszych przed manipulacją jest jednym z najistotniejszych warunków tworzenia reklamy. Wśród podstawowych zasad obowiązujących w reklamie dziecięcej wyróżnia się: transparentność komunikatu, unikanie

²¹ Rada Reklamy, *Kodeks Etyki Reklamy*, 7 lutego 2023 r., dostęp 30 kwietnia 2025, https://radareklamy.pl/wp-content/uploads/2025/01/Kodeks_Etyki_Reklamy.pdf.

²² Rada Reklamy, *Karta ochrony dzieci w reklamie. Akt samoregulacyjny – załącznik Nr 3 do Kodeksu Etyki Reklamy*, Warszawa: Związek Stowarzyszeń Rada Reklamy, dostęp 30 kwietnia 2025, <https://radareklamy.pl/wp-content/uploads/2020/01/2-Karta-Ochrony-Dzieci-w-Reklamie.pdf>.

²³ Wioletta Smyl, „Etyczna ocena reklam dziecięcych”, *Media, Kultura, Społeczeństwo*, nr 1 (4) (2009): 121–146.

manipulacji emocjonalnej, ograniczenie wpływu bohaterów dziecięcych, zakaz bezpośredniego nakłaniania do zakupów, promowanie wartości edukacyjnych i zdrowotnych oraz ochronę prywatności dzieci w reklamie cyfrowej.

Jednym z podstawowych aspektów etycznej reklamy jest transparentność przekazu. Reklamy powinny być wyraźnie oddzielone od treści rozrywkowych, aby dzieci mogły świadomie rozpoznać, że mają do czynienia z komunikatem marketingowym. Szczególnie w mediach cyfrowych oraz telewizji istotne jest stosowanie czytelnych oznaczeń wskazujących na charakter reklamowy materiału.

Manipulacja emocjonalna jest kolejnym elementem, którego należy unikać w reklamach dla dzieci. Niedopuszczalne jest wykorzystywanie uczuć, takich jak tęsknota, samotność czy potrzeba akceptacji, w celu skłonienia ich do zakupu. Reklamy nie powinny budować presji społecznej poprzez sugerowanie, że dziecko, które nie posiada danego produktu, może być wykluczone z grupy rówieśniczej.

Ważnym standardem etycznym jest ograniczenie wpływu bohaterów dziecięcych w reklamach. Wykorzystywanie postaci z bajek, programów animowanych czy influencerów powinno odbywać się w zgodzie z normami etycznymi, aby nie prowadziło do nieświadomego przywiązania dzieci do określonych marek. Bohaterowie nie mogą bezpośrednio zachęcać najmłodszych do zakupu produktów ani wpływać na ich decyzje konsumenckie.

Formuły w rodzaju „Poproś rodziców o ten produkt!” czy „To coś, co musisz mieć!” nie powinny być stosowane w reklamach, ponieważ mogą wywierać presję na rodziców i opiekunów, bezpośrednio nakłaniając dzieci do zakupów²⁴. Przekaz reklamowy powinien być obiektywny i wolny od nacisku, umożliwiający konsumentom dokonywanie świadomych wyborów bez stosowania agresywnych technik perswazyjnych. Istotnym elementem etycznej reklamy jest także akcentowanie wartości edukacyjnych i aspektów zdrowotnych. Reklamodawcy powinni unikać promowania produktów mogących negatywnie wpływać na zdrowie dzieci, takich jak artykuły spożywcze o wysokiej zawartości cukru, tłuszczu czy soli. Zamiast tego warto

²⁴ Bogusław Olszewski, „Uwagi o reklamie adresowanej do dzieci”, *Przegląd Prawa i Administracji* 77 (2008): 232; Jan Morbitzer, „O medialności współczesnego dziecka – od telewizji do Internetu”, w *Multimedialny wymiar edukacji*, red. Dagmara Morańska i Katarzyna Wójcik (Dąbrowa Górnicza: Wyższa Szkoła Biznesu, 2018), 173–174; Elżbieta Nowicka, „Edukacja medialna w rodzinie, a zapobieganie zagrożeniom medialnym”, *Dyskursy Młodych Andragogów* nr 20 (2019), <https://doi.org/10.34768/dma.vi20.29>; Fundacja Mapa Pasji, red., *Edukacja medialna. Poradnik dla rodziców*, dostęp 30 kwietnia 2025, https://epale.ec.europa.eu/system/files/2022-05/MeliGuide4ParentsD2022_PL.pdf.

podkreślać walory edukacyjne oferowanych produktów oraz ich rzeczywisty wpływ na rozwój najmłodszych. Odpowiedzialna reklama powinna być tworzona z uwzględnieniem dobra młodych odbiorców, a jej treść – dostosowana do ich możliwości poznawczych i emocjonalnych. W ten sposób reklama może pełnić funkcję nie tylko promocyjną, ale także informacyjną i wspierającą świadome wybory konsumenckie²⁵. Stosowanie etycznych zasad w reklamie umożliwia tworzenie transparentnych i rzetelnych przekazów, które skutecznie zabezpieczają dzieci przed manipulacyjnymi technikami marketingowymi oraz nadmiernym oddziaływaniem treści reklamowych. Dzięki przestrzeganiu określonych norm i zasad komunikacja marketingowa staje się bardziej odpowiedzialna, zapewniając najmłodszym odbiorcom uczciwe przedstawienie produktów bez wywoływania presji czy fałszywych oczekiwań.

Reklamy powinny być konstruowane w sposób klarowny i dostosowany do poziomu rozwoju dzieci, unikając bezpośrednich nakłonięć do zakupu oraz metod perswazyjnych, które mogłyby prowadzić do nadmiernej konsumpcji. Tworzenie reklam powinno odbywać się w sposób przejrzysty i dostosowany do etapu rozwoju dziecka, z wyraźnym unikaniem bezpośrednich zachęt do zakupu oraz technik perswazyjnych mogących prowadzić do nadmiernej konsumpcji. Ważnym elementem etycznej reklamy jest również uwzględnienie edukacyjnych i zdrowotnych aspektów produktów, co pozwala na promowanie pozytywnych nawyków oraz wspieranie rozwoju dzieci poprzez przemyślaną komunikację marketingową. Odpowiedzialne podejście do reklamy dziecięcej nie tylko kształtuje zdrowe postawy konsumenckie, lecz także wzmacnia zaufanie do marek, które kierują się zasadami przejrzystości i uczciwości w swoich kampaniach reklamowych.

Edukacja konsumencka jako element ochrony dzieci

Edukacja konsumencka odgrywa kluczową rolę w ochronie dzieci przed manipulacyjnymi praktykami reklamowymi. Umożliwia im świadome podejmowanie decyzji oraz rozwój umiejętności krytycznego myślenia. Współczesne środowisko medialne naraża najmłodszych na nieustanny kontakt z przekazami marketingowymi, obecnymi w telewizji, Internecie i mediach społecznościowych.

Jednym z głównych założeń edukacji konsumenckiej jest kształtowanie świadomości dotyczącej funkcjonowania reklamy oraz jej wpływu na preferencje i decyzje zakupowe. Ważne, by dzieci potrafiły rozpoznać przekazy

²⁵ Robert Nowacki, *Reklama* (Warszawa: Difin, 2009), 39.

reklamowe, zrozumieć ich rzeczywisty cel i realistycznie ocenić wartość promowanych produktów. Edukacja konsumencka zakłada wprowadzanie podstawowych pojęć związanych z reklamą oraz ukazanie mechanizmów jej działania, co pozwala najmłodszym odbiorcom krytycznie analizować treści marketingowe, oceniać ich wiarygodność i unikać nadmiernego wpływu emocjonalnych komunikatów.

Reklama telewizyjna, jak zauważa Elżbieta Sanecka²⁶, szczególnie silnie oddziałuje na dzieci i młodzież, wykorzystując subtelne mechanizmy manipulacji. Techniki takie jak efekt „halo”, modelowanie zachowań czy odwoływanie się do schematu dziecięcości sprawiają, że przekazy reklamowe nabierają pozorów autentyczności i atrakcyjności. Dzieci identyfikują się z bohaterami reklam, nie rozpoznając ich perswazyjnej funkcji, co może prowadzić do przyjmowania nieświadomych wzorców konsumpcyjnych.

W odpowiedzi na te wyzwania powstał projekt „ABC Małego Konsumenta”²⁷, realizowany przez Urząd Ochrony Konkurencji i Konsumentów. Program zawiera szereg interaktywnych materiałów edukacyjnych – od scenariuszy zajęć po gry, plakaty i dyplomy – które wspierają nauczycieli oraz rodziców w kształtowaniu u dzieci postaw świadomych i odpowiedzialnych.

Odpowiedzialna konsumpcja, jako element edukacji konsumenckiej, pozwala dzieciom na trafne wybory zakupowe i ocenę wartości produktów. Istotne jest, by dzieci potrafiły odróżniać towary wspierające ich zdrowie i rozwój od tych, które mogą mieć negatywne skutki. Edukacja konsumencka powinna dostarczać wiedzy na temat analizy składu produktów oraz interpretacji informacji zawartych na etykietach. Dzięki temu dzieci mogą trafnie identyfikować rzeczywiste korzyści kryjące się za przekazem reklamowym i podejmować decyzje zgodne z własnymi potrzebami, zamiast ulegać impulsom wywoływanym przez działania marketingowe.

Badania prowadzone przez CBOS²⁸ wskazują, że aż 86% dzieci w wieku 6–19 lat regularnie korzysta z Internetu, spędzając tam średnio 15 godzin tygodniowo. Treści reklamowe są obecne już od najwcześniejszych lat,

²⁶ Elżbieta Sanecka, „Manipulacja w reklamie telewizyjnej skierowanej do dzieci i młodzieży”, *Kultura – Media – Teologia*, nr 13 (2013), dostęp 27 lipca 2025, https://kmt.uksw.edu.pl/media/pdf/kmt_2013_13_Sanecka.pdf.

²⁷ Urząd Ochrony Konkurencji i Konsumentów, „ABC Małego Konsumenta”, dostęp 6 kwietnia 2023, <https://malykonsument.uokik.gov.pl/>.

²⁸ Fundacja Centrum Badania Opinii Społecznej, *Dzieci i młodzież w Internecie – korzystanie i zagrożenia z perspektywy opiekunów*. Komunikat z badań nr 110/2015 (Warszawa: Centrum Badania Opinii Społecznej, 2015), dostęp 15 lipca 2025, https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2015/K_110_15.PDF.

a kontrola rodzicielska nad tymi przekazami bywa ograniczona. Rzecznik Praw Dziecka²⁹ zwraca uwagę na związek między nadmiernym korzystaniem z mediów społecznościowych a problemami zdrowia psychicznego dzieci, takimi jak wycofanie, konflikty rodzinne czy wypieranie obowiązków. Z kolei UNICEF³⁰ ostrzega przed wpływem reklam niezdrowej żywności, które prowadzą do rozwoju niezdrowych nawyków żywieniowych³¹, wzrostu otyłości i chorób dietozależnych wśród najmłodszych. Dużą grupę reklamowanych produktów stanowi żywność zawierająca składniki, których obecność w nadmiernych ilościach w codziennej diecie jest niewskazana³².

Reklama skierowana do dzieci to dziś odrębna gałąź marketingu – *kindermarketing*. Wykorzystuje ona ich łatwowierność oraz emocjonalną reakcję na przekaz medialny. Dzieci są nie tylko odbiorcami, ale coraz częściej pełnoprawnymi uczestnikami rynku konsumenckiego. Dzieci w wieku przedszkolnym³³ domagają się od rodziców zakupu reklamowanych produktów, wywierają wpływ na rodzinne decyzje zakupowe. Reklamy z udziałem dzieci budują emocjonalne więzi z marką, co przekłada się na lojalność klientów i większe zaufanie do promowanych produktów. Aby skutecznie przeciwdziałać negatywnym skutkom oddziaływania reklamy na dzieci, niezbędne jest budowanie systemowego podejścia do edukacji konsumenciej. Kluczową rolę w tym procesie odgrywają szkoły, instytucje społeczne oraz środowisko rodzinne – wspólnie mogą kształtować u najmłodszych umiejętność świadomego odbioru treści marketingowych. Edukacja w tym zakresie nie tylko chroni przed manipulacją, ale również rozwija zdolność krytycznego myślenia, wspiera kompetencje społeczne i uczy odpowiedzialności w podejmowaniu decyzji zakupowych.

²⁹ Rzecznik Praw Dziecka, *Ogólnopolskie badanie jakości życia dzieci i młodzieży w Polsce*, Warszawa 2021, dostęp 31 lipca 2025, <https://brpd.gov.pl/wp-content/uploads/2022/01/Raport-RPD-korzystanie-z-mediow-spoecznoSciowych-i-internetu-PDF.pdf>.

³⁰ UNICEF Polska, „Prawa dziecka fundamentem ochrony młodych w sieci”, 25 marca 2025, dostęp 31 lipca 2025, <https://centrum-prasowe.unicef.pl/393553-prawa-dziecka-fundamentem-ochrony-mloдых-w-sieci>.

³¹ Irena Ozimek, Julita Szlachciuk i Agnieszka Bobola, „Reklama żywności w kontekście regulacji prawnych i Kodeksu Etyki Reklamy”, *Handel Wewnętrzny* 1, nr 4 (2017): 132.

³² Monika Łata, „Dobre obyczaje w reklamie”, *Prawo i Więź* 6, nr 53 (grudzień 2024): 1138.

³³ Piotr Mazurkiewicz, „Dzieci decydują o rodzinnych wydatkach”, *Rzeczpospolita*, 29 października 2019, dostęp 31 lipca 2025, <https://www.rp.pl/finanse/art9157521-dzieci-decyduja-o-rodzinnych-wydatkach>.

Realizacja skutecznych programów edukacyjnych wymaga współdziałania różnych sektorów – edukacyjnego, konsumenckiego i rodzinnego. Inicjatywy takie jak zajęcia tematyczne, kampanie informacyjne czy warsztaty dla dzieci i rodziców umożliwiają lepsze zrozumienie mechanizmów rynku oraz uczyć rozpoznawania technik perswazyjnych stosowanych w reklamie. Dzięki takim działaniom możliwe jest kształtowanie postaw sprzyjających odpowiedzialnemu uczestnictwu w życiu gospodarczym oraz wzmacnianie odporności dzieci na nieuczciwe praktyki promocyjne obecne w mediach.

Monitorowanie i egzekwowanie przepisów

Monitorowanie i egzekwowanie przepisów dotyczących reklamy dziecięcej jest niezbędnym elementem ochrony najmłodszych przed nieuczciwymi praktykami marketingowymi. Dzięki systematycznym działaniom kontrolnym, odpowiednim mechanizmom sankcyjnym oraz współpracy instytucji regulacyjnych możliwe jest stworzenie rynku reklamowego, który respektuje potrzeby dzieci i minimalizuje ryzyko ich podatności na perswazyjne techniki marketingowe.

System nadzoru nad reklamami dziecięcymi opiera się na kompleksowej analizie treści oraz sposobów ich dystrybucji, mającej na celu ochronę najmłodszych odbiorców przed manipulacyjnymi praktykami marketingowymi. Proces monitorowania obejmuje szczegółową ocenę zgodności komunikatów reklamowych z obowiązującymi normami etycznymi i prawnymi. Instytucje regulacyjne prowadzą dogłębną analizę treści reklam, uwzględniając ich przejrzystość oraz identyfikację potencjalnych technik wpływających na emocje dzieci i ich decyzje konsumenckie. W szczególności zwraca się uwagę na reklamy publikowane w przestrzeni cyfrowej³⁴, takie jak kampanie w mediach społecznościowych, aplikacjach mobilnych oraz platformach streamingowych³⁵. Kontrola reklam cyfrowych ma na celu wykrywanie treści, które mogą naruszać standardy odpowiedzialnej komunikacji marketingowej, a także ocenę skuteczności mechanizmów służących oznaczaniu materiałów reklamowych w sposób czytelny dla najmłodszych.

³⁴ Kampania LEGO *Rebuild the World* została pozytywnie oceniona za kreatywny i edukacyjny przekaz w przestrzeni cyfrowej, natomiast kampania Tymbarku *#ZawszeNaTak* spotkała się z krytyką za brak oznaczenia treści sponsorowanych oraz za nadmierną ekspozycję marki, co skutkowało interwencją Rady Reklamy.

³⁵ Szerzej zob. Justyna Krawczyk i Anna Wójcik, „Nowe trendy w komunikacji marketingowej w mediach społecznościowych”, w *Nowe media i technologie w komunikacji marketingowej – wybrane obszary aplikacji*, red. Andrzej Marek Bajdak i Zbigniew Czesław Spyra (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach, 2024), 29–45.

Obserwacja praktyk rynkowych pozwala na ocenę strategii stosowanych przez reklamodawców w celu przestrzegania wytycznych dotyczących etycznej komunikacji. Instytucje nadzorujące analizują działania marek – sprawdzają, czy ich kampanie marketingowe spełniają wymagania prawne oraz czy stosowane techniki nie prowadzą do nieświadomego wpływania na wybory konsumenckie dzieci.

Dodatkowo egzekwowanie regulacji obejmuje szeroki wachlarz mechanizmów sankcyjnych. Instytucje nadzorujące mogą wystosowywać oficjalne ostrzeżenia, nakładać kary finansowe, blokować emisję reklam niezgodnych z normami oraz inicjować postępowania prawne w wypadku poważnych naruszeń. Rola organizacji branżowych oraz instytucji konsumenckich jest kluczowa w skutecznym nadzorowaniu rynku reklamy dziecięcej, ponieważ ich działania pozwalają na ograniczenie wpływu nieuczciwych praktyk marketingowych i zapewnienie zgodności przekazu z normami etycznymi.

Najpopularniejsze aplikacje mobilne

Rozwój cywilizacji to nieustanne dążenie do doskonałości, które przejawia się między innymi w udoskonalaniu ludzkich wynalazków. Jednym z kluczowych obszarów tego procesu stała się sfera mediów, a następnie mediów społecznościowych. To właśnie one w dużej mierze wpływają na kształtowanie wizji świata u dzieci w pierwszych latach ich aktywności społecznej. Coraz częściej dorośli włączają w codzienne aktywności dziecka nie tylko telewizor, ale także tablety i telefony komórkowe. Powszechnym widokiem staje się dziecko trzymające smartfon w ręku. W praktyce media społecznościowe systematycznie poszerzają swój zasięg, starając się dotrzeć z treściami do wszystkich odbiorców – niezależnie od wieku; dotyczy to również najmłodszych.

Rynek aplikacji mobilnych w Polsce jest zdominowany przez ekosystemy największych firm technologicznych. Google i YouTube mają zdecydowanie najwyższy zasięg – odpowiednio 83% i 80,7%³⁶ – co oznacza, że są używane przez ponad cztery piąte użytkowników smartfonów³⁷. Widać wyraźną dominację aplikacji należących do ekosystemu Google, takich jak Google, YouTube, Gmail czy Mapy Google, które łącznie osiągnęły

³⁶ „Digital 2025: Poland” [raport], DataReportal, dostęp 5 sierpnia 2025, <https://datareportal.com/reports/digital-2025-poland>.

³⁷ Według danych z raportu *Digital 2025: Poland* opracowanego przez DataReportal, dostęp do Internetu miało 34,5 miliona osób, co stanowiło niemal 90% populacji kraju. Zdecydowana większość z nich korzystała z Internetu za pośrednictwem smartfonów, co pozwala oszacować liczbę użytkowników tych urządzeń na około 33 miliony.

ponad 285% udziału w rynku, ponieważ użytkownicy korzystają z kilku z nich równocześnie.

W kategorii mediów społecznościowych nadal dominują aplikacje należące do firmy Meta: Messenger (76,2%) i Facebook (73,6%)³⁸; utrzymują bardzo wysoki poziom popularności, co wskazuje, że pozostają podstawowymi kanałami komunikacji w Polsce. TikTok, z wynikiem 64,3%, dynamicznie zwiększa swój zasięg i zbliża się do Facebooka, co może świadczyć o rosnącym znaczeniu tej platformy wśród młodszych użytkowników³⁹. Instagram (55,1%) plasuje się na końcu zestawienia, ale wciąż dotyczy połowy użytkowników i stanowi istotne uzupełnienie ekosystemu Meta.

W obszarze rozrywki i stylu życia największą popularnością cieszy się Spotify (56,9%), który dominuje wśród serwisów muzycznych. Choć aplikacje rozrywkowe mają nieco mniejszy zasięg niż społecznościowe, nadal są masowo używane. Coraz większe znaczenie zyskują również aplikacje zakupowe i użytkowe, takie jak Temu, Allegro, Lidl Plus czy Żappka.

Analiza rynku aplikacji mobilnych wskazuje na wyraźną dominację ekosystemów Google i Meta, ale także na rosnącą konkurencję ze strony TikToka i WhatsAppa, które odpowiadają na potrzeby nowych pokoleń użytkowników – szczególnie w zakresie prywatności i krótkich form komunikacji. Użytkownicy korzystają zarówno z aplikacji społecznościowych, jak i użytkowych, co pokazuje równowagę między komunikacją, rozrywką i funkcjami praktycznymi. Nawet aplikacje z najniższym udziałem w zestawieniu, jak Instagram, mają setki tysięcy realnych użytkowników, co świadczy o ogromnym nasyceniu rynku mobilnego w Polsce.

Zakończenie

Regulacje prawne i zasady etyczne dotyczące reklam skierowanych do dzieci stanowią fundament ochrony najmłodszych przed nieuczciwymi praktykami marketingowymi. Ustawodawca kładzie nacisk na eliminację przekazów reklamowych, które wywierają presję na dzieci oraz ich rodziców, a także na transparentność komunikacji marketingowej. Przestrzeganie tych norm pozwala na etyczne podejście do reklamy i ograniczenie ryzyka nadużyć wobec najmłodszych odbiorców. Przepisy te nie tylko ograniczają treści mogące wywierać presję, ale również promują odpowiedzialność społeczną w branży reklamowej.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Raport IQS „TikTok bez filtra” podaje, że 90% młodych Polaków miało styczność z TikTokiem, a 45% aktywnie z niego korzysta, co potwierdza jego dominację w tej grupie wiekowej. „IQS: TikTok bez filtra” [badanie], aboutMarketing, 17 lipca 2025, dostęp 29 października 2025, <https://aboutmarketing.pl/iqs-tiktok-bez-filtra-badanie/>.

Reklama jako narzędzie komunikacji ma ogromny wpływ na kształtowanie postaw i zachowań dzieci. Dlatego tak istotne jest, aby przekaz reklamowy był zgodny z zasadami uczciwości, przejrzystości i rzetelności. Wprowadzone regulacje mają na celu eliminację treści manipulacyjnych, ograniczenie promowania produktów szkodliwych dla zdrowia dzieci oraz zapobieganie sytuacjom, w których reklama staje się źródłem niezdrowych nawyków lub nieprawdziwych oczekiwań wobec rzeczywistości.

Współczesne regulacje prawne kładą nacisk na transparentność i etyczne podejście do reklam, zachęcają do stosowania praktyk wspierających rozwój dzieci w sposób pozytywny i edukacyjny. W efekcie przestrzeganie zasad etycznych oraz regulacji prawnych nie tylko wzmacnia zaufanie społeczne do reklamy, ale również przyczynia się do budowania bardziej świadomego społeczeństwa, w którym najmłodsi są chronieni przed nieuczciwymi technikami marketingowymi. Stworzenie bezpiecznego środowiska reklamowego pozwala dzieciom rozwijać się w sposób zgodny z ich potrzebami i wartościami, bez nadmiernej komercjalizacji ich codziennego życia.

Bibliografia

Akty prawne

- Parlament Europejski i Rada. *Dyrektywa 2005/29/WE z dnia 11 maja 2005 r. dotycząca nieuczciwych praktyk handlowych stosowanych przez przedsiębiorstwa wobec konsumentów na rynku wewnętrznym oraz zmieniająca dyrektywę Rady 84/450/EWG, dyrektywy 97/7/WE, 98/27/WE i 2002/65/WE oraz rozporządzenie (WE) nr 2006/2004. Dz. Urz. UE L 149/22, 11 czerwca 2005. Dostęp 4 kwietnia 2025. <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/PL/TXT/?uri=CELEX:32005L0029>.*
- Parlament Europejski i Rada. *Rozporządzenie (UE) 2016/679 z dnia 27 kwietnia 2016 r. w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych i w sprawie swobodnego przepływu takich danych oraz uchylenia dyrektywy 95/46/WE (RODO). Dz. Urz. UE L 119/1, 4 maja 2016.*
- Ustawa z dnia 26 października 1982 r. o wychowaniu w trzeźwości i przeciwdziałaniu alkoholizmowi. T.j. Dz.U. 2023, poz. 2151, z późn. zm.*
- Ustawa z dnia 29 grudnia 1992 r. o radiofonii i telewizji. T.j. Dz.U. 2024, poz. 96 i 1222, z późn. zm.*
- Ustawa z dnia 16 kwietnia 1993 r. o zwalczaniu nieuczciwej konkurencji. T.j. Dz.U. 2022, poz. 1233, z późn. zm.*
- Ustawa z dnia 6 września 2001 r. – Prawo farmaceutyczne. T.j. Dz.U. 2024, poz. 686, z późn. zm.*
- Ustawa z dnia 23 sierpnia 2007 r. o przeciwdziałaniu nieuczciwym praktykom rynkowym. T.j. Dz.U. 2023, poz. 845, z późn. zm.*

Ustawa z dnia 7 kwietnia 2022 r. o wyrobach medycznych. T.j. Dz.U. 2024, poz. 1620, z późn. zm.

Literatura i netografia

- Acuff, Daniel S., i Robert H. Reiher. *Kidnaping. Jak marketerzy kontrolują umysł Twojego dziecka*. Gliwice: Helion, 2005.
- Bogunia-Borowska, Magdalena. *Fenomen telewizji. Interpretacje socjologiczne i kulturowe*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2012.
- Dębska, Anna. „Reklama skierowana do dzieci – część pierwsza – regulacje ogólne”. *LGL*, 5 czerwca 2023. Dostęp 4 kwietnia 2025. <https://lgl-iplaw.pl/2023/06/reklama-skierowana-do-dzieci-czesc-1-regulacje-ogolne/>.
- „Digital 2025: Poland” [raport]. DataReportal. Dostęp 5 sierpnia 2025. <https://datareportal.com/reports/digital-2025-poland>.
- Dudzik, Iwona. „Dziecko i reklama – ukierunkowania reklam skierowanych do dzieci”. *Marketing i Rynek* 3 (2018): 22–31.
- Fundacja Centrum Badania Opinii Społecznej. *Dzieci i młodzież w Internecie – korzystanie i zagrożenia z perspektywy opiekunów*. Komunikat z badań nr 110/2015. Warszawa: Centrum Badania Opinii Społecznej, 2015. Dostęp 31 lipca 2025. https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2015/K_110_15.PDF.
- Fundacja Mapa Pasji, red. *Edukacja medialna. Poradnik dla rodziców*. Dostęp 30 kwietnia 2025. https://epale.ec.europa.eu/system/files/2022-05/MeliGuide4ParentsD2022_PL.pdf.
- Grochowska, Anna, i Michał Bilewicz. „Poziom rozwoju poznawczego dzieci a odbiór reklam telewizyjnych”. *Czasopismo Psychologiczne* 11, nr 1 (2005): 49–62.
- Grzybowska-Brzezińska, Magdalena. „Instrumenty reklamy i ich wpływ na zachowania konsumentów na rynku soków”. *Problemy Zarządzania, Finansów i Marketingu*, nr 28 (2013): 63–73.
- „IQS: TikTok bez filtra” [badanie]. aboutMarketing, 17 lipca 2025. Dostęp 29 października 2025. <https://aboutmarketing.pl/iqs-tiktok-bez-filtra-badanie/>.
- Jaworska-Dębska, Barbara. „Wokół pojęcia reklamy”. *Przegląd Ustawodawstwa Gospodarczego*, nr 12 (1993): 20–24.
- Kielar-Turska, Maria. „Dziecko i media: reklama w życiu dziecka”. *Annales Academiae Paedagogicae Cracoviensis. Studia Psychologica* 1, nr 14 (2003): 109–124.
- Kosik, Józef. „Komputer i prawa dziecka”. W *Ochrona praw dziecka*, redaktor Józef Kosik, 73–80. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1981.
- Kozłowska, Agnieszka. *Reklama. Techniki perswazyjne*. Warszawa: Szkoła Główna Handlowa, 2011.
- Krawczyk, Justyna, i Anna Wójcik. „Nowe trendy w komunikacji marketingowej w mediach społecznościowych”. W *Nowe media i technologie w komunikacji marketingowej – wybrane obszary aplikacji*, redaktorzy Andrzej Marek Bajdak i Czesław Spyra Zbigniew, 13–28. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Ekonomicznego, 2024.
- Łata, Monika. „Dobre obyczaje w reklamie”. *Prawo i Więź* 6, nr 53 (grudzień 2024): 1138–1154.

- Mazurkiewicz, Piotr. „Dzieci decydują o rodzinnych wydatkach”. *Rzeczpospolita*, 29 października 2019. Dostęp 31 lipca 2025. <https://www.rp.pl/finanse/art9157521-dzieci-decyduja-o-rodzinnych-wydatkach>.
- Morbitzer, Jan. „O medialności współczesnego dziecka – od telewizji do Internetu”. W *Multimedialny wymiar edukacji*, redaktorzy Dagmara Morańska i Katarzyna Wójcik, 175–177. Dąbrowa Górnicza: Wyższa Szkoła Biznesu, 2018.
- Nowacki, Robert. *Reklama*. Warszawa: Difin, 2009.
- Nowicka, Elżbieta. „Edukacja medialna w rodzinie a zapobieganie zagrożeniom medialnym”, *Dyskursy Młodych Andragogów*, nr 20 (2019). <https://doi.org/10.34768/dma.vi20.29>.
- Okoiń, Zbigniew. „Czyny nieuczciwej konkurencji w działalności promocyjnej”. W *Prawo reklamy i promocji*, redaktor Elżbieta Traple, 623–777. Warszawa: Wolters Kluwer, 2007.
- Olszewski, Bogusław. „Uwagi o reklamie adresowanej do dzieci”. *Acta Universitatis Wratislaviensis. Przegląd Prawa i Administracji* 77 (2008): 223–235.
- Ozimek, Irena, Julita Szlachciuk i Agnieszka Bobola. „Reklama żywności w kontekście regulacji prawnych i Kodeksu Etyki Reklamy”. *Handel Wewnętrzny* 1, nr 4 (2017): 132–144.
- Pelekh, Yaryna, i Klaudia Sorys. „Reklama telewizyjna i jej odbiór przez dzieci w wieku przedszkolnym”. *Problemy Współczesnej Pedagogiki* 2, nr 1 (2016): 67–78.
- Przeclawska, Anna. „Działania marketingowe i reklama a rozwój psycho-społeczny dzieci”. *Zarządzanie i Edukacja*, nr 2 (1999): 67–79.
- Rada Reklamy. *Karta ochrony dzieci w reklamie. Akt samoregulacyjny – załącznik Nr 3 do Kodeksu Etyki Reklamy*. Dostęp 30 kwietnia 2025. <https://radareklamy.pl/wp-content/uploads/2020/01/2-Karta-Ochrony-Dzieci-w-Reklamie.pdf>.
- Rada Reklamy. *Kodeks Etyki Reklamy*, 7 lutego 2023 r. Dostęp 30 kwietnia 2025. https://radareklamy.pl/wp-content/uploads/2025/01/Kodeks_Etyki_Reklamy.pdf.
- Sanecka, Elżbieta. „Manipulacja w reklamie telewizyjnej skierowanej do dzieci i młodzieży”; *Kultura – Media – Teologia*, nr 13 (2013): 19–36. Dostęp 27 lipca 2025. https://kmt.uksw.edu.pl/media/pdf/kmt_2013_13_Sanecka.pdf.
- Smyl, Wioletta. „Etyczna ocena reklam dziecięcych”. *Media, Kultura, Społeczeństwo*, nr 1 (4) (2009): 121–146.
- Śniegocka, Anna, i Andrzej Jaczyński. „Etyka w reklamie – w świetle wybranego orzecznictwa”. *Kortowski Przegląd Prawniczy*, nr 1 (2014): 27–31.
- UNICEF Polska. „Prawa dziecka fundamentem ochrony młodych w sieci”. 25 marca 2025. Dostęp 31 lipca 2025. <https://centrum-prasowe.unicef.pl/393553-prawa-dziecka-fundamentem-ochrony-młodych-w-sieci>.
- Urząd Ochrony Konkurencji i Konsumentów. „ABC Małego Konsumenta”. Dostęp 6 kwietnia 2023. <https://malykonsument.uokik.gov.pl>.
- Wiszniewska, Iwona, i Ryszard Skubisz. „Środki zapobiegania nieuczciwej reklamie w projekcie ustawy o zwalczaniu nieuczciwej konkurencji”. *Państwo i Prawo*, nr 4 (1992): 49–56.
- Zwierzchowska, Kinga, i Sebastian Umiński. „Ciekawszy świat z reklamy”. *Marketing w Praktyce*, nr 5 (2009): 48–51.

Zasady etyczne i regulacje prawne dotyczące treści reklamowych wśród dzieci

Streszczenie

Celem artykułu jest analiza regulacji prawnych dotyczących reklamy skierowanej do dzieci, ze szczególnym uwzględnieniem aspektów etycznych. Omówione zostaną zasady odpowiedzialnego marketingu, które chronią najmłodszych odbiorców przed manipulacyjnymi technikami reklamowymi oraz nieuczciwymi praktykami perswazyjnymi. Wskazana będzie również rola instytucji regulacyjnych i organizacji zajmujących się etyką reklamy w kształtowaniu standardów komunikacji marketingowej dostosowanej do możliwości poznawczych dzieci, a ponadto obszary wymagające dalszych zmian legislacyjnych. Autorki przedstawiają też propozycję kierunków rozwoju strategii reklamowych wspierających świadome decyzje konsumenckie i zdrowy rozwój najmłodszych odbiorców.

Słowa kluczowe: kindermarketing, reklama, bezpieczeństwo dzieci, odpowiedzialność marketerów, etyka reklamy dla dzieci

Beata Gocko – absolwentka Wydziału Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w Lublinie (kierunek prawo), doktor nauk społecznych w dyscyplinie naukowej nauki prawne na KUL, adiunkt w Państwowej Akademii Nauk Stosowanych w Przemyślu. Jej zainteresowania naukowe obejmują prawo administracyjne i cywilne, bezpieczeństwo państwa, zagrożenia w cyberprzestrzeni oraz ochronę infrastruktury krytycznej. Bada wpływ technologii informacyjnych na funkcjonowanie instytucji publicznych i politykę bezpieczeństwa.

Małgorzata Kuźbida – historyczka, zajmuje się dziejami najnowszymi, szczególnie przemianami w Europie i relacjami polsko-ukraińskimi kształtowanymi w XX i XXI wieku. W swoich badaniach przygląda się temu, jak migracje, wojny, nowe idee oraz technologie – takie jak media społecznościowe – wpływają na kształtowanie się współczesnych społeczeństw.

Ethical Principles and Legal Regulations Regarding Advertising Content to Children

Abstract

The aim of this article is to analyze legal regulations regarding advertising aimed at children, with particular emphasis on ethical aspects. It discusses the principles of responsible marketing, which protect young consumers from manipulative advertising techniques and unfair persuasive practices. It also highlights the role of regulatory institutions and organizations dealing with advertising ethics in shaping standards for marketing communications tailored to children's cognitive abilities. Furthermore, it identifies areas requiring further legislative changes and proposes directions for the development of advertising strategies that support informed consumer decisions and the healthy development of young consumers.

Keywords: kindermarketing, advertising, children's safety, responsibility of marketers, ethics of advertising for children

Beata Gocko – graduate of the Faculty of Law, Canon Law and Administration at the John Paul II Catholic University of Lublin (field of study: law). She holds a PhD in social sciences in the discipline of legal sciences from the same university. Currently, she serves as an assistant professor at the State Academy of Applied Sciences in Przemyśl. Her research interests include administrative and civil law, state security, threats in cyberspace, and the protection of critical infrastructure. She studies the impact of information technologies on the functioning of public institutions and on national security policy.

Małgorzata Kuźbida – a researcher of contemporary history, specializing in the analysis of social and political transformations in Europe, with a particular focus on Polish-Ukrainian relations shaped in the 20th and 21st centuries. Her research interests include the factors shaping social change, such as migration processes, armed conflicts, the development of new ideas, and the impact of emerging technologies, especially social media.

HALINA RAROT

Politechnika Lubelska w Lublinie

ORCID: 0000-0002-9095-0872

JAKUB ŁUCKA

Politechnika Lubelska w Lublinie

DOI: 10.24987/20838972.22.7

Społeczne aspekty samotności młodych męzczyzn w ujęciu etycznym

Wstęp

W ujęciu potocznym samotność, niezależnie od wieku osoby ją przeżywającej, wydaje się doświadczeniem wyłącznie subiektywnym i negatywnym, czyli fizyczną izolacją oraz brakiem satysfakcjonujących relacji społecznych, poczuciem bycia nieszczęśliwym. W niniejszym artykule omówione zostaną głębsze, filozoficzno-etyczne i psychologiczne ujęcia zjawiska samotności, traktujące samotność także jako zjawisko obiektywne, ontologiczne, z którym nie trzeba walczyć, lecz je mądrze zaakceptować, a w końcu jako zjawisko o naturze ambiwalentnej czy tylko przejściowej, które domaga się jeszcze innego podejścia interpretacyjnego. Stanowiąc będą tym samym szerszy teoretyczny kontekst do analizy tego konkretnego i empirycznego fenomenu, jakim staje się w ostatnich latach osamotnienie młodych męzczyzn, zarówno w Polsce, jak i w innych krajach o kulturze indywidualistycznej. Donoszą o tym raporty z badań przeprowadzonych między innymi przez Uniwersytet Medyczny we Wrocławiu w 2024 roku na populacji 5 tys. osób¹

¹ „Badanie UMW: 68 proc. dorosłych Polaków odczuwa samotność”, Nauka w Polsce, 16 lutego 2025, dostęp 22 października 2025, <https://naukawpolsce.pl/aktualnosci/news%2C106647%2Cbadanie-umw-68-proc-doroslych-polakow-odczuwa-samotnosc.html>. Należy tutaj dodać, że te 68% dorosłych Polaków stanowią nastolatki, młodzi dorośli oraz seniorzy.

czy przez Instytut Pokolenia na próbie 1635 dorosłych respondentów w 2022 roku², jak też badań realizowanych w innych krajach³.

Pokolenie młodych dorosłych to ludzie znajdujący się – zgodnie z koncepcją rozwoju psychospołecznego Ericka Eriksona – w okresie wczesnej, a nie środkowej dorosłości. Są w wieku od około 20. do 35. r. życia, doświadczają wielu rozwojowych wyzwań o pozytywnym wydźwięku (zbudowanie trwałej relacji intymnej, zagnieżdżenie się w świecie społecznym, najlepsza pamięć, największy życiowy wigor, zdobyta już kontrola popędów), ale też narażeni są na różne rozwojowe zagrożenia (dalsze kształtowanie się tożsamości indywidualnej, brak niezależności i oczekiwanie na życiową stabilizację). Raportowany duży poziom samotności młodych dorosłych obecnej doby, przede wszystkim mężczyzn, jest przez badaczy z zakresu nauk społecznych uznawany głównie za problem społeczny, wynikający z wielu czynników społeczno-kulturowych, wymagający nie filozoficznej akceptacji, lecz raczej moralnego i etycznego potępienia oraz podejmowania różnych zaradczych środków przez instytucje społeczne.

W niniejszym artykule podjęto filozoficzno-etyczną i psychologiczną refleksję nad samotnością i osamotnieniem rozumianymi właśnie jako problem społeczny, a nie jako szansa na doskonalenie wewnętrzne, rozwój autonomii czy pogłębienie poczucia indywidualizmu. Traktowanie tych zagadnień jako szansy jest bowiem znacznie rzadsze w literaturze przedmiotowej. Na potrzeby niniejszego artykułu dokonano syntezy różnych dotychczasowych analiz i badań z zakresu społecznych przejawów samotności młodych mężczyzn, badań przyczyn tego zjawiska, jak i jego konsekwencji, zarówno dla tych ludzi, jak i całych społeczeństw. Założono przy

² Instytut Pokolenia, „Poczucie samotności wśród dorosłych Polaków”, dostęp 19 kwietnia 2025, <https://dane.gov.pl/pl/dataset/3778,baza-danych-z-badan-pt-poczucie-samotnosci-wsrod-d/resource/55541/>.

³ Office for National Statistic, „Loneliness – What Characteristics and Circumstances Are Associated with Feeling Lonely?”, ONS, 10 kwietnia 2018, dostęp 20 maja 2025, <https://www.ons.gov.uk/peoplepopulationandcommunity/wellbeing/articles/lonelinesswhatcharacteristicsandcircumstancesareassociatedwithfeelinglonely/2018-04-10>. W raporcie ONS przeanalizowano cechy i okoliczności powodujące samotność społeczną ludzi starszych w Anglii, ale odnotowano także coraz częstsze zgłaszanie samotności przez ludzi młodych. Zob. też: Daniel L. Surkalim, Mengyun Luo, Robert Eres, Klaus Gebel, James van Buskirk, Adrian Bauman i Ding Ding, „The Prevalence of Loneliness Across 113 Countries: Systematic Review and Meta-analysis”, *BMJ* 376 (2021): e067068, <https://doi.org/10.1136/bmj-2021-067068>. W tymże badaniu, a właściwie metaanalizie badań pochodzących ze 113 krajów, stwierdza się jednak, że nie ma jednego globalnego wzorca rozpowszechniania się samotności wśród młodych dorosłych. Na przykład w Australii ludzie mają wyższy poziom odczuwania samotności raczej w okresie środkowej dorosłości (w wieku od 36. do 65. r. życia) niż osoby w wieku od 26 do 35 lat i osoby w wieku 65 lat i starsze.

tym, że teoretyczno-etyczna próba zrozumienia samotności w tej grupie społecznej pozwoli na wskazanie możliwych praktycznych sposobów jego złagodzenia lub będzie zachęcać innych do żmudnego poszukiwania strategii przezwyciężania osamotnienia i budowania relacji społecznych dających szczęście.

W celu filozoficznego dotarcia do istoty zjawiska czy stanu samotności należałoby dokonać jego oglądu ejdetycznego, a następnie opisu fenomenologicznego. Z powodu braku kompetencji właściwych dla fenomenologicznej metody badań w naukach humanistycznych odwołamy się tutaj do wybranego fragmentu z opisu badań dokonanych przez filozofa Marka Błaszczyka:

fenomenologia samotności, w przeciwieństwie do logicznego (pojęciowego) jej ujęcia, ukazuje samotność przede wszystkim jako silnie zindywidualizowane – nieudzielalne i niekomunikowalne – doświadczenie egzystencjalne. Podkreśla się tu jej wymiar praktyczny (przeżyciowy, doznaniowy), a nie czysto teoretyczny. Samotność w tej perspektywie jest przeżyciem swoistym dla konkretnego człowieka i tylko jemu w pełni dostępnym. Nie może ono zostać zasymilowane czy współodczute: nikt, nawet najbliższa mi osoba, nie może zastąpić mnie w odczuwaniu i przeżywaniu mojej samotności [...]. Filozofując o samotności, zatracamy jej egzystencjalny „ciężar”, będący udziałem tej właśnie, a nie innej jednostki. Nie oznacza to bynajmniej, że nie należy o niej rozmyślać ani filozoficznie o nią pytać⁴.

Jak z kolei przekonuje niemiecki filozof Odo Marquard, warto o nią pytać, ponieważ samotność związana jest niezbywalnie z naszą śmiertelnością, a ta „wymaga zdolności do samotności» [...]. To nie samotność jest «patologiczna». Problemem jest raczej osłabienie «siły bycia samemu»”⁵ (dodajmy – męznego bycia w świecie, w którym skazani jesteśmy na śmierć przez fakt narodzin).

Samotność staje się tutaj zatem fundamentem ludzkiego bytu, zasadą ludzkiego istnienia. „Stanowi fakt ontologiczny, który poprzedza – a nawet warunkuje – wszelkie relacje międzypodmiotowe”⁶. Podsumowując krótko te wybrane w sposób obligatoryjny stanowiska filozoficzne: nie należy obawiać się samotności, lecz ją mądrze akceptować. Inni filozofowie lub filozofujący socjologowie zazwyczaj dzielą ambivalentne myślenie na temat

⁴ Marek Błaszczyk, „O istocie samotności”, *Filozofuj!*, nr 1 (31) (2020): 44–46.

⁵ Odo von Marquard, „Plädoyer für die Einsamkeitsfähigkeit, *einfach leben*, nr 10 (2012), dostęp 23 maja 2025, <https://www.herder.de/el/hefte/archiv/2012/10-2012/plaedoyer-fuer-die-einsamkeitsfaehigkeit/>.

⁶ Błaszczyk, „O istocie”.

samotności; mówią nie tylko o „całkowitym szczęściu”, jakie ona daje, ale też o goryczy z nią związanej (np. Georg Simmel).

Z kolei psychologiczne spojrzenie na samotność wnosi nieco inną wiedzę. Owszem, samotność traktuje się w nim w sposób niemal egzystencjalistyczny, czyli jako emocję towarzyszącą ludziom w umiarkowanym zakresie od zawsze, czasami trudną do uniesienia, a czasami potrzebną. W każdym razie rozumianą jako coś naturalnego i właściwego dla kondycji ludzkiej. Z pewnym przerażeniem czy niedowierzaniem pisze się natomiast o nowym zjawisku, które wyrosło jakby na dziko z gleby samotności. Jest nim osamotnienie, czyli uczucie bardziej raniące niż dotychczasowe przeżycia związane z samotnością. Tym bardziej wydaje się ono niezrozumiałe, im więcej się słyszy w mediach społecznościowych o rosnącej liczbie kontaktów międzyludzkich, które pojedynczy człowiek może mieć. Według ustaleń psychologów emocji czy terapeutów samotność i osamotnienie różnią się zatem między sobą znaczeniem, jak też emocjonalnymi skutkami. Albowiem samotność jest tutaj obiektywnym byciem samemu, niekoniecznie łączącym się z negatywnymi emocjami z powodu owej fizycznej izolacji. Osamotnienie natomiast dotyczy raczej naszego stanu emocjonalnego, charakteryzującego się poczuciem odizolowania i pozbawienia wsparcia, mimo że fizycznie możemy być w grupie. Samotność nie jest zatem – zdaniem psychologów – wyłącznie subiektywnym zjawiskiem, lecz również obiektywnym, w swych przejawach i warunkach⁷.

Do tego rozróżnienia należy jeszcze dodać dystynkcję pochodzącą z roku 1973, autorstwa amerykańskiego socjologa Roberta S. Weissa⁸, między samotnością społeczną a samotnością emocjonalną. Samotność społeczna jest wspomnianym wcześniej osamotnieniem, w którym ludzie doświadczają przygnębiającego bólu społecznego z powodu braku uczestniczenia w szerokiej lub niezadawalającej sieci społecznej, uważają, że nie mają żadnych przyjaciół lub znajomych mogących udzielić im wsparcia psychicznego czy materialnego w trudnych sytuacjach życiowych. Samotność emocjonalna, przyjmująca formy samotności romantycznej i samotności rodzinnej, to z kolei poczucie braku najważniejszych i najgłębszych relacji z tymi ludźmi, którzy z natury rzeczy czy obowiązku powinni być blisko i zapewniać trwałe przywiązanie intymne czy rodzinne. Jako taka byłaby tożsama z dawną formą samotności, pojętą jako umiarkowany, ale powszechny stan przynależny ludzkiej kondycji.

⁷ Gerhard Wenninger, red., *Lexikon der Psychologie* (Heidelberg: Spektrum Akademischer Verlag, 2000), dostęp 18 kwietnia 2025, <https://www.spektrum.de/lexikon/psychologie/einsamkeit/3901>.

⁸ Robert S. Weiss, *Loneliness: The Experience of Emotional and Social Isolation* (Cambridge: MIT Press, 1973).

Społeczeństwa dzisiejszego świata ulegają znacznym i coraz szybszym przemianom, które nieuchronnie wpływają także na funkcjonowanie jednostek w strukturze społecznej. Jednym z nowych zjawisk jest redefinicja ról płciowych, zarówno kobiecych, jak i męskich. Psychologowie Philip G. Zimbardo i Nikita S. Coulombe w pracy *Gdzie ci mężczyźni?* (2014) podkreślają, że znana od lat tradycyjna rola mężczyzny (żywiciel domu, lider i autorytet) ulega rozmyciu, co doprowadza do zagubienia i wycofywania się znacznej części męskiej populacji z realnego życia⁹. Problemem współczesnej kultury i cywilizacji jest sytuacja społeczna, w której przy takim czy innym kwestionowaniu tradycyjnych wzorców męskości nie oferuje się żadnych pozytywnych alternatyw. Dawny wzorzec silnego i odpowiedzialnego mężczyzny przestał być wystarczający; współczesny mężczyzna, jak oczekują tego kobiety, musi być również empatyczny i wrażliwy. Z powodu sprzecznych oczekiwań część mężczyzn rezygnuje z prób sprostania tym wyobrażeniom i wycofuje się z życia społecznego oraz emocjonalnego. Innymi objawami kryzysu męskości są bierność, unikanie wyzwań i brak motywacji do rozwoju osobistego oraz zawodowego. Nic zatem dziwnego, że poważnym trendem społecznym w krajach zachodnich stało się opóźnianie decyzji o zawarciu małżeństwa albo nawet całkowita rezygnacja z instytucji małżeńskiej. Młodzi mężczyźni coraz częściej wybierają styl życia skoncentrowany na prywatnych potrzebach, swobodzie i niezależności. Tradycyjne role społeczne, takie jak ojcostwo i małżeństwo, są przez nich porzucane jako formy życia ograniczające swobodę.

Przyczynami takich decyzji, oprócz wspomnianego braku pozytywnych nowych wzorców partnerskich relacji, są także brak dojrzałości emocjonalnej i lęk przed trwałymi zobowiązaniami. Nie bez znaczenia jest tu oddziaływanie marketingu kapitalizmu konsumerystycznego i dostosowującej się do niego kultury masowej, promującej postawy hedonistyczne, zachęcające do poszukiwania różnych przyjemności oraz unikania odpowiedzialności społecznej. Wskutek tego część młodych mężczyzn skupia się na grach komputerowych i pornografii oraz samorealizacji – bez budowania trwałych związków¹⁰. Niektórzy psychologowie czy psychiatrzy postrzegają na razie zjawisko samotności młodych mężczyzn jako trwanie w „przedłużonym okresie dojrzewania”¹¹, żywiąc ciągle nadzieję, że ten stan ulegnie niedługo korzystnej społecznie zmianie. Taki wydźwięk mają na przykład wyniki badań przeprowadzonych przez A. Sha’ked i A. Rokach, opisane w artykule

⁹ Philip G. Zimbardo, Nikita S. Coulombe, *Gdzie ci mężczyźni?*, tłum. Małgorzata Guzowska (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2015), 147.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Michael Kimmel, *Guyland: The Perilous World Where Boys Become Men* (New York: HarperCollins, 2008).

z 2015 roku. Z badań wynika, że młodzi dorośli balansują między okresem edukacji a życiem zawodowym, że są istotnie szczególnie narażeni na osamotnienie ze względu na zmiany doświadczane na tych etapach życia¹²: większe poczucie izolacji, niestabilność ekonomiczna oraz brak wsparcia społecznego. Inne badania, z roku 2021, dowodzą, że to jednak czynniki ekonomiczne są jednym z silniejszych predyktorów osamotnienia – z tego powodu istnieją poważne różnice w poziomie osamotnienia młodych ludzi z Europy Zachodniej i Europy Wschodniej¹³. Poczucie braku bezpieczeństwa finansowego, niskie dochody i niestabilne zatrudnienie są głównymi problemami tych drugich, za którymi kroczą następne zmartwienia i troski. Przecież osoby, które znajdują się w niekorzystnej sytuacji finansowej, dużo rzadziej uczestniczą w życiu towarzyskim – z powodu niewystarczających do tego środków. Udział w życiu kulturowym i podróżowaniu jest dla nich ograniczony, co również prowadzi do towarzyskiego wykluczenia. Problemy finansowe generują też chroniczny stres, który bardzo negatywnie wpływa na zdrowie psychiczne i relacje międzyludzkie. Bezrobocie oraz praca tymczasowa mogą prowadzić do obniżenia samooceny, a społeczna presja związana z nakazem niezależności finansowej opóźnia zakładanie rodziny i utrzymywanie bliskich więzi. Jak pokazują jeszcze inne badania, osoby niepracujące są bardziej narażone na samotność niż osoby aktywne zawodowo¹⁴. Poczucie wyobcowania w tej grupie jest znacznie wyższe w porównaniu z osobami pracującymi.

Nie ma wątpliwości, że przyszłość jednoznacznie rozstrzygnie te trudności i dylematy w diagnozowaniu dzisiejszej rzeczywistości społecznej. Obecne zachowanie młodzieży i młodych dorosłych może jednak poważnie niepokoić, ponieważ prowadzi do spostrzeganej naocznie atomizacji i osłabienia więzi między ludźmi, wręcz osamotnienia różnych grup społecznych. Bardzo ważnym aspektem, jeśli nie najważniejszym, w obserwowanym potocznie i naukowo zjawisku osamotnienia/samotności jest negatywny wpływ mediów społecznościowych i nowych technologii cyfrowych na sposób budowania relacji między ludźmi. Klasyczne relacje przekształcają się w płytkie i powierzchowne interakcje, które nie wymagają poważniejszego zaangażowania emocjonalnego. Taka forma kontaktu zazwyczaj opiera się na relacji tymczasowej i łatwo wymiennej. Jeśli dane osoby nie nawiążą satysfakcjonującej relacji z jedną osobą, zwracają uwagę na kolejne dostępne „opcje”, traktując proces poznawczy jako sekwencyjne badanie wzajemnego

¹² Ami Sha'ked i Ami Rokach, *Addressing Loneliness: Coping, Prevention and Clinical Interventions* (New York: Psychology Press, 2015).

¹³ Surkalim, Luo, Eres, Gebel, van Buskirk, Bauman i Ding, „Prevalence of Loneliness”.

¹⁴ Instytut Pokolenia, „Poczucie samotności”, 28.

dopasowania osobowego. Nie sprzyja to rozwijaniu i doskonaleniu klasycznych umiejętności emocjonalnych i społecznych przez młodych ludzi, które następnie prowadziłyby do nawiązywania trwałych związków i więzi. Jest bolesnym absurdem ludzkiego dążenia do innowacji, że smartfony i media społecznościowe zostały zaprojektowane jako narzędzia do komunikacji między ludźmi z całego świata. Niestety coraz częściej stają się one źródłem ich osamotnienia i alienacji¹⁵. Praca psycholog społecznej i socjolog Shoshany Zuboff *Wiek kapitalizmu inwigilacji*, zwłaszcza rozdział *Utopia Pewności*, pozwala zrozumieć, jak kształtowane są relacje społeczne poprzez obecną formę kapitalizmu, którą badaczka nazywa też *kapitalizmem nadzoru*, tworzącym technologiczną utopię pewności. Prowadzą one do paradoksalnego poczucia izolacji wśród członków społeczeństwa.

Opisany w książce rynkowy model zdobywania danych, zostawianych przez nas w sposób świadomy czy nieświadomy w Internecie, ostatecznie staje się ich inwigilacją, dążeniem do kontroli nad zachowaniami społecznymi za pomocą gromadzonych i analizowanych informacji¹⁶. Kluczowymi narzędziami służącymi owemu nadzorowi są platformy cyfrowe, takie jak: Facebook, Instagram, TikTok itp. Platforma Facebook postrzegana jest oficjalnie przez jej właściciela Marka Zuckerberga jako infrastruktura globalnej społeczności, mająca zaspokajać potrzeby duchowe i emocjonalne jej użytkowników. Niestety, dążenie do tego celu prowadzi do zamieniania interakcji międzyludzkich w zobiektywizowane wskaźniki behawioralne, w których ludzie stają się „obiektami pierwszej klasy” w chmurze danych. Zuckerberg założył w swojej wizji, że algorytmy mogą przewidywać i kształtować ludzkie zachowania, oferując „uprzedzające” rozwiązania problemów społecznych. Taka utopia pewności zastępuje jednak autentyczność relacji zautomatyzowanymi interakcjami. W efekcie jednostki połączone tylko w sposób techniczny, bez możliwości dotykania się (i wyrzutu oksytocyny w mózgu, zwanej hormonem przywiązania), odczuwania zapachu drugiej osoby, bez kontaktu wzrokowego, doświadczają głębokiego poczucia osamotnienia. Dodatkowo zauważono, że portale społecznościowe, i nie tylko,

¹⁵ Według wyników badań przeprowadzonych przez Instytut Pokolenia jedną z zasadniczych przyczyn samotności młodych mężczyzn (w Polsce) jest upowszechnienie się używania smartfonów oraz nadużywanie czasu spędzanego w Internecie. Zob. Instytut Pokolenia, „Poczucie samotności”, 8. Badania anglojęzyczne o ambicjach ujęcia globalnego dowodzą natomiast, że korzystanie z Internetu jest przyczyną samotności tylko wśród niektórych typów ludzi, nie tylko tych starszych, ale też osób w okresie wczesnej dorosłości (nieśmiałych, zahamowanych społecznie, z dużym poziomem nieufności wobec innych). Zob. C. Hughes, *The Relationship of Use of the Internet and Loneliness Among College Students*, praca doktorska (Boston College, 1999).

¹⁶ Shoshana Zuboff, *Wiek kapitalizmu inwigilacji*, tłum. Anna Unterschuetz (Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, 2020), 542–564.

monitorują oraz klasyfikują zachowania użytkowników, co może prowadzić do poczucia bycia stale ocenianym i izolowanym. Osoby, które są świadome ciągłej obserwacji ze strony ogromnych korporacji, mogą unikać autentyczności, zamykając się w sztucznie kreowanych wizerunkach. Co więcej, portale społecznościowe korzystają z baniek informacyjnych, czyli zjawiska, w którym oprogramowania analityczne mediów społecznościowych i wyszukiwarek przedstawiają użytkownikom głównie treści dopasowane do ich wcześniejszych zachowań, preferencji i poglądów. Efektem tego jest odizolowanie ludzi od odmiennych im opinii i informacji. Doskonałym przykładem jest tutaj patent firmy Microsoft, który zakłada monitorowanie zachowań użytkowników w celu wykrywania wszelkich odchyśleń od normalnego lub akceptowalnego zachowania, mogącego wpływać na stan psychiczny użytkownika¹⁷. Dlatego żałobne treści przedstawiane przez cierpiącą po stracie syna matkę ze złudną nadzieją, że społeczność znajomych wesprze ją psychicznie, mogą już po dwóch dniach zostać zablokowane przez administratora, by nie drażniły swym nadmiernym smutkiem innych użytkowników. Giganci technologiczni, tacy jak Google i Microsoft, promują zatem wizję społeczeństwa, w którym kontakty społeczne są modelowane na wzór interakcji maszynowych. Dyrektor generalny Microsoftu Satya Nadella przedstawia plac budowy, w którym ludzie wraz z maszynami są zsynchronizowani zgodnie z algorytmiczną „polityką”, a wszelkie anomalie są natychmiast likwidowane¹⁸. Ukazany model relacji wywołuje – po przeniesieniu do mediów społecznościowych – sytuację, w której ludzie zachęceni do dostosowywania się do zautomatyzowanych systemów norm, tracą poczucie autentyczności i indywidualności.

Ta problematyczna zmiana komunikacji między ludźmi, bo posiadająca także pozytywne aspekty, oraz wszechobecna jej cyfryzacja znacząco przyczyniają się zatem do wzrostu poczucia samotności wśród młodych mężczyzn, ponieważ ci zaczęli ulegać temu trendowi. W przypadku kobiet zjawisko nie jest na tyle rozpowszechnione, albowiem mężczyźni zawsze rzadziej niż kobiety angażowali się w budowanie czasochłonnych interakcji społecznych, co było uznawane za domenę kobiet, skwapliwie za to korzystali z sieci społecznych przez nie wypracowanych¹⁹. Obecne unikanie trwalszych relacji z kobietami prowadzi młodych mężczyzn – w prostej linii – do osamotnienia. Zresztą, samotność oddziałuje długotrwale na ludzi w każdej grupie wiekowej i może mieć bardzo poważne konsekwencje, zarówno

¹⁷ *Ibidem*, 560.

¹⁸ *Ibidem*, 557–558.

¹⁹ Robert Putnam, *Samotna gra w kręgle. Upadek i odrodzenie wspólnot lokalnych w Stanach Zjednoczonych*, tłum. Przemysław Sandura i Sebastian Szymański (Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2008), 329.

dla ich zdrowia psychicznego, jak i fizycznego. Osoby samotne są bardziej narażone na stany lękowe, depresję i inne zaburzenia psychiczne. Depresja często ma korzenie właśnie w długotrwałej samotności i izolacji społecznej. Zależność ta jest szczególnie widoczna wśród osób młodych i starszych, gdzie brak wsparcia społecznego i poczucie osamotnienia prowadzą do obniżenia nastroju i pogorszenia jakości życia. Poważnym obciążeniem dla zdrowia psychicznego są już stany lękowe, poprzedzające zazwyczaj depresję. Objawiają się one poczuciem niepokoju, niepewnością i chronicznym stresem, co staje się dużym problemem w codziennym funkcjonowaniu osoby i pogłębia izolację poprzez utrudnione nawiązywanie kontaktów. Najgroźniejsze dla zdrowia człowieka jest jednak pojawienie się myśli samobójczych. Poprzednio wymienione zaburzenia poczucia bezpieczeństwa i zaburzenia nastroju zwiększają ich ryzyko. Do obecnych zagrożeń zdrowia psychicznego należą również uzależnienia psychoaktywne, np. od gier komputerowych czy konsolowych. Nadmierne zaangażowanie w tego rodzaju aktywność często prowadzi do problemów zdrowotnych, takich jak bezsenność, wyczerpanie psychiczne czy stany lękowe, i w konsekwencji powoduje izolowanie się od innych ludzi. Bywa też tak, że odczuwana samotność może prowadzić do ucieczki do świata wirtualnego,

W ostatnim dwudziestolecu gry komputerowe i konsolowe stały się istotnym problemem społecznym i zdrowotnym, co spowodowało, że Światowa Organizacja Zdrowia (WHO) w 2018 roku oficjalnie wpisała uzależnienie od gier video jako zaburzenie psychiczne (ang. *Gaming Disorder*). Według specjalistów nałóg ten przejawia się poprzez szereg symptomów podzielonych na kilka kategorii. Pierwszym są objawy behawioralne – należy wymienić tutaj nadmierne zaangażowanie w gry, utratę kontroli nad czasem oraz kontynuację rozgrywki pomimo negatywnych konsekwencji (np. konflikty z bliskimi, pogorszenie wyników w nauce, problemy zdrowotne). Drugim kryterium są objawy emocjonalne, takie jak silna potrzeba grania, w tym poczucie niepokoju, rozdrażnienia lub frustracja; granie staje się sposobem na ucieczkę od trudnej rzeczywistości realnej. Wymienić należy też objawy fizjologiczne – uzależnieniu towarzyszą bowiem zaburzenia snu (późne kładzenie się do łóżka oraz problemy z samym zasypianiem). Zmienia się funkcjonowanie takiego uzależnionego człowieka w społeczeństwie. Rezygnuje on z kontaktów towarzyskich, pojawiają się kłótnie oraz konflikty rodzinne związane z próbami ograniczenia grania przez bliskich lub partnera. Uzależnienie od gier komputerowych jest tak samo niebezpieczne jak alkoholizm czy narkomania i nie należy go lekceważyć. Wpływa na wiele aspektów życia, poczynając od relacji międzyludzkich, a na problemach ze zdrowiem psychicznym i fizycznym kończąc.

W przypadku zdrowia fizycznego należy zwrócić uwagę na zwiększone ryzyko chorób sercowo-naczyniowych (o 29%), udaru (o 32%) oraz demencji (aż o 64%)²⁰. Wymienione schorzenia mogą skrócić życie osoby uzależnionej od gier nawet o kilka lat. Poza poważnym uszczerbkiem na zdrowiu samotność jednostki powodowana uzależnieniem czy innymi czynnikami oddziałuje negatywnie także na funkcjonowanie całego społeczeństwa. Izolacja wpływa bowiem na wyższy poziom agresji i frustracji odczuwanych przez ludzi osamotnionych; negatywne odczucia znajdują następnie ujście jako społecznie niekorzystne zachowania. Nie można też pominąć bardzo ważnego aspektu ekonomicznego: izolacja utrudnia podjęcie zatrudnienia, wpływa na obniżenie statusu społecznego, wreszcie może prowadzić do wykluczenia społecznego.

Zakończenie

W zakończeniu artykułu przedstawiającego analityczne badanie zagadnienia samotności młodych dorosłych w optyce etycznej powinno się pisać o roli jednostki i społeczeństwa w przeciwdziałaniu temu problemowi społecznemu, wszak osamotnienie czy samotność nie mogą być zjawiskami w żaden sposób pożądanymi społecznie. Jak się wydaje, niemal każda z klasycznych i współcześnie funkcjonujących teorii etycznych musi ostatecznie wypowiedzieć się negatywnie o samotności; moralność dotyczyła przecież zawsze tego, „co złe i dobre w domostwie”, w grupie ludzi. Lecz może tak się nam tylko wydaje; sprawdźmy to w ostanim fragmencie tej analizy. Jeśli weźmiemy na początek etykę utylitarystyczną lub konsekwencjalistyczną (obie koncentrują się na konsekwencjach czynów i zachowań), wtedy samotność poważnej liczebnie grupy społecznej trudno będzie uznać za stan maksymalizujący szczęście większości społeczeństwa. Podobnie można patrzeć na samotność z punktu widzenia etyki personalistycznej, kładącej nacisk na harmonijne relacje międzyludzkie. Wszak osoba (persona), czyli fundament myśli personalistycznej, jest bytem relacyjnym i tylko dzięki relacjom może się aktualizować w człowieku. Nic zatem dziwnego, że samotność jest tutaj oceniana negatywnie; prowadzi przecież do izolacji i zaniedbywania relacji, a w dalszej konsekwencji – do braku przygotowania ludzkiej osoby do przyszłego istnienia transcendentnego. Samotność może być akceptowana jedynie jako dobrowolnie obierana *tympczasowa samotność*, wspierająca rozwój duchowy, rozpoznająca owo życie osobowe czy – paradoksalnie poprzez tęsknotę – umacniająca więzi.

²⁰ Instytut Pokolenia, „Poczucie samotności”, 9.

Inne koncepcje etyczne cechują się już to ambiwalentnym podejściem do ludzkiej samotności, już to podejściem jednoznacznie aprobatywnym. Zwolennicy etyki deontologicznej (etyki obowiązku), skupiający się na regułach moralnych i obowiązkach, będą oceniać samotność w kontekście wypełniania obowiązków wobec innych ludzi. Jeśli dzięki świadomemu wyborowi stanu samotności będziemy lepiej wypełniać społeczne obowiązki, wtedy może być ona racjonalnie uzasadniona. W innych sytuacjach jest godna jedynie moralnego potępienia. Przedstawiciele etyki egzystencjalistycznej, postrzegający samotność jako fundamentalną cechę ludzkiej egzystencji, traktują ją już zdecydowanie aprobatywnie; nie widzą w niej problemu społecznego, lecz wyzwanie i szansę na odkrycie autentycznego, indywidualnego „ja” oraz możliwość nadania sensu swojemu życiu.

Wydaje się, że najbardziej popularne w każdym społeczeństwie jest jednak myślenie utylitarystyczne, ponieważ wartość korzyści rozumnie pojętej jest wartością niższą – zgodnie z Schelerowską koncepcją hierarchii wartości – a po jej urzeczywistnieniu wybieramy dopiero kolejne, wyższe wartości. Dlatego należy dokładać starań, by przeciwdziałać negatywnym konsekwencjom samotności; formułować propozycje rozwiązań zarówno na poziomie jednostkowym, jak i społecznym. Jak pokazały cytowane wcześniej badania metaanalityczne dotyczące 134 krajów świata, niski poziom samotności występuje w krajach bogatych (np. krajach Europy Północnej), mogących hojnie wesprzeć tworzenie systemów opieki społecznej i programów zabezpieczenia społecznego, form uczestnictwa w życiu społecznym chroniących przed wykluczeniem. Wzrostu bogactwa krajów nie można przyspieszyć, można jednak przynajmniej stosować strategie łagodzące skutki obecnie doświadczanej samotności, takie jak poczucie smutku, lęku czy izolacji od innych. Dotyczy to także interesującej nas grupy społecznej – młodych mężczyzn, którym można proponować grupy wsparcia czy inne rodzaje aktywności (np. szkolenia z zakresu umiejętności społecznych), umożliwiające im nawiązywanie relacji i budowanie poczucia wspólnoty. Można również zachęcać ich do udziału w różnych wydarzeniach czy projektach społecznych, a wręcz do ich współtworzenia, co może dać im poczucie sprawczości i pełnoprawnego bycia we wspólnocie.

Bibliografia

- „Badanie UMW: 68 proc. dorosłych Polaków odczuwa samotność”. *Nauka w Polsce*, 16 lutego 2025. Dostęp 22 października 2025. <https://naukawpolsce.pl/aktualnosci/news%2C106647%2CBadanie-umw-68-proc-doroslych-polakow-odczuwa-samotnosc.html>.
- Błaszczyk, Marek. „O istocie samotności”. *Filozofuj!*, nr 1 (31) (2020): 44–46.

- Hughes, C. *The Relationship of Use of the Internet and Loneliness among College Students*. Praca doktorska, Boston College, 1999.
- Instytut Pokolenia. „Poczucie samotności wśród dorosłych Polaków”. Dostęp 19 kwietnia 2025. <https://dane.gov.pl/pl/dataset/3778,baza-danych-z-badan-pt-poczucie-samotnosci-wsrod-d/resource/55541/>.
- Kimmel, Michael. *Guyland: The Perilous World Where Boys Become Men*. New York: HarperCollins, 2008.
- von Marquard, Odo. „Plädoyer für die Einsamkeitsfähigkeit”. *einfach leben*, nr 10 (2012). Dostęp 23 maja 2025. <https://www.herder.de/el/hefte/archiv/2012/10-2012/plaedoyer-fuer-die-einsamkeitsfaehigkeit/>.
- Office for National Statistics. „Loneliness – What Characteristics and Circumstances Are Associated with Feeling Lonely?”. ONS, 10 kwietnia 2018. Dostęp 20 maja 2025. <https://www.ons.gov.uk/peoplepopulationandcommunity/wellbeing/articles/lonelinesswhatcharacteristicsandcircumstancesareassociatedwithfeelinglonely/2018-04-10>.
- Putnam, Robert. *Samotna gra w kręgle. Upadek i odrodzenie wspólnot lokalnych w Stanach Zjednoczonych*. Tłumacze Przemysław Sadura i Sebastian Szymański. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2008.
- Sha’ked, Ami, i Ami Rokach, red. *Addressing Loneliness: Coping, Prevention and Clinical Interventions*. New York: Psychology Press, 2015.
- Surkalim, Daniel L., Mengyun Luo, Robert Eres, Klaus Gebel, James van Buskirk, Adrian Bauman i Ding Ding. „The Prevalence of Loneliness Across 113 Countries: Systematic Review and Meta-analysis”. *BMJ* 376 (2021): e067068. <https://doi.org/10.1136/bmj-2021-067068>.
- Weiss, Robert S. *Loneliness: The Experience of Emotional and Social Isolation*. Cambridge: MIT Press, 1973.
- Wenninger, Gerhard, red. *Lexikon der Psychologie*. Heidelberg: Spektrum Akademischer Verlag, 2000. Dostęp 18 kwietnia 2025. <https://www.spektrum.de/lexikon/psychologie/einsamkeit/3901>.
- Zimbardo, Philip G., i Nikita D. Coulombe. *Gdzie ci mężczyźni?* Tłumacz Małgorzata Guzowska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2015.
- Zuboff, Shoshana. *Wiek kapitalizmu inwigilacji. Walka o przyszłość ludzkości na nowej granicy władzy*. Tłumacz Anna Unterschuetz. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, 2020.

Społeczne aspekty samotności młodych mężczyzn w ujęciu etycznym

Streszczenie

W artykule podejmuje się filozoficzno-etyczną i psychologiczną refleksję nad samotnością i osamotnieniem rozumianymi jako problem społeczny, a nie okazja do doskonalenia wewnętrznego. To drugie postrzeganie, w którym samotność jest uznawana za szansę rozwojową, jest bowiem opcją elitarną, wybieraną przez nielicznych przedstawicieli tej grupy wiekowej, którą jest wczesna dorosłość. Z etycznego

punktu widzenia autorzy dokonują syntezy wybranych badań i analiz z zakresu społecznych przyczyn i następstw samotności młodych mężczyzn oraz proponują możliwe strategie przeciwdziałania.

Słowa kluczowe: samotność, osamotnienie, pokolenie młodych dorosłych, konsekwencje społeczne, aspekty etyczne samotności

Halina Rarot – doktor habilitowany, profesor uczelni, filozof kultury i techniki, autorka trzech monografii naukowych i tłumaczka dzieł filozoficznych z języka rosyjskiego, ukraińskiego, słowackiego.

Jakub Łucka – student trzeciego roku kierunku edukacja techniczno-informatyczna na Wydziale Matematyki i Informatyki Technicznej Politechniki Lubelskiej w Lublinie. Przygotowuje witrynę internetową poświęconą samotności młodych mężczyzn.

The Social Aspects of Young Men's Loneliness from an Ethical Perspective

Abstract

The article presents a philosophical-ethical and psychological reflection on loneliness and isolation, understood as a social issue rather than an opportunity for inner growth. The latter perspective – viewing loneliness as a developmental opportunity – is considered an elitist option, chosen by only a few representatives of this age group. From an ethical standpoint, the article synthesizes selected studies and analyses concerning the social causes and consequences of loneliness among young men and suggests possible strategies for prevention.

Keywords: loneliness, isolation, the generation of young adults, social consequences, ethical aspects of loneliness

Halina Rarot – university professor, philosopher of culture and technology, author of three academic monographs, and translator of philosophical works from Russian, Ukrainian, and Slovak. Faculty of Mathematics and Technical Computer Science, Lublin University of Technology, Lublin, Poland.

Jakub Łucka – third-year student in the field of Technical and IT Education, Faculty of Mathematics and Technical Computer Science, Lublin University of Technology, Lublin, Poland. He is currently developing a website dedicated to the topic of young men's loneliness.

RYSZARD MISZCZYŃSKI

Uniwersytet Jana Długosza w Częstochowie

ORCID: 0000-0001-7195-9022

DOI: 10.24987/20838972.22.8

Stanisław Leśniewski jako nauczyciel – racjonalna opieka nad nielubianym uczniem

Wstęp

Wśród historyków polskiej filozofii powszechnie wiadomo o istotnej roli Kazimierza Twardowskiego w powstaniu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, której ważnym przedstawicielem jest logik Stanisław Leśniewski. Twardowski chciał zaszcześcić w nowym środowisku rzetelną pracę filozoficzną, starał się propagować filozofię naukową. Zapoczątkował nurt analityczny charakteryzujący się racjonalizmem (antyirracjonalizmem): dążeniem do precyzji języka, logicznej ścisłości¹. Budował „lwowską szkołę filozofii polskiej”, którą opisywał następująco: „Zasadnicza cecha charakterystyczna tej szkoły tkwi w dziedzinie formalno-metodologicznej, polega mianowicie na dążeniu do możliwie największej precyzji i ścisłości w myśleniu i wyrażaniu myśli, jak również na możliwie wyczerpującym uzasadnieniu tego, co się głosi oraz na poprawności dowodu”².

Tadeusz Kotarbiński tak przedstawiał pojawienie się we Lwowie nowego wykładowcy: oczekiwano normalnej działalności młodego, wybitnie zdolnego profesora, liczono na jego pracę naukową, na prezentację najnowszych osiągnięć jego dyscypliny. „Jednak stało się inaczej: nie funkcja naukowa, badawcza, lecz funkcja nauczycielska, szkolna, nierozzerwalnie spleciona

¹ Ryszard Jadcza, „Kazimierz Twardowski i jego program filozofii naukowej”, *Acta Universitatis Nicolai Copernici. Nauki Humanistyczno-Społeczne. Filozofia* 12, nr 228 (1991): 123–139.

² Kazimierz Twardowski, „Autobiografia filozoficzna”, tłum. Ewa Paczkowska-Łagowska, *Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria* 1, nr 1 (1992): 30.

z funkcją organizatora, stała się ośrodkiem jego profesury”³. Zamiast przekazywania efektów refleksji filozoficznej – postanowił skupić się na nauce „uprawiania filozofii, rzetelnego sposobu pracy w dziedzinie filozofii”⁴. Jego metoda polegała na rzeczowości, dyscyplinie, działaniu własnym przykładem. Wykłady charakteryzowały się jasnością, klarownością. „Dawał uczniom do rąk narzędzia pojęciowe i metodyczne, a każdy musiał sobie sam budować szafas...”⁵. Jak dodawał Kotarbiński: krytycznej racjonalności towarzyszyła „nieklamana tolerancja w stosunku do wszystkich możliwych syntez światopoglądowych, byleby wytrzymujących krytykę surowej propedeutyki”⁶.

Aby mocniej podkreślić wpływ Twardowskiego na jego uczniów, przywołam jeszcze jedno wspomnienie Kotarbińskiego; określał w nim swojego nauczyciela jako „mistrza kunsztu nauczycielskiego”⁷, w którym ważną cechą jest działanie własnym przykładem:

Był tedy wzorem solidności w dotrzymywaniu umów i terminów, wzorem planowości, wzorem systematyczności w wykonywaniu zamierzeń, wzorem człowieka, na którego zawsze można liczyć we współpracy zorganizowanej. I jeszcze jedno: cenił indywidualność i umiał przystosować stawiane zadania do odrębnych zainteresowań młodych ludzi, ciesząc się różnorodnością umysłów i ich wytworów, byleby wspólnie poddawanych obiektywnym kryteriom racjonalności⁸.

W przytoczonych wyżej wypowiedziach Kotarbiński bardzo szeroko pojmował „bycie nauczycielem”. Mistrz jest nauczycielem doskonałym. Często odróżnia się oba terminy, traktując nauczyciela jako przeciętnego wykonawcę tego zawodu, mistrzem zaś określając tego, który swą doskonałością zdecydowanie wykracza poza przeciętność. Zwykły nauczyciel jest osobą racjonalnie komunikującą wiedzę zawartą w twierdzeniach jego dyscypliny: potrafi przekazać ją uczniowi oraz sprawdzić stopień jej opanowania. Nauczyciel działa jednak tylko w ramach struktury wyznaczonej przepisami określającymi jego obowiązki. Zupełnie nie stara się poza nią wychodzić.

³ Tadeusz Kotarbiński, „Styl pracy Kazimierza Twardowskiego”, w *Sprawność i błąd (z myślą o dobrej robocie nauczyciela)* (Warszawa: Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych, 1966), 22.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*, 25.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Tadeusz Kotarbiński, „Nauczyciele sztuki nauczania”, w *Sprawność i błąd (z myślą o dobrej robocie nauczyciela)* (Warszawa: Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych, 1966), 17.

⁸ *Ibidem*.

Mistrz zaś odwrotnie: opiera się na indywidualnym kontakcie z uczniem i dostosowuje przekazywane treści do jego zainteresowań; relacja z mistrzem wykracza także poza instytucjonalną organizację relacji szkolnych.

Po Lwowie szybko rozeszły się informacje o znakomitej pracy Twardowskiego. Wokół młodego uczonego zgromadziło się wielu studentów uniwersytetu. To wzmagające się nim zainteresowanie Jan Woleński zilustrował wypowiedzią Władysława Witwickiego, który tak opisywał zmiany ilości osób biorących udział w zajęciach młodego profesora: Twardowski na początku

[s]ale wykładowe zastał prawie puste. Kilku znajomych [...], kilku śmielszych słuchaczy obcych zaglądało trochę z grzeczności, a trochę przez ciekawość, jak wygląda i jak wyklada młody profesor. Zwolna sala się zapełniać zaczęła i niedługo miejsc w niej brakło, a z czasem wykłady przenieść trzeba było poza mury Uniwersytetu, bo żadna z sal Wszechnicy nie mogła pomieścić słuchaczy, którzy już wczesnym rankiem spieszili obsadzić miejsca⁹.

Podobnie zwiększała się liczba osób, które pod jego kierownictwem zdobywały kolejne stopnie w uniwersyteckiej hierarchii, stawały się wybitnymi postaciami polskiej nauki. Chociaż sam zajmował się filozofią, potrafił jednak kształcić także przedstawicieli wielu odmiennych profesji: logików, psychologów, prawników i reprezentantów innych nauk.

W przytaczanych przez Kotarbińskiego wspomnieniach widoczny jest głęboki szacunek i podziw dla pracy nauczyciela. Powyższa ocena jest nie tylko subiektywną opinią polskiego reisty. Podobne zdanie głoszą także inni jego uczniowie. Twardowski uważany był za postać wyjątkową; dla studentów był autorytetem daleko wykraczającym poza granice jego specjalności i poza czas relacji określonych uczelnianymi przepisami.

Można odnieść wrażenie, że skoro prezentowany tekst ma dotyczyć pracy Leśniewskiego, nienaturalnie dużo czasu poświęciłem osobie Twardowskiego. Jak sądzę, nie jest to jednak obawa uzasadniona. Wspominałem już o bardzo dużym wpływie profesora na jego uczniów. Związek z nim trwał o wiele dłużej niż czas studiów: dla wielu Twardowski stawał się mentorem, wielu z nim korespondowało, odwiedzało go, a i on ich odwiedzał. W swej pracy dydaktycznej uczniowie próbowali powtarzać jego zachowania. Często informowali go o swoich sukcesach, przyznawali się do niepowodzeń. Oczekiwali rad, zachęt, pomocy, a on starał się je spełniać. Jak sądzę, można też zauważyć, że uczniowie uczniów Twardowskiego

⁹ Jan Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska* (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1985), 11.

również kontynuowali tę tradycję. Podobne związki ze swymi doktorantami utrzymywał np. Tarski.

Wzór relacji z uczniem praktykowany przez Twardowskiego silnie oddziaływał na kształt relacji Leśniewskiego z jego studentami. Osobiste cechy oraz kłopoty z realizacją pożądanego ideału – jak sądzę – w znacznym stopniu wpłynęły na pewne moralne trudności, z którymi Leśniewski musiał się zmierzyć w swojej pracy pedagogicznej.

Pierwsze kroki na ścieżce dydaktycznej

Po obronie doktoratu we Lwowie w 1912 roku Leśniewski odbył podróż po Europie, odwiedzał Petersburg. W drugiej połowie 1913 roku zamieszkał w Warszawie. To wówczas podjął pracę jako nauczyciel akademicki; w niniejszym tekście ten aspekt interesuje mnie przede wszystkim. Studenci nie byli jego jedynymi uczniami: w stolicy uczył matematyki na żeńskich pensjach, pracował także jako guwerner. Po wybuchu I wojny światowej wyjechał do Moskwy, gdzie w latach 1915–1918 był nauczycielem matematyki w gimnazjach Komitetu Polskiego. Jeden z jego uczniów w koedukacyjnym gimnazjum tak opisywał zajęcia: „na lekcjach Lwa (tak uczniowie nazywali Leśniewskiego) panowało całkowite rozprężenie: «Każdy robił, co chciał»”¹⁰. W tym czasie Leśniewski nauczał także na Wyższych Kursach Naukowych dla Nauczycieli w Moskwie. W połowie roku 1918 powrócił do Warszawy, gdzie m.in. uczył logiki na pensjach oraz na Kursach Związku Katolickiego Kobiet Polskich. Jak można się domyślać, ten typ pracy nauczycielskiej – zakładając prawdziwość przytoczonej historii o prowadzonej lekcji – nie dostarczał Leśniewskiemu zbyt wiele satysfakcji. Zdecydowanie bardziej nasz bohater wolał pracę na uczelni – 7 listopada 1918 roku udało mu się rozpocząć pracę na uniwersytecie; Wydział Filozoficzny Uniwersytetu Warszawskiego powierzył mu „zastępcze» prowadzenie zajęć z filozofii matematyki (2 godziny wykładu i 2 godziny ćwiczeń tygodniowo)”¹¹.

W tym samym czasie Leśniewski starał się uzyskać habilitację, która dawała prawo wykładania na uczelni. Podstawą do jej uzyskania miały być przedstawione 14 grudnia 1918 roku na Uniwersytecie Lwowskim dwie prace (*Podstawy ogólnej teorii mnogości*¹² i *Krytyka logicznej zasady wyłączonego*

¹⁰ Jacek Juliusz Jadacki, *Stanisław Leśniewski: geniusz logiki* (Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram, 2016), 23.

¹¹ *Ibidem*, 24.

¹² Stanisław Leśniewski, „Podstawy ogólnej teorii mnogości I”, w *Pisma zebrane*, t. 1, red. Jacek Jadacki (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper, 2015), 256–294.

środku¹³). Jednak do habilitacji nie doszło ze względu na zastrzeżenia Mściława Wartenberga¹⁴, który zaproponował przeniesienie jej do Warszawy. Tu także procedura habilitacyjna się nie odbyła. Leśniewski uzyskał jednak prawo wykładowania, ponieważ Wydział Filozoficzny UW powołał go do nowo utworzonej nadzwyczajnej Katedry Filozofii Matematyki i z dniem 1 października mianował go profesorem nadzwyczajnym filozofii matematyki UW¹⁵.

Gdy w 1915 roku w stolicy odradzał się polski Uniwersytet Warszawski, wielu uczniów Twardowskiego zostało wykładowcami uczelni, wielu zajęło miejsca w jej władzach. W tym samym roku pracę na nowej uczelni rozpoczęli Jan Łukasiewicz¹⁶ i Władysław Tatarkiewicz. W roku 1919 dołączyli do nich Kotarbiński i Leśniewski, a w 1925 roku profesorem UW został Kazimierz Ajdukiewicz¹⁷.

Wykładowcy, absolwenci Uniwersytetu Lwowskiego, w pracy wykorzystywali wzory, z którymi się zetknęli w swej Alma Mater. Szczególnie ważnym przykładem do naśladowania był Twardowski. Jego uczniowie odwżywali się do jego sposobów organizacji pracy i metod nauczania, tak jak on starali się zachęcać swoich studentów do podejmowania samodzielnej refleksji. Bardzo ważne było nawiązywanie indywidualnych relacji ze studentem, a nie traktowanie go tylko jako jednego z wielu uczestników zajęć.

W prezentowanym tekście chcę się skoncentrować na pracy Stanisława Leśniewskiego jako nauczyciela akademickiego. Jest wiele publikacji na temat logicznych osiągnięć polskiego uczonego, mniej wagi przywiązuje się jednak do jego działalności dydaktycznej. To na niej pragnę się skupić. Szczególnie interesujące są – jak sądzę – pewne problemy moralne związane ze specyficzną i trudną relacją wiążącą go z jego doktorantem Alfredem Tarskim.

¹³ Stanisław Leśniewski, „Krytyka logicznej zasady wyłączonego środka”, w *Pisma zebrane*, t. 1, red. Jacek Jadacki (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper, 2015), 183–221.

¹⁴ Jak można się domyślać, negatywne stanowisko Wartenberga w istotnym stopniu wynikało z osobistej niechęci do Leśniewskiego, zob. „list Wartenberga do Twardowskiego z 19 kwietnia 1919 roku” w Jadacki, *Stanisław Leśniewski*, 190–191.

¹⁵ *Ibidem*, 24–25.

¹⁶ Jak informuje Woleński, w latach 1918–1920 Łukasiewicz pracował w Ministerstwie Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego. W 1919 r. kierował ministerstwem. Dwukrotnie był wybrany na funkcję rektora UW, zob. Woleński, *Filozoficzna szkoła*, 19.

¹⁷ Wymieniam tylko kilka nazwisk znanych logików. Dokładniejsze dane podaje Woleński (*ibidem*, 19–20).

Sposób prowadzenia wykładów przez Leśniewskiego

Wpływ Twardowskiego na ucznia nie wiązał się z kontynuacją ogólnofilozoficznej tematyki podejmowanej przez nauczyciela. W swych pierwszych pracach Leśniewski skierował się ku logicznym analizom języka, rozważaniom na temat jego podstawowych zasad. W tych artykułach był jednak zawsze wierny podkreślanemu przez Twardowskiego rygorystycznemu dążeniu do racjonalnej precyzji. Istotną rolę w wyborze tematyki dalszych prac odegrała przeczytana w 1911 roku książka Jana Łukasiewicza *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*¹⁸. Z niej Leśniewski dowiedział się o istnieniu logiki symbolicznej, o antynomii Russella, co – jak sam przyznał – przez dłuższy czas stanowiło główny temat jego namysłu. Dalszą konsekwencją było zainteresowanie się podstawami i filozofią logiki oraz matematyki. Następstwem tego była także podejmowana tematyka prowadzonych zajęć uniwersyteckich¹⁹. Ich cechą charakterystyczną była aktualność prezentowanych treści: wykład własnych teorii, krytyka innych stanowisk. Ten sposób komunikowania często był głównym i jedynym forum publicznego zaistnienia owych treści. Uczonemu wystarczał jego sukces intelektualny, samo upowszechnianie efektów go nie interesowało. To m.in. tłumaczy ograniczoną znajomość jego wyników, częściowo wypełnianą dzięki próbom odnajdywania notatek studenckich czy odtwarzania zapamiętanych rozumowań, m.in. powszechnie znane są tego typu prace Bolesława Sobocińskiego. Drugim, istotnym powodem nieznaności efektów matematycznej twórczości Leśniewskiego były pożary, które wybuchły podczas powstania warszawskiego – w ich wyniku zniszczona została większość rękopisów Leśniewskiego oraz prac Sobocińskiego z treścią odtworzonych analiz.

Leśniewski pisał mało. Pierwsza praca (1916) o podstawach matematyki była napisana w języku naturalnym. Kolejna (wydrukowana w 1927 roku) zawierała deklarację o konieczności używania języka symbolicznego do prezentowania poglądów na temat interesującej go dziedziny. Jak uczony przypominał, to rozmowy z Chwistkiem w 1920 roku przekonały go do wykorzystywania języka formalnego²⁰. Wraz z tą decyzją Leśniewski w coraz większym stopniu rezygnował z przedstawiania treści matematycznych

¹⁸ Jan Łukasiewicz, *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa* (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1987).

¹⁹ Lista zajęć zob. w Jadacki, *Stanisław Leśniewski*, 35–38; Stanisław Leśniewski, *S. Leśniewski's Lecture Notes in Logic*, red. Jan T. Srzednicki i Zbigniew Stachniak (Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publishers, 1988), 179–180.

²⁰ Stanisław Leśniewski, „O podstawach matematyki”, w *Pisma zebrane*, t. 1, red. Jacek Jadacki (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper, 2015), 452.

za pomocą mowy potocznej. Najlepszym przykładem formalizacji owych treści są *Grundzüge eines neuen Systems der Grundlagen der Mathematik*²¹.

Oczyszczanie tekstów z merytorycznych komentarzy w języku naturalnym przeniosło się także na zajęcia ze studentami. Nieco anegdotyczną charakterystyką tego formalistycznego sposobu prowadzenia wykładu przez polskiego logika może być wspomnienie Willarda van Ormana Quine'a, który w maju 1933 roku był ich „słuchaczem”: „[W czasie kilkutygodniowego pobytu w Warszawie] chodziłem m.in. na wykłady Leśniewskiego, które polegały na wypełnianiu tablicy formułami, nie sprawiały więc żadnych problemów językowych”²². Nieco bogatszy przebieg miały mieć wykłady z ontologii z lat 1938–1939, na których bywał Henryk Hiż. Jak wspomina, wykładowca „[p]isał na tablicy kolejne twierdzenie. Podawał ustnie intuicyjny dowód. Pytał słuchaczy «Pasuje?», po czym pisał dokładnie sformalizowany dowód. Przerywał wykład z dzwonkiem, choćby to było w środku dowodu i za tydzień go kończył. Wśród studentów mówiło się, że kiedyś rozpoczął wykład od «zamknąć nawias»”²³. Autor wspomnień osłabił jednak wiarę w prawdziwość ostatniego zdania, dodając: „To samo słyszałem w Princeton o Alonzo Churchu”²⁴.

Ale – według Hiża – niektóre zajęcia z Leśniewskim wyglądały zupełnie inaczej. Studenci przechodzili praktykę mocno podkreślanej przez Twardowskiego precyzji, sztuki analizy ścisłości wypowiedzi doprowadzonej do skrajności: „brałem udział w jego seminarium, na którym przez cały semestr przeczytało się półtorej strony artykułu Łukasiewicza *Philosophische Bemerkungen zur merwertrigen Systemen des Aussagenkalküls*. Odbywało się to tak, że Leśniewski odczytywał jedno zdanie z artykułu, po czym podawał interpretację 1-szą tego zdania i długim wywodem pokazywał, że jest ona nie do utrzymania, dalej następowały interpretacje 2, 3 etc. – wszystkie doprowadzające do sprzeczności lub innych nieprzyjemności. Więc przechodziliśmy do następnego zdania. Życzę każdemu filozofowi, by przeszedł przez taką szkołę”²⁵.

²¹ Stanisław Leśniewski, „Grundzüge eines neuen Systems der Grundlagen der Mathematik”, w *Pisma zebrane*, t. 2, red. Jacek Jadacki (Warszawa: Towarzystwo Naukowe Warszawskie i Wydawnictwo Naukowe Semper, 2015), 630–713.

²² Jadacki, Stanisław Leśniewski, 197.

²³ Henryk Hiż, „Garstka wspomnień kibica matematyków”, w Stanisław Leśniewski: *geniusz logiki*, autor Jacek Juliusz Jadacki (Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram, 2016), 181.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Henryk Hiż, „Uwagi o Leśniewskim”, w Stanisław Leśniewski: *geniusz logiki*, autor Jacek Juliusz Jadacki (Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram, 2016), 174.

Mało jest źródeł zdających relację ze sposobu prowadzenia zajęć przez Leśniewskiego. Opis Quine'a pozostawia wrażenie zajęć nieco przypominających suche zapisy kolejnych logicznie uporządkowanych twierdzeń. Hiż zwrócił uwagę na możliwość pojawiania się rzadkich komentarzy, w których wykładowca wyjaśniał intuicje wypowiedziane za pomocą symbolicznych formuł. Z tego powodu warto jeszcze przytoczyć opinię Tadeusza Kotarbińskiego o dydaktycznych umiejętnościach jego kolegi.

Polski reista widzi w Leśniewskim przede wszystkim bardzo oryginalnego i twórczego uczonego:

Człowiek ten był niejako gejzerem samorodnej twórczości. Miał nieoszacowany skarb – bijące we własnym jego wnętrzu źródło pomysłów, i umiał tym skarbem gospodarować, tworząc rozległy kilkupiętrowy system naukowy w dziedzinie własnej specjalności, którą była matematyczna logika formalna. I otóż hasło uprawiania tej twórczości było dlań zarazem jedyną dyrektywą sztuki nauczania. [...] Reszta miała przychodzić sama bez specjalnych starań²⁶.

Kotarbiński nie pochwalał takiego podejścia i dodał:

trzeba nadto umieć trafiać do głów, ba, i do serc, bo zainteresowania nie należą wyłącznie do sfery samego intelektu. Leśniewski mógł nie dbać o wskazania tego kunsztu, ponieważ go w wysokiej mierze posiadał i praktykował, bez oglądania się na dyrektywy. Miał bowiem talent dydaktyczny, skarb dodatkowy niejako. I tego kruszcu mistrz sztuki nauczania musi mieć spory procent w składzie swej osobowości, ale sam talent w tej sztuce, jak zresztą w każdej innej nie wystarcza. Przyda się też i świadomość zaleceń dydaktycznych, i Leśniewski ją bez wątpienia też miał, chociaż jej nie lubił analizować i chociaż jej sobie nie cenił, chociaż jej – pozwól sobie na śmiałość – nie doceniał²⁷.

Na tę ogólnie pozytywną ocenę – jak można się domyślać – wpłynęły bliskie relacje między kolegami. Nie sądzę jednak, aby jej treść osłabiała zastrzeżenia, które sugerowało przytoczone wyżej zdanie Quine'a. Sam Kotarbiński przyznawał, że dla Leśniewskiego najistotniejsza była merytoryczna zawartość wypowiedzi, a ta przede wszystkim zawierała się w symbolizmie języka formalnego. Oczywiście, mogło to inaczej wyglądać podczas zajęć niebędących wykładami.

²⁶ Kotarbiński, „Nauczyciele sztuki”, 19.

²⁷ *Ibidem*.

Spotkanie Tarskiego i Leśniewskiego

Alfred Tarski jest powszechnie uznawany za najwybitniejszego ucznia Leśniewskiego; twórczo wykorzystał i wzbogacił stanowisko nauczyciela. W 1918 roku, będąc studentem biologii, uczestniczył w zajęciach Leśniewskiego, na których wykładowca przedstawił pewien problem z zakresu teorii mnogości, a Tarski go rozwiązał. Wtedy Leśniewski zaproponował mu przejście na matematykę²⁸. Tam Tarski szybko zaczął publikować, często był zachęcany przez profesora do rozwiązywania różnych problemów logiczno-matematycznych. W 1924 roku pod opieką Leśniewskiego obronił doktorat: udowodnił pewne twierdzenia istotne dla prototypy (teorii rachunku zdań budowanej przez Leśniewskiego). Jako że istniała obawa, że nazwisko manifestujące żydowskie pochodzenie może utrudnić młodemu uczonemu rozpoczynającą się karierę naukową, Leśniewski miał zachęcać Tarskiego do zmiany nazwiska. Tak więc rok przed obroną doktoratu Tarski przyjął nazwisko brzmiące bardziej polsko – Tajtelbaum²⁹. W dokumentach w rubryce „wyznanie” pojawił się katolicyzm. Decyzja ta – jak sądzę – była racjonalna w sytuacji nasilającej się fali antysemityzmu.

Przedstawiane powyżej informacje nie tylko są wynikiem chęci śledzenia czyjegoś pochodzenia, ale stanowią też ważne tło dla dalszej prezentacji sylwetki Leśniewskiego jako nauczyciela.

Relacja między nauczycielem a uczniem

Współpracę z Tarskim Leśniewski starał się kształtować na wzór swojej relacji z Kazimierzem Twardowskim, którego traktował jako swego mistrza i opiekuna. Miał być opiekunem, a jednocześnie targały nim mało szlachetne antysemickie emocje wobec ucznia.

Zanim jednak przejdę do opisu tej brzydszej części duszy Leśniewskiego, chcę przedstawić łatwe do udokumentowania bardzo pozytywne nastawienie polskiego logika do wypromowanego przezeń doktora. Ich współpraca była korzystna dla Leśniewskiego. Wielokrotnie chwalił ucznia, pamiętał o znaczeniu jego wyników dla budowy systemu podstaw matematyki, który tworzył, był świadomy bardzo dużych technicznych zdolności matematycznych Tarskiego. Nie ukrywał tego, dokładnie zaznaczając w swoich pracach

²⁸ Autorzy biografii Tarskiego, Anita i Solomon Fefermanowie, zwracają uwagę na to, że ta „dramatyczna opowieść” nie znajduje żadnego potwierdzenia w dokumentach. Nie negują jej jednak, zob. Anita Burdman Feferman i Solomon Feferman, *Alfred Tarski. Życie i logika*, tłum. Joanna Golińska-Pilarek i Marian Srebrny (Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2009), 26–27.

²⁹ Publikacja tezy doktorskiej została podpisana: Alfred Tajtelbaum-Tarski.

wykorzystywane efekty namysłu ucznia³⁰. Ta współpraca była na tyle bliska, że czasami – jak Leśniewski mówił – nie potrafił nawet oddzielić ich indywidualnego wkładu. Dał temu wyraz w niedokończonym cyklu artykułów *O podstawach matematyki*:

Skonstruowany przeze mnie system podstaw matematyki zawdzięcza szereg znacznych udoskonaleń p. Alfredowi Tarskiemu, docentowi filozofii matematyki w Uniwersytecie Warszawskim, memu uczniowi z tegoż uniwersytetu z lat 1919–1923 oraz «memu» doktorowi z roku 1924. Uwzględniając konkretne wyniki rozważań, które p. Tarski przeprowadził w związku z moim systemem, będę się starał *explicite* to uwiidoczniać; z natury rzeczy jednak nie potrafię należycie uwidoczniać wszystkich doraźnych uwag krytycznych p. Tarskiego, które podważyły to lub owo ogniwo moich koncepcyj teoretycznych w różnych stadiach powstawania systemu, oraz wszystkich subtelnych i życzliwych rad i nieuchwytnych nieraz sugestyj, z których w licznych z p. Tarskim rozmowach miałem sposobność korzystać³¹.

Innym dobrym przykładem świadczącym o znakomitej ocenie wystawianej uczniowi może być często powtarzany przez Leśniewskiego żart, że 100% jego doktorantów jest geniuszami. Należy dodać w tym miejscu wyjaśnienie: Leśniewski miał jednego doktoranta – Tarskiego.

Ta bardzo bliska i efektywna współpraca uległa osłabieniu po większym usamodzielnieniu się ucznia. Doktorat, rok później habilitacja, która dawała prawo wykładania na uniwersytecie. Stanowisko docenta nie wiązało się jednak ze stałym zatrudnieniem. Tarski otrzymał je dopiero w 1929 roku, gdy został starszym asystentem. W 1934 roku został adiunktem.

Usamodzielnienie się sprawiło m.in., że Tarski przestał się mocno interesować pracami nad teoriami Leśniewskiego; nie należały one bowiem do głównego nurtu badań matematyczno-logicznych. Inną oznaką jego teoretycznego usamodzielnienia się może być nieprzestrzeganie tak istotnego dla Leśniewskiego zakazu zajmowania się zbiorami dystrybutywnymi. „Zdrada” stanowiska Leśniewskiego nie oznaczała jednak braku dalszej współpracy naukowej i udzielania pomocy uczniowi. Przykładem mogą być interwencje Leśniewskiego podczas konkursu na stanowisko profesora w katedrze logiki w 1928 roku na uniwersytecie we Lwowie: starał się

³⁰ Ograniczam się do przytoczenia jednego wpisu.

³¹ Stanisław Leśniewski, „O podstawach matematyki”, w *Pisma zebrane*, t. 1, red. Jacek Jadacki (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper, 2015), 299–300.

pozyskać dla ucznia większą liczbę głosów komisji konkursowej. Niestety, ostatecznie w rywalizacji Tarski – Leon Chwistek wygrał ten drugi³².

Dobre relacje między obu uczonymi zaczęły się jednak psuć. Nie był to tylko skutek różnic teoretycznych między obu uczonymi. Istotnym powodem był przybierający na sile antysemityzm w Polsce lat 30. Leśniewski się mu poddawał, stawał się coraz bardziej radykalny³³.

Szczególnie wyraźną deklaracją antysemickiej postawy Leśniewskiego w stosunku do Tarskiego jest list do Twardowskiego wysłany z Zakopanego 8 września 1935 roku. Zacytuję jego fragment, widząc w nim nie tylko negatywne emocje w stosunku do ucznia, ale także splatającą się z nimi bardzo pozytywną ocenę jego umiejętności oraz konieczność niesienia pomocy, aby jak najbardziej mógł rozwijać swoje zdolności. Interesujący dla mnie jest również sposób, w jaki Leśniewski stara się nie sprzeniewierzyć swemu już opisywanemu ideałowi, którym był adresat pisma: stara się spójnie łączyć w nim – jak sądzę – niepasujące do siebie postawy. Słowa Leśniewskiego wyjaśniają, w jaki sposób starał się pogodzić uświadamiane sobie emocje antysemickie z byciem dobrym opiekunem swojego ucznia.

W związku z uwagą Pana Profesora, że wobec otrzymania przez Tarskiego adiunktury sprawa katedry dla niego przestała być czymś pilnym, mam do nadmienienia co następuje:

(1) skłonny jestem do mniemania, że stworzenie dla Tarskiego, którego specjalność znacznie różni się od specjalności Łukasiewicza i od mojej specjalności, katedry w naszym uniwersytecie, może być uniwersyteutowi niezmiernie pożyteczne, albowiem umożliwi Tarskiemu prowadzenie działalności naukowo pedagogicznej w zakresie znacznie szerszym i samodzielniejszym, aniżeli na to pozwala pomocnicze i zależne, bądź co bądź, stanowisko adiunkta;

(2) występując w ubiegłym roku z inicjatywą utworzenia katedry metamatematyki i prowadząc w dalszym ciągu bezskuteczną, jak dotąd, propagandę w tym kierunku, czyniłem tak, że się tak wyrażę, *sub specie* interesów naukowych Uniwersytetu Warszawskiego, nie zaś *sub specie* najbardziej choćby uzasadnionych potrzeb naukowych Tarskiego;

(3) w związku z szeregiem faktów z ostatnich lat, o których to faktach opowiem może kiedyś Panu Profesorowi, jeżeli będą Pana Profesora interesowały, odczuwam w stosunku do Tarskiego szczerą antypatię;

³² Nieco więcej o kulisach owego konkursu piszę w tekście: Ryszard Miszczyński, „Stanisław Leśniewski – człowiek, uczone. Uwagi na marginesie książki Jacka Jadackiego, «Stanisław Leśniewski. Geniusz logiki»”, *Filozofia Nauki* 26, nr 1 (2018): 149–150, <https://doi.org/10.14394/filnau.2018.0006>.

³³ Zob. np. Hiż, „Garstka wspomnień”, 180; tak przedstawiany jest Leśniewski w książce A. B. Feferman i S. Feferman, *Alfred Tarski*.

zamierzając i nadal – ze względów, o których była wyżej mowa – czynić wszystko, co będzie ode mnie zależało, by mógł dostać katedrę w Warszawie, przyznając się jednak (mogę przecież odpowiadać tylko za swoje czyny, nie za uczucia), że całkiem nadzwyczajnie bym się ucieszył, gdybym przeczytał któregoś dnia w gazetach, że ofiarowano mu katedrę zwyczajną np. w Jerozolimie, skąd mógłby nam ku naszemu wielkiemu pożytkowi przesyłać odbitki swoich cennych prac³⁴.

O swych staraniach o katedrę dla Tarskiego Leśniewski informował Twardowskiego także rok wcześniej, 5 lipca. Wtedy rada wydziału postanowiła jednak sprawę odłożyć do „syntetycznego rozważenia całokształtu potrzeb wydziału w zakresie katedr. [...] Nie podejmuję się już ustalić, czy sytuację, która się w tych warunkach wytworzyła uważać należy za zwłokę, czy też za pogrzeb pierwszej klasy”³⁵.

Biorąc pod uwagę wyjątkowy szacunek dla Twardowskiego, traktowanie go jako autorytetu naukowego i moralnego, wierzę w prawdziwość deklaracji przedstawianych mu przez Leśniewskiego. Tym różni się od autorów przywoływanej biografii Tarskiego; nie traktują oni poważnie tej wypowiedzi.

Leśniewski bardzo wysoko ocenia Tarskiego jako uczonego („mógłby nam ku naszemu wielkiemu pożytkowi przesyłać odbitki swoich cennych prac”). Jest przekonany, że jego profesura będzie istotną wartością dla uniwersytetu („stworzenie dla Tarskiego [...] katedry w naszym uniwersytecie, może być uniwersytetowi niezmiernie pożyteczne”, Leśniewski stara się o utworzenie katedry metamatematyki „*sub specie* interesów naukowych Uniwersytetu Warszawskiego”).

Leśniewski czuł się opiekunem wybitnego talentu. Stąd wynikały różne obowiązki. Wierzę więc w jego ciągłe starania o katedrę dla Tarskiego. Podobnie jak to miało miejsce podczas zebrania rady Wydziału Matematyczno-Przyrodniczego UW oraz w 1928 roku we Lwowie.

Co warto podkreślić, uczony jednocześnie odczuwa silne negatywne antysemickie emocje w stosunku do swego doktoranta („odczuwam w stosunku do Tarskiego szczerą antypatię”, chce nawet, by Tarski opuścił Polskę: „całkiem nadzwyczajnie bym się ucieszył, gdybym przeczytał któregoś dnia w gazetach, że ofiarowano mu katedrę zwyczajną np. w Jerozolimie”). Jako osoba racjonalna wstydzi się ich („mogę przecież odpowiadać tylko za swoje czyny, nie za uczucia”). Bardzo mocno podkreśla ponadsubiektywny motyw swoich działań: nie jest nim w żadnym wypadku interes

³⁴ Jadacki, *Stanisław Leśniewski*, 215–216.

³⁵ *Ibidem*, 214.

Tarskiego („czyniłem tak [...] nie [...] *sub specie* najbardziej choćby uzasadnionych potrzeb naukowych Tarskiego”).

Wspominany motyw antysemickości łatwo dostrzec w słowach kończących przywoływany list. Leśniewski następująco przedstawiał warunki powstawania swojego kolejnego tekstu naukowego: „Nie tylko szczegóły wzmiankowanej pracy, ale i sam fakt jej powstawania staram się zresztą jak najskrajniej zakonspirować, by mi znowu, jak już bywało, jakieś Żydy lub ich zagraniczne przyjaciół nie spłatały jakiegoś paskudnego psikusa”³⁶.

Zakończenie

Publikacje Leśniewskiego dotyczą podstaw języka, logiki i matematyki. Charakteryzują się precyzją, łatwo w nich dostrzec skrajne dążenie autora do eliminacji możliwych niejasności. Zreferowane powyżej poglądy na temat relacji Leśniewskiego ze znakomitym i jednocześnie „nieaprobowanym” uczniem to jedynie fragmenty listów, które uczony kierował do Twardowskiego. To nie są ściśle wypowiedzi, które mają spełniać wszystkie kryteria wymagane od tekstu naukowego. Mają raczej charakter zwierzeń z pewnych moralnych rozterek związanych z trudną dla nauczyciela relacją z jego uczniem. Zwierzeń, o których sądzi, że będą podlegały ocenie surowego autorytetu.

Korzystając z tych kilku przytoczonych wyżej zdań, chcę w sposób nieco bardziej uporządkowany zarysować szkic systemu moralnego, którym prawdopodobnie kierował się Leśniewski. Uczony wyraźnie oparł się na racjonalistycznej koncepcji człowieka oraz związanej z nią intelektualistycznej etyce. Podstawową normą jego pracy nauczycielskiej był nakaz racjonalnej opieki nad rozwojem ucznia w dążeniu do dobra. Trudno wyrażniej sprecyzować ostatnią kategorię. Obejmowała ona – jak można się domyślać – zarówno prawdę, jak i ojczyznę. Należały do niej również inne wartości. Można się także domyślać istnienia pewnych związków hierarchicznych między nimi.

Wielokrotnie podkreślana rola rozumu pozwalała Leśniewskiemu na bagatelizowanie antysemickich emocji, nieistotnych dla nauki. Wyrażał to, deklarując swoją odpowiedzialność za świadome czyny, a nie za emocje. Sam sumiennie wypełniał obowiązki odpowiedzialnego racjonalnego nauczyciela. Bezpośredni świadek tych relacji, Henryk Hiż, wspominał: „Wydaje się, że jego [Leśniewskiego] antysemityzm nie wpływał na jego stosunki naukowe. Przez długi szereg lat, bodajże do 1938 roku, Leśniewski i Tarski

³⁶ *Ibidem*, 216. Trudno jednoznacznie powiedzieć, jakie zdarzenia autor miał na myśli.

spotykali się raz na tydzień, o stałej oznaczonej porze, na rozmowę we dwójkę. Bo też nikt inny nie był ich klasy”³⁷. Z tego powodu – jak przypominał Andrzej Grzegorzczak³⁸ – Hiż określał Leśniewskiego mianem antysemitę selektywnego.

Najprościej – jak sądzę – można określić postawę Leśniewskiego za pomocą terminu „racjonalny rygoryzm moralny”. Polski logik był twórczym uczestnikiem społecznie ważnego projektu naukowego poznawania rzeczywistości. Od Twardowskiego nabył przekonanie o konieczności dołączania do tego zadania kolejnych pracowników. Widząc wybitnie zdolnego studenta, uznał go za prawie równorzędnego partnera w swojej pracy. Pozwalał mu jednocześnie na własne twórcze próby. Leśniewski widział i wysoko oceniał samodzielne osiągnięcia ucznia. Wykraczały one poza obszar własnych badań nauczyciela oraz innych współczesnych mu uczonych. Bardzo starał się więc mu pomóc w otrzymaniu katedry, która umożliwi większą samodzielność badawczą. Będzie to – czego był pewien – bardzo korzystne dla rozwoju nauki. Mimo negatywnych emocji względem ucznia szanował go jako partnera w dziele naukowego poznania rzeczywistości. Kierował się rozumem we wspólnym dążeniu do tego celu. W nim także widział swój obowiązek opieki nad uczniem. Poddawał mu się, podejmując racjonalnie decyzje wbrew opanowującym go idiosynkrazjom³⁹.

Bibliografia

- Feferman, Anita Burdman, i Solomon Feferman. *Alfred Tarski. Życie i logika*. Tłumacze Joanna Golińska-Pilarek i Marian Srebrny. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2009.
- Hiż, Henryk. „Garstka wspomnień kibica matematyków”. W *Stanisław Leśniewski: geniusz logiki*, autor Jacek Juliusz Jadacki, 179–186. Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram, 2016.
- Hiż, Henryk. „Uwagi o Leśniewskim”. W *Stanisław Leśniewski: geniusz logiki*, autorstwa Jacek Juliusz Jadacki, 170–179. Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram, 2016.
- Jadacki, Jacek Juliusz. *Stanisław Leśniewski: geniusz logiki*. Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram, 2016.

³⁷ Jadacki, *Stanisław Leśniewski*, 180.

³⁸ *Ibidem*, 174.

³⁹ Nie potrafię opowiedzieć o końcu współpracy obu uczonych. Według Hiża – jak wspominałem – ich regularne spotkania trwały do 1938 roku. W sierpniu 1939 roku Tarski wypłynął statkiem do USA. Wcześniej, 13 maja 1939 roku, po nieskutecznej operacji, zmarł chory Leśniewski. Nie wiem, czy w ciągu tego czasu obaj uczeni mieli jakieś kontakty.

- Jadczak, Ryszard. „Kazimierz Twardowski i jego program filozofii naukowej”. *Acta Universitatis Nicolai Copernici. Nauki Humanistyczno-Społeczne. Filozofia* 12, nr 228 (1991): 123–139.
- Kotarbiński, Tadeusz. „Nauczyciele sztuki nauczania”. W *Sprawność i błąd (z myślą o dobrej robocie nauczyciela)*, 11–20. Warszawa: Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych, 1966.
- Kotarbiński, Tadeusz. „Styl pracy Kazimierza Twardowskiego”. W *Sprawność i błąd (z myślą o dobrej robocie nauczyciela)*, 21–25. Warszawa: Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych, 1966.
- Leśniewski, Stanisław. „Grundzüge eines neuen Systems der Grundlagen der Mathematik”. W *Pisma zebrane*, t. 2, redaktor Jacek Jadacki, 630–713. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper, 2015.
- Leśniewski, Stanisław. „Krytyka logicznej zasady wyłączonego środka”. W *Pisma zebrane*, t. 1, red. Jacek Jadacki, 183–221. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper, 2015.
- Leśniewski, Stanisław. „O podstawach matematyki”. W *Pisma zebrane*, t. 1, redaktor Jacek Jadacki, 295–468. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper, 2015.
- Leśniewski, Stanisław. „Podstawy ogólnej teorii mnogości I”. W *Pisma zebrane*, t. 1, redaktor Jacek Jadacki, 256–294. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper, 2015.
- Leśniewski, Stanisław. *S. Leśniewski's Lecture Notes in Logic*, redaktorzy Jan T. Szrednicki i Zbigniew Stachniak. Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 1988.
- Łukasiewicz, Jan. *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1987.
- Miszczyński, Ryszard. „Stanisław Leśniewski – człowiek, uczony. Uwagi na marginesie książki Jacka Jadackiego, «Stanisław Leśniewski. Geniusz logiki»”. *Filozofia Nauki* 26, nr 1 (2018): 143–153. <https://doi.org/10.14394/filnau.2018.0006>.
- Twardowski, Kazimierz. „Autobiografia filozoficzna”. Tłumacz Ewa Paczkowska-Łagowska. *Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria* 1, nr 1 (1992): 19–33.
- Woleński, Jan. *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1985.

Stanisław Leśniewski jako nauczyciel – racjonalna opieka nad nielubianym uczniem

Streszczenie

W tekście przedstawiono Stanisława Leśniewskiego jako nauczyciela. Wzorem dla jego działalności był Kazimierz Twardowski. Następnie omówiono relację między Leśniewskim a jego uczniem Alfredem Tarskim – początkowa, bardzo dobra ocena ucznia się zmieniła, Leśniewski przestał akceptować ucznia i poddał się emocjom antysemickim. Leśniewski nie zrezygnował jednak z naukowej opieki nad uczniem. Wypełniał tę rolę, racjonalnie eliminując swoje negatywne emocje.

Słowa kluczowe: Leśniewski, Tarski, Twardowski, nauczyciel, uczeń, etyka nauczyciela, antysemityzm selektywny

Ryszard Miszczyński – doktor habilitowany filozofii, absolwent filozofii i matematyki Uniwersytetu Łódzkiego. Obecnie pracuje na Uniwersytecie Jana Długosza w Częstochowie. Jego zainteresowania badawcze obejmują filozofię matematyki i logiki. Wcześniej zajmował się neointuicjonizmem Luitzena Egbertusa Jana Brouwera i filozofią logiki Jana Łukasiewicza. Obecnie koncentruje się na poglądach Stanisława Leśniewskiego. Jest współautorem kilku artykułów na temat mediów masowych.

Stanisław Leśniewski as an Educator: Reason and Responsibility in the Face of Antipathy

Abstract

The text portrays Stanisław Leśniewski as an educator. His teaching model was Kazimierz Twardowski. Subsequently, it examines the relationship between Leśniewski and his student Alfred Tarski, in which the initial highly positive assessment of the student shifted. Leśniewski ceased to accept the student, succumbing to antisemitic sentiments. However, he did not relinquish his academic supervision. He fulfilled this role by rationally managing negative emotions.

Keywords: Leśniewski, Tarski, Twardowski, teacher, student, teacher ethics, selective anti-Semitism

Ryszard Miszczyński – PhD hab. in philosophy, a graduate of philosophy and mathematics from the University of Łódź. He is currently working at Jan Długosz University in Częstochowa. His research interests include the philosophy of mathematics and logic. He previously worked on L.E.J. Brouwer's neo-intuitionism and J. Łukasiewicz's philosophy of logic. His current research focuses on the views of Stanisław Leśniewski. He is the co-author of several papers on mass media.

ANNA KAMIŃSKA-MALANDAIN

Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

ORCID: 0000-0003-3717-6985

DOI: 10.24987/20838972.22.9

“I Hope, Therefore I Will Be”: On the Concept of Time in the Philosophy of Lévinás, Bloch, and Bachelard

If this story means nothing, as the storytellers in Africa say, it belongs to the one who told it, and if it means something, it belongs to all of us¹.

Ernst Bloch

St. Augustine used to say that he knows what time is, but only until someone asks him about it². He noted that alongside objective time, there is also subjective time, internally experienced, and there exists a relativity of experiencing time. This is not a trivial observation, although even today it sometimes seems too simple to recognize its philosophical significance. For a person, the past, present, and future do not occur in a linear order, as is the case in the physical world, because memory is the present of the past, whereas dreams, imagination, and expectation are the present of the future. Often, we are more entangled in the memory of the past or in the imagination and dreams of the future than in the present, which slips through our fingers. In a sense, we are woven from time. We initiate and realize time – as one of the dimensions of our hope.

¹ Ernst Bloch, *Ślady*, trans. Anna Czajka (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2012), 113.

² “Czymże więc jest czas? Jeśli nikt mnie o to nie pyta, wiem. Jeśli pytającemu usiłuję wytłumaczyć, nie wiem”. Św. Augustyn, *Wyznania*, trans. Zbigniew Kubiak (Kraków: Wydawnictwo Znak, 1997), 332.

Flowing with the current of mundane events, surrendering to the pragmatics of daily activities or laboriously trudging toward a goal we have set for ourselves, we suddenly stumble upon a thought torn from its context, a feeling for which we find no clear cause, a troubling question demanding an answer. And suddenly, the linearity of ordinary time is suspended. Delving into a moment of doubt, as if into a metaphysical instant, we begin to exist in the vertical time of our reflection or experience. Human time carves its own corridors deep into moments, or alternatively rises to reach their peaks.

In human life, there are events that disrupt the order of time, intruding upon it with something new and unexpected. This newness, the otherness it brings, shatters the established order of things; it is akin to a leap that alters the rhythm of temporality. Time – this real time, tied to our human existence – either suspends or accelerates, instantaneously giving rise to an unforeseen future or retreating deep into, as Emmanuel Lévinas would say, an “anarchic” past. It is as if a person, in their inner experience of time, could leap into the future beyond their own death, into time after their time, or could reach back into the past before their own birth.

It is undoubtedly true, as the historian states, that objective time is an undeniable fact (although even a historian does not divide time completely objectively, acknowledging, for example, that the 20th century began in 1918 and ended in 1989, when it should actually span 100 years). However, in addition to this, there is also existential truth, the truth of experience, or otherwise known as the truth of human experience.

For a philosopher, time is not an unequivocal concept. There certainly exists calendar time, which is measurable; however, beyond this, there is also subjective, existential time, internally experienced and lived through by individuals. In this dimension, we can speak of the relativity of experiencing time. Borys Pasternak poetically expressed this philosophical thought: “That moment lasted a second, yet it could overshadow eternity”³. Although it may seem that these words do not contribute to the rationality of our discourse, they nonetheless enable an existential deepening of it.

Evidently, time is not uniform but has various levels. It is worth contemplating the question: what is authentic time? What are the sources of time, and is there such a thing as original time?

Lévinas was convinced that there are different levels of time, that behind and beyond the physical time associated with motion – the kind that we

³ Borys Pasternak, “Wariacje,” trans. Włodzimierz Słobodnik, in *Pięciu poetów. Aleksander Blok, Anna Achmatowa, Borys Pasternak, Włodzimierz Majakowski, Sergiusz Jesienin*, ed. Zbigniew Kowalewski, prep. Seweryn Pollak and Ziemowit Feddecki (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1975), 258.

typically think of as uniform, monotonous, and measurable – there exists a deeper, originary time. This time possesses a different meaning than linear time. This originary time is not the same as existence enduring through time. Lévinas is not referring to clock time, which can be quantified. This is not the subject of his contemplation.

The philosopher inquires about the primary source of time, from which the traditionally conceived time emerges or is born, simultaneously obscuring its origin. ‘It is not the world, Lévi-Strauss seems to be saying, but time that is primordial,’⁴ notes Barbara Skarga. This time is distant from commonplace experiences. It is not the time of physics or the variability of the seasons, but rather a structural element of human existence and the human world.

It is worth mentioning that in his search for the sources of time, Lévinas embarks on an ontological-metaphysical path derived from Plato and Plotinus. In the *Timaeus*, Plato asserts that time is the “moving image of eternity,”⁵ emphasizing the tension between the eternal and unchanging (that which endures eternally) and the mutable and temporal (that which passes away). Plotinus, also following Plato, highlights the inseparable relationship between time and the soul, recognizing that time is not something external to the soul, but exists within the world created by it, and thus within each of us. However, unlike in Plato’s view, in Plotinus, the soul does not confine itself; time brings it only what is other. It moves towards the other, for only the other can fill its own deficiencies. In Plotinus’s dynamic conception, emphasis is placed on change, which allows for continuous self-improvement. There appears a “restless” soul that “did not wish to have everything all at once in the present”⁶. In her pursuit of perfection, time proves to be creative, as it offers the possibility of achieving what is better, rejecting errors, and consequently purifying. Time in Plotinus does not bring destruction; on the contrary, it creates hope. It facilitates the realization of that Platonic ascent toward the world of ideas, whose ethical aspect is even more strongly emphasized. Of course, it should be noted that Lévi-Strauss’s thought is rooted not only in the ancient times of the Greeks but also in the Hebrew Bible, with its focus on salvation and eternity.

⁴ Barbara Skarga, “W poszukiwaniu źródłowego czasu,” in *Kwintet metafizyczny*, by Barbara Skarga (Kraków: Universitas, 2005), 57.

⁵ Platon, *Timajos*, trans. Władysław Witwicki (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1960), 37.

⁶ Barbara Skarga, “W poszukiwaniu,” 57.

1. The Dialectics of Vertical Time – Realizing the Present

In *From Existence to the Existent*, Lévinas presents a dialectical concept of discontinuous time. He immediately clarifies that he is not referring to 'clock time, conceptualized in relation to the sun and with trains in mind,' a time that can be measured and which constitutes 'a sin against the spirit, a sin of reification.'⁷ The philosopher from the very beginning 'tries to approach time differently than through what measures it.'⁸ – as defined in the book *God, Death, and Time*.

This concerns the time realized by man. According to the aforementioned philosopher, it is man who realizes the moment, the present moment, and he does so through his own actions, which necessarily involve effort, exhaustion (*la lassitude*), laziness (*la paresse*), and fatigue (*la fatigue*). I believe Lévinas would agree with the statement made by M. Merleau-Ponty: 'The essence of time is that it arises, and is not, that it is never completely constituted. [...] There must exist another time, a true time, in which I learn what transience itself or the mere occurrence of events is.'⁹

Lévinas first highlights several moments inherently accompanying human action, which actually serve as an attempt to reject time.

Weariness, which can pertain to everything and everyone, but above all is weariness of oneself, concerns existence itself. Under its influence, we sometimes even feel the urge to escape from ourselves, to slip away from existence, which obviously proves impossible, as in any voyage, no matter how far, we bring ourselves and the solitude of our existence along. Weariness results in our losing the strength to endure in time.

Laziness, which is essentially a form of anxiety and a struggle against one's own impotence. Nothing is more unsettling than a prolonged state of laziness, creative impotence, and the inability to initiate anything, which in turn reflects upon oneself. A person fears that by starting something new, they will lose what they already possess. Every act of laziness proves, in essence, to be a reluctance to exist, for at the core of 'one must be' lies 'one must act'.¹⁰ J.-P. Sartre also wrote about this laziness of existence in *Nausea* in a similar tone: 'to do anything is to create existence – and there is already

⁷ Emmanuel Lévinas, *Istniejący i istnienie*, trans. Janusz Margański (Kraków: Wydawnictwo Homini, 2006), 158.

⁸ Emmanuel Lévinas, "Śmierć i czas," in *Bóg, śmierć i czas*, by Emmanuel Lévinas (Kraków: Wydawnictwo Znak, 2008), 35.

⁹ Maurice Merleau-Ponty, "Czasowość," in *Fenomenologia percepcji*, by Maurice Merleau-Ponty, trans. Małgorzata Kowalska and Jacek Migasiński (Warszawa: Fundacja Aletheia, 2001), 436.

¹⁰ Lévinas, *Istniejący i istnienie*, 40.

so much existence.”¹¹ According to Lévinas, laziness is a fear of life, a fear of oneself, and an attempt to deny the future.

Another moment indicated by the author of *Being and Existence* is fatigue as both a consequence and a condition of the effort in which a person actualizes time. Lévinas analyzes effort together with the problem of time in which the subject operates. Weariness, laziness, and fatigue accompany human action, but it is only by overcoming them that we actualize time. In light of this concept, by acting, for example, by writing these words, I assume the present time, I take on this very moment, interrupting anonymous time.

It is worth noting that a similar concept of discontinuous time appears in the works of another French thinker, Gaston Bachelard. In his philosophy of creative imagination, he described a peculiar dialectic of poetic time as “vertical time.” According to Bachelard, poetic time is discontinuous. We read in “The Intuition of the Moment”: “Time has only one reality, the reality of the moment. In other words, time is a reality concentrated in the moment and suspended between two voids. Time can undoubtedly be re-born, but it must first die. It cannot transfer its existence from one moment to another to create duration”¹². According to Bachelard, time does not exist beyond the reality of the present moment of consciousness and action. The awareness of one’s own existence and the existence of the world is limited to the current moment, during which I become conscious of life. Time is not a continuous collection of moments; rather, it is essentially a single moment of reality between two voids. It exists at the instant when I penetrate it with my own awareness, fragmented into utilized moments and discarded pauses. The boredom, laziness, or fatigue that Lévinas speaks of, therefore, constitutes the rejection of time. By renouncing existence, I live in rejected time. It is only when I act, and as long as I act, that I persist in the reality of time; thus, my activity defines time. If being is a moment of utilized time, then nothingness is the continuous possibility of being. Such poetic discontinuous time does not construct a continuous history but is composed of separate phenomena.

In his analyses of time, Bachelard focuses on the creative act that intertwines consciousness, will, and choice, centering on the moment of decision as a volitional act of consciousness. He concludes that in poetic time, moments are connected by nothingness; beyond moments of inspiration, there is no time. Poetic time exists only when it is being created. Furthermore, in

¹¹ Jean-Paul Sartre, *Mdłości*, trans. Jacek Trznadel (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1974), 236.

¹² Gaston Bachelard, *Intuicja chwili*, cited in Henryk Chudak, “«Lautréamont» Bachelarda,” *Przegląd Humanistyczny*, no. 4 (1969), 55.

The Dialectic of Duration, Bachelard observes that "the time of thought differs from the time of dreaming"¹³. The philosopher therefore takes into account many dimensions of duration and various temporal planes, a temporal pluralism whose original idea – interestingly – was found in the theory of relativity. A scholar of Bachelard's philosophy, Damian Leszczyński, noted that Bachelardian multiplication of times is a "variation on the theme of the theory of relativity".¹⁴ Considering both science and literature, Bachelard states that one cannot speak of a single absolute time. The 'experienced time' (the chronology of the heart) is not synchronous with the 'thought time' (the mathematized time, the time of concepts and theories, the logical time).

The development of ideas contained in *The Intuition of the Moment* is represented in the article *Poetic Moment and Metaphysical Moment*, in which Bachelard states that poetry exists in vertical time. "Only in the vertical time of the immobilized moment does poetry find its specific dynamism. Here we have the pure dynamism of pure poetry. A dynamism that ascends vertically in the time of forms and personalities"¹⁵. As it follows, in the individual psyche of the creator, poetry is formed anew in that very second when the subjective act of temporalization occurs. It emerges through a sudden illumination, in which the poet focuses on their own experience and thereby immobilizes life, creating their moment by tearing it from the continuity of events. In this sense, the poetic moment does not belong to the passing time; it breaks away from linear existence. Poetry is an immersion into the metaphysical moment. "Poetry is momentary metaphysics."¹⁶ – as Bachelard describes. In other words, poetry does not unfold in objective time, but rather becomes concentrated at a single moment, encircling it. It does not develop, but rather coalesces. The time of poetry shatters the frameworks of duration; it does not flow, but 'erupts.' This Bachelardian 'vertical time' can ascend to reach the heights of the moment or descend toward its profound depths.

Similarly, according to Lévinas: human effort is the fulfillment of the moment. "Effort is the self-actualization of the moment"¹⁷, "The present is constituted by taking it upon oneself."¹⁸ In this moment of the present,

¹³ Gaston Bachelard, *La Dialectique de la durée* (Paris: Boivin, 1936), 98.

¹⁴ Damian Leszczyński, "Filozofia nauki Gastona Bachelarda," in *Kształtowanie się umysłu naukowego*, by Gaston Bachelard, trans. Damian Leszczyński (Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, 2002), 365.

¹⁵ Gaston Bachelard, "Chwila poetycka i chwila metafizyczna," trans. Mirosława Goszczyńska, *Literatura na Świecie*, no. 3-4 (1982): 63.

¹⁶ *Ibidem*, 57.

¹⁷ Lévinas, *Istniejący i istnienie*, 46.

¹⁸ *Ibidem*, 47.

a person manifests as a subject. In realizing my work, I take on my own existence, committing myself to it. "The effort is therefore a punishment precisely because it accepts the moment as the inevitable present"¹⁹. In the moment of effort, I condemn myself to the present. Indeed, the object of my fatigue is my being – it is this very being that exhausts me as I write these words. This means that the present begins to exist when I embrace it; it is an event shaped by my ontological sensitivity. "In duration, effort engages the moment, intertwining and untangling the nothingness of time. It lingers behind the moment it must embrace; thus, it does not resemble a melody liberated from the present, through which it lives, and which carries and sweeps it away"²⁰. Therefore, in Lévinas, as in Bachelard, there is no such thing as empty time, for time is nothing if nothing happens. One might say: if you want to have no time, do nothing. For time exists only when a person fills it with their own activity. Being is a moment of time utilized. The event of time is the moment of the emergence of "being, for which to be means to take on being"²¹ – we read in Lévinas.

In *De l'existence à l'existant* the philosopher focuses on the present moment, where effort is fulfilled, and through this, engagement in existence occurs. In this moment, man becomes sensitive to time. One cannot possess a double present. "The way of being of the moment is the present. [...] In the moment, there is a break, and at the same time, an acceptance of the infinity of time or eternity."²² The present does not possess continuity, as "the essence of the concept of the present includes fading and diminishing."²³ Diminution is the price we pay for subjectivity, for what Lévinas calls the event of hypostasis. Time, by its very nature, eludes all hypostasis, which means it does not flow like Bergsonian rivers. The only and unique situation is precisely the event of the present, which interrupts and intertwines duration, creating knots of time.

Lévinas does not speak of abstract time; rather, he immediately links time to human existence, considering moments as the realization of human existence. For him, a moment is a relationship with being, an initiation into it. In this sense, it is also a form of suspension. It is a paradoxical relationship, a continuous beginning, the actualization of the present, its creation, the acquisition of, and taking upon oneself the moment, an engagement in being. As the author of *The Existing and Existence* defines: "The present is

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*, 46.

²¹ *Ibidem*, 49.

²² *Ibidem*, 118.

²³ *Ibidem*.

a pure beginning," "the event of the beginning".²⁴ In a certain sense, at this moment, the infinity and inevitability of existence is fulfilled. "«Present», «I», and «moment» are facets of one and the same event."²⁵ As we have mentioned, Lévinas links the present with hypostasis, which is the transformation of an event into being, constituting the identity of the 'I' through the movement of self-reference. Hypostasis is precisely the event of the present, the subjectivity of one's own becoming. The present is my relationship with myself, the event of the subject identifying itself.

The paradox of time as a relation to being lies in the fact that having time and history is equivalent to having a future and a past. The present eludes possession, slipping through our fingers. Meanwhile, it is only in the present that we find ourselves, and it is in this present that we hold both past and future. However, this future is contingent upon time.

2. Death as a relation to the mystery of the future

Human existence is temporal. As Seneca writes, "we are born without a pardon"²⁶, "Life has indeed been given on the condition of death."²⁷ Mortality is not only a limitation of human existence in terms of time, but also a manner of experiencing one's own life.

One could say that a human's life has its own time, distinct from the entirety of events. This own time, as Lévinas notes, separates us from our own death; however, it flows against it, approaching through resistance. "Time is precisely the fact that the entire – subjected to violence – existence of a mortal being is not oriented towards death, but rather that «not yet» which signifies a way of being against death, a way of evading death in the very heart of its relentless proximity"²⁸. A person knows that their life is subject to the inevitable violence of death. However, in contrast to Heidegger, who emphasized that the human being is a being-toward-death, Lévinas powerfully underscores that it is "not-yet". *Tant que l'homme vit, il a encore du temps*. – As long as a person lives, they still have time. The notion of "not yet" serves as a means of resisting death. "To be a temporal being is simultaneously to be towards death and yet to have time, to stand against

²⁴ *Ibidem*, 128.

²⁵ *Ibidem*, 130.

²⁶ Lucjusz Anneusz Seneka, *Myśli*, trans. Stanisław Stabryła (Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2006), 215.

²⁷ *Ibidem*, 211.

²⁸ Emmanuel Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, trans. M. Kowalska (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002), 267.

death”²⁹. Lévinas refers here to the well-known, although often trivialized and thus insufficiently understood statement by Epicurus: “death, the most terrible of misfortunes, does not concern us at all, because while we exist, death is absent, and when death appears, we no longer exist”³⁰. Lévinas emphasizes that the reality and mode of existence of human being is the postponement of death. In the weakening of the will to live, “futurition and the postponement of decline”³¹ take place. The point is that the human being lives not only in fear and despair but also in hope. For this reason, the human relationship with time is paradoxical and ambivalent. “My time” is “a rebellious time”.

In *Le temps et l'autre* Lévinas emphasizes that one cannot have control over one's own death, as it is an event of the future. The reality of death is the impossibility of the future existing in the present, the inability to govern the future – one that does not yet exist. To live is to have time before oneself (*savoir du temps devant soi*). “Death is never now.”³² – The philosopher emphasizes, “What is the bond between two moments that have an entire interval, a vast chasm, separating the present from death, a margin that is both insignificant and yet infinite, where there is always sufficient space for hope? It is certainly not a relationship of pure adjacency that would transform time into space, nor is it merely the drive of dynamism and continuity, for this possibility of being outside oneself and interlocking with the future seems to be excluded precisely by the mystery of death”³³. The present is separated from death, that is, from the mystery of the future, by an abyss – an infinite moment of hope. The time of death is not the time of man, and the time of man is not the time of death. It comes from another time. A person lives as long as they have their own time ahead of them; however, this time continuously shrinks until it is surpassed by her – flowing against the current of human time to erase us with her will. Death is no longer an experience of human freedom; it always lies in the future and defines not only the “possibility of impossibility” but also the “impossibility of all possibility”. However, it must be added that this submission also requires something that does not flow from without, but from within.

²⁹ *Ibidem*, 283.

³⁰ Epikur z Samos, “List do Menoikeusa,” in *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, by Diogenes Laertios, trans. Kazimierz Leśniak (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1982), 645.

³¹ Lévinas, *Całość i nieskończoność*, 285.

³² Emmanuel Lévinas, *Czas i to, co inne*, trans. Jacek Migasiński (Warszawa: Wydawnictwo KR, 1999), 72.

³³ *Ibidem*, 85–86.

Lévinas writes: "To die is to return to that state of irresponsibility, to be a spasm of childish weeping."³⁴ This would suggest that dying leads to a beginning; death is a journey backward, toward one's own birth, or perhaps even to a time before birth. The philosopher indeed states that "death, which for the living is an end, cannot be merely such an end; dying must have some other direction than that which leads to an end as to a sudden chasm amidst the existence of those who survive."³⁵ Or perhaps within a person, time is reversed, as in the poems of Jan Twardowski, where death "leads one through the grave, as through a stone, for when there is no longer meaning, meaning begins"³⁶?

What is particularly intriguing is that Lévinas describes death as a relationship with otherness, with mystery. This mystery of otherness is analyzed by the philosopher not only through suffering but also through pleasure – comparing the relationship with death to the erotic relationship with the mystery of femininity. This could even suggest that the relationship with death is erotic. In any case, according to Lévinas, death contains something positive. It represents the possibility of an event. "In death, we encounter the temptation of nothingness and the desire for eternity. We want both to die and to be. The challenge lies in enabling the acceptance of eternity alongside death, in preserving eternity within me, amidst the existence in which the event approaches. It is about overcoming death, where the subject exposes itself to the impending event, yet does not accept it as an object. It is a dialectical situation. The same dialectic manifests itself in the relationship with another person."³⁷ As we can see, for Lévinas, death serves as a model of the relationship with the future, with otherness, and thereby with other human beings. It is this relationship with the enigma of the future that establishes time. "The future is what is other. The relationship with the future is fundamentally a relationship with what is other"³⁸.

In addition, Lévinas acknowledges that death is a "pure moment of questioning." According to him, the moment of death has two aspects: an end ("death is a phenomenon of termination, while simultaneously being the termination of a phenomenon")³⁹ And the question (distinguished from the problem) is simultaneously a request, a plea, and a prayer. Concern

³⁴ Lévinas, *Czas i to, co inne*, 73.

³⁵ Lévinas, *Całość i nieskończoność*, 48.

³⁶ Jan Twardowski, "Jesteś," in *„Trzeba iść dalej, czyli spacer biedronki”*. *Wiersze wszystkie 1981–1993*, by Jan Twardowski (Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, 1995), 122.

³⁷ Lévinas, *Czas i to, co inne*, 83.

³⁸ *Ibidem*, 80.

³⁹ Lévinas, *Bóg, śmierć i czas*, 60.

for death is a fright without measure, “taking hold of the present through non-presentness.” It should be noted that for Lévinas, the relationship with death is not a vision of being or non-being, but rather “pure selflessness and *adieu*.” The question referred to in connection with death, a paradoxical question, is precisely a relation to infinity (a relationship with the Infinite). This is not about an answer, as there is none at all, but about the “responsibility of questioning”⁴⁰. We read in the book *God, Death, and Time*: “Time is not a limitation of being, but its relation to infinity. Death is not annihilation, but a necessary question in order for this relation with infinity or time to be established.”⁴¹ Therefore, death severs the thread of my existence, yet simultaneously it ties a knot, binding me to infinity.

For Lévinas, the duration of time is a relation to the infinite, to the incomprehensible, to the Other. “Time is that Other-in-the-Same, and at the same time that Other which cannot exist simultaneously with the Same, it cannot be synchronous. Time would therefore be the disturbance of the Same by the Other, in which the Same can never comprehend the Other, encompass it.”⁴² Lévinas opens up to that which is impossible to conceive, unpredictable. He states that the possibility of nonsense is a submission to death, which is not meaning. Infinity can never be comprehended or encapsulated, and that ‘never’ is always only a temporal duration of time.

As we can see, Lévinas, in contrast to Heidegger, does not consider time based on death, but rather attempts to rethink death based on time. As he himself acknowledges, his inspiration for such reflections was drawn from the utopianism of Ernst Bloch – to which we will return at the end of the article.

3. Time as a human relationship. A dialogical conception of time

One could say that Lévinas does not ask *what* time is, but *who* time is. For him, time is not a relationship with an end, but with the Other (the person), and through that, also with the Other (the Absolute). “It seems impossible for us to speak of time within a solitary subject, to speak of a purely personal duration”⁴³ – Lévinas writes. What is important and characteristic of Lévinas’s philosophy is that the condition of time is intersubjective relationships. According to the philosopher, time actualizes itself in the face-to-face

⁴⁰ *Ibidem*, 24.

⁴¹ *Ibidem*, 26.

⁴² *Ibidem*, 26–27.

⁴³ Lévinas, *Czas i to, co inne*, 80.

situation with another person. "The intrusion of the present into the future is not a fact in the sphere of the solitary subject, but rather an intersubjective relationship. The condition of time lies in the relationship between people or in history."⁴⁴

Lévinas tries to capture time through intersubjective relations. Therefore, he states that loneliness is exclusion from time, a constant present, consisting of a sequence of fleeting "nows." He reiterates that the time of clocks measuring movement, common-sense time, ordinary, authentic time, is something superficial. He seeks the sources of time in a uniquely understood transcendence. This is neither about the consciousness of time, nor its subjective interpretation, nor its objective conception. Barbara Skarga explains this aptly:

Time is the essence of intersubjective relations. Outside such relations, it does not exist. This statement may at first glance seem to contradict human experience. However, let us imagine that we live in a closed sphere, without others, without our own death, as if stuck in a world of pure Platonic forms. Already Bergson knew that in such a world there is no movement, no change, and therefore no time. [...] What lies at the source of all experiences is the encounter with the Other. Heidegger is correct when he states that the characteristic of human existence is that it «was, is, and will be, because time temporalizes itself only because there is a human being». Undoubtedly, the abode of time is humanity, but solely when it encounters the Other, whom it does not comprehend but seeks to establish a connection with. This connection is, *par excellence*, ethical rather than cognitive. Therefore, there is no time where there is no pluralism of independent existences, where there exists the Same⁴⁵.

We thus have a dialogical concept of time: time is an intersubjective relationship. "Time is not a matter of a separate and solitary subject, but is the relationship of the subject to another human being"⁴⁶ – Lévinas states that time is not continuous here either. The philosopher acknowledges that the 'habitat of time' is the interpersonal relationship, thus, the dialectic of time is a dialogue. He attributes a new meaning to the ethical relationship, emphasizing that it cannot be confined to the present, to the 'here and now.' This 'other' exists outside my time, opening up new unpredictable

⁴⁴ *Ibidem*, 86.

⁴⁵ Barbara Skarga, "Czas i inne," in *Tożsamość i różnica*, by Barbara Skarga (Kraków: Wydawnictwo Znak, 1997), 130–131.

⁴⁶ Lévinas, *Czas i to, co inne*, 19.

perspectives. I reach out to him in my desire, but he escapes beyond the present, eluding either into the future or into the past, never allowing himself to be entirely confined to the present. The relationship with him opens up time, that parallel, disproportionate time in relation to the objective time of clocks, introducing a different order of time, indeed opening up Infinity itself, which I grasp intuitively, long for, and cannot cease to desire.

Through this concept of time, Lévinas aims to reveal a deeper meaning of intersubjective relations and the formation of community. He wonders whether community arises and is maintained through the limitation of hostile and destructive impulses, which is characterized by the principle: man is a wolf to man, or conversely, from the desire to live for others and for the Other. "Does what is social, and thus all institutions, emerge as a result of placing a muzzle on individual freedoms and tendencies toward conflict and violence, or from the experience of infinity that awakens in an ethical relationship. [...] Hope does not make us immortal, but it explodes human time, revealing the possibility of its ethical fulfillment."⁴⁷ By constructing such a concept of time, the philosopher creates a vision of a society in which the subject, establishing a relationship with others, would understand the responsibility they bear for them, while simultaneously retaining their own independence and dignity, thus not being trampled by others. Such relationships are not possible where the subject is absorbed in themselves, their own existence, or where the community aims toward the unification of all that is different. For time to begin to flow, there must be a transcending of the closed circle of immanence, that is, an encounter with the other. With otherness invades our existence what is to come, what is unexpected, what is unknown.

Lévinas seeks the sources of time in transcendence. He aims to delve deep, so to speak, underneath the surface of physical time. He believes that human existence does not run parallel to physical or historical time. The birth of a human being is a historically absurd event, as it marks a new beginning within the continuity of historical time. The experienced time and the measured time of clocks do not coincide with each other. However, this does not change the fact that this clock time, unidirectional, relentless, irreversible, independent of existence, and passing beyond it, dictates the course of human life. Although it often diverges from internal time, it is also a measure of social existence, of being with others; it is not only mine, but it is the time of the world in which I live.

Lévinas contemplates how to transcend the finitude of human time. He concludes that it is possible in at least three ways: through creation,

⁴⁷ Barbara Skarga, "Wstęp," in Emmanuel Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, trans. M. Kowalska (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002), XV–XVI.

through procreation, and through dying for the other. According to the philosopher, creativity does not entail creating for oneself, but is always directed towards the other and offered to them. Thus, all these means of overcoming death in Lévinas's philosophy essentially reduce to one, which is the possibility of doing good for the other, extending to the possibility of dying for them and on their behalf.

a) Creativity and hope as a means of transcending the finitude of time

We mentioned the work in the context of Bachelard's 'vertical time'. However, let us return to the issue of creation, this time as a means of overcoming the finitude of one's own time.

For Lévinas, creativity is an opening to mystery, and although it occurs in the present – and, as we have said, in a certain sense, it actualizes it – it is a relation with the future. The creator, in a certain sense, immortalizes themselves in their works. In studying Bloch's philosophy, Lévinas noted: “We must die. But there is much to be done – a lot needs to be done – to free death from fear – without resorting to diversion – to leave death with nothing but an empty shell. For in a totally humanized world, our existence entirely passes into our works. According to Bloch, the fear of death is merely the melancholy stemming from unfinished work. The sadness that we must leave a world we could not change.”⁴⁸ Thus, one of the ways to overcome the fear of death is by creating a human world. It can be said that art exists to prevent one from dying from the truth. To quote Chekhov: “Where there is art, where there is talent, there is neither old age, nor solitude, nor sickness, and even death itself is not so frightening.”⁴⁹ For Camus, creativity is also a form of rebellion against death, a kind of absurd joy. “In this world, a work is the only chance to preserve consciousness and to immortalize the adventure. To create is to live doubly. [...] An artist, just like a thinker, becomes engaged in their work and becomes that work”⁵⁰ – we read in the *Myth of Sisyphus*.

Creativity requires boldness and critical thinking, resistance to widely accepted ideas and theses, as well as the ability to marvel at oneself and the world. In the book *De Dieu qui vient à l'idée*, in the chapter *On Death in the*

⁴⁸ Emmanuel Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, trans. Małgorzata Kowalska (Kraków: Wydawnictwo Znak, 1994), 167.

⁴⁹ Antoni Czechow, *Aforyzmy*, sel. & trans. René Śliwowski (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1975), 59.

⁵⁰ Albert Camus, *Mit Syzyfa i inne eseje*, trans. Joanna Guze (Warszawa: Muza SA, 2004), 114, 146.

Thought of Ernst Bloch, Lévinas analyzes the way in which Bloch describes astonishment. The astonishment that “falls like rain” carries within it the seed of an indeterminate question – the formulation of questions and answers drowns out the astonishment from which they arise, as Heidegger has already noted. Astonishment is the source of all philosophical and scientific questions. Such a conception of astonishment does not reside in the object, but in the subject. It is a way of our relations with things, a relationship to the world around us. “It may be provoked by the way the wind moves a leaf; but what we understand by astonishment can also be filled with more familiar and more significant content. It may be a child’s smile, the glance of a young girl, the beauty of a melody emerging from an inconspicuous sound, the contemptuous gleam of a rare word that does not refer to anything in a definite way.”⁵¹ Importantly, the deepest astonishment is a premonition of victory over death and simultaneously the beginning of philosophy. For the fullness of astonishment, apart from the question, also contains the answer: “the question will be encompassed entirely in astonishment and will ultimately become happiness: a being that will be happiness.”⁵² Lévinas writes, quoting Bloch: The sensitivity that enables creativity arises from the pain in which we experience our own mortality, but through it, we transcend our own mortality in a certain sense.

Inspired by Bloch’s thought, Lévinas asserts that “time is pure hope. It is even the birthplace of hope. Hope for a fulfilled world, where man and his labor will not be commodities. Hope and utopia, without which action realized in being – that is, humanity – could neither begin nor continue in the enduring patience of learning and effort.”⁵³ However naive or utopian it may seem (especially to those who, accustomed to comfortable and cowardly conformity, readily dismiss independent, creative effort by labeling it as ‘naive’, ‘unscientific’, ‘too simple’, ‘obvious’, etc.), Lévinas shares Bloch’s thought that the world is not completed because human creative work has not been finished. In the creation of a universal culture, humanity always stands in opposition to the already existing world to some extent. Creating culture is a premonition of a fulfilled world that will come to fruition in the future, perhaps after our time, but is now a potentiality and a creative, albeit possibly utopian, hope. “If something can be saved, then death loses its sting. [...] Time as utopian hope is no longer time considered on the basis of death.”⁵⁴ It was Bloch who inspired Lévinas to assert that time should not be considered based on death, but rather

⁵¹ Lévinas, *O Bogu*, 95.

⁵² Ernst Bloch, “Spuren,” in Emmanuel Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, trans. Małgorzata Kowalska (Kraków: Wydawnictwo Znak, 1994), 96.

⁵³ Lévinas, *Bóg, śmierć i czas*, 113.

⁵⁴ *Ibidem*, 115.

the other way around: death should be understood in light of time. This does not diminish the inevitability of death in any way, but rather strips it of the privilege of being the source of all meaning.

b) Parenting as Resurrection of Time

As we have already stated, Lévinas acknowledges that time is a relationship with the Other, and in this encounter, the future is born. Such a structure of time reveals itself most strongly in relation to death, but also in relation to the other gender and in relation to one's own child. In the structure of human existence, identity merges with difference. This being transcends itself through generations, entering into a history that continually renews itself, yet is never closed. Lévinas states: "Being occurs as plural and divided into identity and otherness. This is its ultimate structure. It is a social relationship, and thereby – time."⁵⁵ So, individuality doesn't oppose multiplicity, but gives birth to it, or maybe it would be better to say: it creates it.

Notably and particularly originally, Lévinas elevates procreation to the level of an ontological category, observing that it grants subjective identity a new structure and new meaning. He asserts that procreation "constitutes my own adventure, meaning it pertains to my future in a completely new sense, despite discontinuity."⁵⁶ Transcendence is achieved through trans-substantialization. This does not mean, of course, that my child is my work or possession. Through parenthood (let us use this term to avoid narrowing the issue solely to fatherhood – which, in a biblical tone, Lévi-Strauss does), I do not become my "future self" or my "other self"; I cannot be myself in another person. Parenthood is not a relationship with a stranger (the other, the different self), even though, in some way, I find myself in my child, in their gestures, in their smiles, in their dynamics, in their uniqueness. They are my and non-my future, the possibility of me and the other (the Beloved). Lévi-Strauss, being a man, writes about the Beloved, but as a woman, I can equally speak about the Beloved: that the encounter with the Other in the form of a man allows the future to arrive in the form of a child. In this sense, the calling to give life to a child is a relationship with the future, although it does not signify some new incarnation of myself. Despite the discontinuity of death, it concerns my future in a new sense. The dialectical structure of fertility ('begetting' – Lévinas would say) is that it is a gift of new possibilities of giving gifts. The relationship with a child, which is one of the forms of relationship with the Other,

⁵⁵ Lévinas, *Całość i nieskończoność*, 325.

⁵⁶ *Ibidem*, 324.

establishes a relation with absolute future or with infinite time. In this way, fertility continues a history that knows no old age. The subject is realized through the discontinuity of generations, in the rhythm of births, in the inexhaustible youth of the child. It can live on in the Other – in this way, time triumphs over old age and death. “To be infinite means to happen as I, which is always a beginning [...]”. Thus, youth is defined as a philosophical concept⁵⁷ – Lévinas writes in *Totality and Infinity*. The relationship with the child, permitted by fertility, expresses the time of the other, alters the very substance of being, and establishes a relationship with the future. In this sense, infinite being, transcending itself, projecting itself into the future through procreation/birth, is not a possibility contained within a separate being, but it requires the alterity of the Beloved. To be infinite means to exist as a source, as a beginning. This conception of transcendence signifies liberation from the unity of the existing. It is a possibility that encompasses multiplicity within its own dynamics.

It is difficult to assert that through parenthood a person can be ‘their future self’ and ‘their other self,’ to be themselves in another person, so that parenthood becomes a relationship with a foreign (another, different) self. Nevertheless, it is a fact that with the birth of a child, we enter a completely new dimension of existence. One could indeed say that in some sense parents are in their child, and the child is in their parents, but in essence, each child is an independent being, a subject distinct by the mere fact of their existence. Lévinas states: “I do not have my child; in a certain way, I am my child”⁵⁸, through procreation, “I becomes different and younger”⁵⁹. In essence, one cannot both have one’s own child and be one’s own child. Every individual exists on their own account. Lévinas himself emphasizes that everything can be exchanged between beings except for existence. My child is not another or a new version of myself; rather, it is another ‘I’, another person, another subject, another existence. It is difficult to assert that a person could be contained within their child, within their new ‘self’, and that biological fertility could resolve the tragedy of solitude. It can be said that the relationship with a child binds my I to itself, which is not me, liberating me from myself, from my own identity. In this way, multiplicity and transcendence emerge within existence itself.

In *Time and the Other*, Lévinas reflects on how one can remain oneself in the other without dissolving into that other and losing oneself in it. How can the I remain itself in some other, yet not be that I as it exists in the present,

⁵⁷ *Ibidem*, 325.

⁵⁸ Lévinas, *Czas i to, co inne*, 106.

⁵⁹ Lévinas, *Całość i nieskończoność*, 324.

that is, inevitably reducing itself to itself? He concludes that this is possible through fatherhood, which constitutes a relationship with someone else who is simultaneously myself. It is a "relationship of I with myself, which is, however, foreign to the I."⁶⁰ Continuing in a biblical tone of discourse, Lévinas speaks constantly of the son. However, we could equally speak of the daughter. The daughter is not my creation, like the book I write or the painting I create. She is not an object produced by me or even by both parents, nor is she property. The relationship with a child cannot be described in terms of possession or authority. It is probably for this reason that Lévinas asserts that he does not *have* a child, yet in a certain way, he is his child. He observes that the category of being is more appropriate than having for describing this relationship. But even within the word being/existence, he places multiplicity and transcendence. The child is not an event that befalls me like the experiences of fate. Parenthood does not rely on sympathy, through which I might enter into the child's situation. Not through sympathy, but through being a mother, I am my daughter – I can say, paraphrasing Lévinas, who persistently writes about father and son (despite having first become the father of a daughter himself). The relationship of Eros opens up the perspective of the future. Lévinas writes: "Thus, it is not according to the categories of cause, but according to the category of the father that freedom is created and time is realized."⁶¹ But just as well, as a result of the father and son, time is realized through the mother and daughter – with which, I presume, departing from biblical pathos, Lévinas would agree. A child, both daughter and son, comes into the world through the mother and father. And parenthood is not the renewal of the father in the son (the father in the daughter, the mother in the daughter, or the mother in the son) and the merging of the parent with the child, but it also encompasses the exteriority of the parent in relation to the child, a dialectical existence in the plural form. Lévinas repeatedly emphasizes that "the continuity of his discourse is the continuity of dialectics"⁶² emerging from the identity of hypostasis, from the attachment of the Self to itself, and aimed at sustaining the identity of the existent, but through the liberation of the Self from itself – which is facilitated by death, sexuality, and fatherhood, and achieves this through the introduction of a dualism affecting every subject (thus both man and woman). 'Existence itself becomes dualistic.'⁶³ In this

⁶⁰ Lévinas, *Czas i to, co inne*, 105.

⁶¹ *Ibidem*, 107.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ibidem*, 108.

way, Lévinas seeks a temporal transcending of a certain 'now' towards the mystery of the future.

However, what is perhaps most important is that the philosopher notes that this "forgiving future" does not necessarily have to pertain to one's biological child. It may signify that some other individual will connect to my past with the same desire for good that I have lived with, the same sensitivity to others that has infused my life.

Moments do not indifferently adhere to one another, but rather stretch between the Other and myself. The future does not come to me from a swarm of indistinguishable possibilities, which flow towards my present and which I grasp; it comes to me through an absolute distance, the far shore of which can only be marked by someone absolutely different, another person – even my son – someone who, from that shore, connects with my past. And it is precisely because of this that another person can preserve the Desire that animated that past and which the otherness of each face further enhances and deepens. Time is neither the succession of moments that are indifferent to one another in mathematical time, nor a continuous duration of Bergson.⁶⁴

This means that in infinite existence after us, there may be the same sensitivity to another human being that was a reality of our existence. "Reality is what it is, but it will once again, once again, be referred to freely by someone and be granted forgiveness. Being infinite occurs as time, which means as a multiplicity of times intersected by dead time, which separates father from son"⁶⁵. And the mother from the daughter – let us add. That other he in me may just as well mean other she in me.

Once again, we encounter the deeper dimension of discontinuous time, which is neither physical nor linear. In order for a gap to arise that liberates being from the constraints of its own fate, death is necessary – it is in this gap, in dead time, that infinity comes to pass. Resurrection is the fundamental moment of the unfolding of time. Time is discontinuous. "A moment endures, encountering death and being resurrected. Death and resurrection constitute time." This, according to Lévinas, is what constitutes the "mystery of time."⁶⁶

Therefore, 'fatherhood' (as well as 'sonship') is not understood by Lévi-Strauss merely in a literal and empirical sense. It also has, and perhaps primarily has, a symbolic meaning. It is not only about bearing children

⁶⁴ Lévinas, *Całość i nieskończoność*, 342.

⁶⁵ *Ibidem*, 343.

⁶⁶ *Ibidem*.

(and especially not merely about begetting sons), but fundamentally about 'bringing forth good'. In this symbolic dimension, 'fatherhood' belongs to every individual regardless of whether they are a man, woman, son, or daughter. It is the responsibility for the other that makes me a "father". I then become the "father" of good. In *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* the philosopher ceases to use the metaphor of fatherhood altogether, replacing it with the metaphor of motherhood. In doing so, he emphasizes that in order to avoid cruelty, violence, and war, one should "abandon masculine virtues"⁶⁷, to become weak, passive, and devoted to another, one should become the 'mother' of good. Through this good that a person 'gives birth' to, he can overcome his own death, as in it the dimension of God unfolds. By being good to another, I open myself to the action of external forces, independent of me, which are beyond my control, thus adopting a religious, liturgical, and servile attitude. This is indeed futile, Sisyphean; however, according to Lévinas, it is precisely this selfless act that allows for victory over death, as it directs itself towards what lies beyond my life and beyond my death, towards a time after my time, towards the time of another person and towards God Himself. Therefore, in a symbolic sense, begetting good signifies the possibility of doing good for another, even to the extent of offering one's own life to him. In this sense, to 'beget good' means to overcome death.

Lévinas emphasizes that the metaphysical reality (*l'au-delà*) is separated from the temporal one (*l'en deçà*), therefore man cannot move towards goodness except through evil, suffering, solitude, drama, and death. History breaks and destroys human goodness. The time of history does allow for the judgment of evil and the triumph of truth; however, it equally enables the questioning of that truth. Thus, as the philosopher asserts, a metaphysical point of reference is necessary, a conviction that not everything passes, that the all-consuming time must also have its limits, that what is most important endures, is always present, and will remain so. Merely the so-called "humorous eternity known as posterity"⁶⁸, as Camus somewhat sarcastically puts it, is insufficient for this.

Lévinas reflects on what death means for time. He acknowledges that the fundamental structure of time (distinct from economic time, external to the subject) is that the present is resurrected. The future is the resurrection of the present. Time is the resurrection of moments, and each successive moment is the resurrection of the 'self,' yet in each following moment,

⁶⁷ Emmanuel Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, trans. Piotr Mrówczyński (Warszawa: Fundacja Aletheia, 2000), 304.

⁶⁸ Camus, *Mit Syzyfa*, 120.

the 'self' is not identical to itself. Its death in the empty interval is a condition for new births. It opens before it some "elsewhere" but this is "elsewhere than within itself." Time is a response to hope. And hope is a primary fact, without which the mystery of the workings of time cannot be understood. The agony of hope never becomes the past, for "when everything is lost, everything becomes possible."⁶⁹ Lévinas writes: "Death: mortality as a requirement for the continuity of time."⁷⁰ *Ergo*, time is possible through a certain relationship with death. Time exists precisely because of death, and it is through death that humanity arises. The occurrence of time is experienced more profoundly as the "resurrection of the indelible moment. [...] The «Personality» of being is defined by the necessity of time as the miraculous fertility of the moment, through which it begins anew as someone different".⁷¹ A person, however, cannot ensure this otherness on their own; they cannot traverse time alone, nor redeem themselves. Salvation can only come from elsewhere, from the direction of another (second) person.

c) To die for another is to conquer death

However paradoxical it may sound, Lévinas acknowledges that a person overcomes death when they die for another person, that is, when their death is an act of responsibility. They transcend their own death through the desire for good for another. This desire places the will outside of oneself, thereby rendering it immortal, as goodness is not subject to death. However, Lévinas clearly emphasizes that overcoming death does not involve entering into the reality of one's own immortality, nor moving towards eternal life and everlasting happiness. He asserts that the very idea of immortality is an expression of humanity's primordial selfishness, a selfishness of salvation. In his view, the only resistance that human mortal freedom can pose to death is a heroic awareness of it combined with hope, but not hope directed towards oneself, rather towards another person. "Patience emerges in a world where I can die for someone and because of someone. [...] In patience, the will pierces through the shell of its own selfishness and seemingly shifts the center of its own gravity outward, to desire as longings and goodness that are not limited by anything."⁷² In this understanding of patience, the will rises to life against death and for someone else. When a person does not wish for themselves, their will is outside of them, and their

⁶⁹ Lévinas, *Istniejący i istnienie*, 150.

⁷⁰ Lévinas, *Bóg, śmierć i czas*, 22.

⁷¹ Lévinas, *Istniejący i istnienie*, 150–151.

⁷² Lévinas, *Całość i nieskończoność*, 289.

own death no longer concerns them. Invoking the words of Twardowski that correspond with the thought of Lévinas, ‘everything exists when it is not for oneself’⁷³. In the kindness of being for another, human existence can transcend itself, beyond time. The desire for good for another allows for the transcendence of one’s own death. Lévinas asserts that kindness is not subject to death, that the goodness we provide to alleviate another’s suffering is immortal. If kindness is being for another, then in being for another, a person ceases to be oriented towards death. The philosopher thus claims that goodness is fruitful. Good begets good. By opting for self-sacrifice, the subject chooses a mature hope, participating in a meaning that death cannot eradicate. This is an attitude opposing despair, a fascination with self-destruction, akin to that which Gabriel Marcel described as “the memory of the future”⁷⁴. It is religious in the sense that it exposes one to the influence of external forces, independent of human beings and beyond their control; however, the motivation for engaging in it does not necessarily (though it certainly may) have to be a conscious acknowledgment of a personal God.

According to Lévinas, the act of complete dedication to another causes resurrection to begin with death itself. He points to the existence of some order that negates what the philosopher calls “the insane meaning of death” or “the meaninglessness of death.”⁷⁵ He even asks: “Is it not necessary to die in order to transcend against nature and existence?”⁷⁶. This question perfectly corresponds with Tolstoy’s reflections found in the novella *The Death of Ivan Ilyich*. Its main character, upon dying, “heard that word once more and repeated it in his soul: «Death has ceased, it is no more.»”⁷⁷ This would mean that human time is not fulfilled in death, but in eternity; thus, when we die, death will come to an end and will no longer exist. Therefore, Twardowski is correct when he writes: “Love does not die in death”⁷⁸.

Let us summarize: According to Lévinas, overcoming death does not imply one’s own immortality. The only resistance we can offer is hope.

⁷³ Jan Twardowski, “Untitled,” from *Sumienie ruszyło i nowe wiersze*, in Jan Twardowski, „Trzeba iść dalej, czyli spacer biedronki”. *Wiersze wszystkie 1981–1993* (Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, 1995), 149.

⁷⁴ Gabriel Marcel, “Zarys fenomenologii i metafizyki nadziei,” in *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, by Gabriel Marcel, trans. Piotr Lubicz (Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1984), 55.

⁷⁵ Emmanuel Lévinas, *Imiona własne*, trans. Janusz Margański (Warszawa: Wydawnictwo KR, 2000), 20.

⁷⁶ *Ibidem*, 51.

⁷⁷ Lew Tołstoj, *Śmierć Iwana Iljicza*, trans. Jarosław Iwaszkiewicz (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1960), 118.

⁷⁸ Jan Twardowski, “Takie proste,” in Twardowski, „Trzeba iść dalej, czyli spacer biedronki”, 195.

However, it makes sense only when directed towards another person. It then becomes a desire for their good. To conquer the fear of death, one must realize that it primarily threatens them; thus, transforming self-concern into a responsibility for them. A person can die for another person, and this possibility transcends their existence. I can surpass Heidegger's 'being-towards-death' in the direction of another time, but that will be a time without me.

As we can see, Lévinas considers time as a relationship with the Infinite. Temporality, for him, is the Infinite in the finite: "the teleology of time is what is infinite."⁷⁹ The philosopher defines time as à-Dieu, towards God. Time is a relationship of respect towards that which cannot be indifferent to humans, a relationship of non-indifference, restlessness, searching, patience, and the Desire for Infinity. "Time would thus be an explosion of the proper Infinite «more in less» – that which Descartes referred to as the idea of the Infinite."⁸⁰ This relationship with the Infinite transforms into a responsibility for the other person in Lévinas's thought. "The relationship with the Infinite is the responsibility of a mortal being for another mortal being"⁸¹.

4. Differently than it is – a past that cannot be regained

In *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* Lévinas acknowledges that the 'face' is the discovery within oneself of the responsibility for the other. However, this responsibility does not begin in the present. In a certain sense, the 'face of the neighbor' is already present within the subject before the neighbor appears.

The subject of Lévinas carries within itself the suffering of the Other. In *Autrement qu'être...* the philosopher no longer refers to the other person as the "Other" or the "Second," but calls them the "Neighbor." He writes that the suffering of the Neighbor reveals itself in the subject as a trace of an irretrievable past. Their "face" is a "trace of itself," a lost past, a forsaking of self. "In proximity, one hears a commandment that seems to come from an unmemorable past, which has never been present and whose beginning was not any freedom. This way of the Neighbor's coming is the face."⁸² In relation to the 'face of the neighbor,' the subject is late, and this lateness is

⁷⁹ Lévinas, *Bóg, śmierć i czas*, 130.

⁸⁰ *Ibidem*, 135.

⁸¹ *Ibidem*, 137.

⁸² Lévinas, *Inaczej niż być*, 149.

irreparable. "I am accused of being late"⁸³ – says Lévinas. In the "face" the neighbor does not appear as an entity. "Proximity is not part of the shared time of the clocks that makes meetings possible. It is a disruption"⁸⁴. In the later works of Lévinas, diachrony occur not only between the subject and God, but also between the subject and another human being. The presence of the other leaves only a trace. Not only God, but also the neighbor is an irretrievable past, a remnant of their presence that has been preserved within the subject. The Lévinasian subject cannot catch up with the presence of the neighbor, for they are already late in relation to them, as that neighbor is no longer there. It is similar to someone who comprehends another's gesture or statement only after the situation has passed and the conversation has ended. Someone who has received a letter from a person who is no longer alive. As Kazimierz Wóycicki states: "Someone left a message at my door, but they had left before I could open it."⁸⁵ The Lévinasian subject no longer meets the 'other' in the traditional sense, but rather encounters him within himself, or more accurately, he discovers the trace that the other has left behind. When he becomes aware of the call to responsibility that has shaken him, his consciousness finds itself confronted only with that trace. In attempting to comprehend these enigmatic thoughts, Lev Shestov may provide assistance by noting: "In our lives, there are such shocks that cause the durable and strong bonds between phenomena to fracture. The celestial vault above us ceases to be uniform and no longer obscures infinity."⁸⁶ Let us imagine a situation of helpless despair and unwarranted guilt due to the death of a loved one, who is now only a memory, a trace left within us. One feels guilty for being alive, for having survived; their own existence becomes a burden. They feel morally obligated to take on the suffering of the one who is no longer here. They sense that it is actually they who should have died. "The face as a trace of itself, entrusted to my responsibility, which I cannot bear, as if I were responsible for its mortality and guilty for having survived"⁸⁷ – Lévinas states that there occurs something akin to a fragmentation of time, which the philosopher refers to as the diachrony of non-historical, unwritten time. The present becomes merely a trace of an irretrievable past.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ *Ibidem*, 150.

⁸⁵ Kazimierz Wóycicki, "Inny i Bóg. Nad książkami Emmanuela Lévinasa," *Więź*, no. 5 (1983): 24.

⁸⁶ Lew Szestov, *Sola fide. Tylko przez wiarę*, trans. Cezary Wodziński (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1995), 60.

⁸⁷ Lévinas, *Inaczej niż być*, 153.

The fact that the twin exists within me already, while at the same time I am inherently late in relation to him, causes a fragmentation of my subjective identity: “my openness to him, before he even appears, my tardiness in relation to him, my submission disrupts the core of my identity”⁸⁸ – states Lévinas. “The ‘face’ is like an ‘abyss’”⁸⁹ tearing apart the essence of being. When the subject approaches her, her corporeal form disappears, retreating into the past. The ‘face’ is clothed in skin, but it predates the skin – this is emphasized by the philosopher. This is because within it, “in a mysterious manner, like a blinking light”⁹⁰ God manifests itself. One cannot help a person who is no longer alive. He is already within me as my suffering for him. However, this suffering should not numb me to the ‘faces’ I encounter beside me, to the life that still exists and is passing before my eyes.

Summary

In his reflections on time, Lévinas aims to demonstrate that time is not homogeneous, but rather consists of different levels. Certainly, the philosopher does not investigate objective, physical, measurable time, but rather the typically human time, which is complex, uneven, and dialectical. This ‘source time’ signifies for Lévinas “the Infinite in the finite”, resurrection through dying.

First, he defines time as the realization of the present through human effort, then as the human relationship with an event of the future, even in the form of death (which opens up to the mystery of the future precisely), and finally as an interpersonal relationship. The philosopher contends that time is a subjective relationship to another person: through the creation and nurturing of the human world, through begetting and giving birth to goodness, through the selfless sacrifices made throughout one’s life (sacrifices that, let us clearly emphasize, do not signify a singular, dramatic act before death that would negate or justify the evil done to others over the course of a lifetime). Time, as an interpersonal relationship, ultimately transforms in Lévinas’ view into a relationship with the Infinite.

We began with St. Augustine, and now this final thought leads us back to him again. For it was indeed the bishop of Hippo who wrote that time could not pass until it was created by God. It is He, “in the height of always present eternity, who is before all past and after all future”⁹¹, He is the

⁸⁸ *Ibidem*, 150.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ *Ibidem*, 153.

⁹¹ Św. Augustyn, *Wyznania*, 331.

source, the creator of all time. However, in St. Augustine, we also find the thought that it is man who measures time within his own mind, and perhaps time is indeed an extension of the mind itself ⁹². This, in turn, would align with Kant's theses on a priori forms of sensory knowledge. Lévinas, in his philosophy, also refers to Kant, particularly to his famous four questions. He acknowledges that while the question: *What can I know?* fundamentally leads to the finite world, the questions *What should I do?* and *What can I expect?* reach further and to different realms. They cannot be reduced to the understanding of finite being, as they pertain to the duty and salvation of humanity. According to Lévinas, Kant's practical philosophy demonstrates that in the history of philosophy, there can be meanings other than finitude. The world accessible to hope is the genuine motivation for hope. Indeed, the great strength of Kant's practical philosophy lies in the capacity to think beyond time through hope.

For both Lévi-Strauss and Bachelard, time is one of the dimensions of hope. This hope occurs within time, yet simultaneously transcends it. It is a hope that unveils a dimension of originality within finite time. It represents a meaning that emerges from within hopelessness. A meaning that transcends death.

The original time referred to by Lévinas and Bachelard is hope. Both of them rely on it, even if it is utopian, counting on the realization of what does not yet exist and it is uncertain whether it ever will. Similarly, in the philosophy of Bloch, who is frequently cited by Lévinas, he used to say: *spero ergo ero* – I hope, therefore I will be.

And since we are on the subject of Bloch, whose words we have cited as the motto of our reflections on time, one last thought to conclude. In the book *Traces*, Bloch reminds us that primordial wonder is the source of all philosophical questions: “In any case, in philosophy, this beginning has never been eradicated; it resonates significantly in all great systems, distinguishing metaphysics from mere accountants of explanations of the world. It is also a link between philosophy and youth: the wisdom of old age in the early, unbribed freshness of seventeen-year-old primal wonder”⁹³.

Bibliography

- Bachelard, Gaston. “Chwila poetycka i chwila metafizyczna.” Translated by Mirosława Goszczyńska. *Literatura na Świecie*, no. 3-4 (1982): 56-63.
- Bachelard, Gaston. *La Dialectique de la durée*. Paris: Boivin, 1936.

⁹² See *ibidem*, 334.

⁹³ Ernst Bloch, “Zdziwienie,” in Ernst Bloch, *Ślady*, trans. Anna Czajka (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2012), 198.

- Bloch, Ernst. *Ślady*. Translated by Anna Czajka. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2012.
- Camus, Albert. *Mit Syzyfa i inne eseje*. Translated by Joanna Guze. Warszawa: Muza SA, 2004.
- Chudak, Henryk. "«Lautréamont» Bachelarda." *Przegląd Humanistyczny*, no. 4 (1969): 55-69.
- Czechow, Antoni. *Aforyzmy*. Selected and translated by René Śliwowski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1975.
- Laertios, Diogenes. *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Translated by Kazimierz Leśniak. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1982.
- Leszczyński, Damian. "Filozofia nauki Gastona Bachelarda." In *Kształtowanie się umysłu naukowego*, by Gaston Bachelard, translated by Damian Leszczyński. Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, 2002.
- Lévinas, Emmanuel. *Bóg, śmierć i czas*. Translated by Janusz Margański. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2008.
- Lévinas, Emmanuel. *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*. Translated by Małgorzata Kowalska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002.
- Lévinas, Emmanuel. *Czas i to, co inne*. Translated by Jacek Migasiński. Warszawa: Wydawnictwo KR, 1999.
- Lévinas, Emmanuel. *Imiona własne*. Translated by Janusz Margański. Warszawa: Wydawnictwo KR, 2000.
- Lévinas, Emmanuel. *Inaczej niż być lub ponad istotą*. Translated by Piotr Mrówczyński, Warszawa: Fundacja Aletheia, 2000.
- Lévinas, Emmanuel. *Istniejący i istnienie*. Translated Janusz Margański, Kraków: Wydawnictwo Homini, 2006.
- Lévinas, Emmanuel. *O Bogu, który nawiedza myśl*. Translated by Małgorzata Kowalska, Kraków: Wydawnictwo Znak, 1994.
- Marcel, Gabriel. *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*. Translated by Piotr Lubicz. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1984.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenologia percepcji*. Translated by Małgorzata Kowalska and Jacek Migasiński. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2001.
- Pasternak, Borys. "Wariacje." Translated by Włodzimierz Słobodnik. In *Pięciu poetów. Aleksander Błok, Anna Achmatowa, Borys Pasternak, Włodzimierz Majakowski, Sergiusz Jesienin*, edited by Zbigniew Kowalewski, prepared by Seweryn Pollak and Ziemowit Feddecki. Warszawa: PIW, 1975.
- Platon. *Timajos*. Translated by Władysław Witwicki. Warszawa: PWN, 1960.
- Plotyn. *Enneady*. Vol. III. Translated by Adam Krokiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Akme, 2003.
- Sartre, Jean-Paul. *Mdłości*. Translated by Jacek Trznadel. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1974.
- Seneka, Lucjusz Anneusz. *Myśli*. Translated by Stanisław Stabryła. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2006.
- Skarga, Barbara. *Kwintet metafizyczny*. Kraków: Universitas, 2005.
- Skarga, Barbara. *Tożsamość i różnica*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1997.

- Skarga, Barbara. "Wstęp." In *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, by Emmanuel Lévinas, translated by Małgorzata Kowalska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002.
- Św. Augustyn, *Wyznania*. Translated by Zbigniew Kubiak. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1997.
- Szestow, Lew. *Sola fide. Tylko przez wiarę*. Translated by Cezary Wodziński. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1995.
- Tołstoj, Lew. *Śmierć Iwana Iljicza*. Translated by Jarosław Iwaszkiewicz. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1960.
- Twardowski, Jan. „Trzeba iść dalej, czyli spacer biedronki”. *Wiersze wszystkie 1981–1993*. Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, 1995.
- Wóycicki, Kazimierz. "Inny i Bóg. Nad książkami Emmanuela Lévinasa." *Więź*, no. 5 (1983): 18–28.

"I Hope, Therefore I Will Be": On the Concept of Time in the Philosophy of Lévinas, Bloch, and Bachelard

Abstract

Anna Kamińska-Malandain, in her article "*I Hope, Therefore I Will Be*": *On the Concept of Time in the Philosophy of Lévinas, Bloch, and Bachelard*, proposes an analysis of the philosophy of the aforementioned authors in terms of their reflections on the non-homogeneity and dialectical nature of time.

The author seeks to demonstrate that alongside objective and measurable time, there exists a distinctly human time, which serves as a structural element of human existence and the human world. To this end, she analyzes the thought of Lévinas, concluding that, in light of this philosophy, time is a subjective relationship to another person: through the creation and recreation of the human world, through the generation and birth of good, and through the selfless sacrifice that occurs throughout one's life.

The author notes that a similar concept of discontinuous time, time realized by humans, is also present in the works of Gaston Bachelard, who, in his philosophy of creative imagination, described the dialectic of poetic time as "vertical time."

In light of these analyses, it turns out that instead of asking what time is, one should rather ask who time is. It is not a relation with an end, but with another (human), and through this also with the Other (the Absolute).

In a basic understanding that aligns with the philosophy of dialogue, the condition of time is intersubjective relations. Time comes to life in a face-to-face situation with another person. The author tries to capture time through intersubjective relations, noting that time is the very essence of these relationships. So, she presents a dialogic concept of time, where time is an intersubjective relation, and the dialectic of time is essentially a dialogue.

By examining the philosophy of Lévinas, the author concludes that a person overcomes death when they die for another person, meaning that their death is an act of responsibility. In this understanding, goodness is not subject to death, as the

good with which we surround the suffering of another is immortal. If goodness is existence for the other, then by being for the other, a person ceases to be oriented towards death. The only resistance we can put up against death is hope. However, hope only makes sense when directed towards another human being. The primordial time that Lévinas and Bachelard speak of is hope. Both emphasize it, even if it is utopian, relying on the realization of what is not yet present and uncertain if it will ever be. This aligns with the philosophy of Ernst Bloch, who used to say: *spero ergo ero* – I hope, therefore I will be.

Keywords: time, hope, creativity, Lévinas, Bachelard, Bloch

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

Mam nadzieję, więc będę, czyli o czasie w filozofii Lévinasa i Bachelarda

Streszczenie

Anna Kamińska-Malandain w swoim artykule zawarła analizę filozofii E. Lévinasa oraz G. Bachelarda pod kątem rozważań na temat niejednorodności i dialektyczności czasu. Autorka chce dowiedzieć, że obok czasu obiektywnego i mierzalnego istnieje czas typowo ludzki, będący strukturalnym elementem istnienia człowieka i ludzkiego świata. W tym celu analizuje myśl Lévinasa. Dochodzi przy tym do wniosku, że w świetle tej filozofii czas to podmiotowa relacja do drugiego człowieka: poprzez tworzenie i stwarzanie ludzkiego świata, poprzez płodzenie i rodzenie dobra i poprzez bezinteresowne poświęcenie dokonujące się w ciągu całego życia. Autorka zauważa, że podobna koncepcja czasu nieciągłego, czasu urzeczywistnianego przez człowieka, występuje również u Gastona Bachelarda – w swojej filozofii wyobraźni twórczej opisał on dialektykę czasu poetyckiego jako „czasu pionowego”. W świetle tych analiz okazuje się, że zamiast pytać *czym*, należałoby raczej zapytać *kim* jest czas. Nie jest on bowiem relacją z kresem, ale z innym (człowiekiem), a poprzez to także z Innym (Absolutem). W przyjętym rozumieniu, zasadniczo zgodnym z filozofią dialogu, warunkiem czasu są relacje międzypodmiotowe. Czas urzeczywistnia się w sytuacji stanięcia twarzą w twarz z innym człowiekiem. Autorka próbuje uchwycić czas poprzez relacje intersubiektywne, konstatując, iż stanowi on samą istotę tych relacji. Przedstawia więc dialogiczną koncepcję czasu, w której czas jest relacją intersubiektywną, a dialektyka czasu jest dialogiem. Badając filozofię Lévinasa, autorka dochodzi do wniosku, że człowiek pokonuje śmierć, gdy umiera dla

innego człowieka: gdy jego śmierć jest aktem odpowiedzialności. W przyjętym rozumieniu dobroć nie podlega śmierci, gdyż dobro, którym otaczamy cierpienie drugiego, jest nieśmiertelne. Jeżeli dobro jest byciem dla drugiego, to będąc dla drugiego, człowiek przestaje być ku śmierci. Jedynym oporem, jaki możemy postawić śmierci, jest nadzieja. Ma ona jednak sens tylko wtedy, gdy kieruje się ku innemu człowiekowi. Czas źródłowy, o którym mówią Lévinas i Bachelard, jest nadzieją. Obaj stawiają na nią; choćby była utopijna, licząca na urzeczywistnienie tego, czego jeszcze nie ma i wcale nie wiadomo, czy będzie. Podobnie jak w filozofii Ernsta Blocha, który mawiał: *spero ergo ero* – „mam nadzieję, więc będę”.

Słowa kluczowe: czas, nadzieja, twórczość, Lévinas, Bachelard, Bloch

Anna Kamińska-Malandain – filozofka, adiunkt w Instytucie Dziennikarstwa i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie, kierownik „Korczakowskiego Zespołu Badawczego” w Instytucie Dziennikarstwa i Stosunków Międzynarodowych. Wykłada filozofię, filozofię dialogu, etykę i socjologię moralności, prowadzi również zajęcia monograficzne o życiu i dziele Janusza Korczaka. Główny obszar jej zainteresowań naukowych to antropologia filozoficzna, etyka i filozofia dialogu. Autorka zajmuje się także filozoficzną kwestią wrażliwości i zobojętnienia w kontekście współczesnej alienacji człowieka oraz filozofią pedagogiki.

MATEUSZ SZAST

Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

ORCID: 0000-0001-5677-6471

DARIUSZ DĄBEK

Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

ORCID: 0000-0001-5702-0406

DOI: 10.24987/20838972.22.10

Etyczne i wychowawcze przejawy „kultu” powierzchnowości wśród młodzieży

Wstęp

Ciało i cielesność to tematy niegdyś rzadko podejmowane w dyskursie publicznym. Z uwagi na przeobrażenia w zakresie postrzegania, a także manifestowania swoich opinii oraz poglądów, obecnie problematykę ciała coraz śmielej podnosi się w przestrzeni publicznej. Wynika to również z uwagi na seksualizację życia, idealizację w zakresie kształtowania postawy *idealnej* sylwetki ciała (u kobiet i mężczyzn), kult młodości czy choćby manifestacje cielesności. Tematy niegdyś zarezerwowane dla osób dorosłych dotyczą – za sprawą dostępu do hipermediów – także osób młodych, na kanwie ponowoczesności snujących refleksję nad własnym postępowaniem, tożsamością oraz strategią życia.

Centrum Badania Opinii Społecznej przeprowadziło w 2018 roku badania, z których dość dobitnie wynika, że to głównie młodzi ludzie w przedziałach wiekowych 18–24 lata (85%) i 25–34 lata (82%) uprawiają sport. Decydując się na aktywność fizyczną, kierują się chęcią polepszenia własnego zdrowia, ważne jest dla nich także lepsze samopoczucie i uzyskanie upragnionej sylwetki¹. Inne badania przeprowadzone przez tę samą pracownię jasno wskazują, iż młodzi ludzie cenią sobie to, w jaki sposób prezentuje się

¹ Małgorzata Omyła-Rudzka, *Aktywność fizyczna Polaków. Komunikat z badań nr 125/2018* (Warszawa: Centrum Badania Opinii Społecznej, 2018), 1, 10.

ich wygląd zewnętrzny. Z ogółu badanych aż 87% podkreśliło, że przywiązuje dużą wagę do tego, jak wygląda ich ciało. Młodzi respondenci decydują się na dbanie o wygląd zewnętrzny i nienaganną sylwetkę – uznają, że może mieć to pozytywny wpływ na ich życie prywatne i zawodowe². Jeśli ich wizerunek zewnętrzny jest pozytywnie postrzegany, a ciało bardziej zadbane, to wzrasta szansa, że osiągną założone życiowe cele.

Współczesny uczeń, poza odwiedzaniem budynku powszechnie zwanego biblioteką, o wiele częściej korzysta z zasobów tak zwanej biblioteki wirtualnej, w której pozyskuje wiedzę z ogólnie dostępnych portali internetowych, mediów społecznościowych i innych dostępnych hipermediów, gdyż każdy temat jest na wyciągnięcie ręki, bez ponoszenia dodatkowych opłat czy straty czasu. To media i portale w olbrzymim stopniu dostarczają łatwo dostępnej i ciekawie opakowanej wiedzy, kształtują opinie i poglądy młodego człowieka oraz postrzeganie świata i siebie w nim.

Wydaje się, że ciało, manifestacja indywidualności, postrzeganie cielesności i jej atutów to zagadnienia, które z dwóch powodów nie mogą zostać pominięte w dyskursie szkolnym. Po pierwsze dotyczą uczniów, ich rodziców, a także grona nauczycielskiego, socjalizującego młodzież w drodze zdobywania zasobów wiedzy. Po drugie młody człowiek coraz śmielej rozmawia o ciele i seksualności, wykorzystuje potencjał indywidualności, a także manifestuje indywidualne poglądy poprzez swój wizerunek. W takiej sytuacji nauczyciele nie mogą pozostawać biernymi odbiorcami przekazów swoich uczniów ani ignorować uczniów. Powinni starać się sprostać ich wymaganiom w zakresie rozpoznania potrzeb, stanów emocjonalnych oraz strategii ich życia.

Temat niniejszego artykułu ogniskuje się wokół pytania: Jakie znaczenie dla młodego człowieka ma obecnie jego ciało? Na tak postawione pytanie będziemy starać się odpowiedzieć poprzez analizę literatury przedmiotu z zakresu socjologii ciała, interakcjonizmu symbolicznego, filozofii czy psychologii, z uwzględnieniem kilku aspektów: ciała w przestrzeni publicznej, ciała jako pułapki i ciała jako manifestacji rzeczywistości. W końcowej części artykułu znajdują się rozważania dotyczące identyfikacji zagrożeń oraz ewentualnych rozwiązań dla osób mających wpływ na edukację młodych ludzi w obrębie poruszanych zagadnień.

² Agnieszka Cybulska, *Czy jesteśmy zadowoleni ze swojego wyglądu? Komunikat z badań nr 104* (Warszawa: Centrum Badań Opinii Społecznej, 2017), 3.

Ciało w przestrzeni publicznej – o założeniach socjologii ciała

W dobie konsumpcjonizmu coraz większą uwagę kieruje się na indywidualność. Jednym z elementów, który umożliwia młodym ludziom wyrażanie siebie, jest ich ciało. Pierwszą rzeczą, na którą zwraca uwagę drugi człowiek, jest właśnie wygląd zewnętrzny i poprzez ten wygląd każdy ma szansę manifestowania swoich poglądów innym obserwatorom. Wydaje się, że to właśnie powierzchowność wyraża go w sposób zarówno werbalny, jak i niewerbalny w społeczeństwie. Jednocześnie ciało jest najbardziej naturalnym i podstawowym przedmiotem oraz środkiem technicznym, narzędziem, które posiada jednostka³.

Tematyka ciała leży w kręgu zainteresowań badaczy z zakresu nauk społecznych i humanistycznych już od dawna. Nie odwołując się do starożytności czy koncepcji filozofów klasycznych takich jak Platon i inni, z których wywieść można cały szereg poglądów na ludzkie ciało i kształtowanie postaw w tamtych czasach, bardziej współcześnie na społeczne oddziaływanie ciała wskazywał chociażby Karol Marks. Opisał on dwoistość ludzkiego ciała; rozróżnił: ciało subiektywne, które stanowi podstawę doświadczanych doświadczeń, i ciało obiektywne⁴. Z kolei Bryan S. Turner wyodrębnił trzy relacje ciała z jednostką: pierwsza, określana jako *having a body* – oznacza posiadanie ciała przez jednostkę; druga – *being a body* – to nic innego jak bycie ciałem; trzecia – *doing a body* – to tworzenie własnego ciała i jego kreowanie⁵. Polska badaczka Ewa Banaszak w pracy *Eksperyencje nagości* uznaje doświadczanie ciała za coś oczywistego; ciało jest dobrze znane jednostce, a zarazem jest ono czymś całkowicie obcym. Osoba może doświadczać własnego ciała i je rozumieć, a jednocześnie może je uprzedmiotowić⁶. Przykładów odmiennych koncepcji ciała, podziałów i opinii w różnych dziedzinach nauki na przestrzeni ostatnich lat jest dość sporo i trudno się do nich wszystkich odnieść. Na potrzeby tego artykułu opiszemy pokrótce jedynie kilka.

Generalnie, młody człowiek wzrasta w społeczeństwie, w którym wywiera się duży nacisk na wygląd zewnętrzny. Od najmłodszych lat (w procesie socjalizacji pierwotnej) wpajane są mu zasady mówiące o tym, w jaki

³ Andrzej Zwoliński, *Mowa ciała. Gesty, stroje, tatuaże, makijaż...* (Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM Archidiecezji Krakowskiej, 2006), 5.

⁴ Artur Szarecki, *Ciało i władza w kulturze korporacyjnej* (Warszawa: Uniwersytet Warszawski, 2012), 43.

⁵ Bryan S. Turner, *The Body and Society*, 3rd ed. (London: SAGE Publications, 2008), 230.

⁶ Ewa Banaszak, *Eksperyencje nagości* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2017), 40–41.

sposób powinien, a w jaki nie powinien wyglądać, tj. słyszy uwagi dotyczące postawy, ogólnej aparycji, ubioru itp. Tym samym młodzież niejako zmuszana jest do traktowania własnego ciała jako projektu, nieustannie modelowanego; konieczne jest zatem wykorzystanie metod czy zabiegów, które pozwolą na wprowadzenie zmian w wyglądzie zewnętrznym.

Iluzja rzeczywistości – postrzeganie ciała przez młodego człowieka

Współcześnie panujące przekonanie nakazuje młodemu człowiekowi skierować główny nacisk swoich starań na powierzchowność, gdzie wygląd zewnętrzny jednostki i to, co ogólnie nazywa się aparycją, zostaje w pierwszej kolejności poddane ocenie przez innych. Podstawową rolę w życiu społecznym zaczyna wtedy odgrywać tzw. iluzja rzeczywistości, która w kontekście ludzkiego ciała idealnie wpisuje się w koncepcję teatru życia codziennego zaproponowaną przez Ervinga Goffmana. Mówi ona o tym, że jednostka przeważnie zakłada maskę, odgrywa rolę niczym aktor na scenie przed swoją publicznością. Aktor bowiem kreuje swoją postać, modeluje swoim ciałem i jest pozytywnie oceniany, gdy jego identyfikacja z odgrywaną rolą jest zbliżona do wyobrażeń wyglądu przez odbiorcę. Stąd się biorą częste porównania ludzkiego życia do codziennego spektaklu, a ludzi w nie uwikłanych – do aktorów bądź marionetek (kukiełek), tańczących wedle napisanej dla nich roli⁷. Jednostka buduje wówczas swój wizerunek, tworzy wyobrażenie o samej sobie⁸, na bazie rozmaitych metod. Należą do nich np. modelowanie czy stylizowanie, w których kładzie się nacisk na szczupłą sylwetkę, proporcjonalne ciało uzyskane poprzez diety, operacje plastyczne lub zmianę zabarwienia skóry (np. przez opalanie się), inwazyjne upiększanie ciała (np. tatuaże, piercing)⁹, znakowanie (przypalanie), cięcia (np. skaryfikacja), wiązania czy wszczepianie implantów pociągających za sobą natychmiastową zmianę wizerunku danej osoby. Do zabiegów modelowania zalicza się często samą gimnastykę czy prowadzenie rozmaitych głodówek i diet (np. dieta *Intermittent Fasting*)¹⁰.

⁷ Erving Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego* (Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2011).

⁸ Anna Brytek-Matera i Edyta Charzyńska, „Związek pomiędzy niezadowoleniem z ciała i zmiennymi psychospołecznymi występującymi z zaburzeniami odżywiania”, *Rocznik Psychologiczny* 12, nr 2 (2009): 2.

⁹ Agnieszka Maj, „Ciało jako ponowoczesny «projekt estetyczny»”, *Estetyka i Krytyka* 1 (2013): 88.

¹⁰ Mike Featherstone, *Body Modification* (London: Goldsmiths, University of London, 2000), 1.

Najtańszą, najmniej inwazyjną metodą zmiany zewnętrznego wyglądu ciała jest makijaż, stosowany przeważnie u kobiet. Sposobów i metod zmiany wizerunku jest wiele i nie można nie wspomnieć o takich, które mogą być zagrożeniem dla zdrowia lub życia osoby je stosującej. Coraz młodszy ludzie dokonują zmian często dla własnego komfortu psychicznego lub w celu zatuszowania pewnych niedoskonałości, z którymi nie mogą sobie poradzić. Niemniej jednak takie zachowania zawsze wiążą się z licznymi konsekwencjami natury zdrowotnej i psychologicznej. Szczególnie niebezpieczne są przede wszystkim inwazyjne, chirurgiczne ingerencje, które – stosowanie bezrefleksyjnie – mogą nieść szereg nieodwracalnych powikłań zdrowotnych. Od lat mówi się o negatywnych skutkach stosowania środków upiększających typu botoks, wywołujących dodatkowo brak naturalności osoby poddanej takiemu zabiegowi (rysy twarzy, zmiana postawy). Ostatnio da się zauważyć zjawisko tzw. ozempikowych twarzy, odnoszące się do osób stosujących lek o nazwie Ozempic, służący do szybkiego spadku wagi; efektem ubocznym jest utrata objętości skóry twarzy, co może sprawić, że twarz wygląda na zmęczoną i zwiótniętą.

Psychologiczne następstwa ingerencji w ludzkie ciało to m.in. zmiana lub brak akceptacji siebie, samookaleczanie, obniżenie nastroju¹¹. To nie charakter, sposób bycia ani samo ciało są kluczowe, lecz ciało staje się głównym nośnikiem sposobu, w jaki jednostka jest postrzegana. Osoba realizuje to poprzez odpowiednio uformowaną sylwetkę oraz staranny, dopasowany do współczesnej mody strój. Wówczas może być uznana za piękną i społecznie pożądaną¹², wykorzystującą swoją aparycję, tzw. efekt aureoli, czyli zależność między wyglądem zewnętrznym a charakterem jednostki. Przyjęło się uważać, że osoby urodziwe mają przypisane pożądane, pozytywne cechy charakteru¹³.

Ciało w przestrzeni szkolnej

Dla współczesnych pokoleń pierwszoplanowym znaczeniem staje się powierzchowność, czyli właśnie wygląd zewnętrzny jednostki i jej zachowanie. Dlatego też młody człowiek, aby być społecznie akceptowalnym, ale

¹¹ Ewa Banaszak i Paweł Czajkowski, red., *Corpus delicti. Rozkoszne ciało. Szkice nie tylko z socjologii ciała* (Warszawa: Wydawnictwo Difin, 2010), 90.

¹² Honorata Jakubowska, *Socjologia ciała* (Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 2009), 39.

¹³ Bernadetta Izydorczyk i Adrianna Rybicka-Klimczyk, „Środki masowego przekazu i ich rola w kształtowaniu wizerunku ciała u zróżnicowanych wiekiem życia kobiet polskich (analiza badań własnych)”, *Problemy Medycyny Rodzinnej*, nr 3 (2009): 23.

również by osiągać swoje cele, stara się dostosować do panujących standardów dotyczących ciała.

W przestrzeni szkolnej i akademickiej daje się zaobserwować zjawisko nadmiernego zwracania uwagi dla szeroko rozumianej cielesności, czyli koncentracji na własnej osobie, bez głębszego namysłu nad uczuciami i potrzebami innych osób. Pozorne ukrywanie swoich stanów emocjonalnych, niedoskonałości fizycznych czy wad, odwracanie od nich uwagi na rzecz podkreślenia swojej aparycji, wyglądu, ubioru – w ocenie stosującego je młodego człowieka zgodne z jego przekonaniami czy ideologiami – kreują zupełnie inny stan jego świadomości. W ocenie obserwatorów (osób trzecich) mogą jednak prowadzić do zupełnie odmiennych wniosków, a to za sprawą braku zgodności tego, co widać na zewnątrz, z tym, co określa młodego człowieka, tj. jego samoakceptacją, pewnością siebie i stanem faktycznym. Obserwuje się jednocześnie mocne zaangażowanie osób dokonujących zmian swojego wizerunku w rozmaite inicjatywy ideologiczne, będące elementem kultu powierzchownej refleksji nad zagadnieniami polityki (iluzji dobra wspólnego). Bywa, że są one prowadzone w obszarze ekologii, a materializują się poprzez udział w różnego rodzaju manifestacjach czy happeningach, przy jednoczesnym jaskrawym naruszeniu norm chroniących środowisko i własne zdrowie bądź kwestionujących idee ochrony środowiska, np. poprzez spożywanie niezdrowego jedzenia, uzależnienie od alkoholu czy środków tytoniowych, używanie plastiku, produktów elektronicznych, które wymagają częstego ładowania.

Ideologie wpajane młodemu człowiekowi stanowią element jego egzystencji (swego rodzaju modę w ramach trendu), wskazujący na realizację partykularnych interesów bez uwzględnienia piękna ducha i umysłu człowieka, a także potrzeb innych osób. Niezmącony umysł to umysł potrafiący krytycznie, a co za tym idzie – refleksyjnie podejmować wszystkie tematy dotyczące życia i człowieka bezpośrednio. Począwszy od zagadnień szkolnych, takich jak wykonywanie prac domowych, poprawne relacje interpersonalne czy dodatkowe zajęcia pozalekcyjne, przez towarzyskie, obejmujące np. dobór odpowiednich przyjaciół i partnerów, po te dyktowane sympatiami czy antypatiami, bazujące na uczuciach i zainteresowaniach. Krytyczne myślenie dotyczy także życia domowego młodego człowieka, gdyż to właśnie w nim odbywa się znaczna część procesu jego uspołecznienia. Jak proponuje Piotr Tomasz Nowakowski w swojej pracy *O kształtowaniu charakteru*, młody człowiek wchodzi na drogę życia i uczy się podstaw swojej egzystencji, nabiera cnoty roztropności i odwagi, czerpiąc ze wzoru swoich rodziców bądź opiekunów prawnych. Cnoty tej, zwanej także „woźnicą cnot”, nie zastąpi żadne spontaniczne działanie ani żadne intuicyjne

wyczuwanie dobra, o których tak dużo się obecnie mówi¹⁴. Cnota ta opiera się na wielowymiarowej sprawności w obszarach takich jak:

- 1) pamięć – człowiek nie wymazuje doświadczeń przeszłości, ale o nich pamięta w przyszłych działaniach;
- 2) zmysł rzeczywistości – trafne widzenie i odczytywanie wydarzeń, rozeznanie w określonej sytuacji;
- 3) umiejętność słuchania rad;
- 4) domysłność – trafne wyciąganie wniosków¹⁵.

Młody człowiek cechuje się także minimalizacją postawy krytycznej wobec rzeczywistości i właściwym sposobem samokontroli sytuacji, w której wykorzystuje kreatywne, konstruktywne myślenie w połączeniu z umiejętnością radzenia sobie ze zmianami i wprowadzaniem ich w życie.

Istotne pozostaje również właściwe podejście do zagadnienia czasu wolnego, a także realizacji zainteresowań, hobby czy pasji. Należy zwrócić uwagę, że często rozmyślnie rozróżnia się te dwa pojęcia: pasja i hobby. To pierwsze stanowi swoisty styl życia; mówiąc kolokwialnie, to przesiąknięcie życia pewnymi, właściwymi dla danego zainteresowania wzorami oraz symbolami; to pewien styl oraz standard życia podporządkowywany i realizowany proporcjonalnie do innych czynności. Na przykład przyjęło się postrzegać motocyklistę jako tego, który nosi ubrania właściwe dla motocyklisty, słucha określonego gatunku muzyki, często ma długie włosy, posiada tatuaże i oznaczenia przynależności do określonego klubu motocyklowego. Na kanwie popularnego filmu *Top Gun* pilot myśliwca ubiera się w określony sposób – często w charakterystyczną kurtkę, pilotkę, okulary przeciwsłoneczne; ma nienaganną fryzurę oraz mówi specyficznym językiem (np. slangiem lotniczym). Z kolei sportowiec preferuje luźne odzienie, wygodne buty i częściej widywany jest w parku niż filharmonii. Pojęcie hobby natomiast charakteryzuje się chociażby tym, że wykonywane jest okazjonalnie, nie regularnie, a człowiek nie podporządkowuje swojego stylu życia tej określonej czynności. Wykonuje pewne czynności, które lubi, gdyż sprawia mu to przyjemność.

Ciało jako pułapka

Interesująca jest idea postrzegania ciała człowieka, które może stać się jego pułapką. W celu utrzymania „idealnej” sylwetki, właściwych w danej grupie

¹⁴ Piotr Tomasz Nowakowski, „O kształtowaniu charakteru cz. 4. Roztropność, czyli «woźnica cnót»”, *Kurier Nauczycielski*, nr 10 (2021), dostęp 2 czerwca 2025, <https://www.kuriernauczycielski.pl/o-ksztaltowaniu-charakteru-cz-4-roztropnosc-czyli-woznica-cnót/>.

¹⁵ *Ibidem*.

społecznej zachowania, norm czy wyglądu zewnętrznego człowiek zmuszony jest do stosowania rozmaitych reżimów¹⁶ i dyscypliny, jaką niegdyś stosowali zakonnicy czy żołnierze, aby mogły one wkroczyć w codzienne życie przeciętnego człowieka¹⁷. Jak twierdzi Lidia Anna Wiśniewska w swojej pracy *Kobiece ciało – kobieca psychika*, osoby odrzucające przyjęte powszechnie kanony piękna mogą spotkać się z nietolerancją i być postrzegane jako jednostki mniej urodziwe, a co za tym idzie – zmarginalizowane i wyizolowane¹⁸. Przeważnie taki właśnie wpływ na człowieka mają media, w których króluje kult „idealnego” ciała, mogący zaburzać obraz postrzegania siebie z uwagi na swoiste niedoskonałości czy wady wynikające z fizycznych barier odziedziczonych genetycznie, np. budowa ciała, wzrost, rodzaj i kolor włosów itp.

Peter L. Berger w pracy *Zaproszenie do socjologii* twierdzi natomiast, że obecnie ludzie niejako sami się usidlają z uwagi na społeczną naturę potrzeby uwagi i bycia ważnym w grupie¹⁹. Doskonałym przykładem fizycznego zamykania człowieka w więzieniu ludzkiego ciała jest kult „idealnej” masy ciała, wyglądu, poprzez jego modelowanie na siłowni czy na zajęciach fitness. Strażnikami w siłowni są lustra oraz urządzenia na bieżąco podające osiągnięte rezultaty ćwiczeń²⁰. Jednostka wykorzystuje je do dyscyplinowania własnego ciała, wykonując różne ćwiczenia, stosując diety, a także wspomniany wcześniej *body-building*. Współcześnie wzrasta presja na stymulację, rozwój oraz samodyscyplinę. Jednostka powinna być zadowolona z własnego ciała, ale tylko wtedy, kiedy ciało jest szczupłe, atrakcyjne i opalone. Ciało traktowane jest przedmiotowo i poddawane jest praktykom upiększającym²¹. Człowiek tworzy swego rodzaju zdyscyplinowane, „posłuszne ciało”, będące wyrazem dążenia do obowiązujących ideałów. Wspomniane wcześniej opracowanie *Socjologia ciała* Honoraty Jakubowskiej

¹⁶ Adam Buczkowski, *Społeczne tworzenie ciała. Płeć kulturowa i płeć biologiczna* (Kraków: Wydawnictwo Prac Naukowych Universitas, 2005), 241.

¹⁷ Michel Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. Tadeusz Komedant (Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2009), 131.

¹⁸ Lidia A. Wiśniewska, *Kobiece ciało – kobieca psychika. Ja-cielesne a psychospołeczne funkcjonowania młodych kobiety* (Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2014), 40.

¹⁹ Peter L. Berger, *Zaproszenie do socjologii*, tłum. Janusz Stawiński (Warszawa: Wydawnictwo PWN, 1988), 128.

²⁰ Dorota Mroczkowska, „Ciało w centrum”, w *Ciało w kulturze i nauce*, red. Barbara Ziółkowska, Anna Cwojdzńska i Marek Chołody (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2009), 25.

²¹ Paulina Trojanowska-Malinowska, *Społeczno-kulturowe konteksty cielesności oraz seksualności w sferze publicznej i prywatnej. Granice wstydu i wstrętu w poradnictwie medycznym* (Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2019), 52.

określa takie ciało „kulturowym plastikiem”²². Otyłość zaczęto traktować jako oznakę słabości, braku kontroli nad własnym ciałem, a co za tym idzie – także i życiem²³.

Wykluczające się dyskursy społeczne kształtują w człowieku, zwłaszcza młodym, lęk i niepokój, podczas gdy w gąszczu różnych możliwości poszukuje on rozwiązań dla niego najwłaściwszych. Ów człowiek traci na to czas, zamiast poszukiwać rozwiązań w sobie i we własnych preferencjach, kompetencjach oraz możliwościach. O znaczeniu dyscyplinowania własnego ciała pisał Zygmunt Bauman, używając pojęcia ciała żołnierza, które powinno być zdyscyplinowane, wysportowane i przede wszystkim zdrowe. Kształtowanie ciała żołnierza wiąże się z wieloma wyrzeczeniami, a samo dbanie o ciało nie musi mieć przyjemnego charakteru, gdyż działania te mają przynosić realne skutki, owocne dla naszego ciała, a nie wzbudzać w jednostce miłe odczucia. Badacz w swoich rozważaniach wprowadza pojęcie izolacji auto-tresury. Jednostka poddaje swoje ciało licznym przekształceniom, dyscyplinowaniu, aby w rezultacie uzyskać ciało „idealne”; uzyskanie takiego stanu traktowane jest jako jego sukces. Zaprzeczeniem atrakcyjnego ciała jest ciało wątłe, pozbawione energii, działające w sposób chaotyczny. Przejawia ono wówczas symptomy patologiczne, co w konsekwencji oddala człowieka od posiadania ciała zdrowego i atrakcyjnego społecznie²⁴. Jeśli młody człowiek dobrowolnie decyduje się na rezygnację z dbania o swój własny wygląd zewnętrzny, może spotkać się z ostracyzmem społecznym. Badacz podkreśla, że ciało musi być zdyscyplinowane, mieć nałożone pewne ograniczenia oraz musi odczuwać naciski, aby było ono postrzegane jako atrakcyjne społecznie.

Ciało jako środek do osiągnięcia pewnych celów

Ciało może stanowić również środek do osiągnięcia zamierzonych celów. W tym miejscu należy zwrócić uwagę na zagadnienie dwóch typów osobowości, które w połączeniu z nastawieniem młodego człowieka na partykularne wykorzystywanie ciała może okazać się zgubne. Osobowość makiawelistyczna charakteryzuje się działaniem nastawionym na manipulowanie innymi uczestnikami życia społecznego. Ludzie o tej osobowości podejmują działania mające wyrzucić zamierzony wpływ na inne osoby lub grupy społeczne m.in.

²² Jakubowska, *Socjologia ciała*, 237.

²³ Sylwia Breczko, *Ciało w socjologii – między indywidualizacją a polityzacją* (Warszawa: Zakład Wydawniczy NOMOS, 2009), 7.

²⁴ Agnieszka Maj, „Co to znaczy dbać o siebie w Polsce”, w *Corpus delicti. Rozkoszne ciało. Szkice nie tylko z socjologii ciała*, red. Elżbieta Banaszak i Paweł Czajkowski (Warszawa: Wydawnictwo Difin, 2010), 84.

poprzez nadmierną opiekuńczość, jawne narzucanie własnej woli, stosowanie nacisku, nadmiernego kontrolowania czy rozkazywania²⁵. Osobowość narcystyczna z kolei charakteryzuje się skierowaniem popędu i zainteresowań erotycznych na samego siebie. Według ortodoksyjnych psychoanalityków stadium narcystyczne jest normalnym etapem rozwoju osobowości²⁶.

Wymienione typy osobowości w połączeniu ze społecznym przyzwoleniem na traktowanie swojego ciała, aparycji czy wyglądu w sposób instrumentalny mogą zostać wykorzystane w negatywnym celu. Przykładem może być np. urodziwa młoda dziewczyna uczęszczająca do liceum, która kokietuje kolegów po to, aby pomagali jej w lekcjach. Będą niczym wierni kompani towarzyszyć jej po zajęciach, będzie przez nich adorowana, a co za tym idzie – będzie ona wykorzystywać ich brak czujności i naiwność. Podobnie przystojny młody mężczyzna może się starać przypodobać swoim rówieśnikom. Wykorzystanie zatem swojego wyglądu i skąpego ubrania w połączeniu z emocjami targającymi młodym człowiekiem może w przyszłości nasilać niepokojące objawy takiego zachowania w zakresie partykularnego i egoistycznego osiągania własnych, zamierzonych celów w sposób bezwzględny i pozbawiony empatii. Sposobem na przeciwstawienie się podobnym sytuacjom jest zachęcanie młodych ludzi do kształtowania swoich postaw względem człowieka za pomocą nie tyle wyglądu, ile wnętrza, zwracanie szczególnej uwagi na emocje i uczucia, a także uświadamianie im postaw manipulacji i sposobów ich demaskowania.

Dowodem na deficyt głębszych analiz tych tematów wśród młodych ludzi jest ich silna potrzeba rozmowy i dyskusji dotyczących zagadnień psychologicznych. W zakresie czynności szkolnych właśnie w tym celu prowadzone są rozmowy uświadamiające podczas lekcji wychowawczych, spotkania z pedagogiem szkolnym czy zwracana jest szczególna uwaga na demaskowanie niewłaściwego, nieetycznego zachowania przez uczniów. Szkoły podejmują te działania nawet w szerszym zakresie – poprzez rozmowy i konsultowanie tych zachowań z rodzicami bądź opiekunami prawnymi. Wychowanie spoczywa na nauczycielach, wychowawcach i rodzicach, ale nie można zapominać o aktywnym włączeniu w to uczniów; ponadto są oni znakomitym źródłem informacji o atmosferze szkolnej, szkolnych plotkach czy problemach.

Relacja szkoła–uczeń powinna uwzględniać całe grono pedagogiczne, rodziców i pozostałych pracowników szkoły. Warto również przypomnieć, że nauczyciel to nie tylko zawód, ale profesja; powołanie, w którym

²⁵ Leszek J. Buller, *Influencja* (Sandomierz-Stalowa Wola: Wydawnictwo Diecezjalne, 2008), 52–53.

²⁶ „Narcyzm”, w *Psychiatria, dla studentów medycyny*, red. Barbara Bilokiewicz (Warszawa: Wydawnictwo Lekarskie PZWL, 2000), 547.

konstytuuje się sposobność do przekazywania zarówno wiedzy, jak i postaw, uczenia ról społecznych czy przygotowywania do ról prospołecznych poprzez wskazywanie na wartości i normy współżycia społecznego w danej społeczności lokalnej²⁷. Nauczyciele zobowiązani są zatem do uwrażliwienia młodego człowieka na etykę i uczciwe traktowanie drugiego człowieka jako wyraz cnoty męstwa i odpowiedzialności cywilnej za swoje postępowanie.

Ciało jako wyrażanie siebie – podkreślanie swojej indywidualności

Młody człowiek ma do dyspozycji spory wybór przeróżnych koncepcji myślowych, strategii życia czy kanonów piękna. Obecnie trudno jest dostrzec jeden, klasyczny kanon piękna. Sięgając do starożytności: już Pitagoras (a potem Platon) wskazywał na piękno, utożsamiając je z harmonią oraz proporcją. Słowem oddającym wówczas klasyczny kanon piękna była „symetria”. Sokrates z kolei określił swoiste wzory piękna, opierając swoją koncepcję na trzech kategoriach: piękno idealne, piękno duchowe oraz piękno funkcjonalne, zwane użytecznym. U Platona piękno to harmonia i proporcje części ciała, które są harmonią ciała z wyglądem zewnętrznym; w ujęciu Platona intelekt i duchowość jednostki są mniej cenione niż jego wygląd²⁸.

A jak jest obecnie? W XX wieku pierwotnie za przyczyną urody kobiet zaczęto zwracać szczególną uwagę na piękno ciała. Szybko się okazało, że nie ma jednego, dominującego kanonu piękna, bo poszczególne ewoluują z biegiem lat i zmieniają swoje formy²⁹. Wzór piękna kreowany jest obecnie głównie przez dostępne media, którym współczesny człowiek poświęca sporo swojego wolnego czasu. Lubimy obecnie być „w zasięgu” i źle się czujemy offline. Media kreują wizerunek i piękno zgodne z określonymi potrzebami, kształtują odpowiedni przekaz w ramach danego projektu, np. w modnym od pewnego czasu obszarze modelingu, przebojowej businesswoman czy przykładnej, perfekcyjnej pani domu. Eksploatowany jest zatem wypaczony obraz człowieka, zwłaszcza w kontekście kobiet i ich właściwych proporcji³⁰.

²⁷ Anna Duda, Ewa Czerwińska-Jakimiuk, Mateusz Szast, Małgorzata Mądry-Kupiec i Wioletta Skrzypek, *Masz prawo do mediacji w szkole. Pedagogiczne, psychologiczne i socjologiczne uwarunkowania mediacji w szkole* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2021), 73.

²⁸ Millan Čabrić i Leszek Pokrywka, *Piękno ciała* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2010), 80.

²⁹ Georges Vigarello, *Historia urody. Ciało i sztuka upiększania, od renesansu do dziś*, tłum. Marek Falski (Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2011), 187.

³⁰ Agata Byszewska, Ewa Kapusta i Karolina Wianecka, *Współczesny ideał kobiecego ciała*, 13, dostęp 2 czerwca 2021, <https://core.ac.uk/download/pdf/275751937.pdf>.

Poprzez media społecznościowe i przeniesienie życia do przestrzeni wirtualnej ciało stało się dla człowieka ważne z uwagi na możliwość jego eksponowania, a także kształtowania swojej postawy w sposób przyjęty powszechnie za obowiązujący. Kult ciała, piękna, mody czy zachowań jest w nich dodatkowo wzmacniany, implikując – szczególnie w młodym człowieku – zafałszowany obraz rzeczywistości oraz samego siebie.

Możliwość edycji i retuszu zdjęć za pomocą łatwo dostępnych programów do obróbki graficznej dotyczy również wyglądu jednostki ludzkiej: czyni z niej okaz zdrowia i urody, łatwo bowiem ukryć pewne niedoskonałości i prezentować bardziej idealny, ale nieprawdziwy wizerunek. Liczy się autoprezentacja za pomocą idealnego obrazu, i to ona wysuwa się na pierwszy plan. Przestają się liczyć inne walory człowieczeństwa, marginalizowany jest intelekt, wrażliwość i inne cechy, które składają się na unikalny dla każdego człowieka charakter. Mniejszą uwagę poświęca się harmonii piękna zewnętrznego i jego duchowej otoczce, a większą – idealnemu obrazowi szczęśliwego życia, pożądanego statusu i dobrobytu. Drugoplanowe stają się np. wytwory pozamaterialne, dzieła sztuki, rękodzieła, umiejętności czy osiągnięcia. Zdecydowanie bardziej skupiamy się na wyglądzie, scenografii, choreografii i tle, a nie dostrzegamy samego człowieka. Dowodem na postrzeganie wzrokowe jest choćby nawyk scrollowania mediów społecznościowych w celu przeglądania zdjęć czy filmów – oglądając jedynie migawki, użytkownicy oceniają osobę, jej wygląd, zachowanie i inne przymioty, które z jakichś względów są dla nich interesujące bądź nie. Jednocześnie nie interesują się i nie zagłębiają w ogóle w żadne inne treści, jakie dana osoba chce, np. poprzez publikację posta, w ten sposób zakomunikować i przekazać. Widoczne jest to w komentarzach, podpisach czy uzyskiwanych polubieniach, które stanowią swoisty ranking atrakcyjności.

Wyzwania w obliczu komercjalizacji kultu powierzchowności oraz identyfikacja zagrożeń i możliwość im przeciwdziałania

Zadaniem osób mających wpływ na edukację w zakresie cielesności i nadmiernego kierowania uwagi na własny wygląd jest dążenie do uwrażliwienia młodego człowieka na to, co ogólnie nazywa się duchowością (wnętrzem) własną i drugiego człowieka – na emocje i to, co je wywołuje (zarówno te dobre, jak i złe), bo to one mówią nam więcej o charakterze człowieka niż sam obraz, który wcale nie musi być prawdziwy. W samym procesie edukacji szkolnej można spróbować zintegrować różne programy nauczania – szczególnie w zakresie przedmiotów humanizujących, jak język polski,

historia, filozofia, wiedza o społeczeństwie czy rozmaite filologie – aby skierować uwagę młodych ludzi na to, co naprawdę wartościowe: różne oblicza piękna, cała sfera duchowa, empatia czy kategorie dobra, uczciwości, wrażliwości itd. Do tego konieczne wydaje się prezentowanie stanowisk różnych klasyków filozofii, uczenie historii czy literatury powszechnej, a wszystko po to, aby oswoić uczniów z mnogością teorii, religii, poglądów, różnic kulturowych i innych elementów kształtujących duchowość człowieka. Czymże są głoszone hasła czy frazesy pewnych nurtów ideologii, twierdzeń przyjmowanych przez niektórych za dogmaty, bez wnikliwej analizy czy chociażby znajomości podstawowych kanonów różnych ujęć filozoficznych? Jak młody człowiek ma wybrać właściwą drogę, która powiedzie go przez życie, skoro miota się w pluralizmie możliwości, jakie daje mu współczesny świat? Trudno naiwnie zakładać, że w samym cyklu zajęć szkolnych młody człowiek zdobędzie wiedzę o świecie, a wrażliwości duchowej nauczy się od rodziców (oni często sami zostali pozbawieni takich umiejętności i często nie mają na to czasu).

Zupełnie inną – równie ważną – kwestią jest bezkrytyczne pozyskiwanie wiedzy o otaczającym nas świecie z treści zamieszczanych w Internecie. Dla zdecydowanej większości młodych ludzi Internet stanowi istotne źródło informacji. Brak umiejętności weryfikowania zamieszczanych tam treści oraz nieprzebrana ilość informacji podawanych często przez osoby uzurpujące sobie prawo do miana ekspertów we wszystkich niemal sprawach tworzą wypaczony obraz rzeczywistości. Ułuda, manipulacje i pozorowane treści mogą prowadzić do poważnych następstw. Jednym z nich jest przyzwyczajenie młodego człowieka do szybkiego wyszukiwania potrzebnych mu informacji, najlepiej w okrojonej wersji, które niewielkim nakładem pracy umiejętnie wykorzysta. Streszczenia obligują młodego człowieka do bezrefleksyjnego przyswajania treści i z zasady staje się czynnością o charakterze czysto informacyjnym, pozbawionym wszelkich innych danych umożliwiających np. wyciąganie poprawnych wniosków. Nie ma danych i czasu na analizę zawartych tam treści, na przemyślenia i konfrontację np. z własnym systemem etycznym. Nie ma czasu na nic poza powielaniem treści – zwykle nieprawdziwych – pozbawionych sensu, z którymi młody człowiek często się nawet nie identyfikuje, choć je powiela. Potencjalne źródło zagrożeń jest aż nazbyt widoczne.

Inną niebezpieczną konsekwencją pokładania ufności w treściach zawartych w świecie wirtualnym jest brak odpowiedzialności i poczucie anonimowości w sieci – możliwość uzurpowania sobie prawa do niezależności względem głoszonych przez siebie treści, których nikt nie weryfikuje i nie poddaje refleksji. Pozostaje tylko słowo przeciwko słowu, jedna prawda

przeciwko innej – przecież tak samo równoprawnej, bo wypowiedanej przez kogoś innego – a to prowadzi do frustracji i złości.

Jak poradzi sobie młody człowiek, jeśli nie będzie znał odpowiedzi na interesujące go pytania? A co się stanie, jeśli w Internecie pewnych informacji brakuje? Zasoby Internetu są bogate w treści publikowane przez różne osoby; niektórzy chcą się pochwalić, inni w dobrej wierze podzielić informacjami, ale są i tacy, którzy w złej wierze chcą wprowadzić innych w błąd. Jak zatem rozstrzygnąć, co jest prawdą, gdy mamy sprzeczne informacje? Młody człowiek będzie miał z tym problem. Będzie się wahał i w rezultacie nie wybierze właściwego, wiarygodnego źródła informacji, mogącego naprowadzić go na rozwiązanie podstawowych zagadnień. Idealnym rozwiązaniem zdaje się takie zamieszczanie informacji, które podlega weryfikacji, informacje są konfrontowane z rzeczywistością i sprawdzane przez osoby specjalizujące się w danej dziedzinie. Pozorowana i złudna wiedza często okazuje się bezwartościowa i szkodliwa. Podobnie jak pozorne pokładanie ufności w rzeczach materialnych, cielesnych, przemijających, bez odpowiedniej refleksji nad nimi sprawia, że młody, nieukształtowany jeszcze człowiek, skupiony jedynie na własnym wyglądzie, będzie bezpodstawnie przekonany o słuszności swoich wyborów.

Warto zatem w kontekście tzw. życia wirtualnego zastanowić się nad kształtowaniem więzi społecznych, gdzie szczególnie młodzi użytkownicy skupieni wokół różnych zainteresowań (uprawiania hobby, pasji) będą mogli dzielić się swoimi spostrzeżeniami w odpowiedzialny sposób. Obecna przestrzeń wirtualna jest dla nich wygodniejsza, tańsza i nie naraża ich na psychologiczne następstwa konfrontacji w realnym świecie. Przykładem zaadaptowania realnego funkcjonowania człowieka jest wykorzystywanie świata wirtualnego np. do celów naukowych za pomocą zamkniętych grup zajęciowych z podziałem na pokoje, w których realizować można wybrane obszary tematyczne. Wydaje się również, że obecność nauczyciela, który na bieżąco reaguje na zachowania młodych ludzi w języku i stylu danej grupy, ma na nią duży wpływ. Chęć indywidualizacji poprzez wygląd zewnętrzny jest często tylko prośbą o zwrócenie nań uwagi, potrzebą uwagi czy afiliacji, ponieważ jako ludzie – niezależnie od tego, ile mamy lat – pragniemy być ważni: „«Najbardziej palącą potrzebą ludzkiej natury jest pragnienie bycia ważnym» (John Dewey)”³¹.

³¹ „Filozofia”, *Madre Cytaty*, dostęp 22 lutego 2023, <http://www.madre-cytaty.pl/tag/filozofia.html>.

Zakończenie

Problematyka ciała jest nieodzownym elementem funkcjonowania współczesnego człowieka, niezależnie od wieku. Ciało, traktowane niegdyś jako temat tabu, stało się obecnie reprezentacją osobowości, która świadczy często o uzyskanym sukcesie w życiu, statusie społecznym, zawodowym czy innym aspekcie, którym pragnie się pochwalić dana osoba. Naturalne zatem, że dbanie o ciało i ogólnie wygląd jest dla współczesnego człowieka bardzo ważne. Tym ważniejsze jest to dla człowieka młodego, poddawanego różnym ideologiom i teoretycznie mającego możliwość konfrontowania własnych ocen, sympatii i antypatii w kontekście kształtowania własnego wizerunku oraz wykorzystywania ciała do realizacji partykularnych interesów. Osoby młode naśladują pewne zachodzące w świecie trendy, aby osiągnąć swój cel; dbają o ciało, aby osiągnąć konkretny wizerunek. Pracują nad własnym ciałem przy użyciu różnych metod, modyfikacji – ma być ono społecznie atrakcyjne i dzięki temu zapewnić im akceptację i pozytywny odbiór u innych osób. Dodatkowo posiadanie „idealnego” ciała, wpisującego się w obowiązujące standardy piękna, wywołuje szacunek, a nawet podziw pewnej grupy społeczeństwa. Wiele życiowych trudności można przezwyciężyć, korzystając z efektu aureoli, tj. tworząc często zafałszowany obraz swojej osoby i kreując wizerunek na podstawie obowiązujących standardów piękna.

Obecnie zauważalna jest większa swoboda i bezwzględność u młodego pokolenia w zakresie dysponowania ciałem, jego kształtowania i niejako tworzenia go na nowo. Pytanie zasadnicze zatem brzmi: Czy rodzice, opiekunowie prawni, nauczyciele i wychowawcy chcą brać w tych procesach udział, czy raczej zostawią ten temat bez jakiejkolwiek kontroli? Nie chodzi oczywiście o mikrozarządzanie (ang. *micromanagement*) i kontrolowanie w dosłownym tego słowa znaczeniu, ale raczej o współodpowiedzialność. Mądre, krytyczne myślenie nie oznacza w tym wypadku negocjowania problemu, ale czerpanie z własnych doświadczeń, wiedzy, roztropności i mądrości życiowej, które rodzice czy opiekunowie nabyli i którymi mogą się dzielić w sposób konstruktywny. Młody człowiek może wówczas dokonać racjonalnych wyborów popartych życiowym doświadczeniem innych, budować relacje osadzone na – jak mówi Piotr Sztompka – zdrowej tkance społecznej, stanowiącej „ludzki pomost nad przepaścią niepewności”³².

Chęć uzyskania „idealnego” ciała prowadzi do konieczności ciągłej pracy nad sobą, nieustannej walki z fizycznymi ograniczeniami, a także

³² Piotr Sztompka, *Zaufanie. Fundament społeczeństwa* (Kraków: Wydawnictwo Znak, 2007), 21.

z koniecznością dostosowania się do porządku społecznego. Niezależnie od wieku rygor pracy nad sobą pozostaje, a w jego konsekwencji buduje się to, co ogólnie nazywamy silnym charakterem, co niewątpliwie jest zaletą.

Bardzo często współczesna młodzież w relacjach międzyludzkich odbiera innych – i jest przezeń odbierana – przede wszystkim przez pryzmat własnego ciała. Wizerunek pięknego ciała, dobrego wyglądu zewnętrznego utożsamia się z pozytywnymi cechami takiej osoby niezależnie, czy osąd ten ma obiektywne podstawy. Młodzież pragnie osiągnąć ciało „idealne”, a jednocześnie pożąda, aby stało się ono nośnikiem jego indywidualności; decyduje się na różnego rodzaju modyfikacje swojego wyglądu, aby zamaniastować swoje wewnętrzne „ja”, czasami bez względu na koszty.

Bibliografia

- Banaszak, Ewa, i Paweł Czajkowski. *Corpus delicti. Rozkoszne ciało. Szkice nie tylko z socjologii ciała*. Warszawa: Wydawnictwo Difin, 2010.
- Banaszak, Ewa. *Eksperyencje nagości*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2017.
- Berger, Peter L. *Zaproszenie do socjologii*. Warszawa: Wydawnictwo PWN, 1988.
- Breczko, Sylwia. *Ciało w socjologii – między indywidualizacją a polityzacją*. Warszawa, 2009.
- Brytek-Matera, Anna, i Edyta Charzyńska. „Związek pomiędzy niezadowoleniem z ciała i zmiennymi psychospołecznymi występującymi z zaburzeniami odżywiania”. *Rocznik Psychologiczny* 12, nr 2 (2009): 129–150.
- Buczowski, Adam. *Społeczne tworzenie ciała. Płeć kulturowa i płeć biologiczna*. Kraków: Wydawnictwo Prac Naukowych Universitas, 2005.
- Buller, Leszek Jan. *Influcja*. Sandomierz–Stalowa Wola: Wydawnictwo Diecezjalne, 2008.
- Byszewska Agata, Kapusta Ewa i Karolina Wianecka. „Współczesny ideał kobiecego ciała”. Dostęp 2 czerwca 2021. <https://core.ac.uk/download/pdf/275751937.pdf>.
- Čabrić, Millan, i Leszek Pokrywka. *Piękno ciała*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2010.
- Cybulska, Agnieszka. *Czy jesteśmy zadowoleni ze swojego wyglądu? Komunikat z badań nr 104*. Warszawa: Centrum Badania Opinii Społecznej, 2017.
- Duda, Anna, Czerwińska-Jakimiuk, Ewa, Szast, Mateusz, Mądry-Kupiec, Małgorzata, i Wioletta Skrzypek. *Masz prawo do mediacji w szkole. Pedagogiczne, psychologiczne i socjologiczne uwarunkowania mediacji w szkole*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2021.
- Featherstone, Mike. *Body Modification*. London: SAGE Publications, 2000.
- Foucault, Michel. *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2009.
- Goffman, Erving. *Człowiek w teatrze życia codziennego*. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2011.

- „Narcyzm”. W *Psychiatria. Dla studentów medycyny*, redaktor Bolesław Bilokiewicz, 547. Warszawa: Wydawnictwo Lekarskie PZWL, 2000.
- „Filozofia”. *Mądre cytaty*. Dostęp 22 lutego 2023. <http://www.madre-cytaty.pl/tag/filozofia.html>.
- Izydorczyk, Bernadetta, i Adrianna Rybicka-Klimczyk. „Środki masowego przekazu i ich rola w kształtowaniu wizerunku ciała u zróżnicowanych wiekiem życia kobiet polskich (analiza badań własnych)”. *Problemy Medycyny Rodzinnej*, nr 3 (2009): 20–32.
- Jakubowska, Honorata. *Socjologia ciała*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 2009.
- Maj, Agnieszka. „Ciało jako ponowoczesny «projekt estetyczny»”. *Estetyka i Krytyka* 28, nr 1 (2013): 83–92.
- Maj, Agnieszka. „Co to znaczy dbać o siebie w Polsce”. W *Corpus delicti. Rozkoszne ciało. Szkice nie tylko z socjologii ciała*, redaktorzy Ewa Banaszak i Paweł Czajkowski, 88–102. Warszawa: Difin, 2010.
- Mroczkowska, Dorota. „Ciało w centrum”. W *Ciało w kulturze i nauce*, redaktorzy Beata Ziółkowska, Anna Cwojdzńska i Mariusz Chołody, 23–33. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2009.
- Nowakowski, Piotr Tomasz. „O kształtowaniu charakteru cz. 4. Roztropność, czyli «woźnica cnót»”. *Kurier Nauczycielski*, nr 10 (2021). Dostęp 2 czerwca 2025. <https://www.kuriernauczycielski.pl/o-ksztaltowaniu-charakteru-cz-4-roztropnosc-czyli-woznica-cnót/>.
- Omyła-Rudzka, Małgorzata. *Aktywność fizyczna Polaków. Komunikat z badań nr 125/2018*. Warszawa: Centrum Badania Opinii Społecznej, 2018.
- Szarecki, Artur. *Ciało i władza w kulturze korporacyjnej*. Warszawa: Uniwersytet Warszawski, 2012.
- Sztompka, Piotr. *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2007.
- Trojanowska-Malinowska, Paulina. *Społeczno-kulturowe konteksty cielesności oraz seksualności w sferze publicznej i prywatnej. Granice wstydu i wstrętu w poradnictwie medycznym*. Warszawa: Uniwersytet Warszawski, 2019.
- Turner, Bryan S. *The Body and Society*. 3rd ed. London: SAGE Publications, 2008.
- Vigarello, Georges. *Historia urody. Ciało i sztuka upiększania, od renesansu do dziś*. Tłumacz Maciej Falski. Warszawa: Aletheia, 2011.
- Wiśniewska, Lidia. A. *Kobiecie ciało – kobieca psychika. Ja-cielesne a psychospołeczne funkcjonowanie młodych kobiet*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2014.
- Zwoliński, Andrzej. *Mowa ciała. Gesty, stroje, tatuaże, makijaż...* Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM Archidiecezji Krakowskiej, 2006.

Etyczne i wychowawcze przejawy „kultu” powierzchowności wśród młodzieży

Streszczenie

W publikacji podjęto analizę zjawiska szczególnego zainteresowania (kultu) cielesnością oraz wyglądem. Zainteresowania tego rodzaju w sposób szczególny wpływają na ograniczenie ciekawości świata oraz postaw krytycznych i są symptomami zainteresowania młodzieży swym wyglądem. Nie jest to wyraz własnych upodobań w tym względzie, a jedynie hołdowanie temu, co jest atrakcyjne społecznie. Tekst ma charakter teoretyczno-opisowy i został sporządzony na podstawie analizy literatury przedmiotu w obszarze socjologii ciała, filozofii, a także dydaktyki. Autorzy skupiają szczególną uwagę na zagadnieniach postrzegania ciała w przestrzeni publicznej jako swoistej manifestacji swojej osoby przez współczesnego człowieka. Tematyka związana z wizerunkiem ciała i jego kreacją stanowi często u młodych ludzi swoistą iluzję rzeczywistości w przestrzeni społecznej czy wirtualnej. Ciało w tych kategoriach może być traktowane jako pułapka, środek do osiągania pewnych celów, a także sposób wyrażania siebie, manifestacji osobowości i indywidualności. Komeracja, merkantylizm i media kreują pewien iluzoryczny ideał ciała. Identyfikowanie się z modelem ciała, jaki jest na topie, prowadzi do skupienia uwagi młodzieży tylko na wyglądzie – jego atrakcyjności wynikającej ze stosowania diet i używek czy z prowadzonych operacji, czyli wszelkich działań, które służą ekspozowaniu własnego ciała. Rozmowy, analizy, zdystansowanie się od własnej cielesności mogą uwolnić młodych ludzi od przymusu kultu cielesności, a z drugiej – wzbogacić indywidualne „ja” o silny charakter, psychikę i emocje. Część artykułu zawiera przesłanki różnych zagrożeń i dobrych praktyk wynikających z kultu powierzchowności, a czyhających na młodego człowieka, oraz próbę ich neutralizacji poprzez współpracę środowiska szkolnego i rodzinnego. Wskazuje w tym względzie na ważną rolę wychowawców szkolnych i opiekunów prawnych. Nawołuje o przemyślaną integrację programów szkolnych pod kątem wartości niematerialnych, takich jak uczciwość, wrażliwość, piękno, empatia i inne, aby widzieć w drugim człowieku nie tylko piękne ciało, ale też piękny umysł. To fundamenty, na których powinien się opierać młody człowiek, poznając siebie i szanując innego człowieka.

Słowa kluczowe: uczeń, indywidualizm, ciało, socjologia ciała, edukacja

Dariusz Dąbek – doktor nauk społecznych w zakresie filozofii, pracownik Instytutu Dziennikarstwa i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie. Filozof, logik i etyk, pasjonuje się zagadnieniami z zakresu sztucznej inteligencji i jej możliwymi zastosowaniami. Wieloletni trener mediacji i negocjacji, zwolennik ochrony przyrody i bioróżnorodności, przeciwnik polowań i myśliwych. W swojej pracy zawodowej, poza filozofią czy etyką, porusza tematy interdyscyplinarne. Interesuje go szczególnie praktyczne zastosowanie osiągnięć naukowych.

Mateusz Szast – doktor nauk społecznych w zakresie socjologii, pracownik Instytutu Socjologii Uniwersytetu Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie oraz Wydziału

Leśnego Uniwersytetu Rolniczego im. Hugona Kołłątaja w Krakowie. Prawnik, dziennikarz i trener biznesu; najbardziej zaangażowany w socjologię, która stała się jego pasją. Jego zainteresowania badawcze oscylują wokół zagadnień etniczności, rodziny, migracji, kapitału społecznego oraz ekologii.

Ethical and Educational Manifestations of the “Cult” of Superficiality Among Young People

Abstract

The publication analyses the phenomenon of a particular interest in (cult of) corporeality and appearance. This interest is particularly influenced by a reduction in curiosity about the world and critical attitudes as symptoms of young people's interest in their appearance. This is not an expression of one's own predilections in this respect, but merely an homage to what is socially attractive. The text is theoretical and descriptive in nature and is based on an analysis of the literature in the areas of sociology of the body, philosophy, and didactics. The authors focus particular attention on the issues of the perception of the body in public space as a specific manifestation of one's person by a contemporary person. The subject of body image, its creation, is often in young people a kind of illusion of reality in social or virtual space available on the Internet. The body in these categories can be treated as a trap, a means of achieving certain goals, as well as a way of expressing oneself, manifesting one's personality and individuality. Commercialism, mercantilism and the media create a certain illusory ideal of the body. Identifying with the body model that is in vogue leads young people to focus only on their appearance, its attractiveness in connection with diets, stimulants and operations that serve to display one's body. Conversations, analyses and distancing oneself from one's own corporeality can free young people from the compulsion of the cult of corporeality and, on the other hand, enrich the individual self with concrete character, psyche and emotions. A section of the article rationalizes the various dangers and good practices arising from the cult of superficiality lurking in the young person and attempts to neutralize them through the cooperation of the school and family environment. In this respect, it points to the important role of school educators and legal guardians. He calls for thoughtful integration of school curricula in terms of intangible values such as honesty, sensitivity, beauty, empathy and others, in order to see in others not only a beautiful body but also a beautiful mind. These are the foundations on which a young person should be based in getting to know themselves and respecting others.

Keywords: pupil, individualism, body, sociology of the body, education

Dariusz Dąbek – PhD of social sciences in the field of philosophy, employee of the Institute of Journalism and International Relations at the University of the National Education Commission in Cracow. Philosopher, logician, ethicist passionate about issues in the field of artificial intelligence and its possible uses. In addition, long time mediation trainer, supporter of nature and biodiversity, opponet of hunting and hunters. In his professional work beside philosophy or ethitics he covers

interdisciplinary topics. He is particularly interested in practical application of scientific achievements.

Mateusz Szast – PhD of social sciences in the field of sociology, employee of the Institute of Sociology at the University of the National Education Commission in Cracow and the Faculty of Forestry at the Hugo Kołłątaj Agricultural University in Cracow. In addition, a lawyer, journalist and business trainer, however most involved in sociology, which has become passion; scientific research interests oscillate around the issues of ethnicity, family life, migration, social capital and ecology.

Etyka – wychowanie –
komunikacja – praca

AMELIA JURKIEWICZ

Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

ORCID: 0009-0001-5657-4199

DOI: 10.24987/20838972.22.11

Edukacja etyczna i jej rola w procesie wychowania dziecka w ujęciu Marii Montessori

*Dzieci pokazały nam, że wolność i dyscyplina
są dwiema stronami tego samego medalu, ponie-
waż wolność prowadzi do dyscypliny.*

Maria Montessori

Wprowadzenie

Każde dziecko jest inne i rozwija się w swoim własnym tempie¹. Maria Montessori zaobserwowała, że dzieci uczą się najlepiej w ruchu i potrzebują przestrzeni do wyboru: co, gdzie i jak długo chcą poznawać². W ostatnich latach w Polsce coraz więcej rodziców i nauczycieli interesuje się alternatywnymi metodami nauczania, a podejście Montessori zyskuje na popularności.

Maria Montessori (1870–1952), włoska lekarka i pedagog, zrewolucjonizowała podejście do edukacji. Jej metoda opiera się na założeniu, że każde dziecko ma naturalną potrzebę poznawania świata, a zadaniem nauczyciela jest stworzenie warunków, które ten rozwój wspierają – zarówno poprzez przestrzeń, jak i odpowiednio dobrane materiały³. Jedną z podstaw tej me-

¹ Małgorzata Miksza, *Zrozumieć Montessori. Czyli Maria Montessori o wychowaniu dziecka* (Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls, 2019).

² Paula Polk Lillard, *Montessori. Nowoczesne podejście* (Gdańsk: Grupa Wydawnicza Harmonia, 2019).

³ Charlotte Poussin, *Metoda Montessori. Do trzeciego roku życia* (Warszawa: Grupa Wydawnicza RM, 2018).

tody jest tzw. przygotowane otoczenie⁴. Dziecko ma w nim swobodny dostęp do pomocy dydaktycznych, pobudzających jego zmysły i umysł, dzięki czemu wspierana jest jego samodzielność, koncentracja i odpowiedzialność. Środowisko jest zatem nie tylko narzędziem nauki, ale też przestrzenią wychowania moralnego. Montessori uważała, że edukacja nie powinna się ograniczać do przekazywania wiedzy – równie ważne jest wspieranie rozwoju moralnego i społecznego⁵. Dzieci uczą się poprzez działanie i doświadczenie, dlatego kluczowe jest, by miały możliwość podejmowania decyzji, rozwiązywania konfliktów i nawiązywania współpracy z innymi⁶. Takie podejście kształtuje empatię, szacunek i umiejętność odpowiedzialnego życia w społeczności. W kontekście wychowania etycznego Montessori podkreślała, że dzieci od najmłodszych lat powinny uczestniczyć w życiu społecznym w sposób aktywny – to właśnie codzienne sytuacje uczą je, jak rozróżniać dobro od zła i dlaczego warto działać z troską o innych. Tak zastosowana metoda zarówno wspiera rozwój intelektualny, jak i kształtuje postawy świadomego i wrażliwego człowieka.

Edukacja etyczna to proces, który pomaga dziecku rozwinąć zdolność do podejmowania decyzji opartych na wartościach i odpowiedzialności⁷. Nie chodzi wyłącznie o nauczanie norm czy zasad, ale o kształtowanie refleksji nad własnym postępowaniem i jego konsekwencjami⁸. Dziecko uczy się analizować, odczuwać i wybierać – a nie jedynie zapamiętywać. Właśnie dlatego podejście Montessori i edukacja etyczna są ze sobą tak ściśle powiązane. Obie koncepcje opierają się na przekonaniu, że dziecko uczy się najlepiej, gdy może być samodzielne⁹; kształtują postawę opartą na szacunku do siebie i innych – i to od pierwszych lat życia.

Pedagogika Montessori bazuje na kilku filarach, które określają zarówno rolę nauczyciela, jak i organizację przestrzeni edukacyjnej¹⁰. Kluczowe znaczenie ma szacunek do dziecka: zrozumienie jego indywidualności, tempa rozwoju i wewnętrznych potrzeb. Montessori wierzyła, że każde dziecko nosi w sobie potencjał, który może rozkwitnąć, jeśli

⁴ Kristina Skjöld Wennerström i Mari Bröderman Smeds, *Pedagogika Montessori w przedszkolu i szkole* (Warszawa: Fraszka Edukacyjna, 2015).

⁵ Joanna Madalińska-Michalak, *Pedeutologia. Prawno-etyczne podstawy zawodu nauczyciela* (Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2014).

⁶ Maria Braun-Gałkowska, *Wychowanie w rodzinie* (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2008).

⁷ Tadeusz Lewowicki, *Etyka zawodu nauczyciela* (Łódź: Wyższa Szkoła Humanistyczno-Ekonomiczna, 2007).

⁸ Madalińska-Michalak, *Pedeutologia*.

⁹ Miksza, *Zrozumieć Montessori*.

¹⁰ Lillard, *Montessori*.

tylko stworzy się ku temu odpowiednie warunki. Wolność w działaniu – w ramach jasno określonych granic – to kolejna zasada¹¹. Dziecko samo wybiera, czym się zajmie i jak długo poświęci temu uwagę. To uczy samodzielności i odpowiedzialności. Jednocześnie od początku dzieci uczą się, że ich decyzje wpływają na innych – dlatego ważna jest też nauka współpracy i szacunku dla wspólnych zasad¹². Otoczenie w klasie Montessori jest starannie przygotowane: meble i materiały są dostosowane do wzrostu dziecka, a wszystko w przestrzeni ma swoje miejsce i cel. Dzięki temu dziecko czuje się bezpiecznie i może się uczyć niezależnie od innych. Może podejmować różnorodną aktywność: od liczenia, przez pisanie, po codzienne czynności, takie jak sprzątanie czy pomoc innym. Samodzielne odkrywanie świata jest fundamentem tej metody. Nauczyciel nie podaje gotowych odpowiedzi; jego rola polega raczej na towarzyszeniu i wspieraniu niż na kierowaniu. Dzięki temu dziecko zdobywa wiedzę przez doświadczenie i wyciąga własne wnioski, co czyni naukę trwałą i bardziej indywidualną.

Materiały dydaktyczne mają szczególne znaczenie. Są one tak zaprojektowane, aby dziecko naturalnie przechodziło od zadań prostych do bardziej złożonych, rozwijając się krok po kroku. Zamiast podawać gotową wiedzę, nauczyciel tworzy przestrzeń, która inspirowa do działania¹³. Obserwacja odgrywa tu kluczową rolę. Nauczyciel śledzi postępy, jednak się nie wtrąca; pozostaje w gotowości do udzielenia pomocy, jeśli zajdzie taka potrzeba. Taka forma wsparcia pozwala dziecku rozwijać się w zgodzie z własnym rytmem, bez presji czy porównywania się z innymi. Duży nacisk kładzie się też na rozwijanie umiejętności społecznych: dzieci uczą się, że ich działania mają znaczenie dla innych. Z czasem pojawia się wewnętrzna dyscyplina – dzieci przestrzegają zasad nie dlatego, że muszą, ale dlatego, że rozumieją ich sens¹⁴. W ten sposób nauka w duchu Montessori staje się czymś więcej niż zdobywaniem wiedzy – jest drogą do samopoznania, odpowiedzialności i dojrzałości społecznej¹⁵.

Nauczyciel nie stoi na czele klasy jako autorytet, który przekazuje wiedzę¹⁶. Jego zadaniem jest tworzenie przestrzeni, która wspiera rozwój dziecka, i towarzyszenie mu w tej drodze¹⁷. Maria Montessori mówiła

¹¹ Miksza, *Zrozumieć Montessori*.

¹² Braun-Gałkowska, *Wychowanie w rodzinie*.

¹³ Wennerström i Smeds, *Pedagogika Montessori*.

¹⁴ Miksza, *Zrozumieć Montessori*.

¹⁵ Bogusław Śliwerski, *Pedagogika ogólna* (Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”, 2010).

¹⁶ Lillard, *Montessori*.

¹⁷ Wennerström i Smeds, *Pedagogika Montessori*.

o nauczyciela jako o „przewodnika” – kimś, kto jest obecny, ale nie narzuca swojej obecności¹⁸. Dzięki uważnej obserwacji nauczyciel potrafi rozpoznać gotowość dziecka na nowe wyzwania lub dostrzega trudności, które wymagają wsparcia. To ciche, ale niezwykle świadome towarzyszenie sprawia, że dziecko rozwija się w poczuciu bezpieczeństwa. Dobry nauczyciel to osoba cierpliwa, otwarta i uważna. Musi znać narzędzia pedagogiczne, a przy tym pracować nad sobą – rozwijać empatię, umiejętność słuchania, a także dbać o sprzyjający klimat w grupie¹⁹. Montessori wierzyła, że prawdziwy sukces nauczyciela objawia się wtedy, gdy dzieci pracują, jakby go nie było – czyli w pełnej koncentracji, harmonii i swobodzie.

W pedagogice Montessori edukacja etyczna nie jest oddzielnym przedmiotem. Przenika całe życie szkolne i wychowawcze; jest jego cichym, ale trwałym fundamentem. Maria Montessori wierzyła, że wychowanie powinno zaczynać się od serca – od wartości i charakteru kształtowanego już od najmłodszych lat, a dziecko ma naturalną skłonność do czynienia dobra. Rolą dorosłego jest nie tyle „uczenie moralności”, ile tworzenie takiego środowiska, w którym to dobro może swobodnie się rozwijać; miejsca, w którym wartości takie jak szacunek, empatia, odpowiedzialność czy samodzielność stają się codziennością, a nie abstrakcyjnym pojęciem.

Szacunek to coś więcej niż tylko zasada – to sposób bycia²⁰. Odnosimy się z troską nie tylko do innych osób, ale i do rzeczy, przestrzeni oraz do samego siebie. Już najmłodsze dzieci uczą się delikatnie obchodzić z materiałami, dbać o ciszę i porządek – nie dlatego, że ktoś im każe, ale dlatego, że tak właśnie działa wspólnota. Nauczyciel nie wprowadza dyscypliny z zewnątrz. Pokazuje swoim zachowaniem, że można szanować różnorodność, wybory i tempo każdego człowieka. Dziecko, które samo wybiera swoje zajęcie i nie jest oceniane, uczy się ufać sobie – i innym. Empatia rozwija się naturalnie, zwłaszcza dzięki mieszanym grupom wiekowym²¹. Starsze dzieci uczą się opieki nad młodszymi, a młodsze – czerpią z ich przykładu. To codzienne doświadczenia kształtują współczucie, wrażliwość i otwartość. Przy tym nauczyciele wspierają dzieci w rozmowach o emocjach. Zachęcają do nazywania uczuć, słuchania siebie nawzajem, dzielenia się tym, co trudne i co radosne. W takiej atmosferze empatia nie jest teorią – jest codziennym gestem. Wolność i odpowiedzialność to dwa nierozłączne filary opisywanej metody. Dziecko może wybierać, ale jednocześnie się uczy, że za wyborem idzie konsekwencja: jeśli coś zaczęło – kończy; jeśli korzystało z pomocy dydaktycznych – odkłada je na miejsce. Takie podejście

¹⁸ Miksza, *Zrozumieć Montessori*.

¹⁹ Madalińska-Michalak, *Pedeutologia*.

²⁰ Miksza, *Zrozumieć Montessori*.

²¹ Wennerström i Smeds, *Pedagogika Montessori*.

nie wymaga nagród ani kar. Odpowiedzialność rodzi się z doświadczenia, nie z nakazu²². Dziecko stopniowo odkrywa, że jego działania mają znaczenie – dla niego i dla innych²³. Maria Montessori stawiała przy tym wszystkim na samodzielność, a tę widziała w dwóch aspektach: jako cel i jako drogę²⁴. Dziecko, które samo przygotowuje sobie posiłek, sprząta po sobie czy się ubiera, czuje, że potrafi. Że może. Dorosły jest blisko, ale nie wyręcza; daje przestrzeń, w której dziecko może popełniać błędy, próbować jeszcze raz i w końcu – odnieść swój, codzienny sukces. Bo samodzielność to też myślenie, wybór i odpowiedzialność za siebie.

Kolejny ważny aspekt pedagogiki Montessori dotyczy konfliktów. Są one naturalną częścią życia w grupie, ale tutaj nie są rozwiązywane za dzieci²⁵. Są traktowane jak szansa. Dzieci uczą się mówić o tym, co czują, czego potrzebują i co ich boli. Czasem korzystają z prostych narzędzi, jak „kamień pokoju” czy „krąg rozmowy”²⁶. Nie chodzi tu o szybkie „przeprós i już”, ale o prawdziwy dialog. Dzięki temu w dzieciach rosną zrozumienie, cierpliwość i szacunek dla człowieka mającego inny punkt widzenia²⁷.

Współpraca w klasie Montessori to coś, co dzieje się naturalnie – przy wspólnym stole, podczas pracy, w rozmowach²⁸. Nie jest wymuszona – jest potrzebna. Dzieci razem planują, dzielą się materiałami, pomagają sobie nawzajem. Starsi stają się przewodnikami dla młodszych, młodzi wnoszą pytania²⁹. W odróżnieniu od systemów opartych na rywalizacji, tutaj liczy się wspólnota i to, co można zbudować razem³⁰.

Teoria zawsze idzie w parze z praktyką. Dzieci uczą się nie przez słuchanie wykładów, ale poprzez działanie – zanurzone w świecie, który został dla nich starannie przygotowany. W ten sposób środowisko służy wspieraniu ich rozwoju intelektualnego, umiejętności społecznych i emocjonalnych. Naturalna potrzeba wsparcia innych jest jednym z wielu przykładów dobrze prosperującego społeczeństwa przedszkolnego. Pomagając innym, dzieci utrwalają swoją wiedzę, a także rozwijają w sobie cierpliwość, uważność i czują się potrzebne³¹. Tak zaplanowany przebieg procesu kształcenia

²² Poussin, *Metoda Montessori*.

²³ Braun-Gałkowska, *Wychowanie w rodzinie*.

²⁴ Lillard, *Montessori*.

²⁵ Wennerström i Smeds, *Pedagogika Montessori*.

²⁶ Lillard, *Montessori*.

²⁷ Lewowicki, *Etyka zawodu*.

²⁸ Poussin, *Metoda Montessori*.

²⁹ Wennerström i Smeds, *Pedagogika Montessori*.

³⁰ Miksza, *Zrozumieć Montessori*.

³¹ Śliwerski, *Pedagogika ogólna*.

pozwała zaobserwować, jak między dziećmi powoli tworzy się więź zbudowana na wzajemnym zaufaniu, a nie na rywalizacji³².

Nowe dzieci często reagują z niedowierzaniem, gdy dowiadują się, że w klasie znajduje się tylko jeden zestaw materiału edukacyjnego, np. klocków³³. Jednak już po kilku dniach dostrzegają, że nie jest to ograniczenie, lecz cenna lekcja – cierpliwości, uważnego obserwowania innych oraz umiejętności czekania na swoją kolej³⁴. Dzieci często same proponują rozwiązania, dzieląc się materiałem: „Ja zrobię pierwszą część, a ty drugą, dobrze?”. Takie spontaniczne działania pokazują, że współpraca może rozwijać się naturalnie, bez zewnętrznych nakazów, o ile zapewni się odpowiednie środowisko. To właśnie w takich momentach powstaje autentyczne poczucie wspólnoty³⁵. Brak sztywnego podziału dnia na tradycyjne lekcje pozwala dzieciom na swobodne zagłębianie się w wybranych aktywnościach i osiąganie stanu głębokiego skupienia³⁶. Zdarza się, że dzieci planują zbyt ambitnie i nie kończą wszystkich zadań – wtedy same podejmują refleksję i pytają, co mogą zrobić lepiej następnego dnia³⁷. W ten sposób kształtują poczucie odpowiedzialności i rozwijają umiejętność planowania, bez wzbudzania lęku przed niepowodzeniem.

Codziennosc w klasie Montessori ukazuje, jak wiele można osiągnąć, ufając dzieciom³⁸. Jeśli tylko się im na to pozwoli, samodzielnie podejmują inicjatywy: sprzątają po zajęciach, przygotowują stół do wspólnego posiłku, pomagają innym bez oczekiwania na nagrodę³⁹. W wypadku konfliktów nauczyciel nie narzuca rozwiązań, lecz wspiera dzieci w rozmowie – pomaga im nazywać emocje, słuchać się nawzajem i szukać porozumienia⁴⁰. Często kończy się to pojednaniem, nie urazą. W takich działaniach ujawnia się głębszy sens edukacji – jako procesu budowania relacji i wzmacniania kompetencji społecznych. Działania moralne i społeczne nie są wywoływane poprzez system nagród i kar. Pomoc, uprzejmość i troska o innych pojawiają się spontanicznie, jako efekt codziennych doświadczeń i prze-myślanej organizacji przestrzeni⁴¹. Dzieci w takim środowisku pokazują, że są znacznie bardziej gotowe do współżycia społecznego, niż się często

³² Braun-Gałkowska, *Wychowanie w rodzinie*.

³³ Lillard, *Montessori*.

³⁴ Wennerström i Smeds, *Pedagogika Montessori*.

³⁵ Miksza, *Zrozumieć Montessori*.

³⁶ Poussin, *Metoda Montessori*.

³⁷ Lewowicki, *Etyka zawodu*.

³⁸ Madalińska-Michalak, *Pedeutologia*.

³⁹ Braun-Gałkowska, *Wychowanie w rodzinie*.

⁴⁰ Lillard, *Montessori*.

⁴¹ Wennerström i Smeds, *Pedagogika Montessori*.

zakłada – potrzebują tylko zaufania oraz możliwości podejmowania realnych decyzji⁴². Obserwując ich rozwój emocjonalny i społeczny, można mieć nadzieję, że wychowują się na ludzi nie tylko kompetentnych, ale przede wszystkim empatycznych i wrażliwych.

Współczesne systemy edukacyjne oferują wiele podejść do nauczania, jednak metoda Montessori wyróżnia się podejściem do dziecka i jego rozwoju moralnego⁴³: dziecko jest tutaj traktowane jako jednostka w pełni zdolna do podejmowania decyzji, a rola dorosłego ogranicza się do towarzyszenia mu w tej drodze, a nie na jej wytyczaniu⁴⁴. Różnice między tym podejściem a tradycyjną szkołą są szczególnie widoczne w codziennym życiu klasy oraz w tym, jak dzieci uczą się wartości i odpowiedzialności.

W klasach Montessori dzieci mogą wybrać działania zgodne z ich aktualnym nastrojem i tym, co je w danej chwili interesuje⁴⁵. Czują, że podejmowana przez nie aktywność ma znaczenie – dorośli darzą je zaufaniem i nie kontrolują ich na każdym kroku. Jednym z najwyraźniejszych efektów tego podejścia jest stopniowe kształtowanie samodzielności – nie narzuconej, lecz wynikającej z realnego doświadczenia. Dzieci podejmują decyzje i ponoszą związane z nimi konsekwencje, dzięki czemu uczą się, czym jest odpowiedzialność. W tradycyjnym systemie edukacyjnym większy nacisk kładzie się na realizację programu i podporządkowanie się ogólnym zasadom; obowiązki wynikają głównie z oczekiwań dorosłych, a nie z wewnętrznej motywacji dziecka, to z kolei może ograniczać rozwój empatii i umiejętności podejmowania decyzji.

W tradycyjnej klasie nauczyciel jest zazwyczaj centralną postacią, osobą przekazującą wiedzę i kontrolującą zachowanie uczniów. W efekcie dzieci przyzwyczajają się do reagowania na polecenia i oczekiwania z zewnątrz. W środowisku Montessori nauczyciel pozostaje w tle, obserwując i wspierając, gdy zachodzi taka potrzeba⁴⁶. Jego obecność nie przytłacza, lecz buduje przestrzeń do samodzielności i współpracy. Zdarzają się sytuacje, w których dzieci same proponują pomoc koledze, inicjują wspólne działania czy samodzielnie szukają rozwiązań trudnych sytuacji – dlatego że rozumieją wartość działania w grupie. Dzięki temu rozwijają się umiejętności społeczne i emocjonalne, które trudno byłoby osiągnąć poprzez same instrukcje słowne.

W przestrzeni Montessori nawet najmłodsze dzieci uczą się organizacji własnej pracy – same przygotowują materiały, dbają o porządek i decydują

⁴² Śliwerski, *Pedagogika ogólna*.

⁴³ Madalińska-Michalak, *Pedeutologia*.

⁴⁴ Miksza, *Zrozumieć Montessori*.

⁴⁵ Maria Montessori, *Odkrycie dziecka* (Łódź: Wydawnictwo Palatum, 2014).

⁴⁶ Miksza, *Zrozumieć Montessori*.

o tempie realizacji zadań⁴⁷. Zamiast ocen i testów, dzieci mierzą się z naturalnymi skutkami swoich decyzji. Takie doświadczenia prowadzą do głębszego zrozumienia siebie i otoczenia. W tradycyjnych szkołach często to nauczyciel planuje cały dzień, a dziecko pełni rolę wykonawcy. Odpowiedzialność ogranicza się do przestrzegania zasad i poprawnego wypełniania poleceń. Tymczasem w Montessori odpowiedzialność przejawia się w praktyce: dzieci sprzątają po sobie, pomagają młodszemu, same zauważają potrzeby innych. Takie działania pozwalają na budowę trwałych fundamentów moralnych.

Wartości takie jak empatia czy współpraca są w klasach Montessori obecne na co dzień, a nie tylko omawiane na specjalnych zajęciach⁴⁸; są praktykowane naturalnie, w działaniu. Dzieci uczą się np. rozwiązywać konflikty, dzielić się, wyrażać niezadowolenie bez krzywdzenia innych. Takie sytuacje nie są wyjątkiem, lecz częścią codziennego życia. W tradycyjnej edukacji kwestie moralne często pozostają w sferze teorii – omawiane na zajęciach z etyki czy religii, ale rzadziej obecne w praktyce. Gdy wartości nie są codziennie doświadczane, ich znaczenie może wydawać się dzieciom abstrakcyjne. Metoda Montessori zakłada, że dzieci potrafią rozwiązywać konflikty – potrzebują tylko odpowiedniego wsparcia i czasu⁴⁹. Konflikty nie są traktowane jako problem do natychmiastowego „zgaszenia”, ale jako okazja do nauki. W tradycyjnych szkołach to dorosły najczęściej rozstrzyga spór. Choć bywa to skuteczne na krótką metę, dzieci nie uczą się wtedy, jak samodzielnie radzić sobie z emocjami i różnicą zdań. W tej metodzie ten proces przebiega naturalnie i trwa; jego efekty są długofalowe – dzieci stają się bardziej empatyczne, otwarte i odpowiedzialne społecznie.

W metodzie Montessori dąży się do wychowania poprzez doświadczenie, a nie przez narzucanie zasad. Rozwój emocjonalny i społeczny jest równie ważny jak rozwój intelektualny, a nauczyciel odgrywa rolę wspierającego przewodnika. W tradycyjnym modelu edukacji proces nauczania często dominuje nad procesem wychowania, a samodzielność i odpowiedzialność są ograniczane przez sztywne struktury. Montessori pokazuje, że dzieci potrafią uczyć się wartości: przez autentyczne relacje, decyzje i współpracę.

Mimo licznych zalet edukacja w duchu Montessori wiąże się z szeregiem wyzwań, które wynikają z charakteru samej metody, a także z prób jej adaptacji w różnych kontekstach społecznych, kulturowych i systemowych.

⁴⁷ Maria Montessori, *Z dzieciństwa w dorosłość* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2019).

⁴⁸ Maria Montessori, *Edukacja i pokój* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2019).

⁴⁹ Maria Montessori, *Dziecko w społeczeństwie i w świecie* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2019).

Choć podejście to oferuje dużą elastyczność i indywidualizację procesu nauczania, jego wdrożenie wymaga odpowiednich warunków – zarówno kadrowych, jak i organizacyjnych.

Jednym z głównych wyzwań jest konieczność starannego przygotowania pedagogów. Metoda Montessori opiera się na założeniu, że zadaniem nauczyciela nie jest nauczanie w klasycznym sensie, lecz raczej czuwanie nad tym, by dziecko mogło rozwijać się we własnym tempie. Wymaga to nie tylko znajomości teorii pedagogicznej, lecz także praktycznych umiejętności i stworzenia środowiska sprzyjającego samodzielnemu rozwojowi dziecka. W tradycyjnych systemach edukacyjnych przygotowanie nauczycieli często koncentruje się na przekazywaniu wiedzy według ogólnie ustalonego programu. Tymczasem w podejściu Montessori pedagog musi wykazać się elastycznością, cierpliwością i zdolnością dostrzegania indywidualnych potrzeb każdego ucznia.

Kluczowe jest, aby nauczyciel potrafił wspierać dziecko w pokonywaniu trudności, nie ingerując nadmiernie w jego proces poznawczy. Nauczyciele zdobywają kwalifikacje na specjalistycznych kursach, te jednak nie wszędzie są dostępne lub nie wszystkie są dostosowane do lokalnych realiów edukacyjnych. Wysoka jakość tych szkoleń jest niezbędna dla skuteczności metody, ale często wiąże się to z kosztami i barierami organizacyjnymi, stąd wciąż małe nimi zainteresowanie.

Wprowadzenie metody Montessori do systemów edukacyjnych, które opierają się na sztywnych strukturach programowych i ocenianiu, napotyka istotne ograniczenia⁵⁰. W wielu krajach obowiązujące przepisy i standardy kładą nacisk na wyniki testów i jednolite kryteria oceny, co stoi w sprzeczności z metodą Montessori, zakładającą indywidualne tempo pracy oraz brak zewnętrznej presji. W metodzie Montessori nie porównuje się dzieci między sobą, dzięki czemu każde z nich może skupić się na własnym rozwoju bez presji, że musi być „lepsze” od innych. Wprowadzenie tego podejścia w szkołach podlegających krajowym egzaminom i rankingom może więc wymagać kompromisów, które rozmywają pierwotne założenia metody. Szczególnie trudne jest pogodzenie swobodnego rytmu pracy z obowiązkiem realizacji podstawy programowej, narzuconej ogólnie. Kolejnym aspektem są koszty związane z wyposażeniem sal lekcyjnych w materiały Montessori – specjalistyczne pomoce dydaktyczne, które stanowią część procesu edukacyjnego. W szkołach publicznych lub w systemach o ograniczonych nakładach na edukację może to być przeszkodą trudną lub wręcz

⁵⁰ „Możliwości i bariery adaptacji pedagogiki Marii Montessori do warunków polskich”, Educarium.pl, dostęp 24 kwietnia 2025, <https://educarium.pl/metoda-montessori/pedagogika-marii-montessori/mozliwosci-i-bariery-adaptacji-pedagogiki-marii-montessori-do-warunkow-polskich>.

niemożliwą do przezwyciężenia. Konieczne staje się wtedy tworzenie zamienników z lokalnie dostępnych materiałów, a to z kolei wymaga dodatkowej kreatywności i zaangażowania ze strony nauczycieli.

Choć koncepcja Montessori uznawana jest za uniwersalną, jej praktyczne zastosowanie w różnych kontekstach kulturowych nie zawsze przebiega bezproblemowo⁵¹. W społeczeństwach, gdzie dominują tradycyjne modele wychowania oparte na hierarchii, autorytecie dorosłych i posłuszeństwie dzieci, założenia Montessori mogą być odbierane jako sprzeczne z przyjętymi normami społecznymi. W środowiskach, w których autonomia dziecka nie jest wartością powszechnie akceptowaną, stosowanie metody opartej na wolności wyboru i samodzielnym podejmowaniu decyzji może budzić opór – zarówno ze strony rodziców, jak i nauczycieli. Przekonanie o konieczności ścisłej kontroli i dyscypliny może kolidować z ideą wspierania samoregulacji i wewnętrznej motywacji dziecka. W krajach rozwijających się dodatkową barierą są czynniki ekonomiczne. Ograniczony dostęp do materiałów edukacyjnych i liczne niedobory budżetowe utrudniają wdrażanie metody Montessori w pełnym zakresie. Potrzebne są wtedy rozwiązania lokalne – na przykład tworzenie pomocy dydaktycznych z dostępnych materiałów naturalnych – które pozwalają na zachowanie podstawowych założeń metody przy minimalnych kosztach. Taka adaptacja wymaga jednak głębokiego zrozumienia istoty metody oraz otwartości na kompromisy.

Wdrożenie edukacji Montessori wiąże się z szeregiem wyzwań, które obejmują przygotowanie kadry pedagogicznej, dostosowanie metody do sztywnych ram instytucjonalnych oraz uwzględnienie uwarunkowań kulturowych i ekonomicznych. Skuteczność metody zależy od jakości szkoleń nauczycieli, elastyczności systemu edukacyjnego i możliwości adaptacyjnych danej placówki. Choć metoda Montessori oferuje dzieciom realną szansę na rozwój w zgodzie z ich naturalnym potencjałem, do wdrożenia systemu potrzebne jest świadome, przemyślane podejście, a także otwartość na zmiany w sposobie myślenia o edukacji.

Podsumowanie

Pedagogika Marii Montessori zakłada, że wychowanie etyczne nie jest dodatkiem do edukacji, lecz jej kluczową częścią. Dziecko od najmłodszych lat uczy się funkcjonowania w społeczności, podejmowania decyzji, ponoszenia odpowiedzialności za swoje działania oraz rozumienia konsekwencji swojego

⁵¹ Ola i Marcin Sawiccy, „Metoda Montessori, problemy z wdrożeniem?”, Edukacja: Można inaczej, 12 listopada 2021, <https://moznainaczej.edu.pl/metoda-montessori-problemy-z-wdrozeniem/>.

postępowania. W środowisku montessoriańskim wartości takie jak szacunek, empatia, sprawiedliwość i wolność idą w parze z codziennym działaniem. Zasady moralne nie są przekazywane w formie wykładów, nakazów czy zakazów, lecz w sposób naturalny i praktyczny – poprzez obserwację dorosłych, interakcje z rówieśnikami i codzienne doświadczenia w specjalnie przygotowanym otoczeniu. Dziecko uczy się, że jego działania mają wpływ na innych i że wspólne życie w grupie wymaga współpracy, wzajemnego słuchania i poszanowania granic. Kluczową rolę w tym procesie odgrywa nauczyciel: nie narzuca on swojej woli, lecz towarzyszy dziecku, zadaje pytania, pomaga w refleksji i pokazuje alternatywy. Jego zadaniem jest budowanie relacji opartych na zaufaniu i autentycznym zainteresowaniu rozwojem moralnym dziecka. Dzięki temu dziecko nie działa z lęku przed karą czy w pogoni za nagrodą, ale z wewnętrznego przekonania, że postępuje słusznie. Edukacja etyczna w podejściu Montessori uwzględnia również różnorodność doświadczeń i indywidualne tempo rozwoju. Każde dziecko ma szansę rozwijać swoją wewnętrzną moralność w sposób dostosowany do jego wieku i dojrzałości emocjonalnej. Konflikty i trudne sytuacje nie są unikane, lecz traktowane jako okazja do nauki – uczą dialogu, mediacji, kompromisu i odpowiedzialności. W efekcie tak prowadzonego procesu wychowawczego dzieci wychodzą ze szkoły Montessori nie tylko jako jednostki dobrze przygotowane intelektualnie, ale przede wszystkim jako świadomi, refleksyjni i etyczni ludzie, zdolni do budowania zdrowych relacji i bardziej sprawiedliwego społeczeństwa.

Bibliografia

- Braun-Gałkowska, Maria. *Psychologia domowa*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2008.
- Madalińska-Michalak, Joanna. *Pedeutologia. Prawno-etyczne podstawy zawodu nauczyciela*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2014.
- Miksza, Małgorzata. *Zrozumieć Montessori. Czyli Maria Montessori o wychowaniu dziecka*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls, 2019.
- Montessori, Maria. *Domy dziecięce. Metoda pedagogiki naukowej stosowana w wychowaniu najmłodszych dzieci*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls, 2021.
- Montessori, Maria. *Dziecko w społeczeństwie i w świecie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2019.
- Montessori, Maria. *Edukacja i pokój*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2019.
- Montessori, Maria. *Odkrycie dziecka*. Łódź: Wydawnictwo Palatum, 2014.
- Montessori, Maria. *Z dzieciństwa w dorosłość*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2019.
- „Możliwości i bariery adaptacji pedagogiki Marii Montessori do warunków polskich”. *Educarium.pl*. Dostęp 24 kwietnia 2025. <https://educarium.pl/metoda-montessori/pedagogika-marii-montessori/mozliwosci-i-bariery-adaptacji-pedagogiki-marii-montessori-do-warunkow-polskich>.

- Poussin, Charlotte. *Metoda Montessori. Do trzeciego roku życia*. Warszawa: Grupa Wydawnicza RM, 2018.
- Sawiccy, Olai Marcin. „Metoda Montessori, problemy z wdrożeniem?”. Edukacja: Można inaczej, 12 listopada 2021. <https://moznainaczej.edu.pl/metoda-montessori-problemy-z-wdrozeniem/>.
- Śliwerski, Bogusław. *Pedagogika ogólna*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls, 2012.
- Wennerström, Kristina Skjöld, i Mari Bröderman Smeds. *Pedagogika Montessori w przedszkolu i szkole*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls, 2007.

Edukacja etyczna i jej rola w procesie wychowania dziecka w ujęciu Marii Montessori

Streszczenie

W pracy omówiono rolę edukacji etycznej w pedagogice Montessori, koncentrując się na tym, jak zasady wychowawcze wspierają rozwój dziecka. Metoda Marii Montessori opiera się na naturalnej dla dziecka potrzebie poznawania świata, na wolności wyboru oraz na odpowiedzialności za własne działania. Kluczowe pojęcia, takie jak „szacunek”, „empatia”, „samodzielność” i „współpraca”, nie są jedynie wartościami teoretycznymi, lecz stanowią codzienną praktykę w klasach Montessori. Edukacja moralna nie funkcjonuje tu jako oddzielny przedmiot, ale przenika wszystkie aspekty życia. Nauczyciel pełni funkcję przewodnika, a nie wykładowcy, co pozwala dzieciom rozwijać refleksyjność i dyscyplinę. W artykule poruszono także zagadnienie wyzwań związanych z wdrażaniem metody Montessori, takie jak wysokie wymagania wobec nauczycieli, trudności adaptacyjne w tradycyjnych systemach edukacyjnych oraz różnice kulturowe. Podkreślono, że skuteczna realizacja tej pedagogiki wymaga elastyczności systemowej i głębokiego zrozumienia jej założeń. W efekcie, dzieci opuszczające szkoły Montessori są przygotowane intelektualnie, a także społecznie i etycznie do funkcjonowania we współczesnym świecie.

Słowa kluczowe: Maria Montessori, pedagogika Montessori, wolność, odpowiedzialność, edukacja etyczna, moralność, wspólnota

Amelia Jurkiewicz – od 2023 roku jestem studentką kierunku etyka – negocjacje i mediacje na Uniwersytecie Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie. W październiku 2025 roku rozpocznę ich trzeci, ostatni etap. Równolegle rozwijam swoje zainteresowania praktyczne i teoretyczne w ramach działalności w Kole Naukowym, Negocjatorów i Mediatorów, gdzie pogłębiam wiedzę z zakresu mediacji i rozwiązywania konfliktów. Moje zainteresowania naukowe obejmują: tematykę związaną z edukacją dzieci i młodzieży, dostosowywanie warunków kształcenia do indywidualnych potrzeb, relacje międzyludzkie oraz mediacje interpersonalne. Interesuje mnie również analiza społeczeństwa z perspektywy socjologicznej, a także rola kobiet w kontekście przemian historycznych i społecznych. Prywatnie pasjonuję się literaturą oraz podróżami. Cenię aktywne spędzanie czasu i poszukiwanie nowych doświadczeń, które inspirują mnie zarówno w życiu osobistym, jak i akademickim.

Ethical Education and Its Role in the Upbringing of a Child from the Perspective of Maria Montessori

Abstract

The paper discusses the role of ethical education in Montessori pedagogy, focusing on how educational principles support the development of the child. Maria Montessori's method is based on the assumption of the child's natural need to explore the world, exercise freedom of choice, and take responsibility for their own actions. Key concepts such as respect, empathy, independence, and cooperation are not merely theoretical values, but are embedded in the daily practice of Montessori classrooms. Moral education does not function as a separate subject but permeates all aspects of life. The teacher acts as a guide rather than a lecturer, allowing children to develop self-reflection and discipline. The article also addresses challenges related to the implementation of the Montessori method, such as the high demands placed on teachers, difficulties in adapting the method to traditional educational systems, and cultural differences. It emphasizes that the effective application of this pedagogy requires systemic flexibility and a deep understanding of its foundations. As a result, children leaving Montessori schools are not only intellectually prepared but also socially and ethically equipped to function in the modern world.

Keywords: Maria Montessori, Montessori pedagogy, freedom, responsibility, ethical education, morality, community

Amelia Jurkiewicz – since 2023, I have been a student of Ethics, Negotiation, and Mediation at the University of the National Education Commission in Krakow. In October 2025, I will begin the third and final stage of my studies. At the same time, I am developing my practical and theoretical interests as part of my activities in the Scientific Club of Negotiators and Mediators, where I am deepening my knowledge of mediation and conflict resolution. My academic interests focus on the education of children and young people, adapting educational conditions to individual needs, interpersonal relations, and interpersonal mediation. I am also interested in analyzing society from a sociological perspective, as well as the role of women in the context of historical and social change. Privately, I am passionate about literature and travel. I value spending my time actively and seeking new experiences that inspire me both in my personal and academic life.

ANETA BEDNARSKA

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ORCID: 0009-0008-7382-2474

MARTYNA CZELUŚNIAK

Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

ORCID: 0009-0009-5846-8339

DOI: 10.24987/20838972.22.12

Etyczne aspekty teorii wychowania według Viktora Frankla i Janusza Korczaka

Wprowadzenie

W czasach postmodernizmu człowiek zmaga się z różnymi kryzysami. Jednym z nich jest kryzys wychowania, rzutujący zarówno na dzieci, jak i na osoby odpowiadające za proces wychowawczy. Wydaje się, że warto szukać inspiracji w życiorysach tych, którzy mieli styczność z młodzieżą, np. Janusz Korczak – wielki pedagog, który poświęcił życie swojej pracy, czy Viktor Frankl – psychiatra wiedeński. Obaj na różnych etapach swojej drogi zawodowej pracowali z młodzieżą i wspierali ich rozwój.

Autorki postanowiły zestawić te dwie postacie nie tylko dlatego, że połączyło je doświadczenie tragedii II wojny światowej, ale przede wszystkim ze względu na spójność ich poglądów. W relacji z innymi ludźmi – niezależnie od tego, czy były to osoby młode, czy dzieci – ważne było dla nich podejście do człowieka: z poszanowaniem jego godności i autonomii. Oddziaływania Korczaka i Frankla zachęcały do tego, by dzieci i młodzież postępowali w duchu wolności i odpowiedzialności, samodzielnie kształtując swoje życie. Pracy obu pedagogów przyświecał duch personalistyczny i właśnie przez ten pryzmat postrzegali oni całego człowieka. Ich postawa w dalszym ciągu może stanowić inspirację zarówno dla rodziców, opiekunów, jak i nauczycieli.

Czym jest wychowanie

Wychowanie jest szerokim pojęciem i nie ma jednej definicji. Andrzej de Tchorzewski, pedagog i teoretyk wychowania, pisał, że wychowanie

jest bytem społecznym, a więc zjawiskiem (faktem, zdarzeniem, procesem), będącym wytworem przynajmniej dwóch ludzi (osób), którego cechą konstytutywną jest zachodząca pomiędzy nimi relacja wyrażająca się w przekraczaniu przestrzeni międzypodmiotowej za pomocą wybranej formy kontaktu, w ramach którego jeden z podmiotów, kierując się powszechnie uznanym dobrem umożliwia drugiemu podmiotowi zdążanie do określania własnej tożsamości¹.

Z kolei Helen Parkurst, pionierka planu daltońskiego, pojmowała wychowanie jako „swobodny rozwój dziecka w taki sposób, by było ono odpowiedzialne, zdolne do współpracy, oraz samodzielne”².

Można zatem uznać, że istotą samego wychowania są oddziaływania wychowawcze, które pojawiają się w relacji osób będących uczestnikami tego procesu – wychowanka i wychowawcy. W procesie wychowania istotne powinno być założenie zawarte w koncepcji wychowania interpersonalnego: przedmiot wychowania obejmuje kształtowanie człowieka, który staje się zdolny do wielostronnego współżycia z innymi ludźmi, co przejawia się uwidocznieniem współpracy między wychowankiem i wychowawcą, w pragnieniu wzajemnego postrzegania zdarzeń, których obie strony są uczestnikami³.

Cechy wychowania

Podając problematykę tego, czym jest wychowanie, nie sposób pominąć cech wychowania. Zaliczamy do nich: złożoność, intencjonalność, relatywność, długotrwałość oraz interakcyjność.

Złożoność w kontekście wychowania oznacza, że jest ono procesem wielowymiarowym, a więc na jego kształt składają się czynniki wewnętrzne, np. zdolności psychiczne, czy też czynniki zewnętrzne, np. środowiskowe czy społeczne. Intencjonalność oznacza, że wychowanie nie jest procesem przypadkowym, ale zamierzonym, a jego celem jest wykształcenie

¹ Andrzej de Tchorzewski, red., *Wychowanie w kontekście teoretycznym* (Bydgoszcz: Wydawnictwo Naukowe WSP, 1993), 65.

² Władysław Dobrowolski i Stanisław Okoń, *Plan daltoński. Szkoły eksperymentalne na świecie 1900–1975*, Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, 1975), 45.

³ Zdzisław Kosyrz, *Wychowanie interpersonalne* (Warszawa: Polskie Towarzystwo Higieny Psychiczej, 1993), 17–19.

określonych zmian w osobie, która jest wychowywana. Relatywność wiąże się z tym, że nie można przewidzieć rezultatów samego wychowania; te mogą być też uzależnione od indywidualnych predyspozycji kulturowych. Długotrwałość oznacza natomiast, że wychowanie jest procesem wieloletnim. Nie można też pominąć interakcyjności, która sama w sobie jest istotnym determinantem wychowania, bo przecież proces, jakim jest wychowanie, przebiega w toku interakcji międzyludzkich, a jego oddziaływanie zachodzi między dwoma podmiotami i, co ważne, ma wymiar społeczny⁴.

Kategoria „Innego” w kontekście wychowania jako spotkania

Wychowanie ma na celu m.in. internalizację szeroko pojętych wartości pożądanых z punktu widzenia społecznego. W procesie wychowania istotne jest nauczanie młodego człowieka współdziałania z innymi ludźmi, gdyż jako człowiek zawsze będzie on częścią jakichś grup społecznych. Nie bez znaczenia jest również osoba samego wychowawcy, który powinien pełnić funkcję przewodnika po rzeczywistości społecznej, która nierzadko jest skomplikowana, zwłaszcza w trudnym okresie dojrzewania. Wychowawca powinien uczyć młodych ludzi otwartości i inspirować ich do podejmowania dialogu z innymi, a ten zawsze pojawia się w kontekście spotkania.

Spotkanie to wyższa forma dialogu, a więc trzeba się spotkać, aby wejść w dialog. Samo spotkanie postrzegane jest w kategorii autotranscendencji, czyli zdolności wychodzenia poza samego siebie, co Viktor Frank uznaje za jedną z fundamentalnych cech ludzkiej egzystencji – dzięki niej człowiek może siebie wyrażać oraz spełniać⁵. Genowefa Koć-Seniuch pisze, że „spotkać, to coś więcej niż mieć świadomość, że Inny jest obecny obok mnie. Spotkać, to wykraczać poza siebie, to doświadczać Innego”. Innym jest bowiem każda osoba „różna ode mnie”⁶.

Józef Tischner pisał o tym, że spotkanie jest warunkiem wejścia w świat wartości, które reprezentuje Inny, a zatem nasza relacja z osobą staje się równocześnie relacją ze sferą jej wartości. „Przeżywając spotkanie, wiemy w sposób pewny: drugi jest inny, jest transcendentny. Wiemy również coś więcej: on i ja znajdujemy się w przestrzeni dobra i zła, wartości

⁴ Mieczysław Łobocki, „Minimum wiedzy o współczesnej teorii wychowania”, *Chowanna 1* (2003): 86.

⁵ Rafał Szykuła, *Logoterapia i analiza egzystencjalna. Teoria i praktyka* (Warszawa: Eneteia, 2022), 85–86.

⁶ Genowefa Koć-Seniuch, „Dialog”, w *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. 1, red. Tadeusz Pilch (Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”, 2003), 690.

i antywartości. Mogę dotknąć drugiego, skrzywdzić go, mogę mu przynieść radość. Podobnie on”⁷.

Jednak aby spotkać się z Innym, należy najpierw poznać i odkryć samego siebie, bo tylko wtedy spotkanie z Innym będzie prawdziwie owocne. Aby rozmawiać, człowiek musi mieć świadomość tego, kim jest i jaki świat wartości jest mu bliski. Tadeusz Gadacz zwracał uwagę, że wychowanie jest tak naprawdę wychowaniem do „bycia sobą”, a w procesie odkrywania samego siebie młodemu człowiekowi powinni pomóc wychowawcy. Tylko wtedy możliwe będzie wejście w prawdziwy dialog, który jest „najbardziej dojrzałą formą kontaktu międzyludzkiego”⁸ i może prowadzić do wzbogacenia samego siebie.

Wychowanie według Janusza Korczaka

Janusz Korczak powiedział: „Szukaj własnej drogi. Poznaj siebie, zanim zechcesz dzieci poznać. Zdaj sobie sprawę z tego, do czego sam jesteś zdolny, zanim dzieciom poczniesz wykreślać zakres praw i obowiązków. Ze wszystkich sam jesteś dzieckiem, które musisz poznać, wychować i wykształcić przede wszystkim”⁹. Przytoczone słowa zdają się świadczyć o tym, jak istotna była zdaniem tego pedagoga autorefleksja nauczyciela oraz jego zdolność do samopoznania siebie. Tylko bowiem znając siebie, można kształtować innych, o czym pisał też wspomniany wcześniej T. Gadacz.

Literatura przedmiotu podaje, że autorefleksja to „myślenie krytyczne nauczyciela, którego przedmiotem mogą być obiekty, fakty i zjawiska związane z procesem edukacyjnym (w zakresie dydaktycznym i wychowawczym), głównie zaś z wszystkimi jego elementami (podmiotem, przedmiotem, celem, środkami, metodami, warunkami, rezultatami) oraz z zadaniem edukacyjnym”¹⁰. Nauczyciel, który ma zdolność do autorefleksji, potrafi zatem w sposób krytyczny spojrzeć nie tylko na metody swojej pracy, ale również na samego siebie i zrewidować swoje oddziaływania pedagogiczne tak, by niosły dla rozwoju jego wychowanka jak największe korzyści.

W swej pracy z dziećmi Korczak koncentrował się na ich możliwościach, a nie deficytach, przy jednoczesnym uznaniu, że wychowankowie mogą popełniać błędy, bo są one integralną częścią rozwoju. Pedagog nie zapominał również o zapewnieniu wychowankom odpowiednich

⁷ Józef Tischner, *Myślenie według wartości* (Kraków: Znak, 2000), 482–483.

⁸ Tadeusz Gadacz, „Wychowanie jako spotkanie osób”, *Znak* nr 9 (1993), 62.

⁹ Michał Pasterski, „Najlepsze cytaty Janusza Korczaka”, Fundacja Świadoma Edukacja, 1 czerwca 2016, <https://swiadomaedukacja.pl/najlepsze-cytaty-janusza-korczaka>.

¹⁰ Beata Oelszlaeger-Kosturek, *(Auto)refleksja pedagogiczna nauczyciela edukacji wczesnoszkolnej. Wgląd w praktykę* (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytet Śląski, 2020), 57.

warunków do rozwoju: traktował ich w sposób partnerski, wierząc, że wychowawca nie tylko uczy, lecz także sam może czegoś się nauczyć od swoich podopiecznych.

Wychowanie do wolności i odpowiedzialności

Zanim poruszona zostanie kwestia wychowania do wolności i odpowiedzialności, warto się przyjrzeć temu, w jaki sposób Korczak i Frankl postrzegali człowieka.

Myśl Korczaka osadzona jest na personalistycznym i humanistycznym modelu antropologicznym człowieka. Korczak postrzegał dziecko przede wszystkim jako pełnowartościową osobę – oznacza to, że dziecko ma prawo do szacunku, powagi, własnych myśli, emocji i decyzji. „Nie ma dzieci – są ludzie”, te słowa stanowią fundament pedagogiki Korczaka i nakreślają kierunek działań dorosłych: powinni wspierać dziecko w byciu sobą i rozwijaniu jego niepowtarzalnej osobowości. Korczak, sprzeciwiając się autorytarnemu wychowaniu i powołując się na prawo dziecka do wolności i samostanowienia, uważał, że wychowanie powinno być oparte na współuczestnictwie i dialogu. Kolejnym ważnym aspektem było wychowanie do wolności i odpowiedzialności. Odpowiedzialność ta – w myśli Korczaka – sprowadza się do dwóch podmiotów: odpowiedzialności za siebie oraz odpowiedzialności za drugiego człowieka¹¹.

Jeśli chodzi o Frankla, to nawiązywał on do egzystencjalno-personalistycznego modelu antropologicznego człowieka. W swoich pismach ukazywał człowieka jako istotę trójwymiarową – posiadającą ciało, psychikę i ducha. To, co czyni człowieka osobą, to jego wymiar duchowy. Z tego też wymiaru wypływa to, co typowo ludzkie: wolność, odpowiedzialność, zdolność do autotranscendencji i miłości. Frankl uważał, że człowieka motywuje chęć prowadzenia sensownego życia. Swoje rozważania koncentrował wokół fenomenów typowo ludzkich: to właśnie wewnętrzna wolność daje człowiekowi możliwość przekraczania samego siebie; wolność jest przede wszystkim w ścisłym związku z odpowiedzialnością. Niezależnie od okoliczności – nawet nieuniknionego cierpienia – możemy przyjąć godną postawę. Wolność wewnętrzna w myśli Frankla jest zatem wolnością niezależną od uwarunkowań zewnętrznych. To, czym człowiek powinien się kierować w życiu, to przede wszystkim wartości i sumienie; realizacja właśnie tych wartości nadaje życiu człowieka sens¹².

¹¹ Por. Kamila Olga Stępień, „W stronę dziecka – korczakowska idea pedagogiczna wczoraj i dziś”, *Pedagogika Rodziny* 4, nr 3 (2014): 119–129.

¹² Por. Joanna Budke, „Wychowanie w logoterapii Viktora Emila Frankla”, *Edukacja Filozoficzna, Artykuły i Rozprawy* 65 (2018), <https://doi.org/10.14394/edufil.2018.0003>.

Wolność i odpowiedzialność, zarówno w myśli Korczaka, jak i Frankla, jawią się zatem jako fundamentalne wartości, do których człowiek powinien być wychowywany. Na gruncie stworzonej przez Viktora Frankla logoterapii – stanowiącej trzecią szkołę wiedeńską psychoterapii (tuż obok Freuda i Adlera) – powstało nowe podejście do wychowania: logowychowanie¹³.

Obraz wychowanka w myśli Korczaka i Frankla

W myśli Korczaka dziecko postrzegane jest jako podmiot – od początku dziecko jest pełnowartościową osobą, której należy szacunek, empatia i partnerskie traktowanie. Wolność jest przestrzenią, w której dokonuje się rozwój. Swoich wychowanków Korczak zachęcał do odpowiedzialności; jej nauka powinna się odbywać na drodze współuczestnictwa w grupie. Korczakowski styl wychowania to styl demokratyczny, oparty na dialogu i współdziałaniu. Wychowawca to przede wszystkim obrońca praw dziecka, towarzysz i przewodnik. W takim modelu źródłem autorytetu wychowawcy jest jego autentyczność, konsekwencja oraz szacunek dla dziecka. Korczak uznawał możliwość popełniania błędów przez dziecko – błąd jest traktowany jako naturalny etap rozwoju i nauki. Relacja wychowawcy z wychowankiem oparta jest na bliskości, zaufaniu, zrozumieniu i współodpowiedzialności. Centralnymi wartościami u Korczaka są: godność, wolność oraz prawo do bycia sobą.

Frankl co prawda nie kierował swojej myśli ku dziecku, lecz ku człowiekowi, był jednak zaangażowany w pracę z młodzieżą. W jego myśli człowiek to osoba wolna i odpowiedzialna, poszukująca sensu. Wychowanek powinien być obdarzony zaufaniem przez wychowawcę – to zaufanie do wolności i zdolności dokonywania wyborów wychowanka. Frankl postrzegał wolność jako warunek odkrywania sensu i wartości; wychowanie jest zatem przede wszystkim wychowaniem do wolności i odpowiedzialności za wybory, życie i realizowane w nim wartości. Franklowski styl wychowania to styl refleksyjny – motywujący do odkrywania wartości i poszukiwania sensu. Logowychowawca ma być przewodnikiem duchowym, który swoją osobą inspiruje wychowanka do odkrywania wartości i znaczeń w życiu. Podobnie jak u Korczaka, źródłem autorytetu wychowawcy jest autentyczność: najważniejsza jest tu spójność wyznawanych wartości z przykładem życia. W ujęciu Frankla kryzysy są szansą na rozwój duchowy i odkrycie sensu. Relacja logowychowawcy i wychowanka powinna być wspierająca, dająca nadzieję i przepełniona egzystencjalną troską o wychowanka. Centralnymi wartościami w logowychowaniu są: wolność i odpowiedzialność, a także sens i sumienie jako organ sensu – kompas wskazujący właściwą drogę.

¹³ *Ibidem*, 46–48.

Rola wychowawcy

We współczesnym świecie, w którym młodzież często pozostaje zagubiona i w którym brakuje trwałych wzorców, a współczesne media dostarczają często sprzecznych informacji, rola nauczyciela powinna wykraczać poza wyłączne przekazywanie wiedzy dydaktycznej. Nauczyciel powinien stać się przewodnikiem i świadczyć o wartościach, którymi sam się kieruje.

W takim ujęciu nauczyciel nie narzuca uczniowi przyjmowania określonych postaw, ale wspiera go w poszukiwaniu własnej drogi, ukierunkowanej na prawdę, dobro i piękno. Nauczyciel ma być towarzyszem – oznacza to, że nie może kroczyć przed uczniem ani za nim, lecz obok niego, oferując wsparcie, odpowiedź, zachętę. Nauczyciel jest również nawigatorem w świecie wartości – jego rolą jest niesienie pomocy w odróżnieniu tego, co powierzchowne, od tego, co istotne. Wartości są najsilniej przekazywane przez przykład autentycznego życia nimi, dlatego też nauczyciel swoim stylem życia powinien utwierdzać swoich uczniów co do tego, że słowny przekaz znajduje potwierdzenie w jego codzienności. Nauczyciel może świadczyć o wartościach, którymi żyje, poprzez konkretne ich przejawy w praktyce: sprawiedliwe ocenianie, cierpliwość wobec wymagających uczniów, empatia w trudnych sytuacjach¹⁴.

Punkty wspólne i różnice w myśli Korczaka i Frankla

Punktem wspólnym w poglądach obu myślicieli jest podmiotowość wychowanka. Zarówno Korczak, jak i Frankl uznają autonomię jednostki: u Korczaka dziecko, a u Frankla człowiek są istotami wolnymi, zdolnymi do wyboru. Kolejnym punktem wspólnym jest postrzeganie wolności jako odpowiedzialności. Obaj autorzy rozumieли wolność nie jako brak ograniczeń, lecz jako świadomy wybór, niosący konsekwencje. Następną zbieżność stanowi szacunek dla godności osoby. U podstaw obu koncepcji leży głęboki humanizm – wiara w dobro człowieka i jego prawo do rozwoju.

Pomimo podobieństw napotykamy również odmienne poglądy. Pierwszą różnicą jest adresat wychowania. Korczak koncentrował się na dzieciach, podczas gdy Frankl – na dorosłym człowieku; jednak Frankla koncepcja logowychowania jest uniwersalna i może być stosowana również do dzieci. Odmienny jest również kontekst filozoficzny: Korczak wychodził z pozycji pedagogiki praktycznej i moralnej, podczas gdy Frankl był egzystencjalistą i psychoterapeutą; kontekst ujęcia osoby u Frankla został osadzony na fundamencie antropologii filozoficznej. Różne są również metody działania obu

¹⁴ *Ibidem*, 47–48.

myślicieli: Korczak tworzył instytucje wychowawcze, podczas gdy Frankl oferował metodę terapeutyczną, wspierającą poszukiwanie sensu i prawidłową psychohigienę.

Autorytet nauczyciela

Autorytet nauczyciela można zdefiniować jako szanowaną i uznawaną pozycję wynikającą z kompetencji, postawy moralnej, uczciwości oraz zdolności do budowania relacji z uczniami. To nie tylko wiedza i doświadczenie, ale także umiejętność bycia inspiracją i przewodnikiem. Autorytet może mieć charakter formalny i osobowy. Formalny wynika z pełnionej funkcji (np. nauczyciel jako osoba oceniająca), osobowy jest natomiast budowany na wzajemnym szacunku, zaufaniu i spójności między słowem a czynem.

Współczesna młodzież często podważa autorytety formalne, a poszukuje autorytetów autentycznych i osobistych. Młodzi oczekują od nauczyciela przede wszystkim autentyczności – spójności między tym, co mówi, a tym, jak postępuje. Oczekują szacunku, który przejawia się w traktowaniu ucznia jako partnera w edukacji, jak również kompetentnego przygotowania merytorycznego połączonego z otwartością na nowoczesne metody nauczania. Wreszcie oczekują umiejętności komunikacyjnych – słuchania, otwartości i empatii.

Właśnie taki typ autorytetu jest obecny w pedagogice Korczaka i logowychowaniu Frankla. Z logoterapią związane są pewne symbole, obecne też w logowychowaniu. Do symboli tych należą: kompas, latarnia morska czy statek.

Logowychowawca niczym kompas powinien być przede wszystkim przewodnikiem, który nie prowadzi ucznia na siłę, narzucając mu swój punkt widzenia, ale który pomaga w odnalezieniu własnej, indywidualnej drogi na podstawie odkrytych w nim zdolności i talentów. Logowychowawca niczym latarnia rzuca światło poprzez wskazywanie na wartości, sens wolności wyboru i związaną z nią odpowiedzialność. Logowychowawca niczym lustro jest świadomym obserwatorem, nie oceniającym i nie korygującym, lecz odbijającym to, co się dzieje w uczniu, w przestrzeni jego emocji. Pokazuje, jak sytuacja wygląda z boku, daje w nią wgląd. Postawa logowychowawcy powinna być zatem oparta na empatii, uważności i wewnętrznym dystansie. Logowychowawca to również tłumacz emocji; pomaga nazwać i zrozumieć uczucia ucznia, uświadamia też uczniowi jego moc sprawczą – pod wpływem emocji uczeń jest niczym statek, który jest niesiony z prądem po wzburzonym morzu, podczas gdy wolną decyzją powinien przyjąć odpowiedzialność za swoje emocje, niczym kapitan, który pragnie, aby jego okręt dopłynął bezpiecznie do celu.

Nauka odpowiedzialności przez pozwolenie na wolność działania jest połączone z konsekwencją

Zarówno w myśli pedagogicznej Korczaka, jak i Frankla wolność stanowi warunek uczenia się odpowiedzialności. Korczak postulował zostawienie dziecku przestrzeni do działania i decydowania. Był głęboko przekonany, że dziecko uczy się odpowiedzialności tylko wtedy, gdy ma prawo do samodzielnego decydowania, nawet jeśli popełni błąd. Podobnie jak Frankl uważał, że wolność nie może być samowolą, ale jest w ścisłym związku z odpowiedzialnością za decyzje i podjęte działania – każdy wybór pociąga za sobą konsekwencje. Zdaniem Korczaka wychowawca nie powinien za wszelką cenę chronić dziecka przed skutkami jego działań, ale towarzyszyć i tłumaczyć. W myśli Korczaka kluczową rolę odgrywa samorządność i doświadczenie wspólnoty, np. klasowej.

U Frankla jest nieco inaczej: wolność była przez niego rozumiana jako zobowiązanie natury duchowej. Frankl postrzegał człowieka jako osobę, która zawsze posiada wewnętrzną wolność, a ta z kolei jest niezależna od okoliczności zewnętrznych. Jego zdaniem człowiek jest nie tylko wolny, ale również odpowiedzialny. Odpowiedzialność tę ponosi za siebie samego, za innych oraz za sens swojego życia – a ten należy odkryć. Wolność u Frankla wiąże się ściśle z kategorią możliwości przyjęcia postawy wobec konkretnej sytuacji. Nawet w obliczu cierpienia człowiek ma możliwość przyjęcia postawy, która nie tylko pozwoli mu na odnalezienie sensu, ale stanie się również okazją do duchowego wzrostu. Aby właściwie korzystać z wolności, konieczne jest zakotwiczenie jej w wartościach. W myśli Frankla istotną rolę w odkrywaniu wartości odgrywa sumienie, nazywane w logoterapii kompasem i organem sensu; zwraca ono człowieka ku temu, co go buduje i podnosi w człowieczeństwie. Zdaniem Frankla wartości są tym, za co człowiek jest gotów oddać swoje życie. Frankl domagał się, by wychowanie nie tylko dopuszczało wolność, ale stawiało wymagania i wzywało do odpowiedzialności za sens życia¹⁵.

¹⁵ Aleksandra Kamińska, „Założenia logoterapii Viktora Emila Frankla a wychowanie człowieka”, *HUMANITAS Pedagogika i Psychologia* 18 (2018): 29, https://www.researchgate.net/publication/340136976_ZALOZENIA_LOGOTEORII_VIKTORA_EMILA_FRANKLA_A_WYCHOWANIE_CZLOWIEKA_POWSTANIE_LOGOTEORII_VE_FRANKLA.

Myśl Korczaka i Frankla ratunkiem dla współczesnych problemów młodzieży

Dziś dzieci i młodzież borykają się z wieloma problemami – od braku sensu i depresji po problemy z autorytetami. Koncepcje pedagogiczne Korczaka i Frankla dają cenne wskazówki, jak temu przeciwdziałać. Przede wszystkim należy wejść w dialog z młodymi ludźmi, zauważyć ich, wsłuchać się w ich problemy oraz pomóc w twórczym poszukiwaniu rozwiązań, bez zbytnej postawy dyrektywnej.

Wśród ludzi młodych – a często i starszych – aktualnie panuje kryzys wartości. Receptą na ten problem może być wychowywanie w duchu logoterapii, gdzie centralną rolę odgrywa wychowanie do odpowiedzialności za swoje życie, postawy oraz odkrywanie sensu. Z młodymi ludźmi należy rozmawiać o wartościach, nazywać to, czym warto się kierować w życiu, i udowadniać, że warto o to walczyć.

W środowisku szkolnym coraz częściej mamy do czynienia z presją i rywalizacją. Ogromną rolę odgrywa tu nauczyciel, który przede wszystkim jest dla swoich wychowanków mentorem i przewodnikiem. Z kolei ukierunkowanie na psychohigienę i szacunek dla uczuć i doświadczeń ucznia stanowi istotny czynnik pozwalający młodym ludziom na przezwycięzenie kryzysów natury emocjonalnej.

Etyczne aspekty obecne w teorii wychowania Viktora Frankla i Janusza Korczaka

Etyczne aspekty teorii wychowania obecne w myśli Viktora Frankla i Janusza Korczaka wydają się w pewien sposób tożsame. Te dwie postacie najprawdopodobniej nigdy się nie poznały. Warto jednak zauważyć, że połączyła je tragedia, jaką jest wojna: Janusz Korczak stracił życie w Holocauście, w Treblince w 1942 roku – towarzyszył około dwustu swoim podopiecznym; Viktor Frankl stracił natomiast prawie całą swoją rodzinę i część spisanego dorobku naukowego.

Należy jednak zaznaczyć, że choć Viktor Frankl nie kierował logoterapii do dzieci, to pracował jako psychiatra, neurolog i wykładowca akademicki z młodymi ludźmi, a więc można powiedzieć, że również jego praca polegała na oddziaływaniach wychowawczych. W tym kontekście warto zauważyć, że człowiek jest istotą zdolną do samowychowania oraz modelowania np. postaw również w wieku dorosłym, a modelowanie postaw jest jednym z narzędzi pracy terapeutycznej stosowanej w logoterapii.

Zarówno Viktor Frankl, jak i Janusz Korczak pojmowali człowieka przez pryzmat personalizmu, tj. „doktryn[y] podkreślając[ej] autonomiczną

wartość człowieka jako osoby i postulując[ej] jej pełną afirmację”. Są to „programy działań wspierających rozwój osoby ludzkiej, podporządkowujące wartości ekonomiczne i techniczne wartościom osobowo-duchowym”¹⁶.

Jak podaje literatura przedmiotu,

[i]stotą godności człowieka jest jego podmiotowość, a więc swoboda postępowania zgodnie z własną wolą oraz wewnętrznego samookreślenia i kształtowania otoczenia stosownie do owej autonomii. Oczywiście autonomia jednostki musi uwzględniać autonomię innych ludzi i nie oznacza braku ograniczeń swobody postępowania. W tym sensie zasada godności jest punktem wyjścia, fundamentem dla zasady wolności¹⁷.

To właśnie godność sprawia, że należy respektować prawo człowieka do bycia wolnym. Wolność u Frankla jest związana z odpowiedzialnością, a ona sama jest pojmowana przez niego jako zobowiązanie duchowe. To właśnie w duchu wolności człowiek przyjmuje i realizuje konkretne postawy w obliczu sytuacji życiowych. Czasem postawa, którą przyjmie, jest ostatnim z możliwych przejawów wolności wewnętrznej w określonej sytuacji.

Wolność w ujęciu korczakowskim jest natomiast skierowana w stronę dziecka, z uwzględnieniem jego podmiotowości oraz prawa do popełniania błędów. Korczak postrzegał dziecko przez pryzmat jego człowieczeństwa, mówiąc: „nie ma dziecka – jest człowiek” i zwracając uwagę na to, że dziecku czasem odbiera się podstawowe prawa i wolności.

Wolność u Frankla i u Korczaka sprawia, że człowiek może kształtować w sobie postawę odpowiedzialności. Korczak dawał dziecku prawo do bycia sobą, szanując przy tym autonomię. Podobnie myślał Frankl, który w dziecięciu tezach na temat osoby postrzegał człowieka jako *novum*, odwołując się przy tym do dziecka, które rodzi się nowe pod względem duchowym¹⁸, w związku z czym nie można od niego oczekiwać, że będzie czyjąś kopia, np. swoich rodziców, i że będzie spełniać bez namysłu ich wymagania.

Zarówno Frankl, jak i Korczak postrzegali osobę ludzką jako podejmującą w swoim życiu wybory. Jednak, by być zdolnym do podejmowania właściwych wyborów, potrzebni są wychowawcy – przewodnicy potrafiący nawiązać z wychowanekami relację budowaną w duchu dialogu, który jest spotkaniem, pozwalającym na poznanie samego siebie, ale też Innego.

¹⁶ Marian Nowak, *Teorie i koncepcje wychowania* (Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2008), 542.

¹⁷ Jacek Jan Pawłowicz, „Godność człowieka fundamentem jego wolności”, *Ukrains'ka Polonistika* 9 (2012): <https://open.icm.edu.pl/server/api/core/bitstreams/fb9fdb62-d1c7-4bb1-b639-4d2ecb289efc/content>.

¹⁸ Viktor E. Frankl, *Lekarz i dusza. Wprowadzenie do logoterapii i analizy egzystencjalnej* (Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca, 2017), 260.

Bibliografia

- Budke, Joanna. „Wychowanie w logoterapii Viktora Emila Frankla”. *Edukacja Filozoficzna. Artykuły i Rozprawy* 65 (2018): 45–67. <https://doi.org/10.14394/edufl.2018.0003>.
- Dobrowolski, Władysław, i Stanisław Okoń. *Plan daltoński. Szkoły eksperymentalne na świecie 1900–1975*. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, 1975.
- Frankl, Viktor E. *Lekarz i dusza. Wprowadzenie do logoterapii i analizy egzystencjalnej*. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca, 2017.
- Gadacz, Tadeusz. „Wychowanie do wolności”. *Znak*, nr 9 (1993): 4–13.
- Gadacz, Tadeusz. „Wychowanie jako spotkanie osób”. *Znak*, nr 9 (1991): 62–68.
- Koć-Seniuch, Genowefa. „Dialog”. W *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*. t. 1, redaktor Tadeusz Pilch. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”, 2003.
- Kosyrz, Zdzisław. *Wychowanie interpersonalne*. Warszawa: Polskie Towarzystwo Higieny Psychiczej, 1993.
- Łobocki, Mieczysław. „Minimum wiedzy o współczesnej teorii wychowania”. *Chowania (Kraków)* 1 (2003): 81–98.
- Nowak, Marian. *Teorie i koncepcje wychowania*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2008.
- Oelszlaeger-Kosturek, Beata. *(Auto)refleksja pedagogiczna nauczyciela edukacji wczesnoszkolnej. Wgląd w praktykę*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2020.
- Stępień, Kamila Olga. „W stronę dziecka – korczakowska idea pedagogiczna wczoraj i dziś”. *Pedagogika Rodziny* 4, nr 3 (2014): 119–129.
- Szykuła, Rafał. *Logoterapia i analiza egzystencjalna. Teoria i praktyka*. Warszawa: Ene-teia, 2022.
- de Tchorzewski, Andrzej, red. *Wychowanie w kontekście teoretycznym*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Naukowe WSP, 1993.
- Tischner, Józef. *Myślenie według wartości*. Kraków: Znak, 2000.

Netografia

- Kamińska, Aleksandra. „Założenia logoterapii Viktora Emila Frankla a wychowanie człowieka”. *HUMANITAS Pedagogika i Psychologia* 18 (2018): 23–35. https://www.researchgate.net/publication/340136976_ZALOZENIA_LOGOTEORII_VIKTORA_EMILA_FRANKLA_A_WYCHOWANIE_CZLOWIEKA_POWSTANIE_LOGOTEORII_VE_FRANKLA.
- Pasterski, Michał. „Najlepsze cytaty Janusza Korczaka”. Fundacja Świadoma Edukacja. 1 czerwca 2016. <https://swiadomaedukacja.pl/najlepsze-cytaty-janusza-korczaka>.
- Pawłowicz, Jacek Jan. „Godność człowieka fundamentem jego wolności”. *Ukrains'ka Polonistika* 9 (2012): 1–11. <https://open.icm.edu.pl/server/api/core/bitstreams/fb9fdb62-d1c7-4bb1-b639-4d2ecb289efc/content>.

Etyczne aspekty teorii wychowania według Viktora Frankla i Janusza Korczaka

Streszczenie

W artykule przybliżono kwestie dotyczące wychowania, również do wolności i odpowiedzialności, i roli wychowawcy w kontekście myśli Viktora Frankla – wiedeńskiego psychiatry, neurologa oraz twórcy logoterapii, oraz Janusza Korczaka – pedagoga, który poświęcił swoje życie wychowankom i poszedł z nimi na śmierć.

Autorki podjęły rozważania nad znaczeniem samego procesu wychowania, jego cech i kategorii „Innego” w tym aspekcie. Nawiązały do wychowania do wolności i odpowiedzialności oraz podjęły próbę nakreślenia sylwetki wychowanka i autorytetu nauczyciela w myśli Korczaka i Frankla; ukazały punkty wspólne i różnice, w tym te dotyczące procesu wychowania, a także pojmowania dziecka i człowieka. Autorki starały się też pokazać, że spuścizna obu pedagogów może pomóc w kryzysach, doświadczanych współcześnie przez młodych ludzi.

W artykule ukazano ponadto etyczne aspekty zawarte w teorii wychowania reprezentowanej przez Frankla i Korczaka, m.in. godność i wolność.

Słowa kluczowe: wychowanie, autorytet nauczyciela, wychowanek, wolność, odpowiedzialność

Aneta Bednarska – absolwentka studiów na kierunku: nauki o rodzinie (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie; otrzymała nagrodę rektora za najlepszą pracę licencjacką: *Komunikacja małżeńska oparta na NVC a rozwiązywanie konfliktów*) i etyka – mediacje i negocjacje (Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie); studiów podyplomowych na kierunku personalizm i logoterapia w nauczaniu i wychowaniu UPJPII). Obecnie doktorantka w dyscyplinie nauki o rodzinie na UPJPII. Certyfikowany mediator w sprawach cywilnych, mediator rodzinny, członek Stowarzyszenia Mediatorów Rodzinnych oraz stały mediator przy Sądzie Okręgowym w Krakowie. Logoterapeuta w trakcie szkolenia. Prywatnie żona i matka czwórki dzieci, autorka bloga, kursów i warsztatów o tematyce małżeńskiej: *Ogród Boga*, oraz książki: *Kompas małżeński*.

Martyna Czełuśniak – ukończyłam studia magisterskie na kilku kierunkach z obszaru nauk humanistycznych i społecznych m.in. socjologia, pedagogika oraz etyka – mediacje i negocjacje, a także studia podyplomowe z zakresu personalizmu i logoterapii w wychowaniu i nauczaniu. Moje zainteresowania naukowe obejmują relację humanistyki i medycyny, aspekty psychologiczne i motywacyjne oraz ich wpływ na życie człowieka, a także edukację alternatywną.

Ethical Aspects of Educational Theory According to Viktor Frankl and Janusz Korczak

Abstract

The article takes up the issues of the meaning of upbringing, also to freedom and responsibility and the role of the educator in the context of the thoughts of Viktor Frankl – a Viennese psychiatrist, neurologist and founder of logotherapy, and Janusz Korczak – an educator who devoted his life to his pupils and went with them to their death.

The authors undertook a consideration of the question and meaning of the process of upbringing itself, its features, the category of the Other in this aspect. Issues related to upbringing for freedom and responsibility were also raised and an attempt was made to outline the silhouette of an upbringing in Korczak's and Frankl's thought, as well as what the authority of a teacher is. The authors also showed the common points and differences in the way the thinkers looked at the process of upbringing, the child and the human being, they also tried to show that their legacy can help in the crises experienced by contemporary young people.

The article also shows the ethical aspects in the theory of upbringing represented by Frankl and Korczak, such as dignity and freedom, among others.

Keywords: upbringing, teacher authority, pupil, freedom, responsibility

Aneta Bednarska – Graduate of family studies (Pontifical University of John Paul II in Krakow; received the rector's award for the best bachelor's thesis: *Marital communication based on NVC and conflict resolution*); ethics-mediation and negotiation (University of the National Education Commission in Krakow); postgraduate studies in personalism and logotherapy in teaching and education at UPJPII). Currently a PhD student in family studies at UPJPII. Certified mediator in civil cases, family mediator, member of the Association of Family Mediators and permanent mediator at the District Court in Krakow. Logotherapist in training. Privately, she is a wife and mother of four children, author of a blog, courses and workshops on marriage: *Ogród Boga (God's Garden)* and the book: *Kompas małżeński (Marriage Compass)*.

Martyna Czełuśniak – I completed master's degrees in several fields in the humanities and social sciences, including sociology, pedagogy, and ethics – mediation and negotiation, as well as postgraduate studies in Personalism and Logotherapy in education and teaching. I am interested in the relationship between the humanities and medicine, psychological and motivational aspects and their impact on human life, as well as alternative education.

MARTYNA CZELUŚNIAK

Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

ORCID: 0009-0009-5846-8339

DOI: 10.24987/20838972.22.13

Etyczne aspekty komunikacji z pacjentem. Jej wpływ na motywację pacjenta i proces leczenia

Wprowadzenie

Zdrowie jest dla współczesnego człowieka jedną z najważniejszych wartości. To właśnie ono jest w dużej mierze tym czynnikiem, który sprawia, że człowiek postrzega własne życie jako szczęśliwe i spełnione. Jednak w toku swojej egzystencji doświadcza on sytuacji, w których jego organizm nie funkcjonuje prawidłowo. Choroba lub niepełnosprawność mogą się pojawić na różnym etapie ludzkiego życia i rzutować na przyszłość człowieka. W obliczu takich doświadczeń podejmuje on działania, które mają doprowadzić do poprawy jego zdrowia czy też wyleczenia. Jednak, aby poprawił się stan funkcjonowania chorego, musi zaistnieć relacja między lekarzem i pacjentem. Kontakt między medykiem a chorym opiera się w dużej mierze na właściwych kompetencjach komunikacyjnych oraz na jej etycznych aspektach, które mają wpływ na proces terapii i leczenia.

Artykuł ma charakter analityczno-syntetyczny, jego dopełnieniem są wnioski z badań empirycznych, które zostały przeprowadzone za pomocą wywiadów pogłębionych z dwiema kobietami wykonującymi zawód medyczny, tj. z fizjoterapeutką i z lekarką specjalizującą się w onkologii, oraz z dwiema pacjentkami, z których jedna ma dolegliwości somatyczne, a druga – psychiczne. Dobór pacjentów ma na celu pokazanie ewentualnych różnic w postrzeganiu badanych kwestii, ze względu na specyfikę choroby, a co za tym idzie – odmienne doświadczenia.

Celem pracy jest ukazanie, w jaki sposób różne wymiary komunikacji w medycynie, z uwzględnieniem jej etycznych aspektów, wpływają

na powrót pacjenta do pełni sił. W toku badań zostały przedstawione hipotezy badawcze: 1) Komunikacja niewerbalna nie wpływa na proces leczenia; 2) Sposób komunikacji werbalnej, a przede wszystkim informowanie o diagnozie i rokowaniach, ma wpływ na końcowy wynik leczenia; 3) Osoby wykonujące zawody medyczne mogą poprzez swoje oddziaływania wpłynąć pozytywnie na proces zdrowienia pacjenta i jego motywację oraz siły do leczenia; 4) Osoby wykonujące zawody medyczne są źródłem motywacji pacjenta w procesie zdrowienia w momentach kryzysowych; 5) Jakość relacji na linii pacjent-lekarz jest bardzo istotna dla budowania zaufania podczas procesu leczenia.

Współczesne postrzeganie zdrowia i jego modele

Obecnie na problematykę dotyczącą zdrowia patrzy się nie tylko przez pryzmat nauk medycznych, ale również humanistycznych. Nie istnieje zatem jedna definicja zdrowia, a samo pojęcie ma wymiar interdyscyplinarny i zajmują się nim przedstawiciele różnych dziedzin, np. socjologii, filozofii czy ekologii. Najbardziej rozpowszechnioną współcześnie definicją zdrowia jest ta opracowana przez Światową Organizację Zdrowia, która definiuje je jako „kompletny, fizyczny, psychiczny i społeczny dobrostan człowieka, a nie tylko brak choroby lub niepełnosprawności”¹. Można więc zauważyć, że zdrowie ma tutaj charakter holistyczny, pozwala człowiekowi w pełni uczestniczyć w społeczeństwie, spełniać określone zadania czy też odgrywać określone role społeczne. Do tego odwołuje się też Talcott Parsons – postrzega on zdrowie jako „optymalną zdolność do efektywnego wykonywania cenionych zadań”².

Przyjmuje się, że zdrowie opiera się na kilku paradygmatach. Zaliczają się do nich trzy modele: biomedyczny, biopsychospołeczny (zwany holistycznym) i relacyjny³. Pierwszy z nich sięga do dualizmu kartezjańskiego, zgodnie z którym człowiek składa się nie tylko z ciała, ale też z duszy. Sfery te, choć odmienne, jednak się łączą. Istotna jest tu również „mechanistyczna wizja świata i człowieka”; to przez nią zaczęto postrzegać człowieka jako bezduszną maszynę. Model biomedyczny sprawił, że medycyna

¹ Julian Aleksandrowicz, *Sumienie ekologiczne* (Warszawa: Wiedza Powszechna, 1988), 4.

² Włodzimierz Piątkowski, „Zdrowie jako zjawisko społeczne”, w *Zdrowie i choroba. Wybrane problemy socjologii medycyny*, red. Jarosław Barański i Włodzimierz Piątkowski (Wrocław: Oficyna Wydawnicza Atut – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, 2002), 15–17.

³ Halina Wrona-Polańska, „Zdrowie – psychologiczne wyznaczniki, sposoby jego promowania i wspomagania”, *Sztuka Leczenia*, nr 1–2 (2006): 20–22.

zaczęła dzielić się na specjalizacje; w konsekwencji pacjent miał zastrzeżenia do udzielanej mu opieki, ponieważ jego potrzeby nie były uwzględniane w toku leczenia. Ten model medycyny nazywano też naprawczym i można go porównać do oświeceniowej wizji szkiełka i oka, gdzie znaczenie miały jedynie obiektywne dane, wirusy oraz bakterie, bo to one naruszały funkcjonowanie organizmu; pacjent postrzegany jako osoba nie miał zaś znaczenia⁴.

Model biopsychospołeczny, inaczej holistyczny, powstał na podstawie badań naukowych, które wskazywały, że emocje mogą warunkować pojawienie się chorób psychosomatycznych. Ponadto zauważono, że medycyna nie potrafi wyjaśnić patogenезы chorób, opierając się wyłącznie na modelu biomedycznym. Model holistyczny zakłada, że ciało, psychika i umysł są ze sobą w relacji. W tym ujęciu postrzega się człowieka jako integralną całość, której nie należy dzielić na „części składowe”, gdyż „całość zwana człowiekiem jest czymś więcej niż sumą swych części składowych”⁵. Medycyna holistyczna zakłada zatem, że chory człowiek aktywnie uczestniczy w procesie leczenia oraz że powinien on zachowywać równowagę we wszystkich sferach życia, ponieważ dzięki temu zyska zdrowie oraz szczęście. W tym modelu medycyny nie stawia się lekarza w centrum procesu leczenia, ale postuluje się interdyscyplinarne podejście do pacjenta i konsultowanie go w ramach różnych specjalizacji – celem jest przecież doprowadzenie pacjenta do zdrowienia. Model ten zwraca uwagę na wartość rozmowy: daje ona możliwość poznania warunków zarówno społecznych, jak i psychologicznych, w których żyje pacjent. Zestawia się je z warunkami biologicznymi, które determinują jego życie. Ostatni ze wspomnianych modeli, relacyjny, koncentruje się na kontakcie między pacjentem a lekarzem bądź zespołem lekarskim, zaangażowanym w proces leczenia.

Definicje choroby i jej postrzeganie społeczne

Jeśli chodzi o definicję, to *Wielki słownik języka polskiego* definiuje chorobę jako stan organizmu, który powoduje, że człowiek źle się czuje, a tego złego samopoczucia „nie można jednak powiązać z krótkotrwałym, przejściowym uwarunkowaniem psychologicznym lub bytowym, lecz z dolegliwościami wywołanymi przez zmiany strukturalne lub zmienioną czynność organizmu”⁶. Wyróżnia się dwa główne ujęcia choroby. Pierwsze z nich odwołuje

⁴ *Ibidem*, 20.

⁵ Ewa Starzyńska-Kościuska, „Holistyczna (całościowa) koncepcja zdrowia. Zdrowie jako wartość”, *Humanistyka i Przyrodoznawstwo*, nr 16 (2010): 321–322.

⁶ „Choroba”, w *Wielki słownik języka polskiego*, dostęp 30 kwietnia 2025, <https://wsjp.pl/haslo/podglad/11815/choroba/4758918/organizmu>.

się do klinicznej definicji choroby i podaje, że jest to brak zdrowia, który ma „wpływ na integralność lub funkcjonowanie fizyczne i/lub psychiczne osoby”⁷. Za ten typ przeważnie człowiek nie ponosi odpowiedzialności moralnej, ponieważ (raczej) nie chce być chory, ale może wzmacniać przyczynę choroby np. przez nadużywanie alkoholu i w ten sposób doprowadzić do marskości wątroby. Choroba związana z osobą to natomiast „niemożność wykorzystywania w danej sytuacji całej energii i wszystkich zdolności normalnie pozostających do jej dyspozycji”⁸. W tym kontekście może zaistnieć pewna odpowiedzialność związana np. z brakiem dojrzałości u osoby chorej lub jej otoczenia⁹.

Socjologia określa choroby jako dewiację społeczną – choroba zaburza porządek społeczny, w którym za normę uchodzi sukces oraz aktywne życie. Socjolog medycyny T. Parsons uważał, że tylko człowiek cieszący się pełnią zdrowia może w optymalny sposób odgrywać istotne role społeczne i wykonywać wynikające z nich zadania¹⁰.

Reakcje społeczne na chorobę stają się silniejsze, jeśli jest ona widoczna, co może być źródłem piętna; to kolejna kategoria, przez którą można rozpatrywać chorobę. Erving Goffman to pojęcie odnosił zwłaszcza do osób chorujących psychicznie. Dział socjologii, jakim jest socjologia medycyny, postrzega chorobę jako swego rodzaju zależność, która objawia się zarówno w sferze fizycznej, jak i psychicznej, w zależności od rodzaju schorzenia. Oba typy są postrzegane przez społeczeństwo jako odmienność, która ma różny stopień nasilenia i wymusza ona swego rodzaju kontrolę społeczną u osób, które są dotknięte chorobą¹¹.

Socjologowie zauważają jednak nie tylko negatywne konotacje choroby. Zmagania człowieka z chorobą mogą mieć pozytywne przełożenie na jego historię życiową. W wymiarze mikrospołecznym, czyli w odniesieniu do rodziny, choroba może pozytywnie wpłynąć na jakość relacji między jej członkami; może sprawić, że zaadaptują się do sytuacji, jaką jest choroba. Jednak są rodziny, w których wystąpienie choroby bądź niepełnosprawności będzie czynnikiem zagrażającym trwałości najmniejszej komórki społecznej, jaką jest rodzina¹². Człowiek ma zdolność do adaptacji nawet w sytuacji choroby,

⁷ Miguel Ángel Monge Sánchez, red., *Etyka w medycynie* (Warszawa: MediPage, 2012), 187–188.

⁸ *Ibidem*, 187.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Jarosław Barański i Włodzimierz Piątkowski, red., *Zdrowie i choroba. Wybrane problemy socjologii medycyny* (Wrocław: Oficyna Wydawnicza Atut – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, 2002), 24–25.

¹¹ *Ibidem*, 26.

¹² Piątkowski, „Zdrowie jako zjawisko”, 26.

która jest zjawiskiem wielowymiarowym i może nawet przynieść choremu korzyści – może on odkryć swój potencjał, siłę wewnętrzną, być zdolnym do większej autorefleksji i bardziej doceniać pozytywne aspekty życia. Wyostrzeniu może ulec empatia, poczucie wartości własnej egzystencji; występuje to zwłaszcza w przypadku zagrożenia życia¹³.

Znaczenie komunikacji interpersonalnej w medycynie

Doświadczenie choroby czy też pogorszenia stanu zdrowia niejako wymusza na człowieku wejście w relację interpersonalną z lekarzem, który jest powołany do tego, by pomóc w powrocie do zdrowia lub w zapewnieniu jak najlepszej jakości życia chorego. Niezbędna jest w tym procesie odpowiednia komunikacja; jej jakość przybliża do osiągnięcia celów terapeutycznych.

Jak podaje literatura przedmiotu, relacja lekarz–pacjent jest działaniem społecznym, „w którym tak lekarz, jak i pacjent oddziałują na siebie za pośrednictwem komunikowania, wymiany symboli werbalnych i niewerbalnych, modyfikując wzajemnie swoje zachowania”¹⁴. Dla lekarza komunikacja między nim a pacjentem ma bardzo duże znaczenie; jakość komunikowania ma bowiem wpływ na to, czy pacjent we właściwy sposób przekaże lekarzowi wszystkie istotne informacje na temat swojego stanu, czy będzie potrafił opisać obserwowane u siebie objawy. Właściwa komunikacja ze strony lekarza wpływa też na to, czy pacjent zaakceptuje postawioną przez niego diagnozę, a co za tym idzie, czy podejmie proponowane przez medyka leczenie i będzie stosował się do zaleceń i wskazówek dotyczących utrzymania efektów leczenia i ewentualnej profilaktyki.

Literatura przedmiotu wyróżnia trzy typy interakcji w medycynie. Pierwszy z nich, „aktywność – bierność”, ma miejsce wtedy, gdy pacjent jest dotknięty ostrym stanem chorobowym, a jego zachowanie odznacza się uległością, zarówno podczas samej diagnozy, jak i procesu leczenia. Drugi typ interakcji, „kierowanie – współpraca”, zachodzi wtedy, gdy chory przejawia zdolność do współpracy z personelem. Lekarz występuje tu jednak w pozycji autorytetu, a jego decyzje dotyczące procesu leczenia mają wymiar autorytatywny. Trzeci typ opiera się natomiast na „współuczestnictwie” i ma miejsce wtedy, gdy pacjent cierpi na chorobę przewlekłą.

¹³ „Czy z poważnej choroby może wyniknąć coś dobrego”, Fundacja Dobro Powraca, dostęp 30 kwietnia 2025, <https://dobropowraca.pl/baza-wiedzy/czy-z-powaznej-choroby-moze-wyniknac-cos-dobrego>.

¹⁴ Agnieszka J. Kowalska, Mirosław J. Jarosz, Jarosław Sak, Jakub Pawlikowski, Rafał Patryn, Anna Pacian i Anna Włoszczak-Szubzda, „Etyczne aspekty komunikacji lekarz–pacjent”, *Medycyna Ogólna* 16, nr 3 (2010), dostęp 30 kwietnia 2025, <https://www.monz.pl/pdf-73196-10018?filename=Etyczne%20aspekty.pdf>.

Terapia opiera się w tym wypadku na zasadach partnerstwa oraz obopólnej odpowiedzialności za rezultaty całego toku leczenia lub – w przypadku niepełnosprawności – rehabilitacji¹⁵.

W toku interakcji na linii lekarz–pacjent istotna jest zarówno komunikacja werbalna, jak i niewerbalna. Podstawowym zadaniem komunikacji werbalnej jest informowanie pacjenta o tym, jaki jest jego stan zdrowia. Często trudnością jest to, że zalecenia kierowane w stronę pacjenta nie są przez niego przestrzegane lub są przestrzegane w sposób niewłaściwy, co zagraża jego dobrostanowi. Lęk, który może towarzyszyć choremu w trakcie leczenia, wpływa negatywnie na zdolność zapamiętywania istotnych informacji medycznych. Lekarz powinien w sposób wystarczający informować pacjenta o leczeniu, tak by był on świadomy tego, jak będzie ono wyglądać, i by mógł wyrazić na nie świadomą zgodę. Jak podaje literatura przedmiotu: „Niedostateczne informowanie jest jedną z najczęstszych skarg pacjentów. Tymczasem właśnie udzielanie informacji w szpitalu na temat spodziewanych bodźców może w istotnej mierze np. zredukować napięcie związane z zabiegami chemioterapii i bólami porodowymi”¹⁶. Aby komunikacja werbalna była skuteczna, lekarz powinien wypowiadać się jasno oraz w sposób zrozumiały dla pacjenta, komunikat powinien być formułowany w sposób jasny oraz spójny. Praktyka pokazuje, że najistotniejsze informacje należy podawać nie tylko na początku, ale również akcentować je na końcu wypowiedzi, by podkreślić ich znaczenie, a tym samym, żeby pacjent je zapamiętał i zastosował w swoim życiu. Lekarz powinien też się upewnić, że pacjent zrozumiał wszystkie informacje, które zostały mu przekazane podczas wizyty. Na poprawę procesu przekazu informacji może również wpłynąć pisemne przekazanie zaleceń.

W toku komunikacji z pacjentem personel medyczny nie powinien upominać czy ganić pacjenta, gdyż może to wywołać u niego opór czy niechęć do leczenia. Medyk nie może też ignorować komunikatów pacjenta i przerywać jego wypowiedzi, bo może to sprawić, że pacjent zacznie postrzegać swój problem jako mniej istotny, a nawet może poczuć się odrzucony i niezrozumiany. Lekarz powinien unikać moralizowania (może wywołać gniew u pacjenta), zbytniego wypytywania czy też nakazywania (może nasilić bezradność, lęk oraz niechęć). Nieodpowiednie może okazać się też zbyt „płytkie” pocieszanie pacjenta (pacjent może czuć się niezrozumiany

¹⁵ Jarosław Barański, „Interakcja lekarz–pacjent”, w *Zdrowie i choroba. Wybrane problemy socjologii medycyny*, red. Jarosław Barański i Włodzimierz Piątkowski (Wrocław: Oficyna Wydawnicza Atut – Wrocławski Wydawnictwo Oświatowe, 2002), 158–161.

¹⁶ Małgorzata Kaczor i Alicja Michalak, „Przychodzi pacjent do lekarza... czyli psychologiczne aspekty komunikacji lekarza z pacjentem”, dostęp 1 maja 2025, https://www.sztukaleczenia.pl/pub/2010/4_MKaczor_AMichalak.pdf.

i ignorowany)¹⁷. Komunikacja werbalna powinna opierać się też na słuchaniu, w którym słyszy się drugą osobę. Istotne, by było ono twórcze, czynne, wrażliwe, uważne, „pełne empatii i nieosadzające”¹⁸. Nie chodzi więc tylko o słyszenie słów, ale też o usłyszenie przekazu, który rozmówca chce przekazać. Warto przy tym pamiętać, by nie oceniać tego, co mówi pacjent, i okazywać mu akceptację i uwagę. W komunikacji werbalnej pomocne jest również parafrazowanie wypowiedzi pacjenta, które sprawia, że czuje się on usłyszany, zrozumiany i zaakceptowany. Medyk nie powinien obawiać się momentów ciszy; w niektórych sytuacjach jest ona cenniejsza niż słowa, bo niesie za sobą ważniejsze informacje.

W rozmowie z pacjentem istotne są nie tylko same słowa, ale też to, w jaki sposób są one przekazywane. Komunikacja niewerbalna, czyli ekspresja mimiki, ton głosu, gesty, mowa ciała, niesie za sobą znaczenie, jeśli chodzi o przekazywanie informacji medycznych, oraz informuje o stanie psychofizycznym pacjenta. W przeszłości zarówno lekarze, jak i uzdrowiciele stawiali diagnozy na podstawie obserwacji stanu pacjenta, nie opierając się jedynie na jego słowach. Pacjenci również potrafili odczytywać komunikaty niewerbalne, które są do nich wysyłane w gabinecie lekarskim. „Lekarze, którzy wykazują wrażliwość na mowę ciała i postawę pacjentów wyrażające ich emocje, są oceniani”¹⁹. Podstawową funkcję w komunikacji niewerbalnej zajmuje dotyk, który jest nie tylko sposobem na to, by zbadać pacjenta, ale ma on także wymiar symboliczny: pokazuje troskę, wsparcie oraz zaangażowanie medyka. Równie istotny jest kontakt wzrokowy, który może sprawić, że pacjent w sposób bardziej otwarty i szczery będzie komunikował się w gabinecie lekarskim. Należy jednak pamiętać, że zbyt długie i uporczywe wpatrywanie się w niego albo unikanie kontaktu wzrokowego mogą spowodować wzrost niepokoju oraz lęku. Pacjent zwraca ponadto uwagę na wyraz twarzy personelu; mimika jest nośnikiem emocji i „narzędziem”, dzięki któremu można okazać pacjentowi wsparcie czy troskę. Nie można też zapomnieć o znaczeniu modulacji głosu. Lekarz, który udziela pacjentowi pomyślnych informacji dotyczących jego leczenia, wpływa na redukcję jego niepokoju, jest to istotne zwłaszcza przed ważnym zabiegiem, któremu chory będzie poddany, dlatego zaleca się ich podawanie ciepłym, uspokajającym głosem. Lekarz również analizuje komunikaty niewerbalne takie jak mimika, ton głosu, bo są one nośnikiem informacji na temat stanu zdrowia pacjenta.

¹⁷ *Ibidem.*

¹⁸ *Ibidem.*

¹⁹ *Ibidem.*

Etyczne aspekty komunikacji medycznej i ich wpływ na proces zdrowienia pacjenta

Medycyna to szczególna dziedzina z punktu widzenia etycznego, ponieważ następuje tu spotkanie z jedną z najważniejszych – o ile nie najważniejszą – wartości: ludzkim zdrowiem. Bezpośrednio oddziałuje to na jakość i długość życia człowieka. Dlatego dotykając kwestii komunikacji w medycynie, warto zastanowić się nad etycznymi aspektami, które wpływają na proces powrotu do zdrowia pacjenta. Są one dostrzegalne już podczas komunikacji na linii medyk–pacjent.

Jednym z najważniejszych aspektów etycznych, które obowiązują w medycynie, jest poszanowanie *autonomii pacjenta*, z którą wiąże się np. wyrażenie świadomej zgody na leczenie – na wszystkie interwencje medyczne, którym poddany jest pacjent. Należy zaznaczyć, że zgoda ta jest dobrowolna. Pacjent ma również prawo do otrzymania informacji o swoim stanie zdrowia, ukazywane mu są wszystkie ewentualne metody leczenia, omawia się też stopień ryzyka podjęcia terapii w stosunku do korzyści. Niemniej ważną jest kwestia *szacunku oraz godności pacjenta*, każdy bowiem, niezależnie od wieku, pochodzenia, płci, orientacji seksualnej, ma prawo do bycia traktowanym z należyтым szacunkiem i godnością. Godność bowiem przynależy każdej osobie ludzkiej z samego faktu bycia człowiekiem, powiązana jest ona również z wolnością i podmiotowością.

Istotą godności człowieka jest jego podmiotowość, a więc swoboda postępowania zgodnie z własną wolą oraz wewnętrznego samookreślenia i kształtowania otoczenia stosownie do owej autonomii. Oczywiście autonomia jednostki musi uwzględniać autonomię innych ludzi i nie oznacza braku ograniczeń swobody postępowania. W tym sensie zasada godności jest punktem wyjścia, fundamentem dla zasady wolności²⁰.

Komunikacja musi zatem opierać się na szacunku do pacjenta i nie może naruszać jego godności. Nie można pominąć *zasady poufności*, która dotyczy tajemnicy lekarskiej. Informacje o stanie zdrowia i przebiegu leczenia pacjenta są tajne i mogą być wykorzystane tylko w nadzwyczajnych sytuacjach, przewidzianych zapisem prawnym bądź wówczas, gdy pacjent wyrazi zgodę na poinformowanie jego rodziny. Zarówno treści werbalne, jak i dokumentacja objęte są zasadą poufności. W procesie leczenia fundamentalną kwestią wydaje się *empatia* – umiejętność wczuwania się w stany emocjonalne, przeżywane przez drugą osobę. Podczas komunikacji z pacjentem

²⁰ Jacek Pawłowicz, „Godność człowieka fundamentem jego wolności”, *Ukraińska Polonistyka*, nr 9 (2012): 3.

to właśnie empatyczne zdolności lekarza pozwalają na lepsze zrozumienie potrzeb chorego. Empatia pozwala również na spojrzenie na pacjenta jak na człowieka, a nie tylko przypadek medyczny. Dzięki empatii medyk może trafniej dopasować plan leczenia. Empatia to nie tylko współczucie, to także umiejętność słuchania w sposób aktywny, skoncentrowany na potrzebach rozmówcy. Umożliwia lekarzowi zrozumienie tego, jaki jest tymczasowy stan pacjenta i całościowa historia jego terapii. Empatyczny lekarz lepiej radzi sobie z negatywnymi sytuacjami, co pozwala uzyskać lepsze rezultaty leczenia.

Komunikując się z pacjentem, lekarz powinien mieć świadomość tego, że jego empatię można odczuć. Pacjent, odbierając komunikaty niewerbalne, takie jak dotyk, ton głosu, gesty, spojrzenie, może odczuć to, czy lekarz okazuje mu empatię. „To nie tylko kwestia słów, ale także mowy ciała, tonu głosu i gestów. Pacjenci czują się bardziej zrozumiani, gdy widzą, że lekarz lub personel medyczny naprawdę przejmuje się ich stanem zdrowia i dobrostanem [...]. Skuteczne techniki komunikacyjne, takie jak aktywne słuchanie, zadawanie otwartych pytań i potwierdzanie zrozumienia, pomagają w wyrażaniu empatii w sposób konkretny i praktyczny”²¹. Równie istotne jak empatia jest też *współczucie*, które ma wpływ na różne aspekty zdrowia i szybsze zdrowienie, bowiem współczucie otrzymywane zarówno od rodziny, jak i medyków może przyczynić się do lepszego reagowania na leczenie i oddziaływania medyczne. Osoby, które chorują przewlekłe bądź zmagają się z niepełnosprawnością, dzięki współczuciu i wsparciu emocjonalnemu mogą lepiej radzić sobie z ograniczeniami, bo czują, że są zrozumiane. Zarówno empatia, jak i współczucie w pozytywny sposób wpływają na całość leczenia i powodują, że pacjent szybciej dochodzi do zdrowia, bo chory bardziej angażuje się w proces leczenia, czuje się jego uczestnikiem oraz osobą współodpowiedzialną za terapię²². Komponent etyczny zawiera się też w *jasnej komunikacji*, przejawiającej się w tym, że medyk używa języka dostosowanego do możliwości poznawczych pacjenta, a niezrozumiałe terminy medyczne odpowiednio wyjaśnia. Lekarz powinien się upewnić, czy chory zrozumiał jego komunikat, i w razie wątpliwości wytłumaczyć niejasności, tak by pacjent był poddany efektywnemu leczeniu, które przyniesie dobry efekt terapeutyczny. W procesie leczenia niezwykle istotną rolę ma prawda o stanie zdrowia, o ile lekarzy dysponuje

²¹ „Rola empatii i współczucia w procesie leczenia: Jak wspierać pacjentów na każdym etapie?” Fundacja Instytut Praw Pacjenta i Edukacji Zdrowotnej, 9 października 2023, dostęp 20 maja 2025, <https://www.humanizacjamedycyny.pl/6138/rola-empatii-i-wspolczucia-w-procesie-leczenia-jak-wspieracpacjentow-na-kazdym-etapie>.

²² *Ibidem*.

odpowiednią wiedzą na ten temat. Lekarz musi podać prawdę w ten sposób, by pacjent potrafił ją przyjąć. Andrzej Szczekliki powiedział, że

lekarz nie powinien ukrywać prawdy przed chorym. Ale też chory nie powinien nagle usłyszeć od lekarza całej prawdy. Istota tkwi w tym, by przedstawić prawdę w odpowiedni sposób. Trzeba się do niej zbliżyć wraz z chorym stopniowo i niekoniecznie znowu do samego końca. Za żadne skarby świata nie należy odbierać nadziei. Ona jest czarodziejką posiadającą magiczną władzę, której każdy pacjent i jego rodzina chwytą się jak tonący koła ratunkowego, jest potężną siłą, która stawia czoła w chorobie²³.

Lekarz, przekazując pacjentowi prawdę o chorobie nieuleczalnej, powinien przekazać mu prawdziwą informację na temat jakości choroby, metod terapii i rokowań w takim wymiarze, jaki jest niezbędny, by szanować godność człowieka i móc z nim współpracować. W przekazie prawdy trzeba unikać przekazywania wiedzy, którą można określić jako zbędną, po to, by nie wywoływać nadmiernego niepokoju u pacjenta. Gdy pacjent prosi, by przekazać mu całą prawdę o chorobie i możliwościach leczenia, lekarz przychyliła się do jego prośby, gdy „jest racjonalna gwarancja, że jest on na tę prawdę przygotowany”. Ponadto medycyna nie ma charakteru absolutnego, dlatego należy dać pacjentowi nadzieję na to, że jego stan ulegnie poprawie.

Nie można zapomnieć o tym, że *chory powinien być uznany za osobę*, która jest pełnowartościowa, dlatego powinien być traktowany z poszanowaniem jego godności, co samo w sobie tworzy relację i wpływa na przebieg oraz rezultat leczenia. Będąc pełnowartościową osobą, chory powinien być *zaangażowany w decyzje dotyczące swojego leczenia*. Ma on prawo poszukiwać dostępnej wiedzy na ten temat, konsultować się z wieloma specjalistami, dokonywać zmiany lekarza, jeśli uzna to za konieczne. Może też nie wyrazić zgody na wykonanie procedur medycznych, które proponuje lekarz, co również jest związane z warstwą komunikacyjną. Z punktu widzenia etycznego bardzo ważne jest, by *podtrzymywać nadzieję*, która jest postrzegana stan radosnego oczekiwania na dobro. Pozwala ona na zachowanie spokoju oraz bezpieczeństwa w trudnych życiowych sytuacjach. Jej utrata często wiąże się z załamaniem psychiki człowieka i szybszym postępem choroby. Należy jednak pamiętać, że lekarz nie powinien budować nadziei, opierając się na banałach, sloganach, bo jej skutki mogą sprawić, że pacjent straci

²³ „Na co chorują lekarze?, rozmowa z prof. A. Szczeklikiem z Collegim Medicum UJ”, *Polityka*, nr 40 (2007): 34.

do niego zaufanie²⁴. Z podtrzymaniem nadziei wiąże się również wpływ na poziom motywacji u pacjenta do podjęcia i kontynuowania leczenia.

Badania empiryczne – perspektywa lekarzy i pacjentów związana z etycznymi aspektami komunikacji podczas leczenia i ich wpływ na stan pacjentów

Na podstawie przeprowadzonych badań, w których uczestniczyły dwie pacjentki – jedna otrzymała diagnozę schizofrenii, a druga zmagająca się z niepełnosprawnością ruchową (mózgowym porażeniem dziecięcym) – można wywnioskować, że znaczenie odpowiedniej komunikacji werbalnej i niewerbalnej miało wpływ na proces terapeutyczny i efekty leczenia obu pacjentek, co potwierdzają i przebadane pacjentki, i lekarze. Jeśli chodzi o komunikację werbalną, może ona sprawić, że pacjent podejmie pracę terapeutyczną; będzie stanowiła czynnik podtrzymujący terapię.

W kontekście komunikacji werbalnej w opinii pacjentek ważną wydaje się umiejętność zadawania pytań, co ma też znaczenie diagnostyczne. Komunikacja werbalna jest też czynnikiem, który buduje relację na linii pacjent-lekarz, ma wpływ na zaufanie powstałe na tej płaszczyźnie, tworzy więź od początku relacji terapeutycznej, potrafi nawet wpłynąć na decyzję o zmianie lekarza. Na znaczenie komunikacji werbalnej zwracają też uwagę przedstawiciele zawodów medycznych biorący udział w badaniach – fizjoterapeutka i lekarka specjalizująca się w onkologii: według nich ważne jest porozumiewanie się takim językiem, który jest dla pacjenta zrozumiały; w celu obrazowego wyjaśnienia trudniejszych kwestii można wspomóc się stworzoną przez siebie ilustracją. Zdaniem onkolożki należy w sposób przemyślany podawać informacje; pacjent powinien znać szczególnie te, które są niezbędne dla prawidłowego przebiegu procesu leczenia, a więc można pomijać nieistotne z punktu widzenia chorego szczegóły medyczne i terminy, których nie przyswoi chociażby ze względu na silne emocje, które towarzyszą diagnozie. Wywiad i rozmowa na temat leczenia, która zawiera plan terapii, są również powiązane z komunikacją werbalną. Istotny też wydaje się sposób komunikacji lekarza z pacjentem już podczas pierwszej wizyty i stawianie na niej, wydawać by się mogło, niekorzystnych i przedwczesnych rokowań. Znaczenie komunikacji werbalnej podkreślają też medycy. Ważny jest czas i cierpliwe odpowiadanie na pytania pacjenta

²⁴ Wiesław Przyczyna, „Prawda i prawdopodobność w relacjach lekarz-pacjent”, w *Porozumienie z pacjentem relacja i komunikacja*, red. Jan Doroszewski, Marek Kulus i Andrzej Markowski (Warszawa: Wolters Kluwer, 2014), 28–31.

oraz okazanie wsparcia. W procesie komunikacji między lekarzem a pacjentem komunikaty zaklasyfikowane jako werbalne czy też niewerbalne można odnieść do zagadnień związanych z etyką, dla której szczególne znaczenie ma poszanowanie dla godności pacjenta, a podejmowane działania mają służyć jego dobrostanowi. Szczególne znaczenie w odniesieniu do komunikacji zarówno werbalnej, jak i niewerbalnej wydaje się, że mają jej etyczne aspekty. Jeśli chodzi o etykę lekarską, to jej zasady wywodzą się „z ogólnych norm etycznych”²⁵. Fundamentem komunikacji etycznej jest godność każdego człowieka, która jest prawem przyrodzonym. W myśl Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z 1948 roku: „Wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi pod względem swej godności i swych praw”²⁶. Poszanowanie godności pacjenta jest szczególnie ważne, gdy jest on poddawany leczeniu w trakcie hospitalizacji. Jedna z pacjentek doświadczyła nieposzanowania swojej godności podczas pobytu w szpitalu psychiatrycznym, gdzie została unieruchomiona; było to związane w dużej mierze z komunikacją, a więc z kwestią przekazania diagnozy, sprecyzowania celu leczenia, wyjaśnienia pacjentowi zasadności zaproponowanej terapii i farmakoterapii. Pomocne podczas rozmów terapeutycznych mogą się okazać również przykłady innych pacjentów, których stan się poprawił. To, na co zwracają jednak uwagę badani medycy: należy unikać porównań, ponieważ każdy organizm ludzki reaguje w odmienny sposób na leczenie. W celu zachęcenia pacjenta do kontynuowania terapii lekarz może porozmawiać z jego bliską rodziną, jednak nie zawsze przynosi to oczekiwany rezultat. Przykładem może być historia drugiej pacjentki, chorującej onkologicznie: nie chciała ona podjąć leczenia. Medyk może zadziałać demotywująco na pacjenta poprzez stawianie diagnoz nieuprawnionych, bez wcześniejszego dogłębnego zapoznania się ze stanem pacjenta, lub przez stosowanie kwantyfikatorów wielkich, takich jak np. „nigdy”, „zawsze”²⁷. Miało to miejsce w przypadku pacjentki chorującej psychicznie, która usłyszała, że „nigdy nie wyzdrowieje i skończy w DPS-ie”.

W trakcie badań została poruszona również kwestia motywacji. Pacjentki, z którymi zostały przeprowadzone wywiady, stanowią przykład

²⁵ „Kodeks etyki lekarskiej”, dostęp 20 maja 2025, <https://nil.org.pl/dokumenty/kodeks-etyki-lekarskiej>.

²⁶ Ewa Kołodziejek, „Etyczność języka w komunikacji”, w *Poradnik: Jak mówić i pisać o grupach narażonych na dyskryminację. Etyka języka i odpowiedzialna komunikacja*, Inicjatywa Fleishman Hillard, dostęp 20 maja 2025, <https://etykajezyka.pl/etyka-jezykowa-i-komunikacja-niedyskryminacyjna>.

²⁷ „Zawsze i nigdy”, Bezpieczna przystań. Gabinet psychologiczny, dostęp 20 maja 2025, <https://bezpieczna-przestrzen.pl/index.php/2018/11/06/kwantyfikatory-wielkie-zawsze-nigdy>.

na to, że odpowiednia komunikacja werbalna i niewerbalna, z zachowaniem zasad etyki, oraz motywacja przejawiająca się w relacji między osobą leczącą a pacjentem mogą w znaczący sposób wpłynąć na poprawę ich funkcjonowania. Warto zaznaczyć, że są to pacjentki dotknięte ciężkimi chorobami – somatyczną i fizyczną, jednak obie przejawiają upór i wolę walki o poprawę jakości swojego życia. Dla obu pacjentek duże znaczenie miała empatia ze strony medyków, traktowanie ich w sposób podmiotowy i budowanie relacji terapeutycznej, która wpływała na kontynuację leczenia.

Fizjoterapeutka oraz lekarka, z którymi zostały przeprowadzone rozmowy, duże znaczenie przypisują roli nadziei w procesie zdrowienia pacjenta; tego, że lekarz nie ma prawa jej odbierać, bo nie potrafi on przewidzieć wszystkich czynników mogących oddziaływać na organizm pacjenta. Jest to też ważne z punktu widzenia etyki. Jeśli chodzi o nawiązanie i podtrzymanie relacji terapeutycznej, istotne są zaufanie oraz etyczne aspekty przejawiające się w komunikacji werbalnej i niewerbalnej, takie jak godność, prawo do informacji, szacunek, które również wpływają na jakość kontaktu między lekarzem a pacjentem. Pacjent bowiem, ufając lekarzowi, nie będzie obawiał się mówić o swoich wątpliwościach, zadawać pytań czy nawet przyznać, że nie stosuje się do zaleceń (wspomina o tym onkolog). W toku leczenia istotny jest wymiar prawdy, który przejawia się m.in. poprzez umiejętne informowanie pacjenta o tym, jak będzie przebiegał proces leczenia oraz jakie są diagnozy.

Z punktu widzenia badanych przedstawicieli zawodu medycznego najważniejsze dla nich zasady etyczne, którymi starają się kierować w swojej pracy, dotyczą postrzegania chorego jako osoby i szanowania jego poglądów; obie kobiety przyjmują założenie etyczne, by „po pierwsze nie szkodzić”. W toku rozmowy zostały wymienione kwestie związane ze świadomą zgodą i tym, by nie odbierać pacjentowi nadziei na wyzdrowienie.

W toku przeprowadzonych badań zweryfikowane zostały hipotezy badawcze i na podstawie zgromadzonego materiału można stwierdzić, że komunikacja niewerbalna wpływa na proces leczenia, a nawet może jest ważniejsza niż komunikacja werbalna. Sposób komunikacji werbalnej, a przede wszystkim informowanie o diagnozie i rokowaniach, ma wpływ na końcowy wynik leczenia. W wyniku satysfakcjonującej komunikacji i relacji terapeutycznej, której determinantem jest też komunikacja niewerbalna, pacjentki doświadczyły poprawy swojego stanu zdrowia. Prawdziwa okazała się też hipoteza zakładająca, że osoby wykonujące zawody medyczne mogą poprzez swoje oddziaływania wpłynąć pozytywnie na proces zdrowienia pacjenta, jego motywację oraz siłę do leczenia – w wyniku interakcji medycznych, takich jak omówienie planu leczenia, czy nawet ze względu na czynniki osobowościowe lekarza poprawie uległ stan pacjentek. Osoby wykonujące

zawody medyczne są źródłem motywacji pacjenta w procesie zdrowienia w momentach kryzysowych. Hipoteza ta została zweryfikowana w sposób częściowy, bowiem nie zawsze pacjent upatruje motywacji w osobie lekarza, czasem znajduje ją w sobie i swoich przekonaniach lub w innych osobach, w pasji lub w sile wyższej. Jakość relacji na linii pacjent–lekarz jest bardzo istotna dla budowania zaufania podczas procesu leczenia. Zarówno lekarka i fizjoterapeutka, jak i pacjentki potwierdziły zasadność tej tezy; satysfakcjonująca relacja terapeutyczna buduje obopólne zaufanie.

Reasumując, komunikacja medyczna, a w szczególności jej etyczne aspekty, ma wpływ na stan motywacji pacjenta do kontynuowania leczenia oraz pielęgnowania w sobie nadziei na powrót do pełni sił. Odpowiednia komunikacja, zarówno werbalna, jak i niewerbalna, z uwzględnieniem aspektów etycznych, takich jak godność osobowa pacjenta, szacunek, jego prawo do informacji oraz wiara w to, że można mu pomóc dostępnymi środkami medycznymi, sprawiła, że pacjentki, które zgodziły się na udział w badaniach, nie tylko funkcjonują lepiej, ale też nie ustają w drodze do poprawy swojego zdrowia – mimo że w toku ich historii medycznej to właśnie komunikacja z byłymi już lekarzami spowodowała u nich kryzys. Na znaczenie komunikacji zwracają uwagę także badani medycy, którzy w swojej pracy starają się w sposób rozważny porozumiewać z pacjentem, nie stawiać nieuprawnionych diagnoz oraz nie odbierać nadziei. Znamienne wydają się zatem słowa Wiliama Oslera w świetle tematu podjętego w niniejszym artykule: „Praktyka medyczna jest sztuką, a nie zawodem; powołaniem, a nie biznesem; powołaniem, w którym twoje serce będzie ćwiczyło się na równi z głową”²⁸.

Bibliografia

- Aleksandrowicz, Julian. *Sumienie ekologiczne*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1988.
- Barański, Jarosław. „Interakcja lekarz–pacjent”. *Zdrowie i choroba. Wybrane problemy socjologii medycyny*, redaktorzy Jarosław Barański i Włodzimierz Piątkowski, 158–16. Wrocław: Oficyna Wydawnicza Atut – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, 2002.
- Barański, Jarosław, i Włodzimierz Piątkowski, red. *Zdrowie i choroba. Wybrane problemy socjologii medycyny*. Wrocław: Oficyna Wydawnicza Atut – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, 2002.
- Monge Sánchez, Miguel Ángel, red. *Etyka w medycynie*. Warszawa: MediPage, 2012.
- Pawłowicz, Jacek. „Godność człowieka fundamentem jego wolności”. *Ukraińska Polonistyka*, nr 9 (2012): 3.

²⁸ „Konsultacje”, Joanna Gawlikowska – psychiatria, dietetyka i medycyna estetyczna, dostęp 30 października 2025, <https://joannagawlikowska.pl/konsultacje>.

- „Na co chorują lekarze?, rozmowa z prof. A. Szczeklikiem z Collegim Medicum UJ”, *Polityka*, nr 40 (2007): 34–37.
- Piątkowski, Włodzimierz. „Zdrowie jako zjawisko społeczne”. W *Zdrowie i choroba. Wybrane problemy socjologii medycyny*, redaktorzy Jarosław Barański i Włodzimierz Piątkowski, 15–17. Wrocław: Oficyna Wydawnicza Atut – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, 2002.
- Przyczyna, Wiesław. „Prawda i prawdomówność w relacjach lekarz–pacjent”. W *Porozumienie z pacjentem. Relacja i komunikacja*, redaktorzy Jan Doroszewski, Marek Kulus i Andrzej Markowski. Warszawa: Wolters Kluwer, 2014.
- Starzyńska-Kościuszka, Ewa. „Holistyczna (całościowa) koncepcja zdrowia. Zdrowie jako wartość”. *Humanistyka i Przyrodoznawstwo*, nr 16 (2010): 319–326.
- Wrona-Polańska, Helena. „Zdrowie – psychologiczne wyznaczniki, sposoby jego promowania i wspomagania”. *Sztuka Leczenia*, nr 1–2 (2006): 19–31.

Netografia

- „Choroba”. W *Wielki słownik języka polskiego*. Dostęp 30 kwietnia 2025. <https://wsjp.pl/haslo/podglad/11815/choroba/4758918/organizmu>.
- „Czy z poważnej choroby może wyniknąć coś dobrego”. Fundacja Dobro Powraca. Dostęp 30 kwietnia 2025. <https://dobropowraca.pl/baza-wiedzy/czy-z-powaznej-choroby-moze-wyniknac-cos-dobrego>.
- Kaczor, Małgorzata, i Alicja Michalak. „Przychodzi pacjent do lekarza... czyli psychologiczne aspekty komunikacji lekarza z pacjentem”. Dostęp 1 maja 2025. https://www.sztukaleczenia.pl/pub/2010/4_MKaczor_AMichalak.pdf.
- „Kodeks etyki lekarskiej”. Dostęp 20 maja 2025. <https://nil.org.pl/dokumenty/kodeks-etyki-lekarskiej>.
- Kołodziejek, Ewa. „Etyczność języka w komunikacji”. W *Poradnik: Jak mówić i pisać o grupach narażonych na dyskryminację. Etyka języka i odpowiedzialna komunikacja*. Inicjatywa FleishmanHillard. Dostęp 20 maja 2025. <https://etykajęzyka.pl/etyka-jezykowa-i-komunikacja-niedyskryminacyjna>.
- „Konsultacje”, Joanna Gawlikowska – psychiatria, dietetyka i medycyna estetyczna. Dostęp 30 października 2025. <https://joannagawlikowska.pl/konsultacje>.
- Kowalska, Agnieszka J., Mirosław J. Jarosz, Jarosław Sak, Jakub Pawlikowski, Rafał Patryn, Anna Pacian i Anna Włoszczak-Szubda. „Etyczne aspekty komunikacji lekarz–pacjent”. *Medycyna Ogólna* 16, nr 3 (2010): 427–435. Dostęp 30 kwietnia 2025. <https://www.monz.pl/pdf-73196-10018?filename=Etyczne%20aspekty.pdf>.
- „Rola empatii i współczucia w procesie leczenia: Jak wspierać pacjentów na każdym etapie?” Fundacja Instytut Praw Pacjenta i Edukacji Zdrowotnej. 9 października 2023. Dostęp 20 maja 2025. <https://www.humanizacjamedycyny.pl/6138/rola-empatii-i-wspolczucia-w-procesie-leczenia-jak-wspieracpacjentow-na-kazdym-etapie>.
- „Zawsze i nigdy”. Bezpieczna przystań. Gabinet psychologiczny. Dostęp 20 maja 2025. <https://bezpieczna-przestrzen.pl/index.php/2018/11/06/kwantyfikatory-wielkie-zawsze-nigdy>.

Etyczne aspekty komunikacji z pacjentem. Jej wpływ na motywację pacjenta i proces leczenia

Streszczenie

Artykuł oscyluje wokół kwestii związanych z komunikacją i tym, jaki mają one wpływ na relację terapeutyczną między lekarzem a pacjentem w procesie leczenia. W pracy poruszane są problemy dotyczące definicji i wartości zdrowia oraz choroby.

Autorka koncentruje swoje rozważania na etycznych aspektach komunikacyjnych, takich jak autonomia pacjenta, szanowanie go oraz jego godności. Poruszona jest też kwestia poufności w trakcie terapii czy też wartość empatii oraz współczucia, którymi powinien kierować się lekarz w relacji z pacjentem. W artykule nawiązano też do etycznego wymiaru nadziei podczas leczenia.

Dopełnieniem rozważań teoretycznych są wnioski z badań empirycznych – wywiadów pogłębionych przeprowadzonych przez autorkę z dwiema pacjentkami oraz dwiema kobietami wykonującymi zawody medyczne, które podzieliły się doświadczeniami związanymi z kwestiami komunikacyjnymi i ich wpływem na przebieg i rezultat leczenia.

Słowa kluczowe: komunikacja, etyczne aspekty leczenia, motywacja, rezultat leczenia

Martyna Czełuśniak – ukończyłam studia magisterskie na kilku kierunkach z obszaru nauk humanistycznych i społecznych m.in. socjologia, pedagogika oraz etyka – mediacje i negocjacje, a także studia podyplomowe z zakresu personalizmu i logoterapii w wychowaniu i nauczaniu. Moje zainteresowania naukowe obejmują relację humanistyki i medycyny, aspekty psychologiczne i motywacyjne oraz ich wpływ na życie człowieka, a także edukację alternatywną.

Ethical Aspects of Communication with Patients: Its Impact on Patient Motivation and the Treatment Process

Abstract

The paper oscillates around communication issues and how they affect the therapeutic relationship between doctor and patient in the treatment process. The paper addresses issues concerning the definition and value of health and illness.

The author focuses her reflections on ethical aspects of communication such as patient autonomy, respect and dignity. It also addresses the issue of confidentiality in therapy and the value of empathy and compassion that should guide the doctor in his/her relationship with the patient. The article also addresses the ethical dimension of hope during treatment.

The theoretical considerations are complemented by the described findings from empirical research – in-depth interviews conducted by the author with two female patients and two medical professionals, who shared their experiences related to communication issues and their impact on the course and outcome of treatment.

Keywords: communication, ethical aspects of treatment, motivation, treatment outcome

Martyna Czełuśniak – I completed master's degrees in several fields in the humanities and social sciences, including sociology, pedagogy, and ethics – mediation and negotiation, as well as postgraduate studies in Personalism and Logotherapy in education and teaching. I am interested in the relationship between the humanities and medicine, psychological and motivational aspects and their impact on human life, as well as alternative education.

ALICJA ZARZYKA

Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

ORCID: 0009-0002-5112-3871

DOI: 10.24987/20838972.22.14

Dezinformacja i bariery w dostępie do informacji dla głuchych w Polsce – wyzwanie dla etyki mediów

Dostęp do rzetelnej informacji jest fundamentem funkcjonowania społeczeństwa demokratycznego. Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej zapewnia obywatelowi prawo do uzyskiwania informacji o działalności organów władzy publicznej oraz osób pełniących funkcje publiczne¹. W dobie przyspieszonej cyfryzacji oraz globalnego przepływu treści medialnych zapewnienie wszystkim ludziom równych szans w dostępie do informacji staje się wyzwaniem logistycznym, a także głębokim problemem natury etycznej. Informacja nie jest już tylko zasobem, ale też warunkiem uczestnictwa w życiu społecznym, politycznym i ekonomicznym. Technologia niezwykle ułatwia codzienne funkcjonowanie, zapewniając stały dostęp do nowych treści. Część osób nie wyobraża już sobie życia bez urządzeń elektronicznych, dodatkowo wciąż zwiększa się grupa osób, które w ogóle nie znają innej egzystencji – odłączonej od sieci.

W tej perspektywie, szczególnej uwagi wymagają grupy społeczne marginalizowane komunikacyjnie, takie jak głusi. Ich sytuacja w Polsce, mimo formalnego uznania Polskiego Języka Migowego (PJM) oraz rosnącej świadomości społecznej, nadal pozostaje trudna i charakteryzuje się szeregiem barier, które ograniczają ich partycypację w życiu publicznym. Brak odpowiednio dostosowanych kanałów komunikacji, marginalizacja kultury Głuchych w mediach głównego nurtu oraz niska świadomość społeczna w zakresie ich potrzeb językowych i kulturowych sprawiają, że głusi znajdują się na peryferiach współczesnego społeczeństwa informacyjnego.

¹ Rzeczpospolita Polska, *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej* z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz.U. 1997 nr 78, poz. 483, art. 61.

W niniejszym artykule skupię się na analizie problemu dezinformacji oraz barier, na które głusi natrafiają w przestrzeni cyfrowej. Przeanalizuję również etyczne zobowiązania wobec wyżej wymienionej społeczności oraz możliwe kierunki działań na rzecz zwiększenia inkluzywności przekazu medialnego.

W celu lepszego zrozumienia głuchych należy poznać podstawowe informacje na ich temat.

Głuchym nazywamy człowieka, który jest pozbawiony całkowicie lub w dużej mierze słuchu, a więc i treści słuchowych płynących ze świata, i który, wskutek tego znajduje się w gorszych warunkach niż człowiek słyszący w pracy procesów poznawczych i przygotowywaniu się do życia społecznego. Rozumienie mowy ludzkiej tą drogą staje się dla niego niemożliwe, a w pracy i wszelkich potrzebach życia słuch nie ma dla niego żadnego lub wystarczającego znaczenia².

W Polsce żyje około pół miliona osób niesłyszących³. Doświadczają one wielu trudności w codziennym życiu, które są związane z nieznaną Polskiego Języka Migowego (PJM) przez osoby słyszące, brakiem tłumaczy w bankach, urzędach, placówkach oświatowych oraz kulturalnych. Wyjście na zakupy, spytanie o drogę, praca z ludźmi, załatwienie spraw urzędowych – większość społeczeństwa wykonuje te czynności bez zastanawiania się nad dostępnością i dostosowaniem dla osób niesłyszących.

Według Słownika Języka Polskiego PWN dezinformacja to „wprowadzenie kogoś w błąd przez podanie mylących lub fałszywych informacji”⁴. W przypadku głuchych problem ten jest szczególnie istotny, ponieważ przeważającej większości osób publicznych oraz twórców we współczesnych mediach brakuje odpowiednich narzędzi komunikacyjnych. Brak tłumaczenia w PJM czy napisów w języku polskim w materiałach medialnych sprawia, że niesłyszący są szczególnie narażeni na błędne lub zniekształcone informacje. Dezinformacja może przybierać różne formy, dlatego świadomość ich istnienia oraz umiejętność rozpoznawania powinny być ważne dla każdego obywatela, który chce żyć zgodnie z zasadami etyki.

Pierwszą postacią dezinformacji jest *fake news*, czyli fałszywa, przyciągająca uwagę i szeroko rozpowszechniana informacja, którą stworzono

² Maria Grzegorzewska, *Pedagogika specjalna* (Warszawa: Państwowy Instytut Pedagogiki Specjalnej, 1964), 30.

³ „80 proc. osób niesłyszących w Polsce nie pracuje”, niepelnosprawni.pl, 21 sierpnia 2019, dostęp 28 stycznia 2025, <https://archiwum.niepelnosprawni.pl/ledge/x/834774>.

⁴ „Dezinformacja”, w *Słownik języka polskiego SJP*, dostęp 28 stycznia 2025, <https://sjp.pwn.pl/sjp/dezinformacja;2554971.html>.

po to, by przynosiła zysk jej autorom. Współczesne media społecznościowe, fora internetowe oraz kanały informacyjne mogą być wykorzystywane do rozpowszechniania takich treści, często niemających żadnej podstawy faktograficznej. Dla głuchych, którzy mierzą się z ograniczonym dostępem do wiarygodnych źródeł informacji w naturalnym dla siebie Polskim Języku Migowym, *fake news* może stać się powodem do niepokoju, smutku lub złości, gdyż jego zweryfikowanie zajmuje więcej czasu niż osobom słyszącym. Manipulowanie informacjami, np. fałszywe alarmy zdrowotne, czy dezinformacja na temat dostępnych usług mogą mieć poważne konsekwencje i zdestabilizować poczucie bezpieczeństwa głuchych.

Warto uzupełnić te rozważania o dane potwierdzające, że głusi mogą być bardziej narażeni na dezinformację niż osoby słyszące. W swoich badaniach Anna Michalczyk⁵ wskazała, że młodzież z uszkodzonym słuchem wykazuje wyraźnie większe trudności w korzystaniu z Internetu, przy jednoczesnym niższym poziomie kompetencji medialnych. Wpływają na to zarówno czynniki poznawcze (bariera językowa, trudność w przetwarzaniu tekstu pisanego), jak i społeczne (np. ograniczony dostęp do edukacji medialnej prowadzonej w Polskim Języku Migowym). Brak tłumaczeń na PJM czy niedostosowanie napisów przyczyniają się nie tylko do luk informacyjnych, ale też do wzmożonego zaufania do alternatywnych, nie zawsze wiarygodnych źródeł. Ponadto, jak zauważa Urszula Bartnikowska⁶, powszechną praktyką w rodzinach z głuchymi rodzicami jest przyjmowanie przez dzieci roli tłumacza. Prowadzi to do skrótów myślowych i zniekształceń przekazu, co w istotny sposób wpływa na sposób interpretowania informacji przez osoby głuche. Dlatego zagrożenie dezinformacją nie wynika z braku inteligencji medialnej, lecz ze strukturalnych barier edukacyjno-językowych i społecznych, które ograniczają równość szans w dostępie do treści cyfrowych.

Drugą formą dezinformacji jest pominięcie kluczowych informacji. Zignorowanie części faktów lub brak dostosowania treści do potrzeb komunikacyjnych głuchych, np. poprzez niepełne czy błędne napisy lub zaniechanie w trakcie tłumaczenia w Polskim Języku Migowym, prowadzi do utraty ważnych informacji. Pominięcia dotyczą nie tylko codziennych wydarzeń, ale również kluczowych spraw politycznych czy kryzysowych, takich jak: epidemie, zmiany legislacyjne, wydarzenia gospodarcze. Przykładem jest zaniechanie tłumaczenia w trakcie konferencji prasowej polskiego polityka,

⁵ Anna Michalczyk, *Wirtualne oblicza samotności. Ryzykowne zachowania w sieci wśród słyszącej i niesłyszącej młodzieży* (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, 2022), 92–108.

⁶ Urszula Bartnikowska, *Sytuacja społeczna i rodzinna słyszących dzieci niesłyszących rodziców* (Toruń: Wydawnictwo Edukacyjne „Akapit”, 2010), 84.

Szymona Hołowni, która odbyła się w Częstochowie 15 marca 2025 roku. W pewnym momencie przemówienia tłumacz pominął zawile zdanie oratora, a zamiast niego wykonał gest „machnięcie ręką”. Odbiło się to szerokim echem i wywołało ogromną reakcję opinii publicznej. Niestety, skupiono się jedynie na aspektach związanych z polityką i domniemanym zlekceważeniem polityka, a nie z ograniczeniem informacji, z którą spotkali się głusi. Konsekwencją takich sytuacji jest wykluczenie z możliwości zrozumienia pełnego obrazu sytuacji; pełnego kontekstu społecznego i politycznego; odebranie szansy na poznanie pełnego obrazu sytuacji społecznej i politycznej.

Kolejną formą dezinformacji jest manipulacja kontekstem, polegająca na wprowadzeniu w błąd poprzez zmianę tła lub sensu wypowiedzi. W mediach często dotyczy to używania selektywnych informacji, które zmieniają pierwotne znaczenie wydarzeń. Dla głuchych szczególnie niebezpieczeństwo wiąże się z błędami w tłumaczeniach języka migowego lub nierzetelnym przekazywaniem kontekstu w materiałach wizualnych, co może prowadzić do błędnej interpretacji sytuacji lub wydarzeń.

Przedstawienie zjawisk dezinformacji i marginalizacji byłoby niepełne bez przybliżenia teorii komunikacji. Teorie komunikacji w kontekście niepełnosprawności odnoszą się do różnych modeli pomagających zrozumieć sposób, w jaki osoby z ograniczeniami komunikacyjnymi, w tym osoby głuche, odbierają i przetwarzają informacje. Jednym z najważniejszych podejść jest model społeczny niepełnosprawności. Zakłada on, że niepełnosprawność nie wynika z indywidualnych ograniczeń osoby, ale z barier stworzonych przez społeczeństwo. W tym kontekście osoby głuche są traktowane nie jako osoby, które nie potrafią się komunikować, ale jako te, które zostały wykluczone z przestrzeni komunikacyjnej, w której dominują normy słuchowe.

Kolejnym istotnym elementem jest teoria komunikacji wizualnej, która podkreśla znaczenie wizualnych form komunikacji, takich jak język migowy, w procesie przekazywania informacji. Z tej perspektywy media mają obowiązek dostosowywać swoje przekazy do potrzeb osób głuchych, aby zapewnić im równy dostęp do wszystkich treści. Oznacza to konieczność tworzenia materiałów audiowizualnych uwzględniających tłumaczenie w PJM lub napisy oraz zapewnienia odpowiednich narzędzi do interakcji z treściami w czasie rzeczywistym.

Wszystkie teorie komunikacji wskazują na istotną rolę mediów w przezwyciężaniu barier informacyjnych dotyczących osób głuchych. Zadaniem mediów jest nie tylko przekazywanie treści, ale także dostosowanie formy komunikacji do różnych grup odbiorców, w tym do osób z niepełnosprawnościami. Właśnie z tego powodu etyka mediów jest kluczowym zagadnieniem w kontekście dezinformacji i barier komunikacyjnych.

Pojęcie etyki mediów obejmuje zasady, kodeksy i standardy, które mają na celu zapewnienie rzetelności, uczciwości i odpowiedzialności w przekazywaniu informacji. W odniesieniu do głuchych etyka mediów stawia przed dziennikarzami i twórcami treści szczególne wyzwania. Media mają przede wszystkim obowiązek dostarczania informacji w sposób dostępny i zrozumiały. Oznacza to konieczność zapewnienia równego dostępu do treści – z zastosowaniem wspomnianych już tłumaczeń materiałów na PJM, napisów czy innych technologii wspomagających komunikację.

Dziennikarski Kodeks Obyczajowy zaznacza, że „[p]odstawowym obowiązkiem etycznym dziennikarza jest poszukiwanie i publikowanie prawdy”⁷. W przypadku głuchych te zasady powinny obejmować również zapewnienie odpowiednich narzędzi komunikacyjnych, aby ta grupa mogła w pełni uczestniczyć w życiu społecznym i politycznym. Warto również zauważyć, że w Polsce brakuje jednoznacznych regulacji prawnych w zakresie dostępności mediów dla osób głuchych, co prowadzi do sytuacji, w której media publiczne i komercyjne mogą zaniedbywać potrzeby tej grupy. Jak pisze Marzena Giedrojc: „We współczesnym społeczeństwie wykluczenie osób niepełnosprawnych dotyczy nie tyle konkretnych osób, ile samego obrazu w Internecie osoby niepełnosprawnej, konotacji, sensów i znaczeń, jakie ze sobą niesie”⁸.

Standardy etyczne powinny obejmować również szeroko pojętą inkluzywność mediów. Oznacza to, że media muszą aktywnie dążyć do eliminowania barier komunikacyjnych i włączać osoby głuche w procesy informacyjne, tak jak ma to miejsce w przypadku innych grup społecznych. Tylko w ten sposób można zapewnić równy dostęp do informacji i przeciwdziałać dezinformacji, która zagraża tej społeczności.

Głusi spotykają się z przekonaniem, że są słabi, zagubieni, samotni, wymagający troski i opieki⁹. Krzywdzące stereotypy skutecznie wstrzymują słyszących przed nauką Polskiego Języka Migowego, podstawowych zasad kultury osobistej względem osób z niepełnosprawnościami słuchowymi oraz dążeniem do wyrównania szans w życiu społecznym. Wraz z rosnącym indywidualizmem rośnie podział pomiędzy słyszącymi i niesłyszącymi. „Kultura Głuchych jest kulturą podkreślającą kolektywizm. Polega to na silnym poczuciu przynależności, ujawnia się podziałem na tych «z zewnątrz» i «z wewnątrz», przejawia się obowiązkiem dzielenia się informacjami przez tych, którzy należą do «swoich». [...] Kolektywizm w kulturze

⁷ Dziennikarski Kodeks Obyczajowy (Kodeks Etyki Dziennikarza), dostęp 15 marca 2025, <https://www.dziennikarzerp.pl/wp-content/uploads/2010/06/kodeks.pdf>.

⁸ Marzena Giedrojc, *Niepełnosprawność w Polsce w wymiarze politycznym i społecznym. Analiza wybranych zagadnień* (Warszawa: Difin, 2020), 109.

⁹ Michalczyk, *Wirtualne oblicza samotności*, 57.

Głuchych sprawia, że poczucie przynależności do grupy staje się ważną częścią własnej identyfikacji”¹⁰. Utrudnienie dostępu do informacji, brak programów wspierających i edukacyjnych ze strony państwa, niechęć społeczeństwa do dostrzeżenia Głuchych jako równych i ważnych obywateli sprawiły, że osoby niesłyszące cenią sobie wspólnotę oraz tworzą własne organizacje, np. przy placówkach Polskiego Związku Głuchych. „Charakterystycznym zachowaniem Głuchych jest dzielenie się informacjami. Potrzeba ta wynika z poczucia wspólnoty i doświadczenia ograniczeń w dostępie do wiedzy. Słyszący mogą zatrzymywać wiedzę dla siebie, ale wśród Głuchych przynależność do społeczności wyraża się właśnie w dzieleniu się wszelkimi informacjami z innymi”¹¹. W społeczeństwie polskim, z biegiem lat coraz bardziej dążącym do wzajemnej niezależności i rozluźnienia większości stosunków społecznych, troska o każdego członka w grupie Głuchych jest czymś wyjątkowym. Niestety, mimo zaangażowania społeczności w poprawę życia, niesłyszący codziennie doświadczają bariery komunikacyjnej. Brakuje wykwalifikowanych tłumaczy Polskiego Języka Migowego, przez co część informacji omija głuchych lub dociera do nich z dużym opóźnieniem.

„Język wytwarza wspólnotę myślenia i odczuwania. W języku zawarty jest obraz świata ludzi nim się posługujących”¹². Dla głuchych Polski Język Migowy jest językiem ojczystym, język polski natomiast jest drugim, mniej naturalnym sposobem komunikacji. Gramatyka, ortografia i składnia różnią się od siebie, co utrudnia zrozumienie dłuższych tekstów pisemnych czy zawiłych wypowiedzi osób słyszących. Wiele treści nie jest tłumaczonych na Polski Język Migowy, co oddziela głuchych od wydarzeń społecznych, kulturalnych czy religijnych. Niesłyszący jednak się nie poddają i od lat walczą o swoje miejsce w kulturze. „Twórcze uczestnictwo osób niesłyszących w kulturze obejmuje takie formy, jak: malarstwo, grafika i rzeźba, taniec, pantomima, teatr migowy, film, rzadziej literatura”¹³. Artur Goll, Bogdan Czałczyński, Edward Głowacki, Jerzy Stachurski, Krzysztof Głuchowski, Adam Stoyanov – to tylko kilku twórców reprezentujących społeczność Głuchych. Pomimo krzywd wyrządzonych przez stereotypy niesłyszący dążą do większej integracji z resztą społeczeństwa: zabiegają o obecność tłumaczy w wydarzeniach państwowych czy kulturalnych, organizują kursy Polskiego Języka Migowego dla słyszących, tworzą kampanie edukacyjne i walczą o równe traktowanie w placówkach oświatowych oraz miejscach

¹⁰ Bartnikowska, *Sytuacja społeczna i rodzinna*, 70.

¹¹ *Ibidem*, 68.

¹² *Ibidem*, 446.

¹³ Bogdan Szczepankowski, *Niesłyszący, głusi, głuchoniemi. Wyrównywanie szans* (Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, 1999), 280.

pracy. Niestety, w wirtualnym świecie dalej są dyskryminowani i szczególnie narażeni na dezinformację.

Z wcześniejszych rozważań można wyciągnąć wniosek, że współczesny świat mediów nie jest przyjazny. Trudno sobie wyobrazić, jak wielkie ograniczenie muszą w nim przeżywać osoby z niepełnosprawnościami słuchowymi, w rzeczywistości doświadczające odrzucenia i wyśmiewania. W społeczeństwie polskim stale funkcjonują stereotypy na temat głuchych:

Uważamy, że [głusi] nie mogą mieć orientacji poczucia bezpieczeństwa w otoczeniu typowym dla ludzi słyszących. Nie mogą angażować się w różnego rodzaju konwersacje, podziwiać muzyki, opowiadać o sobie, słyszeć ogłaszanych informacji, posługiwać się telefonem. Wydaje się nam, że osoba głucha porusza się jakby w jakiejś niewidzialnej osłonie stanowiącej oddzielającą ją od nas barierę¹⁴.

Segregacja na słyszących i niesłyszących – zarówno w mediach, jak i w realnym świecie – sprawia, że całe społeczeństwo, również to globalne, traci coś cennego. Niechęć do odmienności, do osób z niepełnosprawnościami słuchowymi, przy jednoczesnym promowaniu egzotycznych kultur czy obyczajów, wydaje się wyjątkowo niesprawiedliwa. W mediach większość twórców szuka perfekcji i estetyki, w której nie ma miejsca dla głuchych. Są oni niewygodnym tematem, który nie przynosi popularności. „Otoczenie, jak wynika z wypowiedzi badanych, jest nieprzygotowane do kontaktu z ludźmi niesłyszącymi, nieprzyjazne, przystosowane do osób w pełni sprawnych”¹⁵. Głusi nie mają takiego dostępu do wiedzy jak słyszący, choć są tak samo zagrożeni uzależnieniem się od niezwyfikowanych treści i ich bezkrytycznym zinternalizowaniem. „Szczególnie mocno na tle wielu badanych obszarów zarysowują się drastycznie większe skłonności do problematycznego korzystania z Internetu w grupie respondentów z uszkodzonym słuchem. Ponadto grupa ta wykazuje także wyższe wyniki w sferze ogólnego poczucia samotności i odczuwania negatywnych emocji”¹⁶. Głusi mogą zostać zmanipulowani przez polityków, przestępców czy działaczy różnych organizacji, tak by podjęli konkretne działania lub przyjęli pożądane poglądy. Ważne jest odejście od uprzedzeń wobec niesłyszących i ich ochrona przed dezinformacją. Dopóki większość społeczeństwa będzie postrzegać głuchych jako gorszą grupę społeczną lub będzie całkowicie ignorować ich obecność w życiu publicznym, manipulacja będzie

¹⁴ Harlan Lane, *Maska dobroczynności* (Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, 1996), 26–27.

¹⁵ Michalczyk, *Wirtualne oblicza samotności*, 132.

¹⁶ *Ibidem*, 147.

skuteczna. „Powierzchowne zainteresowanie – ze strony słyszących – trwa ciągle i przyczynia się do zaciemnienia obrazu problemu tej grupy osób, obarczonych skutkami poważnego ograniczenia zmysłowego, wykluczonych z życia społecznego, skazanych na segregację i degradację”¹⁷. Walka o godność użytkowników i prawdę w treściach publikowanych w mediach jest dodatkowym wyzwaniem dla głuchych; w realnym świecie doświadczają już i tak wielu trudności.

Warto rozważyć, czy istnieją rozwiązania dotyczące problemu dezinformacji stosowanej wobec głuchych w Polsce. Zapewnienie tłumaczenia na Polski Język Migowy lub poprawa jakości i dostępności napisów w treściach publikowanych w mediach społecznościowych zdecydowanie przyczyniłoby się do zwiększenia zrozumiałości informacji dla głuchych użytkowników. Wsparcie edukacji medialnej dostosowanej do potrzeb niesłyszących w postaci rozpowszechniania materiałów na temat dezinformacji lub zorganizowanie warsztatów z weryfikacji informacji to kolejne możliwe rozwiązania narastającego problemu. „W stosunku do samej młodzieży z uszkodzonym słuchem pomysłem wartym rozważenia mogłyby być szeroko zakrojone kampanie internetowe związane z tematyką uzależnienia od Internetu”¹⁸. Rozwój sztucznej inteligencji można wykorzystać w wartościowy sposób, np. tworząc algorytmy, które rozpoznawałyby dezinformację wymierzoną w głuchych, oraz specjalne platformy, które szybko weryfikowałyby poprawność tłumaczenia i prawdziwość informacji. W rzeczywistości społeczeństwo polskie dopiero zaczyna tworzyć treści edukacyjne na temat równouprawnienia w zakresie dostępu do rzetelnych informacji. Przykładem są kampanie *Mam prawo do informacji w PJM* i *Polska zamienia się w słuch*, które podkreślały konieczność tłumaczenia na Polski Język Migowy i miały na celu zwiększenie świadomości ogółu społeczeństwa na temat głuchych w Polsce. Możliwości jest wiele, jednak to od społeczeństwa polskiego zależy, czy temat będzie coraz bardziej nagłaśniany, czy zostanie pominięty.

Podsumowując wcześniejsze rozważania, należy podkreślić, że problem dezinformacji w mediach wobec głuchych narasta. Część społeczeństwa polskiego postrzega niesłyszących w stereotypowy, krzywdzący sposób, co w konsekwencji prowadzi do występowania trudności w ich realnym i wirtualnym życiu. Należy jednak zachować ostrożność przed uogólnianiem tego zjawiska do cechy całego narodu. Deklaratywna akceptacja osób z niepełnosprawnościami, w tym głuchych, nie zawsze przekłada się na konkretne działania wspierające ich integrację. Oznacza

¹⁷ Kazimiera Krakowiak i Amelia Dziurda-Multan, *Ku wspólnocie komunikacyjnej niesłyszących i słyszących* (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2011), 57.

¹⁸ Michalczuk, *Wirtualne oblicza samotności*, 158.

to, że problemem nie jest wrogość, ale raczej społeczna bierność, brak wiedzy o kulturze Głuchych oraz niski poziom kompetencji komunikacyjnych. Marzenna Giedroń¹⁹ zauważa, że osoby z niepełnosprawnościami są wykluczane raczej przez struktury społeczne i systemowe braki niż przez bezpośrednią dyskryminację jednostek. Przejawia się to m.in. w braku mechanizmów włączających w systemach edukacyjnych, medialnych i instytucjonalnych. Dlatego zamiast mówić o niechęci społeczeństwa, adekwatniejszym określeniem byłaby „społeczna niegotowość”.

Głusi są cennymi członkami życia publicznego. Posiadają własną kulturę i tradycje, podkreślające pomoc, empatię i wspieranie się nawzajem. We współczesnym, zindywidualizowanym świecie taka postawa jest niezrozumiała i prowadzi do podziału między słyszającymi oraz niesłyszającymi Polkami i Polakami. Istnieje możliwość ochrony głuchych przed dezinformacją, która wymagałaby jednak wspólnej pracy całego społeczeństwa i zwiększenia świadomości społecznej. Potrzebne są także realne działania na poziomie instytucji państwowych, organizacji pozarządowych i mediów. Włączenie głuchych do debaty publicznej i zapewnienie im równego dostępu do informacji to krok w stronę bardziej sprawiedliwego i inkluzywnego społeczeństwa. Należy pamiętać, że nie potrzeba słów, by usłyszeć drugiego człowieka. Wystarczy chcieć go zrozumieć.

Bibliografia

- „80 proc. niesłyszających w Polsce nie pracuje”. niepełnosprawni.pl, 21 sierpnia 2019. Dostęp 28 stycznia 2025. <https://archiwum.niepelnosprawni.pl/ledge/x/834774>.
- „Dezinformacja”. W *Słownik języka polskiego PWN*. Dostęp 28 stycznia 2025. <https://sjp.pwn.pl/sjp/dezinformacja;2554971.html>.
- Bartnikowska, Urszula. *Sytuacja społeczna i rodzinna słyszących dzieci niesłyszających rodziców*. Toruń: Wydawnictwo Edukacyjne „Akapit”, 2010.
- Dziennikarski Kodeks Obyczajowy (Kodeks Etyki Dziennikarzy)*. Dostęp 15 marca 2025. <https://www.dziennikarzerp.pl/wp-content/uploads/2010/06/kodeks.pdf>.
- Giedroń, Marzena. *Niepełnosprawność w Polsce w wymiarze politycznym i społecznym. Analiza wybranych zagadnień*. Warszawa: Difin, 2020.
- Grzegorzewska, Maria. *Pedagogika specjalna*. Warszawa: Państwowy Instytut Pedagogiki Specjalnej, 1964.
- Krakowiak, Kazimiera, i Amelia Dziurda-Multan. *Ku wspólnocie komunikacyjnej niesłyszających i słyszących*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2011.
- Lane, Harlan. *Maska dobroczynności. Deprecjacja społeczności Głuchych*. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, 1996.

¹⁹ Giedroń, *Niepełnosprawność w Polsce*, 16.

Michalczyk, Anna. *Wirtualne oblicza samotności. Ryzykowne zachowania w sieci wśród słyszącej i niesłyszącej młodzieży*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, 2022.

Rzeczpospolita Polska. *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.* Dz.U. 1997, nr 78 poz. 483.

Szczepankowski, Bogdan. *Niesłyszący, głusi, głuchoniemi. Wyrównywanie szans*. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, 1999.

Deinformacja i bariery w dostępie do informacji dla głuchych w Polsce – wyzwanie dla etyki mediów

Streszczenie

W artykule przeanalizowano problem wykluczenia informacyjnego głuchych w kontekście współczesnego środowiska medialnego. Wskazano fundamentalne znaczenie dostępu do rzetelnych informacji dla funkcjonowania społeczeństwa demokratycznego oraz zidentyfikowano główne mechanizmy dezinformacji, w tym fałszywe wiadomości, manipulację kontekstem i selektywność przekazu. Szczególny nacisk położono na wpływ barier językowych i kulturowych na ograniczanie aktywności społecznej i obywatelskiej głuchych. Analizie poddano wybrane modele teoretyczne – model społeczny niepełnosprawności oraz teorię komunikacji wizualnej – dla sformułowania odpowiedzialnych praktyk medialnych. W dalszej części omówiono społeczne uwarunkowania wykluczenia, takie jak: deficyt tłumaczy Polskiego Języka Migowego (PJM), stereotypy oraz niski poziom świadomości społecznej dotyczącej społeczności Głuchych. W artykule wskazano na potrzebę redefinicji etyki mediów w kierunku standardów inkluzywności oraz uwzględnienia wielojęzyczności i wielokulturowości w procesach komunikacji publicznej. Podkreślono, iż marginalizowanie głuchych w przestrzeni medialnej prowadzi do utraty istotnych doświadczeń społecznych oraz pogłębia istniejące nierówności w dostępie do wiedzy i uczestnictwie obywatelskim.

Słowa kluczowe: dezinformacja, etyka mediów, komunikacja, głusi

Alicja Zarzyka – studentka kierunków etyka – mediacje i negocjacje oraz filozofia rozwoju osobowego z elementami psychologii na Uniwersytecie Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie. Członkini Koła Naukowego Mediatorów i Negocjatorów przy Instytucie Dziennikarstwa i Stosunków Międzynarodowych UKEN.

Disinformation and Barriers to Accessing Information for the Deaf Community in Poland – a Challenge for Media Ethics

Abstract

The article examines the phenomenon of informational exclusion of deaf individuals within the context of contemporary media environments. The analysis emphasizes the crucial role of access to reliable information in sustaining democratic processes and identifies key mechanisms of disinformation, including fake news,

contextual manipulation, and selective reporting. Particular focus is placed on the impact of linguistic and cultural barriers on the social and civic engagement of the Deaf community. Theoretical frameworks, such as the social model of disability and visual communication theory, are employed to establish foundations for the development of responsible media practices. Furthermore, the discussion addresses the social determinants of exclusion, including the shortage of Polish Sign Language (PJM) interpreters, persistent stereotypes, and the limited public awareness of deaf culture. The necessity of reformulating media ethics is underscored, with particular attention to the incorporation of inclusivity standards and the acknowledgment of multilingualism and multiculturalism in public communication processes. It is concluded that the marginalization of deaf individuals within the media sphere leads to the erosion of valuable social experiences and further deepens existing inequalities in access to knowledge and civic participation.

Keywords: disinformation, media ethics, communication, deaf people

Alicja Zarzyka – a student of the ethics – mediation and negotiation and the philosophy of personal development with elements of psychology at the University of the National Education Commission in Krakow. A member of the Mediation and Negotiation Student Academic Club at the Institute of Journalism and International Relations at UKEN.

EMILIA BRODA

Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

ORCID: 0009-0009-4738-6100

BEATA MAJERAN

Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

DOI: 10.24987/20838972.22.15

Seksualizacja i kształtowanie seksualności wśród młodzieży – „W cyfrowym labiryncie social mediów”

Wstęp

Współczesność, w której przyszło nam żyć, coraz częściej przypomina labirynt – nie ten bajkowy, utkany z fantazji i dziecięcych marzeń, ale ten, z którego wieje chłodem technologicznego betonu, ślepych zaułków algorytmów i powierzchownych relacji. W tym cyfrowym labiryncie szczególną rolę odgrywają obrazy – ruchome i nieruchome, filtrowane i podrasowane, migające na ekranach smartfonów i monitorów. To one stają się językiem obecnego świata, alfabetem ciał i gestów, szyfrem tożsamości i pragnień. To w tym języku współczesna młodzież nie tylko się porozumiewa, ale także buduje, a czasem nawet i rozwija swoje poczucie „ja”.

„Mass media kreują naszą rzeczywistość, mając szczególny wpływ na osoby młode, które jeszcze nie do końca dojrzałe i pewne swoich poglądów są wyjątkowo podatne na wszelkie zewnętrzne wpływy”¹. Te słowa trafnie ujmują istotę napięcia, w jakim dziś dojrzewa młode pokolenie. To nie szkoła, nie dom, ale przestrzeń cyfrowa coraz częściej pełni funkcję głównego obszaru socjalizacji seksualnej. To tam kształtowane są wzorce ciała, normy atrakcyjności, sposoby wyrażania pragnień i oczekiwań wobec

¹ M. Sobczak-Michałowska, „Architekci” życia seksualnego młodzieży (Warszawa: Wydawnictwo Punkt Krytyczny, 2017), 95.

siebie i innych. Tam też – często po cichu – dochodzi do redefinicji tego, co społecznie dopuszczalne; co neutralne, a co nacechowane seksualnie. I chociaż mogłoby się wydawać, że mamy do czynienia z poszerzaniem granic wolności, rzeczywistość ukazuje nam zjawisko znacznie bardziej niepokojące: przeniesienie seksualności z wymiaru intymności do sfery ekspozycji, estetyzacji i oceny. Seksualność, choć jest jednym z najbardziej naturalnych aspektów ludzkiej tożsamości, została w kulturze cyfrowej oderwana od kontekstu osobowego. W jej miejsce pojawił się konstrukt wizualny, estetycznie wykreowany, społecznie negocjowany i rynkowo wykorzystywany. Seksualizacja – zjawisko polegające na przedstawianiu człowieka przez pryzmat atrakcyjności fizycznej i dostępności seksualnej – staje się jednym z głównych mechanizmów oddziaływania mediów społecznościowych na młodzież. To właśnie w tej przestrzeni młodzi ludzie doświadczają pierwszych napięć między tym, kim są, a tym, jak powinni wyglądać. Doświadczają też presji, by ich ciała i zachowania odpowiadały normom płynącym z obrazów, które rzadko mają związek z rzeczywistością, a częściej z algorytmami i estetyką konsumpcji. Przestrzeń cyfrowa, zamiast wspierać rozwój, może przyczyniać się do powstawania napięć emocjonalnych, kryzysów tożsamościowych i postaw autoagresywnych.

W kontekście takiej rzeczywistości edukacja etyczna nie może pozostać bierna. Nie wystarczy apelować o odpowiedzialność mediów czy o większą kontrolę treści. Konieczne jest krytyczne przyjrzenie się temu, w jaki sposób młodzież uczy się swojej cielesności, jak interpretuje przekazy medialne, jak internalizuje lub odrzuca obecne w przestrzeni cyfrowej modele seksualności. Potrzeba głębokiego namysłu etycznego nad tym, jakie wartości są dziś realnie obecne w życiu młodych ludzi, a jakie funkcjonują jedynie jako hasła oderwane od codziennego doświadczenia. Refleksja nad obecnością seksualizacji w środowiskach cyfrowych nie może więc ograniczać się do zewnętrznej krytyki. Wymaga uważności, gotowości do rozmowy i umiejętności budowania przestrzeni edukacyjnej, w której młody człowiek nie zostaje oceniony, lecz zaproszony do współmyślenia. Edukacja etyczna musi stawać się przestrzenią towarzyszenia, rozumienia i wspierania procesu dojrzewania. Tylko wtedy może przeciwdziałać uproszczonym narracjom i wzmacniać podmiotowość. Niniejszy tekst ma charakter refleksyjno-analityczny i koncentruje się na próbie zrozumienia, jak media cyfrowe wpływają na postrzeganie seksualności przez młodzież, jakie wzorce są promowane oraz jakie konsekwencje niosą one dla rozwoju emocjonalnego, społecznego i moralnego.

Pojęcie seksualizacji i seksualności

Prawidłowe odróżnienie seksualności od seksualizacji polega na zrozumieniu, że mimo podobieństwa pojęciowego znaczą zupełnie coś innego. Seksualność to coś głęboko wpisanego w nasze człowieczeństwo – nie ogranicza się wyłącznie do aktu seksualnego. To centralny aspekt człowieczeństwa, przez całe życie obejmujący płć, tożsamości i role płciowe, orientację seksualną, erotyzm, przyjemność, intymność i rozmnażanie². Ma charakter naturalny, a często wręcz pozytywny. Seksualizacja natomiast ma zupełnie inny wydźwięk – jest zjawiskiem nacechowanym negatywnie. Polega na nadawaniu zachowaniom, wygląadowi lub postawie osoby (często wbrew jej woli) seksualnego znaczenia – sprowadzenia człowieka do roli obiektu seksualnego. Dotyczy to szczególnie kobiet i dzieci; te grupy najczęściej stają się ofiarami niepokojących mechanizmów kulturowych i społecznych³.

Autorzy wprowadzający termin „seksualizacja” do różnorodnych tekstów kultury nie tworzyli jednej, spójnej definicji. Każdy z nich przedstawiał obraz tego zjawiska inaczej – w zależności od tego, co akurat chciał podkreślić w kontekście aspektów seksualności i rozwoju seksualnego. Czasami seksualizacja była przedstawiana jako część procesu socjalizacji seksualnej, czyli czegoś, co wiąże się z dorastaniem, wyborem tożsamości płciowej, kształtowaniem postaw czy zdobywaniem wiedzy o wartościach seksualnych⁴. Z drugiej strony socjologowie często skupiali się na nieprzyjemnym wymiarze tego zjawiska – na przypadkach, gdy seksualizacja dotyczyła dzieci lub młodzieży i była związana z nadużyciami. Wtedy pojęcie to służyło do opisu niepokojących interakcji między dorosłymi a dziećmi, gdzie zachowania opiekuńcze były przepełnione niedopuszczalnymi treściami. To tworzyło pewien dysonans: z jednej strony seksualizacja mogła być rozumiana jako element rozwoju, a z drugiej – jako jego wyparcie pod wpływem szkodliwych działań dorosłych.

Wyraźne zdefiniowanie pojęcia seksualizacji było możliwe dzięki zachodzącym zmianom społeczno-kulturowym. To właśnie one wpłynęły na postrzeganie seksualizacji jako zjawiska negatywnego i niepożądanego społecznie. Przełomowym momentem było opublikowanie w 2007 roku raportu

² European Institute for Gender Equality, „Seksualność”, dostęp 5 maja 2025, https://eige.europa.eu/publications-resources/thesaurus/terms/1052?language_content_entity=pl.

³ M. Zielona-Jenek, „Seksualizacja – definicje, polemiki i próba rekonceptualizacji. O rozwoju praw dziecka w Polsce i na świecie”, *Dziecko Krzywdzone. Teoria, badania, praktyka* 16, nr 3 (2017): 11.

⁴ Graham B. Spanier, „Sexual Socialization: A Conceptual Review”, *International Journal of Sociology of the Family* 7, nr 1 (styczeń–czerwiec 1977): 87–106.

Amerykańskiego Towarzystwa Psychologicznego (APA), w którym seksualizacja została zestawiona ze zdrową seksualnością – nie jako jej część, ale raczej jako jej przeciwieństwo. Raport wskazywał cztery główne elementy definiujące to zjawisko. Konkretyzując: seksualizacja ma miejsce wtedy, gdy wartość człowieka zaczyna być oceniana przede wszystkim przez pryzmat jego atrakcyjności seksualnej. Dzieje się tak również, gdy za społecznie pożądaną normę uznaje się fizyczną atrakcyjność, utożsamianą jednoznacznie z byciem „seksownym”. Dochodzi do niej także w sytuacjach, gdy dana osoba zostaje uprzedmiotowiona i jest traktowana wyłącznie jako obiekt seksualny. Kolejnym przejawem seksualizacji jest moment, w którym seksualność zostaje narzucona w sposób nieadekwatny do wieku, roli społecznej czy kontekstu seksualnego⁵. Każdy z tych elementów stanowi przejaw seksualizacji i pokazuje, jak bardzo to zjawisko odcina się od naturalnego rozwoju seksualności.

Z perspektywy psychologicznej seksualizacja niesie poważne konsekwencje, które dotyczą nie tylko dzieci, ale również dorosłych – kobiet i mężczyzn – a w szerszym ujęciu oddziałują także na całe społeczeństwo. Zjawisko to przede wszystkim obniża poczucie własnej wartości, zaburza samoocenę oraz jest przyczyną problemów ze zdrowiem psychicznym, utrudnia budowanie zdrowych relacji międzyludzkich i prowadzi do zmian w społecznych normach, sprawiając, że to, co kiedyś było nieakceptowalne, dziś staje się powszechnie tolerowane. Przykładem mogą być operacje plastyczne i inwazyjne zabiegi kosmetyczne, które kiedyś kojarzono głównie ze światem celebrytów, a dziś są ogólnodostępne i popularne również wśród młodzieży, a nawet dzieci. Coraz więcej osób przestaje akceptować swój wygląd i dąży do nierealnych ideałów piękna. Najpoważniejszą konsekwencją seksualizacji jest jednak rosnące ryzyko przemocy seksualnej i wykorzystywania. Seksualizacja wytwarza fałszywe obrazy i oczekiwania, które mają ogromny wpływ na sposób postrzegania świata. Szczególnie dotyczy przy tym młodych ludzi, którzy dopiero kształtują swoją tożsamość⁶.

Równie istotne są konsekwencje etyczne seksualizacji, które zasługują na głębszą refleksję, zwłaszcza w kontekście współczesnych wyzwań kulturowych i technologicznych. Brak etycznego spojrzenia na to zjawisko prowadzi do akceptowania szkodliwych wzorców i zachowań, które

⁵ American Psychological Association Task Force on the Sexualization of Girls, *Report of the APA Task Force on the Sexualization of Girls* (Washington, DC: American Psychological Association, 2007), dostęp 5 maja 2025, <https://www.apa.org/pi/women/programs/girls/report-full.pdf>.

⁶ Paulina Trojanowska, „Seksualizacja dzieci i młodzieży – przyczyny, przejawy, konsekwencje i propozycje przeciwdziałania”, *Dziecko krzywdzone. Teoria, badania, praktyka* 13, nr 2 (2014): 70.

w dłuższej perspektywie oddziałują destrukcyjnie na całe społeczeństwo. Wprowadzenie jasnych ram moralnych i zasad etycznych w postrzeganiu seksualizacji pozwoliłoby nie tylko na ochronę wolności i prywatności jednostki, ale także na większy szacunek wobec drugiego człowieka – jego granic, niezależności oraz bezpieczeństwa. Jest to szczególnie ważne w dobie gwałtownego rozwoju technologii i komunikacji cyfrowej, gdzie ogromna część życia społecznego toczy się w sieci. Media społecznościowe stały się nie tylko miejscem wymiany poglądów, ale także przestrzenią, w której normy estetyczne i seksualne są nieustannie narzucane i powielane. To właśnie tam zjawisko seksualizacji jest dziś najbardziej widoczne. W treściach kierowanych do młodych ludzi, nastolatków i dzieci, które często nie potrafią samodzielnie ocenić, co jest dla nich szkodliwe⁷.

Dlatego tak ważne jest, aby w tym kontekście pojawił się także głos etyków – rodziców, nauczycieli czy rówieśników. Tylko wtedy możliwe będzie zatrzymanie tej fali uprzedmiotowienia i nadawania seksualnego znaczenia tam, gdzie nie powinno go być. Odpowiedzialność etyczna w podejściu do seksualizacji może stać się kluczem do budowania zdrowszego, bardziej świadomego społeczeństwa.

Charakterystyka platform społecznościowych opartych na wykorzystaniu seksualizacji

W dobie transformacji cyfrowej funkcjonowanie poza przestrzenią mediów społecznościowych staje się praktycznie niemożliwe. Wiele z platform, szczególnie Instagram, w znaczącym stopniu ekspozuje i utrwala treści o charakterze seksualizującym. Instagram, uruchomiony w 2010 roku, umożliwia użytkownikom publikowanie materiałów w formie postów, relacji (Stories), krótkich filmów (Reels), transmisji na żywo oraz wiadomości prywatnych. Platforma kładzie duży nacisk na estetykę wizualną i kreatywny przekaz treści. Funkcja Reels, pozwalająca na tworzenie dynamicznych filmów, trwających do 90 sekund, z użyciem muzyki, efektów i narzędzi montażowych, jest szczególnie silnie promowana przez algorytmy Instagrama.

Ta platforma została przejęta przez Facebooka – największą na świecie platformę społecznościową, która pełni funkcję globalnego centrum komunikacyjnego, informacyjnego i marketingowego. Platformę, w której jedną z podstawowych form interakcji jest „lajk” – reakcja umożliwiająca szybkie wyrażenie aprobaty lub zainteresowania wobec publikowanych treści.

⁷ Wojciech Kućko, „Etyczne aspekty mediów społecznościowych oraz ich wpływ na zachowanie i sposób myślenia na początku XXI w.”, *Społeczeństwo i Polityka*, nr 4 (61) (2019): 48–51.

Liczba lajków stanowi istotny wskaźnik, walutę popularności i wpływu danego materiału w sieci.

W kontekście wzrastającej popularności krótkich form wideo warto również wspomnieć o TikToku – jednej z najmłodszych i najszybciej rozwijających się aplikacji społecznościowych, istniejącej od 2016 roku. Umożliwia ona tworzenie krótkich filmów z wykorzystaniem muzyki, efektów wizualnych i filtrów, a jej unikalny algorytm rekomendacji błyskawicznie dostosowuje wyświetlane treści do preferencji użytkownika⁸. To kolejna platforma odgrywająca istotną rolę w kształtowaniu współczesnych trendów kultury internetowej.

Media społecznościowe jako przestrzeń wczesnej seksualizacji i deformacji seksualności młodzieży

Pierwszy kontakt dziecka z seksualnością rzadko odbywa się poprzez rozmowę z rodzicem, opiekunem czy pedagogiem. Coraz częściej ma on miejsce w samotności – za ekranem telefonu, ukradkiem w nocy, w wyniku „przypadkowego” kliknięcia w reels, komentarz pod zdjęciem czy wiadomość od nieznanego.

Już nie rozmowy z rodzicem, nie pierwsze pytania w szkole, nie konfrontacja z własnym dojrzewaniem, ale przekaz z Internetu. Przypadkowy filmik na TikToku, skrolowany reels o północy, komentarz pod zdjęciem ulubionej influencerki. Tam zaczyna się dziś dla wielu młodych ludzi pierwsze zetknięcie z seksualnością. Wcześniej, zbyt wcześnie, często bez kontekstu, bez filtra w postaci krytycznego myślenia, bez zabezpieczenia w postaci rozmowy. Przestrzeń cyfrowa nie pyta, czy jesteś gotowy. Ona po prostu działa – uczy, formatuje, proponuje. Z badań wynika, że aż 43% dzieci w wieku 11-17 lat w Polsce miało w Internecie kontakt z pornografią⁹. Nie mówimy tu wyłącznie o stronach dla dorosłych, ale o platformach, które młodzież zna, śledzi, w których uczestniczy codziennie – takich jak Instagram, TikTok czy Facebook. Tam seksualność jest obecna na każdym kroku, choć niekoniecznie pod tą nazwą. Wyzwania, trendy, filtry, mimika, sugestywna muzyka, wszystko to koduje ciało w określony sposób. Estetyzuje je, kształtuje, uprzedmiotawia. Młodzi chłoną ten przekaz bez weryfikowania. Algorytmy działają szybko: wiedzą, czym zatrzymać wzrok, co wywoła reakcję, co „kliknie się” najlepiej. Seksualizacja nie potrzebuje dziś

⁸ Treści pozyskane z Centrum pomocy wskazanych platform.

⁹ Katarzyna Makaruk, Joanna Włodarczyk i Piotr Michalski, *Kontakt dzieci z pornografią. Raport z badań*, red. Maciej Czerwiński (Warszawa: Fundacja Dajemy Dzieciom Siłę, 2018), 40, https://www.saferinternet.pl/pliki/Raport-kontakt_dzieci_i_mlodziemy_z_pornografia.pdf.

dosłowności; wystarczy odpowiedni kadr, ułożenie ciała, spojrzenie, a najlepiej komentarz sugerujący coś więcej. To, co jeszcze kilka lat temu należało do przestrzeni „dla dorosłych”, dziś migruje do obszarów dostępnych dla nastolatków, a nawet dzieci. Obniżanie wieku inicjacji cyfrowej sprawia, że już kilkulatki są obecne w mediach społecznościowych, często za wiedzą i zgodą rodziców. Zaczyna się więc niewinnie: od zdjęć, nagrań, lajków. Ale im dalej, tym szybciej przekraczana jest granica między niewinnością a ekspozycją. Obraz działa silniej niż słowo. To, co dziecko zobaczy – zostaje. Zwłaszcza, jeśli do tego nie dojdzie rozmowa.

Z raportu wynika, że w Polsce większość rodziców nie stosuje żadnych zabezpieczeń ani filtrów na urządzeniach, do których dostęp mają ich dzieci. Rzadko też prowadzą rozmowy o tym, co się dzieje w sieci¹⁰. To sprawia, że dzieci nie mają gdzie wrócić z pytaniami. Zostają z nimi same, a odpowiedzi podsuwane im są przez kolejne obrazy. Seksualizacja działa w tej przestrzeni jak utajony język. Nie mówi: „masz być taka/taki”, ale pokazuje: „tacy są ci, którzy są podziwiani”. Dziewczynki patrzą i rozumieją, że liczy się nie to, kim są, ale jak wyglądają. I że ciało jest narzędziem do zdobycia lajków, uwagi, statusu. Do bycia „kimś” – bo przecież to, ilu się ma obserwatorów i ile lajków się zbierze, staje się dziś walutą społeczną. A kiedy nikt nie nauczył młodych odbiorców, że można budować siebie inaczej, zaczynają odgrywać role, które podsuwa im Internet. Z badań wynika, że 79,3% nastolatków publikuje osobiste zdjęcia i filmy, a niemal co piąty z nich nie widzi problemu w tym, że jego profil jest dostępny publicznie¹¹. Dla wielu dziewczyn to właśnie media społecznościowe są przestrzenią do kształtowania tożsamości, poszukiwania akceptacji i budowania poczucia własnej wartości – poprzez reakcje innych. Ta przestrzeń nie jest neutralna. Treści seksualne, nawet jeśli nie są jawnie pornograficzne, deformują obraz kobiecości i cielesności. Mówią, że nagość jest formą ekspresji. Że wyzywająca poza to pewność siebie. Że intymność to coś, czym warto się dzielić, by zyskać. W efekcie seksualność nie rozwija się jako część tożsamości, lecz staje się wulgarna, publiczna, na sprzedaż.

Z czasem zacierają się kolejne granice. Już nie tylko to, co oswojone, lecz to, co publicznie pożądane, staje się kierunkiem, w którym patrzą dziewczęta i chłopcy, zanim jeszcze nauczą się pytać siebie o zgodę. Dziewczyny widzą to, co widzą wszyscy: zdjęcia influencerek i młodych dziewczyn w takich kostiumach, które nie zakrywają, lecz podkreślają; opisy, które nie sugerują, lecz eksponują; ruchy, które zamiast znaczenia mają zasięg i podtekst. I nie są to treści ukryte. To nie są treści z oznaczeniem +18. To posty,

¹⁰ *Ibidem*, 49.

¹¹ *Ibidem*, 67.

które wyświetlają się na głównych stronach, tuż obok zdjęcia z urodzin koleżanki z klasy. Tak wygląda normalność zdefiniowana przez algorytm. Tak wygląda pierwszy wzorzec, zanim jeszcze dziewczynka usłyszy od kogośkolwiek, że ciało jest też czymś więcej niż komentarzem. Zanim dowie się, czym jest godność i czym nie jest. W tej nowej normalności coraz więcej dziewczynek zakłada prywatne konta. Tam zdjęcia są bardziej odważne, bardziej podpatrzone, bardziej dorosłe, choć często robione w dziecięcych pokojach.

Granica między tym, co prezentują znane influencerki, a tym, co pokazują czternastolatki, zaciera się powoli i bezgłośnie. Dziewczęta wiedzą już, że zdjęcie w białej bieliźnie nie musi być nagie, by zostało odczytane w sposób jednoznaczny. Obserwując topowe twórczynie internetowe, coraz więcej młodych dziewcząt zaczyna podejmować kolejne kroki w kierunku monetyzacji własnego wizerunku. Już nie tylko główny profil na Instagramie, ale dodatkowe konta prywatne, a czasem też te, które prowadzą „dalej” – na płatne platformy. W pewnym momencie pojawia się OnlyFans. To subskrypcyjna platforma internetowa założona w 2016 roku, umożliwiająca użytkownikom publikację różnorodnych treści, w tym również treści erotycznych, dostępnych wyłącznie dla opłacających obserwatorów. Choć formalnie nie jest ona przeznaczona dla nieletnich, jej estetyka, styl promocji i sposób funkcjonowania regularnie przenikają do młodzieżowej przestrzeni mediów społecznościowych. Niektóre influencerki otwarcie przyznają, że zarabiają tam ogromne pieniądze, publikując to, co się „klika”. I choć nie zawsze mówią wprost, co pokazują, to młode dziewczęta uczą się tego błyskawicznie. Zaczynają rozumieć, że wartość kobiety może być przeliczona na miesięczny dochód z konta, liczbę subskrypcji, wysokość napiwków. Ich ciało przestaje być częścią osobistej historii, a staje się produktem.

Dziewczynki i nastolatki widzą, że ich idolki nie tylko wrzucają zdjęcia w konkretnym stylu, ale też „zarabiają na tym, co mają”. To strategia. To opcja na przyszłość. To sposób na uznanie. W Polsce problemem zatem jest nie tylko to, że takie treści są publikowane przez topowe gwiazdy, ale także to, jak szybko młodzież przyswaja zasady tej gry. Jak pisze Paulina Trojanowska, nastolatki wysyłają swoje zdjęcia na strony typu „Najpiękniejsze 13-latki” czy „Polskie nastolatki – ostra selekcja”, gdzie oceniane są wyłącznie przez pryzmat wyglądu i seksapilu, a komentarze w stylu „dają lajka za cycki”, „włożyłbym jej rękę w spodnie” czy „taką to tylko do ruchu**a” stają się elementem gry społecznej, w której młoda osoba jest od początku uprzedmiotowiona¹².

¹² Trojanowska, „Seksualizacja dzieci i młodzieży”, 68.

Rola social mediów w kształtowaniu wizerunku kobiet

Media społecznościowe stały się dziś zwierciadłem współczesnego społeczeństwa, a zwłaszcza kobiet, które przeglądają się w nim w poszukiwaniu akceptacji i zrozumienia. Niestety, zamiast autentyczności – często widzą one jedynie odbicie wykreowanego ideału.

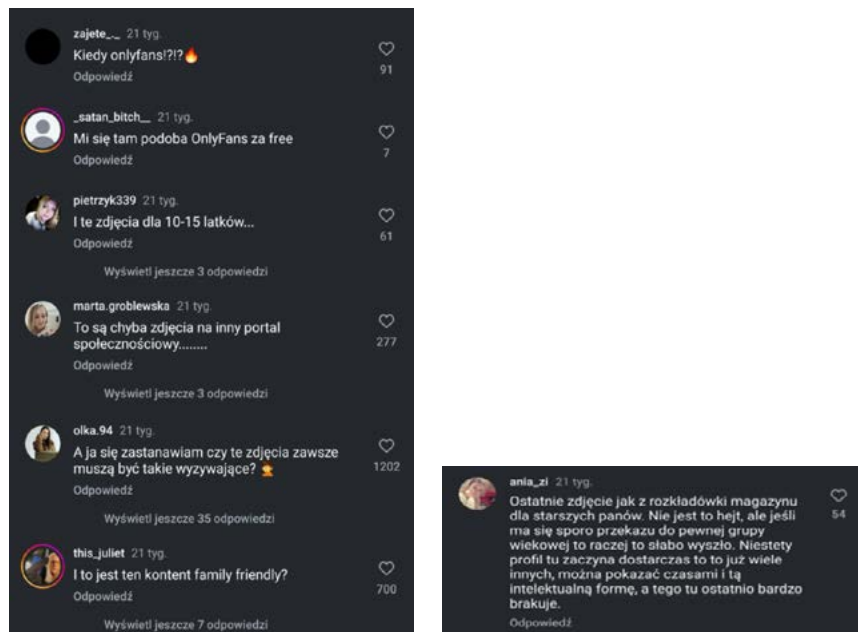
Z pozoru otwarta i inkluzywna przestrzeń mediów społecznościowych pełna jest obrazów sylwetek doskonałych jak rzeźby, twarzy nieskazitelnych jak porcelana i uśmiechów, które zdają się ukrywać wszelkie troski. Za tym jednak kryje się rzeczywistość pełna filtrów, retuszu i manipulacji, które nie tylko zacierają granice między prawdą a fikcją, ale także wpływają na kreowanie zniekształconych wzorców kobiecości.

Social media, będąc zarówno narzędziem komunikacji, jak i formą kreacji rzeczywistości, promują sztuczny, wyidealizowany obraz kobiet. Platformy takie jak Instagram czy TikTok są przepełnione zdjęciami influencerów, które osiągają popularność poprzez estetykę opartą na seksualizacji. W Polsce jedną z najbardziej rozpoznawalnych postaci w mediach społecznościowych jest Weronika Sowa, o pseudonimie Wersow, liderka młodego pokolenia twórców internetowych. Jej profil na Instagramie śledzi aż 3,7 miliona osób, a wśród jej fanów dominują młode dziewczyny, które traktują ją jako wzór do naśladowania. Wersow budzi powszechny zachwyt – tysiące komentarzy pod jej zdjęciami wyraża podziw dla jej wyglądu i stylu. „Jesteś idealna”, „Najpiękniejsza” czy „Chcę być jak Ty” to tylko niektóre z opinii młodych obserwatorek, które widzą w niej ideał kobiecości i urody. W tym tłumie zachwyconych głosów coraz częściej pojawiają się jednak również komentarze krytyczne, podkreślające, że publikowane przez Wersow treści nie są odpowiednie dla tak młodej grupy odbiorców.

Wiele zdjęć Wersow prezentuje ją w obcisłych, często wyzywających stylizacjach i pozach, co – jak wskazują niektórzy użytkownicy – normalizuje trend seksualizacji wizerunku kobiet w mediach społecznościowych. W komentarzach nie brakuje krytyki, w której zwraca się uwagę na potencjalnie negatywny wpływ takich treści na młode dziewczęta: „Pamiętajmy, że oglądają to dzieciaki”, „[...] czy te zdjęcia zawsze muszą być takie wyzywające?”, „To chyba już nie Instagram, a coś w stylu Playboya”. Jeden z użytkowników zauważył: „Jesteś matką, a takie zdjęcia to nie jest coś, co powinnaś wrzucać na profil, który oglądają dzieci”. W innych wpisach czytamy: „I te zdjęcia dla 10-15-latków...”, „Ostatnie zdjęcie wygląda jak z rozkładówki magazynu dla starszych panów”, „Czy to naprawdę odpowiedni przekaz dla Twojej młodej widowni?”.



Fot. 1. Post opublikowany na platformie Instagram na oficjalnym profilu Wersow



Fot. 2. Komentarze pod postem na oficjalnym profilu Wersow

Nie jest to problem wyłącznie Wersow. Podobne działania są zauważalne u innych popularnych influencerów, które na swoich profilach prezentują idealne sylwetki, perfekcyjny makijaż, nieskazitelnie gładką cerę i idealnie dobrane stylizacje. Te starannie wykreowane obrazy, które w założeniu mają inspirować, w rzeczywistości budzą w odbiorczyńach uczucie niepewności. Komentarze takie jak: „Zero cellulitu!” czy „Chciałabym tak wyglądać” odzwierciedlają, jak takie treści wpływają na postrzeganie własnego ciała przez kobiety. Dziewczęta zaczynają kwestionować swoją wartość; zastanawiają się, czy z nimi jest coś nie tak, skoro nie wyglądają jak ich ulubione osoby z Internetu.

Drugą stroną medalu są odbiorcy, którzy nie kryją swojej dezaprobaty wobec tego rodzaju treści. Komentarze w stylu „Kiedy OnlyFans?” czy „Mi się tam podoba – OnlyFans za darmo” jasno pokazują, w jaki sposób część widowni postrzega publikowane zdjęcia. Takie reakcje są konsekwencją niemal całkowitego zatarcia granicy między życiem prywatnym influencerów a ich publicznym wizerunkiem; seksualizacja treści zaczyna być traktowana jako norma w mediach społecznościowych.

Nie brakuje też głosów wyrażających strach wobec tej sytuacji: „Będę się chyba bała dać telefon swojemu dziecku, bo w młodym wieku będzie oglądało coś takiego...”, „jakieś ograniczenia by się przydały”, „Kiedyś Instagram wyglądał inaczej, teraz to normalnie jak Pornhub jakiś... masakra” czy „Kręgosłupa moralnego na IG to już nie ma, tylko wyzywające pozy się liczą, bo za nie płacą”.



Fot. 3. Post opublikowany na platformie Instagram na oficjalnym profilu Fagaty



Fot. 4. Komentarze pod postem na profilu Fagaty

Te komentarze pokazują, że problem wykracza daleko poza jednostkowe przypadki. Media społecznościowe stały się miejscem przekraczania moralności w coraz bardziej niepokojący sposób. W raporcie *Młodzi Cyfrowi* podkreślono, że mózg młodych ludzi, nieodróżniający treści cyfrowych od rzeczywistości, traktuje obrazy publikowane w mediach społecznościowych jako standard. Idealne sylwetki, nieskazitelna cera, perfekcyjny makijaż, wszystko to wpływa na psychikę młodych odbiorców, którzy zaczynają uznawać wyidealizowane obrazy za wzorzec do naśladowania¹³. Co więcej, presja dopasowania się do tych standardów prowadzi do kompleksów, wyobcowania i pogłębiających się problemów z samoakceptacją.

Cała sytuacja wpisuje się w szerszy trend, w którym media społecznościowe przekształciły się w miejsce wyścigu o popularność kosztem etyczności i zdrowia psychicznego. Jak zauważa Anna Kozłowska, media nie są jedynie zwierciadłem rzeczywistości, ale także jej kreatorem, który narzuca odbiorcom, co jest akceptowalne i pożądane. To, co kiedyś było przestrzenią do dzielenia się pasjami czy codziennym życiem, dziś coraz bardziej przypomina miejsce promujące sztuczne, przesiąknięte erotyzacją standardy. W konsekwencji młodzi ludzie, zalewani tego typu treściami, tracą umiejętność odróżniania fikcji od rzeczywistości, a media społecznościowe – zamiast łączyć i inspirować – wpędzają w pułapkę fałszywego ideału¹⁴.

Psychiczne i emocjonalne konsekwencje dla młodych użytkowników mediów cyfrowych

Obecność w mediach społecznościowych, częste korzystanie ze smartfonów i nieustanny dostęp do Internetu wpływają zarówno na kształtowanie się tożsamości młodych ludzi, jak i na ich zdrowie psychiczne. Przede wszystkim zauważa się rosnącą korelację między czasem spędzanym online a stanami depresyjnymi oraz lękowymi u młodzieży¹⁵. Częste porównywanie się z innymi użytkownikami mediów społecznościowych może prowadzić do poczucia niskiej wartości, niezadowolenia z własnego życia oraz chronicznego niezadowolenia z własnego wyglądu. Badania Patrycji Bujarskiej i Wiktorii Kozy wskazują, że co trzecia nastolatka nie jest zadowolona

¹³ Maciej Dębski i Magdalena Bigaj, *Młodzi cyfrowi. Nowe technologie. Relacje. Dobrostan* (Gdynia: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2019).

¹⁴ Anna Kozłowska, *Oddziaływanie mass mediów* (Warszawa: Szkoła Główna Handlowa, 2006).

¹⁵ Patrycja Bujarska i Wiktoria Koza, „Media społecznościowe a samoocena i sposób postrzegania własnego ciała u młodych użytkowników”, w *Seksualność i zdrowie psychiczne człowieka*, red. Joanna Kozłowska i Paulina Szymczyk (Lublin: Wydawnictwo Naukowe Tygiel, 2023), 71–84.

ze swojego wyglądu, a głównym źródłem presji są treści publikowane na platformach takich jak Instagram, gdzie dominuje wyidealizowany obraz ciała¹⁶. Dla wielu młodych ludzi wygląd zewnętrzny staje się priorytetem, a media społecznościowe są narzędziem do jego kreowania. Aplikacje oferujące filtry upiększające zaburzają realny obraz siebie i mogą przyczyniać się do rozwoju zjawiska tzw. dysmorfofobii – zaburzonego postrzegania własnego ciała w świetle negatywnym i obsesyjnego dążenia do wyglądu zgodnego z przefiltrowanym wizerunkiem¹⁷. Użytkownicy, szczególnie w młodym wieku, wykazują skłonności do podejmowania ryzykownych działań, takich jak korzystanie z zabiegów medycyny estetycznej, w coraz młodszych wiekach, co jest niepokojącym trendem społecznym. Obniżenie granicy wieku ingerowania w wygląd ciała wiąże się z pogłębieniem problemu akceptacji siebie i może prowadzić do pogorszenia się zdrowia psychicznego, zwłaszcza u osób nieprzygotowanych emocjonalnie na skutki takich decyzji.

Istotna jest również kwestia zaburzeń snu, które są efektem nadmiernej korzystania z urządzeń cyfrowych. Obecność ekranów przed snem, nieustanne powiadomienia i przerywany rytm dobowy zaburzają cykl regeneracyjny organizmu, przekładając się w znacznym stopniu na pogorszenie samopoczucia psychicznego i fizycznego. Obserwuje się także wpływ tego zjawiska na zdolność koncentracji, pamięć roboczą oraz motywację, co jest widoczne szczególnie w środowisku szkolnym, gdzie uczniowie wykazują trudności w skupieniu uwagi i przyswajaniu wiedzy. Dodatkowo przewlekła ekspozycja na bodźce cyfrowe może prowadzić do przeciążenia sensorycznego, co objawia się wzmożonym napięciem psychicznym, drażliwością oraz spadkiem zdolności do odpoczynku psychicznego i regeneracji emocjonalnej.

Młodzi ludzie często nie mają wykształconych mechanizmów autoregulacyjnych, które pozwalałyby im efektywnie zarządzać stresem cyfrowym, a jednocześnie rzadko uzyskują wsparcie w zakresie higieny cyfrowej, zarówno ze strony rodziny, jak i instytucji edukacyjnych. Brak jasnych granic między światem realnym a wirtualnym może również skutkować rozmyciem poczucia tożsamości. W odniesieniu do nastolatków, którzy są szczególnie wrażliwi na ocenę społeczną i kształtują swoje „ja” poprzez relacje rówieśnicze, media cyfrowe stają się miejscem nieustannej oceny, porównań i rywalizacji. Badania wykazały, że liczba otrzymanych polubień, komentarzy i udostępnień może działać jak mechanizm warunkowania nagradzającego, porównywalny z działaniem substancji psychoaktywnych, aktywując

¹⁶ *Ibidem*, 71–84.

¹⁷ Jennifer Ross i Simone Gowers, „Zaburzenie obrazu ciała”, *Psychiatria po dyplomie* 8, nr 4 (2011): 18–26.

układy dopaminergiczne mózgu i prowadząc do psychicznego uzależnienia od reakcji społecznych online¹⁸. Zjawisko to stanowi jeden z kluczowych mechanizmów uzależniających w środowisku cyfrowym. Długotrwałe uzależnienie od mediów społecznościowych skutkuje pogorszeniem relacji rodzinnych, zanikiem zainteresowania aktywnościami offline oraz obniżeniem samooceny. Co więcej, dzieci i młodzież są coraz częściej narażone na treści przemocowe i seksualizujące, wykraczające poza ich zdolność do krytycznej analizy. Treści te mogą prowadzić do długofalowych zaburzeń obrazu świata i relacji interpersonalnych. Szczególnie niebezpieczne jest zjawisko cyberprzemocy, której ofiary często cierpią w ciszy, co zwiększa ryzyko depresji, lęków, myśli samobójczych, a w skrajnych przypadkach prowadzi do autoagresji lub prób samobójczych. Również brak prywatności i konieczność ciągłej prezentacji siebie w sposób „idealny” – zgodny z oczekiwaniami wirtualnej społeczności – przyczynia się do wzmocnienia lęku przed odrzuceniem. Chroniczny stres i zaburzenia lękowe stają się zatem codziennością nastolatków. U niektórych użytkowników mediów cyfrowych można zaobserwować zjawisko FOMO (ang. *Fear of Missing Out*), polegające na obsesyjnym lęku przed przegapieniem czegoś istotnego w świecie online i wiążącego się z ciągłą potrzebą bycia online; nasila to objawy niepokoju i pogarsza jakość życia¹⁹. Współczesna młodzież żyje w nieustannej gotowości na nowe powiadomienia i aktualizacje, co prowadzi do przeciążenia układu nerwowego i pogłębienia stanów napięcia emocjonalnego.

Zapobieganie i interwencja

W kontekście tak zarysowanego problemu, nasuwa się pytanie: Jak skutecznie przeciwdziałać seksualizacji i chronić młodych ludzi przed jej destrukcyjnymi skutkami? Jednym z kluczowych wyzwań pozostaje wyznaczenie granic między wolnością ekspresji a odpowiedzialnością za treści udostępnione w przestrzeni publicznej. Szczególnie palącym zagadnieniem jest pytanie, czy cenzura w mediach społecznościowych może być uznawana za formę ochrony dzieci i młodzieży, czy też stanowi nieakceptowalne ograniczenia wolności jednostki.

Z jednej strony swoboda wyrażania siebie – również poprzez ciało i seksualność – może być postrzegana jako wyraz emancypacji. W społeczeństwie, w którym przez lata tematy związane z cielesnością były tabuizowane, dopuszczanie do głosu indywidualnych doświadczeń przejawia się

¹⁸ *Ibidem*, 21–22.

¹⁹ „FOMO – czyli strach przed tym, co nas omija”, gov.pl, 24 listopada 2021, dostęp 5 maja 2025, <https://www.gov.pl/web/baza-wiedzy/fomo---czyli-strach-przed-tym-co-nas-omija>.

jako krok w stronę otwartości i różnorodności. Z drugiej jednak strony w rzeczywistości cyfrowej, gdzie granica między prywatnym a publicznym ulega zatarciu, ekspresja seksualna zbyt często przekształca się w autopromocję, a ciało – w produkt marketingowy. Taka powierzchowna i uproszczona narracja nie tylko zaniża znaczenie seksualności, ale również wpływa na samoocenę młodych użytkowników, czyniąc ich podatnymi na presję, ocenę i przemoc symboliczną²⁰.

Dlatego obecnie przede wszystkim kluczowa jest edukacja – zarówno seksualna, jak i medialna. Młodzież powinna uczyć się krytycznego podejścia do treści online oraz rozwijać poczucie własnej wartości niezależnie od wyglądu czy opinii zamieszczonych przez kogoś w Internecie. Rolę tę odgrywają nie tylko szkoły, ale także rodzice, którzy powinni towarzyszyć dzieciom w ich życiu cyfrowym, rozmawiać z nimi o tym, co widzą i przeżywają, oraz ustalać zasady korzystania z sieci. Odpowiedzialność spoczywa także na platformach społecznościowych. Potrzebne są realne mechanizmy chroniące nieletnich – od skuteczniejszej weryfikacji wieku po jasne zasady dotyczące promocji treści. Państwo powinno wzmocnić regulacje prawne, które uwzględniają nie tylko treści pornograficzne, ale również subtelna seksualizację prowadzoną w celach marketingowych. Na koniec, co najistotniejsze – niezbędna jest zmiana kulturowa. Musimy przestać traktować ciało jako produkt i zacząć mówić o seksualności w sposób oparty na szacunku, wolności i autentyczności. Tylko wspólne działania dorosłych – rodziców, nauczycieli, twórców medialnych – mogą stworzyć bezpieczne środowisko, w którym młody człowiek rozwija się świadomie, a nie pod presją standardów cyfrowych²¹.

Zakończenie

Seksualność to nie karykatura z mediów społecznościowych – to integralna część człowieka, jego tożsamość, zdolność do miłości, bliskości i samoakceptacji. Każdy z nas od urodzenia rozwija swoją tożsamość, dlatego tak ważne jest wsparcie otoczenia, które pomaga zrozumieć siebie

²⁰ Natalia Mielcuch, Melania Migdalska, Małgorzata Paszko i Patrycja Pastuszko, *Seksualizacja kobiet w popularnych utworach z gatunku muzyki popularnej i rap* (Praca zaliczeniowa, Szkoła Główna Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie, 2024), https://wsip.sggw.pl/uploads/filemanager/prace_studentow/seksualizacja_kobiet_w_utworach_muzycznych...raport.pdf.

²¹ Szymon Grzelak, „Jak przeciwdziałać skutkom seksualizacji dzieci i młodzieży?”, Profnet, 26 września 2015, dostęp 5 maja 2025, <https://www.profnet.org.pl/jak-przeciwdzialac-skutkom-seksualizacji-dzieci-i-mlodziezy/>.

i odróżnić prawdziwe wartości od medialnych iluzji²². Szczególnie młodzi ludzie potrzebują narzędzi, by nie ulegać toksycznym przekazom. Kluczowa jest więc edukacja – zarówno seksualna, dostosowana do współczesnych realiów, jak i medialna, ucząca krytycznego myślenia i rozpoznawania manipulacji. Musimy uczyć dzieci i młodzież, że warto analizować emocje wywoływane w nich przez treści, które oglądają, bo każdy post – nawet pozornie błahy – może wpływać na poczucie wartości i sposób myślenia o sobie.

Bez refleksji etycznej przestrzeń cyfrowa staje się polem działania szkolniwych, uprzedmiotowiających treści. Kiedy pozwalamy traktować ludzi jak towar, tracimy coś fundamentalnego: nasze człowieczeństwo. A kusząca wizja „wolności” w mediach społecznościowych często okazuje się iluzją kreowaną przez algorytmy promujące realistyczne obrazy rzeczywistości. Społeczeństwo powinno domagać się odpowiedzialności – od platform internetowych, twórców treści, a w szczególności influencerów, którzy są autorytetami dla najmłodszych. Ich zadaniem powinno być promowanie zdrowych wzorców, autentyczności i transparentności. Jako odbiorcy także mamy obowiązek dzielić się wartościowymi treściami i świadomie kształtować przestrzeń cyfrową²³.

Seksualność to nie towar – to życie, relacja, wolność i miłość. A seksualizacja, która uprzedmiotawia człowieka i ogranicza go do wyglądu, jest jej dysfunkcją. Dlatego każdy z nas powinien brać odpowiedzialność za to, co publikuje i szerzy w sieci, aby tworzyć środowisko cyfrowe oparte na szacunku, autentyczności i mądrym kształtowaniu wizerunku.

Bibliografia

- Bajkowski, Tomasz. „Tożsamość płciowa jako element tożsamości osobowej i społecznej”. W *Tożsamość osobowa a tożsamości społeczne. Wyzwania dla edukacji XXI wieku*, redaktorzy Tomasz Bajkowski i Krzysztof Sawicki, 74–84. Białystok: „Trans Humana”, 2001.
- Bujarska, Patrycja, i Wiktoria Koza. „Media społecznościowe a samoocena i sposób postrzegania własnego ciała u młodych użytkowników”. W *Seksualność i zdrowie psychiczne człowieka*, redaktorzy Joanna Kozłowska i Paulina Szymczyk, 71–85. Lublin: Wydawnictwo Naukowe Tygiel, 2023.

²² Tomasz Bajkowski, „Tożsamość płciowa jako element tożsamości osobowej i społecznej”, w *Tożsamość osobowa a tożsamości społeczne. Wyzwania dla edukacji XXI wieku*, redaktorzy Tomasz Bajkowski i Krzysztof Sawicki (Białystok: „Trans Humana”, 2001), 83.

²³ Małgorzata Skibińska i Lidia Wiśniewska-Nogaj, *Problem uprzedmiotowienia w przekazach medialnych w kontekście wybranych aspektów psychospołecznego funkcjonowania młodych kobiet* (Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika, 2018).

- Dębski, Maciej, i Magdalena Bigaj. *Młodzi cyfrowi. Nowe technologie. Relacje. Dobrostan*. Gdynia: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2019.
- Kozłowska, Anna. *Oddziaływanie mass mediów*. Warszawa: Szkoła Główna Handlowa, 2006.
- Kućko, Wojciech. „Etyczne aspekty mediów społecznościowych oraz ich wpływ na zachowanie i sposób myślenia na początku XXI w.” *Spółeczeństwo i Polityka*, nr 4 (61) (2019): 43–65.
- Makaruk, Katarzyna, Joanna Włodarczyk i Piotr Michalski. *Kontakt dzieci z pornografią. Raport z badań*, redaktor Maciej Czerwiński. Warszawa: Fundacja Dajemy Dzieciom Siłę, 2017. https://www.saferinternet.pl/pliki/Raport-kontakt_dzieci_i_mlodziemy_z_pornografia.pdf.
- Mielcuch, Natalia, Melania Migdalska, Małgorzata Paszko i Patrycja Pastuszko. *Seksualizacja kobiet w popularnych utworach z gatunku muzyki popularnej i rap*. Praca zaliczeniowa, Szkoła Główna Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie, 2023. https://wsip.sggw.pl/uploads/filemanager/prace_studentow/seksualizacja_kobiet_w_utworach_muzycznych...raport.pdf.
- Ross, Jennifer, i Simone Gowers. „Zaburzenie obrazu ciała”. *Psychiatria po dyplomie* 8, nr 4 (2011): 18–26.
- Skibińska, Małgorzata, i Lidia Wiśniewska-Nogaj, *Problem uprzedmiotowienia w przekazach medialnych w kontekście wybranych aspektów psychospołecznego funkcjonowania młodych kobiet*. Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika, 2018.
- Sobczak-Michałowska, Marzena. „Architektury życia seksualnego młodzieży”. Warszawa: Wydawnictwo Punkt Krytyczny, 2017.
- Spanier, Graham B. „Sexual Socialization: A Conceptual Review”. *International Journal of Sociology of the Family* 7, nr 1 (styczeń–czerwiec 1977): 87–106.
- Trojanowska, Paulina. „Seksualizacja dzieci i młodzieży – przyczyny, przejawy, konsekwencje i propozycje przeciwdziałania”. *Dziecko krzywdzone. teoria, badania, praktyka* 13, nr 2 (2014): 55–78.
- Zielona-Jenek, Monika. „Seksualizacja – definicje, polemiki i próba rekonceptualizacji. O rozwoju praw dziecka w Polsce i na świecie”. *Dziecko Krzywdzone. Teoria, badania, praktyka* 16, nr 3 (2017): 9–36.

Netografia

- American Psychological Association Task Force on the Sexualization of Girls. *Report of the APA Task Force on the Sexualization of Girls*. Washington, DC: American Psychological Association, 2007. Dostęp 5 maja 2025. <https://www.apa.org/pi/women/programs/girls/report-full.pdf>.
- European Institute for Gender Equality. „Seksualność”. Dostęp 5 maja 2025. https://eige.europa.eu/publications-resources/thesaurus/terms/1052?language_content_entity=pl.
- Grzelak, Szymon. „Jak przeciwdziałać skutkom seksualizacji dzieci i młodzieży?”. Profnet, 26 września 2015. Dostęp 5 maja 2025. <https://www.profnet.org.pl/jak-przeciwdzialac-skutkom-seksualizacji-dzieci-i-mlodziemy/>.

„FOMO – czyli strach przed tym, co nas omija”. gov.pl, 24 listopada 2021. Dostęp 5 maja 2025. <https://www.gov.pl/web/baza-wiedzy/fomo---czyli-strach-przed-tym-co-nas-omija>.

Seksualizacja i kształtowanie seksualności wśród młodzieży – „W cyfrowym labiryncie social mediów”

Streszczenie

W niniejszym artykule poruszono współczesną problematykę seksualizacji w obszarze mediów społecznościowych, analizując jej przejawy oraz konsekwencje. Autorki zwracają uwagę na szkodliwość promowania wyidealizowanych wizerunków, wskazują na ich wpływ na postrzeganie ciała i tożsamości osobowej, zwłaszcza wśród młodych użytkowników. Media społecznościowe ukazane są jako istotne środowisko kształtujące postawy oraz poglądy w wymiarze społeczno-kulturowym. Szczególny nacisk położono na rozróżnienie między naturalną seksualnością, będącą częścią rozwoju osobowego, a seksualizacją, będącą efektem algorytmicznie wzmacnianych trendów. Autorki podkreślają negatywny wpływ tego zjawiska oraz wskazują na potrzebę edukacji medialno-etycznej jako narzędzia przeciwdziałania jego skutkom.

Słowa kluczowe: seksualizacja, social media, seksualność, tożsamość osobowa, rozwój, edukacja, etyka, szacunek

Emilia Broda – studentka kierunku etyka – mediacje i negocjacje na Uniwersytecie Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie. Członkini Koła Naukowego Mediatorów i Negocjatorów.

Beata Majeran – studentka kierunku etyka – mediacje i negocjacje na Uniwersytecie Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie. Członkini Koła Naukowego Mediatorów i Negocjatorów.

Sexualization and the Shaping of Sexuality Among Youth - „In the Digital Labyrinth of Social Media”

Abstract

The article explores the contemporary issue of sexualization within the realm of social media, analyzing its forms and consequences. The authors draw attention to the harmful effects of promoting idealized images, emphasizing their impact on body image and personal identity, particularly among young users. Social media is portrayed as a key environment influencing attitudes and beliefs in a socio-cultural context. The article places particular emphasis on distinguishing between natural sexuality – as a part of personal development – and sexualization, which is shaped by algorithmically reinforced trends. The authors underscore the negative impact of this phenomenon and highlight the importance of media and ethical education as a tool to counteract its effects.

Keywords: sexualization, social media, sexuality, personal identity, development, education, ethics, respect

Emilia Broda – student of the Ethics – Mediation and Negotiation at the University of Commission of National Education in Kraków.

Beata Majeran – student of the Ethics – Mediation and Negotiation at the University of Commission of National Education in Kraków.

ZUZANNA GŁOWANIA

Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

ORCID: 0009-0008-9159-8410

JULIA CZAPELSKA

Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

ORCID: 0009-0001-9325-1030

DOI: 10.24987/20838972.22.16

Etyka pracy jako fundament działań HR

Wstęp

We współczesnym świecie stajemy w obliczu całej gamy wyzwań pojawiających się na rynku pracy, również w kontekście zarządzania zasobami ludzkimi. Szybkość zachodzących zmian, automatyzacja procesów rekrutacyjnych czy wysoka rotacja pracowników to tylko niektóre z nich. W obliczu tych zjawisk pracownicy działów HR stają przed koniecznością zwiększenia efektywności przy jednoczesnym zachowaniu wierności wartościom moralnym. Presja osiągania wysokich wyników i lojalność wobec organizacji często zderzają się z koniecznością poszanowania praw jednostki, jej godności i potrzeby bezpieczeństwa. Tymczasem to właśnie etyka pracy – rozumiana jako codzienne działanie zgodne z wartościami, takimi jak uczciwość, szacunek, odpowiedzialność i transparentność – staje się dziś nie tylko moralnym imperatywem, ale też warunkiem długofalowego sukcesu, zarówno zawodowego, jak i osobistego.

Czy możliwe jest zatem skuteczne rekrutowanie, ocenianie i zwalnianie pracowników w sposób, który nie narusza ich praw ani wartości? Czy da się pogodzić interesy firmy z indywidualnymi potrzebami pracowników w duchu odpowiedzialności społecznej – i czy to właśnie etyczne podejście jest kluczem do trwałych, zdrowych relacji w miejscu pracy?

W niniejszym artykule przedstawimy etyczne dylematy, z którymi można spotkać się w pracy działów HR, a także poruszymy tematy dotyczące

najczęstszych pułapek i manipulacji w rekrutacji, ocenie pracownika oraz rozwiązywaniu umów o pracę.

Między uprzedzeniem a transparentnością – o etyce w działaniach rekrutacyjnych

Wśród najważniejszych elementów zarządzania zasobami ludzkimi są rekrutacja i selekcja pracowników. Te dwa procesy nie tylko determinują odpowiedni dobór kompetentnych osób do organizacji, ale również wpływają na sposób jej postrzegania przez otoczenie zewnętrzne i kandydatów. Coraz częściej można spotkać się z poglądem, że proces rekrutacji i jego skuteczność nie powinny być oceniane wyłącznie na podstawie rezultatów liczbowych – ważna jest także zgodność procesu z normami etycznymi oraz społeczna odpowiedzialność pracodawcy. Obok atrakcyjnych warunków zatrudnienia kandydaci patrzą na to, czy przyszli pracodawcy mają na uwadze wartości moralne i praktykują społecznie odpowiedzialne podejście do zarządzania. Zgodnie z analizą Aleksandry Zaleśnej, zagadnienia te stają się istotnymi czynnikami wpływającymi na decyzje kandydatów na rynku pracy¹.

Niekiedy podczas procesu rekrutacyjnego mają miejsce praktyki, które mogą być postrzegane jako – co najmniej – wątpliwe moralnie. Poszczególne przypadki mogłyby zyskać nawet miano dylematu moralnego. Są to m.in. manipulowanie informacjami, niejawna dyskryminacja kandydatów, uprzedzenia rekruterów lub stosowanie kontrowersyjnych technik psychometrycznych. Również *headhunting*, czyli „wyszukiwanie osób na stanowiska kierownicze lub wybitnych specjalistów poprzez bezpośrednie zwracanie się do nich, a nie poprzez ogłoszenia prasowe”², mimo tego, że przez niektórych uznawany jest za narzędzie profesjonalnego pozyskiwania talentów, możemy w określonych sytuacjach opisać jako balansujący na granicy etyki. Działanie to często postrzegane jest jako próba nieuczciwego przejmowania zasobów ludzkich konkurencji.

W dalszej części artykułu omówimy najważniejsze wyzwania etyczne związane z procesami rekrutacyjnymi – zarówno w ujęciu prawnym, jak i moralnym, zaczynając od tematu dyskryminacji pojawiającej się w tych procesach.

¹ Aleksandra Zaleśna, „Oczekiwania potencjalnych kandydatów do pracy wobec przyszłego pracodawcy w świetle koncepcji CSR”, *Edukacja Ekonomistów i Menedżerów*, nr 1 (2018): 175–189.

² „Headhunting”, w *Słownik języka polskiego PWN*, dostęp 2 kwietnia 2025, <https://sjp.pwn.pl/slowniki/head%20hunting.html>.

Jednak zanim zagłębiby się w ten temat, niezbędne jest wyjaśnienie, czym dokładnie jest dyskryminacja, oraz zarysowanie kontekstu prawnego. Władysław Kopaliński dyskryminację definiuje jako „pozbawianie równouprawnienia, upośledzanie, szykanowanie pewnej grupy ludzi ze względu na ich pochodzenie, przynależność klasową, narodową, rasową, wyznaniową”³. Dyskryminacja w rekrutacji przejawia się w nierównym traktowaniu kandydatów i odnosi się do cech chronionych prawem. Wymienimy je poniżej.

W ujęciu prawnym, zgodnie z art. 183a § 1 Kodeksu pracy,

Pracownicy powinni być równo traktowani w zakresie nawiązania i rozwiązania stosunku pracy, warunków zatrudnienia, awansowania oraz dostępu do szkolenia w celu podnoszenia kwalifikacji zawodowych, w szczególności bez względu na płeć, wiek, niepełnosprawność, rasę, religię, narodowość, przekonania polityczne, przynależność związkową, pochodzenie etniczne, wyznanie, orientację seksualną, zatrudnienie na czas określony lub nieokreślony, zatrudnienie w pełnym lub w niepełnym wymiarze czasu pracy⁴.

Ponadto, jak mówi art. 123 Ustawy z dnia 20 kwietnia 2004 r. o promocji zatrudnienia i instytucjach rynku pracy, ten, „[k]to ze względu na płeć, wiek, niepełnosprawność, rasę, religię, narodowość, przekonania polityczne, pochodzenie etniczne, wyznanie lub orientację seksualną odmówi zatrudnienia kandydata na wolnym miejscu zatrudnienia lub miejscu przygotowania zawodowego, podlega karze grzywny nie niższej niż 3000 zł”⁵.

Pomimo istnienia i obowiązywania przepisów zakazujących dyskryminacji pracowników oraz wprowadzających kary w przypadku ich naruszenia takie sytuacje wciąż jednak mają miejsce. Ze *Sprawozdania z działalności Państwowej Inspekcji Pracy za 2023 rok* wynika, że w latach 2021–2023 do Państwowej Inspekcji Pracy (PIP) wpłynęły tysiące skarg dotyczących dyskryminacji, molestowania i mobbingu⁶. Dane te zostały przedstawione na poniższym wykresie.

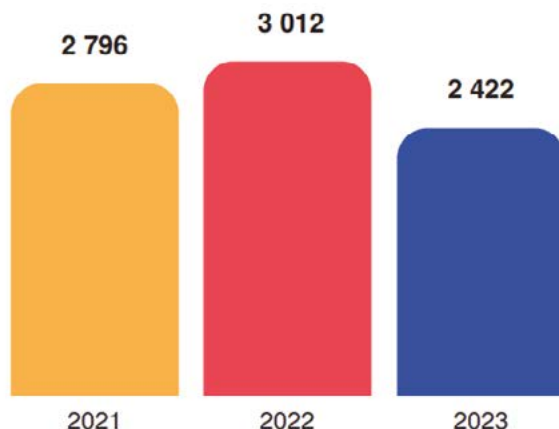
³ Władysław Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych* (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo „Wiedza Powszechna”, 1990), 133.

⁴ Ustawa z dnia 26 czerwca 1974 r. – Kodeks pracy, Dz.U. 1974 nr 24 poz. 141, z późn. zm., art. 183a § 1.

⁵ Ustawa z dnia 20 kwietnia 2004 r. o promocji zatrudnienia i instytucjach rynku pracy, Dz.U. 2004 nr 99 poz. 1001, z późn. zm., art. 123.

⁶ Państwowa Inspekcja Pracy, *Sprawozdanie z działalności Państwowej Inspekcji Pracy 2023* (Warszawa 2024), 22.

LICZBA PRZEDMIOTÓW SKARGOWYCH DOT. DYSKRYMINACJI, MOLESTOWANIA I MOBBINGU ZGŁOSZONYCH W LATACH 2021-2023



Wykres. 1. Liczba przedmiotów skargowych dot. dyskryminacji, molestowania i mobbingu zgłoszonych w latach 2021-2023

Źródło: Państwowa Inspekcja Pracy, *Sprawozdanie z działalności Państwowej Inspekcji Pracy 2023* (Warszawa 2024), 22.

Jak możemy zauważyć, dyskryminacja pozostaje realnym problemem – również na etapie rekrutacji i selekcji pracowników. Będąc kandydatami, właśnie w tym momencie jesteśmy narażeni na subtelne, a zarazem szkodliwe formy wykluczenia. Często się zdarza, że trudno jest nam udowodnić sam akt dyskryminacji – rekruterzy ukrywają go za pozorami obiektywizmu, neutralnych procedur lub niesprecyzowanych wymagań „kulturowych”. Przyjrzyjmy się konkretnym przykładom dyskryminacji w procesie rekrutacji.

Jednym z najczęstszych przejawów dyskryminacji jest nierówne traktowanie kobiet – szczególnie tych, które są w ciąży lub planują potomstwo. Pracodawcy, kierując się stereotypowym przekonaniem o „problemach organizacyjnych” związanych z nieobecnościami pracownic, przebywających na urlopie macierzyńskim czy wychowawczym, często omijają takie kandydatki w procesie selekcji. Tego rodzaju postawa jest przejawem dyskryminacji *pośredniej*, polegającej na stosowaniu kryteriów pozornie neutralnych, a w praktyce wykluczających określoną grupę.

Wyznanie czy przekonania polityczne nie powinny być brane pod uwagę podczas rekrutacji, jednak kandydaci są często oceniani przez ich pryzmat. W skrajnych przypadkach tym, co zadecyduje o odrzuceniu kandydata,

może być noszenie symboli religijnych (np. krzyża czy chusty), uczestnictwo w ruchach społecznych czy poglądy prezentowane w mediach społecznościowych.

Również imigranci oraz osoby należące do mniejszości etnicznych spotykają się z nieuzasadnionym pomijaniem w procesach rekrutacyjnych. W wielu sytuacjach czynnikiem dyskwalifikującym staje się nie nazwisko, ale uprzedzenia kulturowe czy językowe rekrutera, które nie mają rzeczywistego wpływu na zdolność kandydata do wykonywania pracy. Badanie przeprowadzone w 17 krajach przez Organizację Współpracy Gospodarczej i Rozwoju wykazało, że osoby z nazwiskami sugerującymi przynależność do mniejszości etnicznych lub rasowych mają znacznie mniejsze szanse na otrzymanie zaproszenia na rozmowę kwalifikacyjną w porównaniu z kandydatami o nazwiskach typowych dla danego kraju⁷. W Polsce osoby o imionach lub nazwiskach brzmiących „niepolsko” także otrzymują mniej takich zaproszeń, mimo posiadania identycznych kwalifikacji zawodowych.

Omówione przez nas przypadki są jedynie ułamkiem tego, co może być przyczyną dyskryminacji potencjalnych pracowników w trakcie procesu rekrutacji. Już one pokazują jednak, że mimo rosnącej świadomości społecznej i licznych przepisów prawnych, mających służyć ochronie kandydatów, wiele osób wciąż mierzy się z barierami, które nie wynikają z braku kompetencji czy doświadczenia, lecz z posiadanych cech osobistych.

Choć często nie zdajemy sobie z tego sprawy, każdy z nas ma pewne uprzedzenia – kształtowane przez wychowanie, stereotypy społeczne czy osobiste doświadczenia. W procesie rekrutacji mogą one, wraz z nieuświadomionymi błędami poznawczymi, wpływać na decyzje rekrutera. Nawet 90% opinii o kandydacie rekruter formułuje podczas pierwszych czterech minut spotkania, a w 60–80% decyduje o niej przekaz niewerbalny kandydata⁸.

Wyrażenie „błąd poznawczy” odnosi się do „systematycznych wzorców odchylenia od racjonalności w osądzaniu w których jednostki tworzą swoją własną «subiektywną rzeczywistość» w oparciu o własne postrzeganie”⁹. Błędy te często wynikają ze skrótów mentalnych, zwanych heurystykami, wykorzystywanych przez nasz mózg do szybkiego przetwarzania

⁷ Tomasz Deptuła, „Raport OECD: Pracodawcy dyskryminują kandydatów do pracy o obcych nazwiskach”, *Rzeczpospolita*, 2 grudnia 2014, dostęp 27 kwietnia 2025, <https://www.rp.pl/rynek-pracy/art12124501-raport-oecd-pracodawcy-dyskryminuja-kandydatow-do-pracy-o-obcych-nazwiskach>.

⁸ Allan Pease i Barbara Pease, *Mowa ciała* (Poznań: Dom Wydawniczy Rebis, 2007), 411.

⁹ „Cognitive Bias – Definition and Explanation”, *The Oxford Review DEI Dictionary*, dostęp 15 kwietnia 2025, <https://oxford-review.com/the-oxford-review-dei-diversity-equity-and-inclusion-dictionary/cognitive-bias-definition-and-explanation/>.

informacji. Skróty te są pomocne w niektórych sytuacjach (np. gdy trzeba błyskawicznie ocenić priorytety w pracy), niemniej jednak mogą również prowadzić do błędnych wniosków i nierównego traktowania.

Jednym z najczęstszych błędów poznawczych w rekrutacji jest efekt halo (inaczej efekt aureoli) – czyli skłonność do przypisywania kandydatowi pozytywnych lub negatywnych cech osobowościowych na podstawie pierwszego wrażenia. Rekruterzy już w pierwszych minutach rozmowy formułują opinię, którą potem nieświadomie potwierdzają, zadając pytania w sposób wspierający ich początkowe odczucia. Jeśli pierwsze wrażenie jest pozytywne, prowadzący może np. zinterpretować odpowiedź na korzyść kandydata. Tego rodzaju mechanizmy, choć trudne do wyeliminowania, można częściowo ograniczyć dzięki świadomemu podejściu do oceny kandydatów. Warto mieć to na uwadze, projektując np. procedury selekcji.

Kolejnym istotnym aspektem etyki rekrutacyjnej jest poszanowanie prywatności kandydatów. Chociaż rozmowa kwalifikacyjna ma na celu ocenę kompetencji i dopasowania do stanowiska, zdarza się, że rekruterzy zadają pytania wykraczające poza ten zakres. Dotyczą one sfery życia osobistego, światopoglądu, planów rodzinnych, stanu zdrowia itp. Takie pytania nie tylko naruszają godność kandydata, ale mogą także prowadzić do wcześniej omówionej przez nas dyskryminacji i wykluczenia. Zadaniem osoby prowadzącej proces rekrutacji jest działanie w sposób obiektywny i z poszanowaniem godności kandydatów, co obejmuje unikanie pytań niezwiązanych z kompetencjami i wymaganiami stanowiska. Pytania takie jak: „Planujesz w najbliższym czasie zawrzeć związek małżeński?”, „Czy masz zamiar mieć dzieci w przyszłości?”, „W jakiej wspólnotie religijnej się znajdujesz?” lub „Czy masz jakieś trudności finansowe?” są absolutnie nie na miejscu i oprócz naruszenia prywatności kandydata mogą zaowocować uprzedzeniami.

Zdarza się, że w procesie rekrutacyjnym pojawiają się różnego rodzaju manipulacje. Często przybierają formę lukrowania rzeczywistości – celowego pomijania niewygodnych faktów, np. częstych nadgodzin, toksycznej atmosfery czy wysokiej rotacji pracowników. Takie działania można rozpatrywać również w kontekście technik wpływu społecznego opisanych przez Roberta Cialdiniego. Przykładowo, podkreślając jedynie pozytywne aspekty pracy, wykorzystuje się regułę społecznego dowodu słuszności: sugeruje się, że skoro inni chcą tu pracować – kandydat również powinien. Z kolei ekspozowanie prestiżu firmy czy jej liderów jest odwołaniem do autorytetu jako wiarygodnego źródła. Tego typu selektywna prezentacja informacji, choć pozornie nieszkodliwa, może prowadzić do budowania nierealistycznych oczekiwań. W dłuższej perspektywie skutkuje to rozczarowaniem, szybkim

odejściem nowego pracownika, utratą zaufania do pracodawcy, a nawet wypaleniem zawodowym.

Transparentna i etyczna komunikacja już na etapie rekrutacji pozwala budować relację opartą na rzeczywistych wartościach, co zwiększa szansę na trwałe i satysfakcjonujące zatrudnienie; dotyczy to również stosowania narzędzi, np. testów psychometrycznych, które – choć przydatne – wymagają odpowiedzialnego podejścia.

Testy psychometryczne, takie jak test MBTI czy Wonderlic Personnel Test, to narzędzia służące do oceny cech osobowości, kompetencji i zdolności intelektualnych kandydatów. Bywają przydatne, ale ich stosowanie często budzi wątpliwości – zwłaszcza gdy są niedostosowane do stanowiska lub używane przez osoby bez odpowiedniego przygotowania. Niewłaściwie dobrane mogą prowadzić do błędnych decyzji i nierównego traktowania. Etyczne wykorzystanie testów wymaga transparentności, profesjonalizmu i poszanowania prywatności kandydata.

Jednym z zarzutów wobec testów psychometrycznych jest ich potencjalna niesprawiedliwość wobec przedstawicieli grup mniejszościowych. Jak zauważa Lloyd Bond, „koszty lub negatywne konsekwencje mogą być wyższe dla niektórych zdających niż dla innych”¹⁰, szczególnie gdy testy są wykorzystywane do ograniczania dostępu do pracy. Przykładowo, w USA od kandydatów ubiegających się o przyjęcie do administracji publicznej wymaga się zdania testów werbalnych, nawet jeśli na stanowisku przydatne będą głównie umiejętności manualne. Tego typu praktyki mogą stanowić strategię, którą związki zawodowe wykorzystują, by ograniczyć dostęp mniejszości do zatrudnienia. Niekiedy też stosuje się nieadekwatne normy oceniania lub arbitralne progi punktowe, co może skutkować niesprawiedliwym odrzuceniem kandydatów, mimo że niższy próg zapewniłby równie trafne decyzje rekrutacyjne¹¹.

Tak jak wspomnieliśmy na początku, *headhunting* to bezpośrednie pozyskiwanie specjalistów, często z konkurencyjnych firm. Choć skuteczny, może budzić wątpliwości etyczne – zwłaszcza gdy przybiera formę uporczywego nakłaniania do odejścia czy prowadzi do konfliktu interesów. Granica między profesjonalizmem a nadużyciem bywa cienka; warto, by rekruterzy byli jej świadomi.

O profesjonalizmie świadczy przede wszystkim transparentność, szacunek wobec aktualnego miejsca zatrudnienia kandydata oraz unikanie

¹⁰ Lloyd Bond, „Unintended Consequences of Performance Assessment: Issues of Bias and Fairness”, *Educational Measurement: Issues and Practice* 14, nr 4 (1995): 21–24.

¹¹ J. O. Okojie, Callistus Chinwuba Ugwu i Gladys Nwakego Nnamah, „Psychological Assessment and the Use of Tests: Needs for Ethical Consideration in Testing and Evaluation”, *Journal of Guidance and Counselling Studies* 1, nr 2 (2021): 1–5.

presji. Gdy jednak działania stają się natarczywe, opierają się na manipulacji czy próbach obejścia obowiązujących umów, przekroczona zostaje granica „podkradania” pracowników.

Kiedy mówimy o etyce w pracy działów HR, jej nieodłączną częścią jest proces oceniania i bieżącego traktowania pracowników w ramach działania organizacji. W tym kontekście szczególnego znaczenia nabiera refleksja nad etycznym wymiarem działań związanych z oceną okresową, udzielaniem informacji zwrotnej czy stosowaniem narzędzi diagnostycznych. Zagadnienia te nie tylko wpływają na efektywność i rozwój zawodowy pracowników, ale również na ich poczucie godności, bezpieczeństwa i zaufania wobec pracodawcy.

W następnej części artykułu omówione zostaną najczęstsze wyzwania związane z oceną pracowników, takie jak brak przejrzystości kryteriów czy naruszenie poufności. Znaczna uwaga zostanie poświęcona roli HR jako podmiotu wspierającego – w wymiarze formalnym i emocjonalnym, zwłaszcza w kontekście sytuacji osobistych pracowników.

W tym miejscu warto podkreślić znaczenie uczciwego i konstruktywnego feedbacku w procesie oceny pracownika. Oceny okresowe, zarówno formalne, jak i nieformalne, powinny być przeprowadzane w sposób obiektywny i wspierający rozwój pracownika, koncentrując się na jego mocnych stronach oraz obszarach do poprawy. Ważne jest, by feedback nie służył jedynie krytyce, lecz także motywowaniu do dalszego rozwoju. Również konstruktywna krytyka powinna być wyważona i dostosowana do potrzeb i możliwości pracownika, a nie wykorzystywana do wywierania presji czy obniżania jego motywacji.

Istnieje wiele rodzajów ocen, które HR może stosować. Wśród nich wymienić można: ocenę wyników (ocena realizacji celów), ocenę kompetencji (umiejętności i wiedza) czy ocenę 360 stopni (informacje zwrotne od współpracowników, przełożonych i podwładnych). Każdy z tych typów ocen powinien być dostosowany do stanowiska oraz celów organizacji, a także do indywidualnych potrzeb pracownika. Etyczne podejście do oceny oznacza nie tylko zgodność z określonymi kryteriami, ale także zapewnienie, że proces oceny jest sprawiedliwy i przejrzysty; dzięki temu pracownicy będą czuli, że mają równe szanse na rozwój, niezależnie od osobistych cech czy preferencji.

Etyczne podejście do oceny pracownika wymaga nie tylko obiektywnego feedbacku, ale również wrażliwości na sytuację, w jakiej znajduje się dana osoba. Życie prywatne – choć formalnie oddzielone od pracy – nie rzadko wpływa na kondycję psychiczną i wydajność pracownika. W tym wypadku rolą HR nie jest ocena, lecz wsparcie – z poszanowaniem godności i zasady poufności. Jak podkreślono w Kodeksie pracy, „pracodawca jest

obowiązany szanować godność i inne dobra osobiste pracownika”¹². Ponadto przetwarzanie danych wrażliwych – takich jak informacje o stanie zdrowia czy życiu prywatnym – zgodnie z RODO (art. 9) wymaga wyraźnej zgody pracownika i powinno odbywać się z zachowaniem najwyższych standardów poufności¹³.

Oceny okresowe czy rozmowy rozwojowe nie powinny być wykorzystywane jako narzędzie presji, zwłaszcza gdy trudności w pracy wynikają z czynników pozazawodowych. Mając dostęp do takich informacji, HR staje się strażnikiem zarówno polityki kadrowej, jak i zwykłej, ludzkiej przyzwoitości. W tym kontekście konstruktywny feedback wymaga nie tylko sprawiedliwości, ale też empatii.

Równie ważna jest przejrzystość stosowanych kryteriów oceny oraz możliwość samooceny. Jeśli zaangażujemy pracownika w proces ewaluacji, wpłynie to na zwiększenie jego poczucia sprawczości i wzrost zaufania do systemu oraz organizacji. Kiedy wdrażamy jasne zasady i dialog – zamiast oceny jednostronnej – tworzymy atmosferę szacunku i współpracy, a nie kontroli.

Na styku etyki i prawa – HR wobec zwolnień, mobbingu i quiet firingu

Współczesne środowisko pracy charakteryzują dynamiczne zmiany, które stają się powodem szeregu wyzwań, z jakimi muszą się mierzyć pracownicy działów HR oraz pracodawcy, w związku z etycznym i prawnym aspektem zarządzania personelem. Zarówno tradycyjne formy rozwiązania stosunku pracy, jak i zwolnienia dyscyplinarne czy pojawiające się nowe zjawiska, takie jak *quiet firing* lub mobbing, determinują oraz wymagają od pracodawców nie tylko znajomości przepisów prawa, lecz także wrażliwości na aspekty etyczne i społeczne.

Arkadiusz Sobczyk opisuje zwolnienie dyscyplinarne jako rozwiązanie umowy o pracę bez wypowiedzenia z winy pracownika, stanowiące szczególną formę ustania stosunku pracy, możliwą do zastosowania wyłącznie w przypadkach, gdy pracownik naruszył podstawowe obowiązki pracownicze w sposób ciężki i zawiniony. W praktyce ocena, czy dane zachowanie pracownika spełnia te kryteria, wymaga analizy konkretnego przypadku oraz uwzględnienia zasad współżycia społecznego. Pojęcie *quiet firingu* („cichego zwolnienia”) oznacza działania pracodawcy polegające

¹² Kodeks pracy, art. 11¹.

¹³ Rozporządzenie Parlamentu Europejskiego i Rady (UE) 2016/679 z dnia 27 kwietnia 2016 r. w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych (ogólne rozporządzenie o ochronie danych – RODO), Dz. Urz. UE L 119/1 z 4 maja 2016, art. 9.

na systematycznym ograniczaniu pracownikowi możliwości rozwoju, awansu lub wykonywania zadań w sposób satysfakcjonujący, bez formalnego wypowiedzenia umowy o pracę. Celem takiego działania jest zmuszenie pracownika do samodzielnego odejścia z firmy. Mobbing z kolei, w rozumieniu art. 94³ Kodeksu pracy, obejmuje działania uporczywe, długotrwałe i skierowane na poniżenie lub ośmieszenie pracownika¹⁴.

Zjawiska te determinują oraz wymagają od pracodawców nie tylko znajomości przepisów prawa, lecz także wrażliwości na aspekty etyczne i społeczne. W dodatku pracownicy działów HR często muszą mierzyć się np. z brakiem jednoznacznych dowodów, wysoką pozycją sprawcy w hierarchii organizacyjnej czy lojalnością wobec firmy.

Na tle tych wyzwań szczególnego znaczenia nabierają również kwestie związane ze zwolnieniami dyscyplinarnymi. Ten szczególny rodzaj rozwiązania umowy o pracę jest jednym z najdrastyczniejszych środków, które może podjąć pracodawca w celu rozwiązania umowy dotyczącej zatrudnienia pracownika. Zgodnie z art. 52 § 1 Kodeksu pracy zwolnienie dyscyplinarne pracownika możliwe jest w przypadku:

- 1) ciężkiego naruszenia przez pracownika podstawowych obowiązków pracowniczych;
- 2) popełnienia przez pracownika w czasie trwania umowy o pracę przestępstwa, które uniemożliwia dalsze zatrudnianie go na zajmowanym stanowisku, jeżeli przestępstwo jest oczywiste lub zostało stwierdzone prawomocnym wyrokiem;
- 3) zawinionej przez pracownika utraty uprawnień koniecznych do wykonywania pracy na zajmowanym stanowisku¹⁵.

Istotne jest, aby osoba, wobec której zastosowane zostaje zwolnienie dyscyplinarne, otrzymała informację o przyczynie rozwiązania umowy w sposób zrozumiały i spokojny, z poszanowaniem jej godności osobistej. Cała procedura powinna zostać udokumentowana, a podjęta decyzja – poparta konkretnymi dowodami. Podczas zwolnienia dyscyplinarnego niedopuszczalne są działania o charakterze upokarzającym czy ośmieszającym pracownika. W przypadku tego rodzaju rozwiązania umowy o pracę specjaliści ds. HR powinni zapewnić pracownikowi możliwość wypowiedzenia się w swojej sprawie, nawet jeżeli ostateczna decyzja nie może zostać zmieniona. Stanowi to ważny element zasady prawa do obrony i szacunku dla autonomii jednostki w miejscu pracy.

Wcześniej wspomniany proces quiet firingu nie musi wiązać się z otwartym poniżaniem. Skutki psychiczne, które ponosi pracownik, jak poczucie

¹⁴ Kodeks pracy, art. 94³.

¹⁵ *Ibidem*, art. 52 § 1.

wykluczenia czy obniżona samoocena, bywają jednak podobne do tych, z jakimi spotykamy się w przypadku mobbingu. Jednakże, w przeciwieństwie do mobbingu, proces „cichego zwolnienia” rzadko przyjmuje formę bezpośredniej przemocy psychicznej; jest subtelny i często trudny do udowodnienia. Z perspektywy pracowników działu HR rozróżnienie obu zjawisk jest istotne, ponieważ *quiet firing*, pomimo że jest zjawiskiem mniej oczywistym, może prowadzić do roszczeń o naruszenie dóbr osobistych pracownika, a nawet do uznania takich działań za formę ukrytego mobbingu. Zarządzanie przypadkami mobbingu w organizacji stanowi jedno z większych wyzwań etycznych dla działu HR. Problematyczna staje się przede wszystkim sytuacja, kiedy brakuje twardych dowodów (np. świadków, nagrań), a zarzuty kierowane są przeciwko osobom zajmującym wysokie stanowiska w organizacji. W podobnych przypadkach specjalistom ds. HR doskwierać może konflikt lojalności: z uwagi na obowiązek ochrony firmy przed szkodami wizerunkowymi i finansowymi, przy jednoczesnym obowiązku ochrony praw jednostki i obowiązku przeciwdziałania mobbingowi (art. 94³ Kodeksu pracy)¹⁶. Etyczna postawa w zawodzie pracownika działu HR wymaga, aby niezależnie od statusu osoby oskarżonej prowadzić obiektywne postępowanie wyjaśniające, przy jednoczesnym zapewnieniu poszanowania zasady domniemania niewinności oraz prawa do bycia wysłuchanym. Przysługuje ono każdej ze stron sporu. Warto również zaznaczyć, że zaniechanie działań w przypadku podejrzeń o mobbing może skutkować odpowiedzialnością pracodawcy przed sądem pracy. Niezwykle istotne jest zatem, aby zatrudnieni w dziale HR dokumentowali wszystkie zgłoszenia, reakcje i działania dotyczące tej formy przemocy.

Kodeks pracy zawiera również konkretne przepisy, mające na celu zapewnienie stabilności zatrudnienia pracownikom zbliżającym się do wieku emerytalnego. *Słownik języka polskiego* definiuje emeryturę jako „miesięczne świadczenia pieniężne przysługujące za przepracowanie ustawowej liczby lat i po osiągnięciu określonego wieku”¹⁷. Zgodnie z art. 39 Kodeksu pracy pracodawca nie może wypowiedzieć umowy o pracę pracownikowi, któremu brakuje nie więcej niż cztery lata do osiągnięcia wieku emerytalnego, jeżeli okres zatrudnienia umożliwia mu uzyskanie prawa do emerytury¹⁸.

W tym kontekście ważne jest również pojęcie sprawiedliwości społecznej. Pełni ona funkcję kryterium oceny stosunków zachodzących w społeczeństwie; odgrywa rolę zasady, wzorca oraz ideału, a także stanowi

¹⁶ *Ibidem*, art. 94³.

¹⁷ Edward Polański, Tomasz Nowak i Marek Szopa, *Słownik języka polskiego* (Katowice: Videograf II, 2004).

¹⁸ *Kodeks pracy*, art. 39.

przeniesienie etycznej i prawnej idei (zasady) sprawiedliwości w sferę stosunków społeczno-gospodarczych, które zachodzą pomiędzy wielkimi zbiorowościami¹⁹. Z etycznego punktu widzenia ochrona przedemerytalna jest odzwierciedleniem zasady sprawiedliwości społecznej, gdyż wspiera osoby, które ze względu na swój wiek mają ograniczone szanse na znalezienie nowego zatrudnienia. Jednakże w praktyce zdarza się, że pracownicy działu HR muszą zmagać się z przypadkami, gdy pracownik objęty ochroną przedemerytalną nie spełnia oczekiwań organizacji. W takich momentach ważne jest, aby wobec zatrudnionego nie stosować działań mających na celu zmuszenie go do rezygnacji (co mogłoby zostać uznane za mobbing lub *quiet firing*), lecz postarać się znaleźć rozwiązania wspierające, takie jak szkolenia, zmiana zakresu obowiązków lub dostosowanie warunków pracy. Przepis zawarty w art. 29 § 1 Kodeksu pracy określa wymogi formalne dla umowy o pracę, w tym obowiązek wskazania m.in. stron umowy, rodzaju pracy, miejsca jej wykonywania, wynagrodzenia i wymiaru czasu pracy²⁰. Sytuacje, które są wynikiem niedopełnienia tych wymogów lub stanowią konsekwencję sporządzenia umowy w sposób sprzeczny z prawem (np. pozorne zatrudnianie na umowę cywilnoprawną zamiast na umowę o pracę), są nie tylko naruszeniem prawa, ale także poważnym przewinieniem natury etycznej.

Pracownicy działu HR zobowiązani są do zadbania o zgodność dokumentacji kadrowej z przepisami oraz wartościami organizacji. Zatajanie rzeczywistych warunków zatrudnienia lub zawieranie fikcyjnych umów jest niezgodne z prawami pracownika, podważa zaufanie do organizacji oraz naraża tę ostatnią na odpowiedzialność prawną i finansową.

W takich przypadkach etyczne zarządzanie środowiskiem organizacji wymaga nie tylko znajomości Kodeksu pracy, lecz także odwagi cywilnej do sygnalizowania nieprawidłowości i do odmowy uczestnictwa w działaniach niezgodnych z prawem.

HR w budowaniu porozumienia

Obecnie działy HR odgrywają w organizacjach znacznie szerszą rolę niż jedynie administracyjne zarządzanie personelem. W związku z rosnącą złożonością relacji międzyludzkich w miejscu pracy, specjaliści ds. HR coraz częściej muszą mierzyć się z wyzwaniami, jakie niesie za sobą proces rozwiązywania sporów i budowania właściwej kultury organizacyjnej.

¹⁹ „Sprawiedliwość społeczna”, w *Encyklopedia PWN*, dostęp 27 kwietnia 2025, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/sprawiedliwosc-spooleczna;3978499.html>.

²⁰ *Kodeks pracy*, art. 29 § 1.

Rola działu HR w przypadku konfliktu obejmuje zarówno bezpośrednią interwencję, jak i tworzenie systemowych rozwiązań w celu zapobiegania eskalacji sporów.

Zaliczyć możemy do nich m.in. procedury medacyjne czy polityki zapobiegania konfliktom. W sytuacjach, którym towarzyszą napięcia między pracownikami lub zespołami organizacji, to dział ds. HR może wcielić się w rolę neutralnego pośrednika, mającego na celu ułatwienie dialogu, określenie źródeł konfliktu i doprowadzenie do ugody satysfakcjonującej strony sporu. Kluczowe w tym przypadku stają się zarówno kompetencje komunikacyjne, jak i umiejętność zachowania bezstronności. W zarządzaniu konfliktem ważne jest przyjęcie postawy etycznej. Specjaliści działu HR muszą znać procedury i przepisy, a jednocześnie polegać na wartościach etycznych, jak sprawiedliwość, równość oraz szacunek dla godności każdej ze stron konfliktu. W tym kontekście mianem podejścia etycznego nie określiliśmy jedynie przestrzegania zasad, ale również umiejętność podejmowania trudnych decyzji w sytuacjach wymagających rozeznania moralnego.

Jedną z ról, jaką może odgrywać HR-owiec w sytuacjach konfliktowych (w miejscu pracy to zjawisko nieuniknione), jest rola mediatora. Mediacja to proces, w którym osoba trzecia – bezstronna i neutralna – wspiera strony konfliktu w dojściu do porozumienia. Dział HR może przejąć tę funkcję w organizacji, pod warunkiem, że posiada odpowiednie przygotowanie oraz zaufanie obu stron konfliktu. Podjęcie mediacji przez specjalistę ds. HR rozpoczyna się wówczas, gdy standardowe formy rozwiązywania sporów, np. rozmowy bezpośrednie między skonfliktowanymi stronami, nie przynoszą oczekiwanych rezultatów lub gdy konflikt eskaluje i zaczyna zagrażać efektywności pracy zespołu.

Mediacja nie zawsze jest możliwa ani wskazana. Wyznaczony pracownik powinien sięgać po nią szczególnie w sytuacjach, gdy konflikt ma charakter interpersonalny (zachodzi, gdy jednostki mają sprzeczne cele, postawy, wartości lub zachowania, które są ze sobą niekompatybilne, co prowadzi do napięcia między nimi w organizacji), a nie strukturalny (czyli wynikający). Przykładami takich sytuacji mogą być napięcia spowodowane różnicami osobowościowymi lub kulturowymi, odmiennymi stylami pracy, błędami komunikacyjnymi czy niezgodnościami w kwestii zakresu obowiązków. W takich przypadkach rolą HR jest ułatwienie dialogu, zadawanie pytań otwierających i tworzenie przestrzeni do wyrażenia emocji bez oceniania. Skuteczna mediacja wymaga od HR-owca zestawu kompetencji interpersonalnych: przede wszystkim aktywnego słuchania, empatii, zdolności parafrazy oraz umiejętności zarządzania emocjami. Równie istotna jest umiejętność zachowania neutralności – nie można faworyzować żadnej ze stron ani sugerować rozwiązań, które nie zostały wcześniej omówione

i zaakceptowane przez osoby uczestniczące w konflikcie. Ważnym aspektem mediacji prowadzonej przez pracowników działu HR jest również znajomość granic roli mediatora. W sytuacji, gdy konflikt dotyczy naruszenia przepisów prawa pracy lub występuje wyraźna dysproporcja sił między stronami (np. konflikt pomiędzy przełożonym a pracownikiem, z elementami mobbingu), specjalista ds. HR powinien wycofać się z roli mediatora i uruchomić inne procedury, np. postępowanie wyjaśniające lub współpracę z prawnikiem firmy, aby zwiększyć szanse na rozwiązanie sporu. Proces mediacji powinien przebiegać z uwzględnieniem kilku zasadniczych etapów. Pierwszym z nich jest przygotowanie spotkania, w tym zebranie informacji o konflikcie – o jego przyczynie oraz przebiegu. Następnym krokiem jest przeprowadzenie rozmowy mediacyjnej zgodnie z poszanowaniem zasady neutralności, dokumentowanie ustaleń dokonanych podczas spotkania oraz monitorowanie ich późniejszego wdrażania. Przydatna jest wówczas znajomość podstaw psychologii konfliktu, a także umiejętność aktywnego słuchania i komunikacji bez przemocy.

W sytuacji konfliktowej etyka zarządzania sporem nie stanowi jedynie zestawu abstrakcyjnych norm czy zapisów; pełni funkcję praktycznego przewodnika działania dla specjalistów działu HR. Decyzje podejmowane przez tych pracowników mają realny wpływ na atmosferę pracy, relacje interpersonalne oraz reputację organizacji. Pracownik działu HR musi umieć analizować sytuację szerzej niż tylko przez pryzmat regulaminu, ponieważ spory w organizacji często nie dotyczą jedynie faktów, lecz także emocji, poczucia krzywdy czy niesprawiedliwości.

W kontekście rozstrzygnięcia sporów można mówić o dwóch rodzajach sprawiedliwości: proceduralnej i interakcyjnej. Sprawiedliwość proceduralna oznacza, że działania HR powinny być oparte na jasnych, transparentnych i stosowanych konsekwentnie zasadach. Pracownicy muszą mieć pewność, że są traktowani równo, a podejmowane wobec nich decyzje nie są wynikiem uprzedzeń, sympatii czy nacisków z góry. Z kolei sprawiedliwość interakcyjna to sposób traktowania ludzi w procesie rozwiązywania konfliktu. Wymaga on od HR-owca zachowania szacunku, empatii i otwartości – niezależnie od osobistych przekonań czy stanowiska pracy. Oba rodzaje sprawiedliwości powinny być przez niego praktykowane.

Pracownicy działu HR często muszą wykazywać się również odwagą moralną, czyli zdolnością do podejmowania decyzji, które mogą być nieoczywiste, ale zgodne z etyką. Istnieje ryzyko, że wywołają one opór lub niezadowolone przełożonych.

Opisywaną sytuację warto zobrazować następującym przykładem: jedna z osób zajmujących wyższe stanowisko w hierarchii organizacji narusza zasady współżycia społecznego lub etycznego traktowania podwładnych.

Specjaliści ds. HR decydują się jednak poprzeć pracownika i nie ulegać presji hierarchicznej.

Przy tym wszystkim HR-owiec powinien unikać konfliktu interesów – nie może być jednocześnie doradcą jednej ze stron i mediatorem w danej sprawie. Taka postawa wymaga autorefleksji i gotowości do wycofania się z danej roli, gdy nie można zagwarantować pełnej neutralności.

Etyka w HR powinna zostać wpisana w szerszy kontekst kultury organizacyjnej, współtworzonej przez dział personalny. W organizacjach posiadających silne fundamenty moralne łatwiej rozwiązywać konflikty w sposób konstruktywny. Jest to kultura, która powinna być wspierana przez szkolenia, kodeksy etyczne i przykłady postaw liderów.

Na straży zaufania – etyka i tajemnica zawodowa w HR

Jednym z filarów etycznej kultury w HR jest przestrzeganie tajemnicy zawodowej. W pracy osób zatrudnionych w dziale HR znajduje się on wśród kluczowych elementów odpowiedzialnego i etycznego zarządzania personelem – posiadają oni dostęp do danych wrażliwych, zarówno formalnych (dokumentacja kadrowa, wynagrodzenia, dane medyczne), jak i nieformalnych (doniesienia o konfliktach, opinie przełożonych, informacje osobiste). Ochrona tych informacji jest nie tylko obowiązkiem wynikającym z przepisów, ale też warunkiem budowania zaufania wobec całej instytucji.

Zarówno polskie przepisy prawa pracy, jak i RODO nakładają na pracodawcę obowiązek ochrony danych osobowych, co tym samym dotyczy również pracowników działu HR²¹. Tajemnica zawodowa wykracza jednak poza normy prawne – obejmuje także lojalność wobec pracownika i dyskrecję w sytuacjach, które nie są formalnie uregulowane. HR-owiec nie może przekazywać informacji zdobytych w ramach wykonywania obowiązków osobom postronnym. W praktyce oznacza to, że informacje zgromadzone np. podczas rozmów mediacyjnych czy interwencji w sprawach konfliktowych nie mogą być przekazywane dalej – chyba że za zgodą osoby, której dotyczą, lub w sytuacjach, gdy zachowanie poufności mogłoby prowadzić do zagrożenia życia, zdrowia lub poważnego naruszenia prawa.

Problematyczną sytuacją jest także moment, gdy pracownik działu HR znajdzie się pomiędzy lojalnością wobec pracownika a lojalnością wobec organizacji. W takich sytuacjach nieoceniona jest umiejętność etycznego wyważenia – co i komu można powiedzieć, aby nie naruszyć zasad poufności, a jednocześnie chronić interes firmy. Kluczem jest tu zasada minimalizacji

²¹ *Ibidem*, art. 94 pkt 9b; Rozporządzenie Parlamentu Europejskiego i Rady (UE) 2016/679, art. 5 ust. 1 lit. a-f.

ujawnianych informacji oraz zachowanie przejrzystości wobec osoby, której dana sprawa dotyczy.

W organizacjach posiadających kodeksy etyczne obowiązek zachowania tajemnicy zawodowej jest sformalizowany, a jego naruszenie może skutkować poważnymi konsekwencjami dyscyplinarnymi. Nawet w przypadku braku takich dokumentów HR-owiec powinien traktować tajemnicę zawodową jako podstawę profesjonalizmu i wiarygodności swojego działania.

Zakończenie

Rola działu HR w organizacjach wykracza daleko poza tradycyjne zadania administracyjne. Współczesny specjalista ds. HR to nie tylko strażnik procedur, ale przede wszystkim współtwórca etycznej kultury organizacyjnej, mediator w sytuacjach konfliktowych i rzecznik wartości, które kształtują zdrowe środowisko pracy.

Etyczne zarządzanie personelem, obejmujące wszystkie etapy cyklu zatrudnienia – począwszy od rekrutacji, przez ocenę, aż po rozwiązywanie umów – nie tylko wspiera efektywność operacyjną, lecz również buduje trwałe relacje, oparte na zaufaniu i wzajemnym szacunku. To właśnie etyka pracy, konsekwentnie stosowana w praktyce, staje się dziś warunkiem długofalowego sukcesu organizacji oraz zawodowego spełnienia i osobistej satysfakcji pracowników.

Etyka w zarządzaniu ludźmi nie powinna być traktowana jako dodatek, lecz jako fundament wszelkich działań HR. Obecnie pracownicy działu HR muszą być nie tylko wyspecjalizowani w obszarze przepisów prawnych, ale również posiadać umiejętności interpersonalne, które pozwalają na wczucie się w sytuację obu stron konfliktu oraz prowadzenie mediacji w sposób sprawiedliwy i bezstronny. Poszanowanie poufności i odpowiedzialne zarządzanie danymi osobowymi stanowią podstawę zaufania, na którym opiera się relacja między pracownikami a organizacją.

Atmosfera zaufania w dłuższej perspektywie przekłada się na wzrost zaangażowania pracowników oraz pozytywny wizerunek firmy. Etyczne postawy, przejawiające się w codziennych decyzjach i działaniach, prowadzą do osiągnięcia sukcesu – zarówno w sferze życia zawodowego, jak i osobistego.

Bibliografia

- Adler, Ronald B., Lawrence B. Rosenfeld i Russel F. Proctor. *Relacje interpersonalne. Proces porozumiewania się*. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis, 2007.
- Anand, Amitabh, Jessica L. Doll i Prantika Ray. „Drowning in Silence: A Scale Development and Validation of Quiet Quitting and Quiet Firing”. *International Journal of Organizational Analysis* 32, nr 4 (2024): 721–743.
- Bond, Lloyd. „Unintended Consequences of Performance Assessment: Issues of Bias and Fairness”. *Educational Measurement: Issues and Practice* 14, nr 4 (1995): 21–24. <https://doi.org/10.1111/j.1745-3992.1995.tb00885.x>.
- Chełpa, Stanisław, i Tomasz Witkowski. *Psychologia konfliktów. Praktyka radzenia sobie ze sporami*. Wyd. 3. Wrocław: Moderator, 2012.
- Cialdini, Robert B. *Wywieranie wpływu na ludzi. Teoria i praktyka*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2012.
- Ciećwierz, Agnieszka. *Rekrutacja oparta na kompetencjach. Znajdź i rozwijaj idealnego pracownika*. Gliwice: Helion S.A., 2021.
- „Cognitive Bias – Definition and Explanation”. *The Oxford Review DEI Dictionary*. Dostęp 15 kwietnia 2025. <https://oxford-review.com/the-oxford-review-dei-diversity-equity-and-inclusion-dictionary/cognitive-bias-definition-and-explanation/>.
- Deptuła, Tomasz. „Raport OECD: Pracodawcy dyskryminują kandydatów do pracy o obcych nazwiskach”. *Rzeczpospolita*, 2 grudnia 2014. Dostęp 27 kwietnia 2025. <https://www.rp.pl/rynek-pracy/art12124501-raport-oecd-pracodawcy-dyskryminuja-kandydatow-do-pracy-o-obcych-nazwiskach>.
- Dietl, Jerzy, i Gasparski Wojciech, red. *Etyka biznesu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2001.
- Doherty, Nora, i Marcelas Guyler. *Mediacja i rozwiązywanie konfliktów w pracy*. Warszawa: Wolters Kluwer Polska, 2010.
- Gerrig, Richard J., i Philip G. Zimbardo. *Psychology and Life*. Boston: Pearson, 2005.
- Gersdorf, Małgorzata, Wojciech Ostaszewski, Krzysztof Rączka, Michał Raczkowski i Agnieszka Zwolińska. *Kodeks pracy. Komentarz*. Wyd. 4. Warszawa: Wolters Kluwer Polska, 2024.
- Gmurzyńska, Ewa, i Rafał Morek, red. *Mediacje. Teoria i praktyka*. Wyd. 3 rozszerzone, Warszawa: Wolters Kluwer Polska, 2018.
- „Headhunting”. W *Słownik języka polskiego PWN*. Dostęp 2 kwietnia 2025. <https://sjp.pwn.pl/slowniki/head%20hunting.html>.
- Kopaliński, Władysław. *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo „Wiedza Powszechna”, 1990.
- Król, Henryk, i Antoni Ludwiczynski, red. *Zarządzanie zasobami ludzkimi. Tworzenie kapitału ludzkiego organizacji*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2020.
- Okojie, J. O., Callistus Chinwuba Ugwu i Gladys Nwakego Nnamah. „Psychological Assessment and the Use of Tests: Needs for Ethical Consideration in Testing and Evaluation”. *Journal of Guidance and Counselling Studies* 1, nr 2 (2021): 1–5.
- Oleksyn, Tadeusz. *Zarządzanie zasobami ludzkimi w organizacji*. Warszawa: Wolters Kluwer Polska, 2016.

- Państwowa Inspekcja Pracy. *Sprawozdanie z działalności Państwowej Inspekcji Pracy* 2023. Warszawa 2024.
- Pease, Allan, i Barbara Pease. *Mowa ciała*. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis, 2007.
- Pocztowski, Aleksy. *Zarządzanie zasobami ludzkimi. Strategie – procesy – metody*. Warszawa: Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne, 2020.
- Polański, Edward, Tomasz Nowak i Marek Szopa. *Słownik języka polskiego*. Katowice: Videograf II, 2004.
- Raines, Susan. *Conflict Management for Managers: Resolving Workplace, Client, and Policy Disputes*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2019.
- Rozporządzenie Parlamentu Europejskiego i Rady (UE) 2016/679 z dnia 27 kwietnia 2016 r. w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych (ogólne rozporządzenie o ochronie danych – RODO). Dz. Urz. UE L 119/1 z 4 maja 2016.
- Sobczyk, Arkadiusz. *Prawo pracy w praktyce. Komentarz dla menedżerów*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Ekonomiczne, 2019.
- „Sprawiedliwość społeczna”. W *Encyklopedia PWN*. Dostęp 27 kwietnia 2025. <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/sprawiedliwosc-spoeczna;3978499.html>.
- Ustawa z dnia 20 kwietnia 2004 r. o promocji zatrudnienia i instytucjach rynku pracy. Dz.U. 2004, nr 99 poz. 1001, z późn. zm.
- Ustawa z dnia 26 czerwca 1974 r. – Kodeks pracy. Dz.U. 1974 nr 24 poz. 141, z późn. zm.
- Zaleśna, Aleksandra. „Oczekiwania potencjalnych kandydatów do pracy wobec przyszłego pracodawcy w świetle koncepcji CSR”. *Edukacja Ekonomistów i Menedżerów*, nr 1 (2018): 175–189.
- Zych, Małgorzata. *Mobbing w polskim prawie pracy*. Warszawa: C.H. Beck, 2007.

Etyka pracy jako fundament działań HR

Streszczenie

Artykuł zawiera analizę etycznych aspektów zarządzania zasobami ludzkimi w kontekście trzech kluczowych obszarów: rekrutacji, oceny oraz zwalniania pracowników. Opierając się na literaturze z zakresu etyki pracy, psychologii organizacyjnej oraz prawa pracy, omówiono wyzwania moralne, z jakimi mierzą się współczesne działy HR. Szczególną uwagę poświęcono problematyce dyskryminacji kandydatów ze względu na płeć, przekonania czy sytuację rodzinną, uprzedzeniom poznawczym rekruterów oraz manipulacyjnym technikom stosowanym w procesie pozyskiwania pracowników.

W dalszej części opracowania przedstawiono etyczne standardy oceny pracownika, takie jak konstruktywny feedback czy możliwość samooceny. Podjęto również zagadnienia związane ze zwolnieniami dyscyplinarnymi, zjawiskiem quiet firingu, mobbingiem oraz rolą HR jako mediatora w konfliktach. Zwrócono uwagę na problem wspierania pracowników w trudnych sytuacjach życiowych.

Dodatkowo rozważono kontrowersje dotyczące stosowania testów psychometrycznych oraz moralny dylemat związany z praktyką headhuntingu. Analiza została osadzona w kontekście polskich regulacji prawnych oraz wzbogacona o dane z literatury naukowej, co umożliwia krytyczne spojrzenie na praktyki HR w świetle zasad etycznych oraz odpowiedzialności społecznej organizacji.

Słowa kluczowe: etyka pracy, zarządzanie zasobami ludzkimi, rekrutacja, ocena pracownika, zwolnienia, dyskryminacja, HR, mobbing, quiet firing, testy psychometryczne, headhunting, prawo pracy

Zuzanna Głowania – studentka studiów II stopnia na kierunku HR w mediach i organizacjach międzynarodowych. Członkini Koła Naukowego Mediatorów i Negocjatorów przy Instytucie Dziennikarstwa i Stosunków Międzynarodowych UKEN.

Julia Czapelska – studentka studiów II stopnia na kierunku HR w mediach i organizacjach międzynarodowych. Członkini Koła Naukowego Mediatorów i Negocjatorów przy Instytucie Dziennikarstwa i Stosunków Międzynarodowych UKEN.

Work Ethics as the Foundation of Human Resource Management

Abstract

The article analyzes the ethical aspects of human resource management across three key areas: recruitment, employee evaluation, and dismissal. Drawing on literature from work ethics, organizational psychology, and labor law, it discusses the moral challenges faced by modern HR departments. Particular attention is given to issues such as discrimination against candidates based on gender, beliefs, or family status, cognitive biases among recruiters, and manipulative techniques used in talent acquisition.

The following sections explore ethical standards in employee evaluation, including constructive feedback and opportunities for self-assessment. The paper also addresses topics such as disciplinary dismissals, the phenomenon of quiet firing, workplace mobbing, and the role of HR as a mediator in conflicts. Emphasis is placed on supporting employees during difficult life circumstances.

Additionally, the article examines controversies surrounding the use of psychometric testing and the moral dilemmas posed by headhunting practices. The analysis is grounded in the context of Polish legal regulations and enriched with academic literature, offering a critical perspective on HR practices through the lens of ethical principles and corporate social responsibility.

Keywords: work ethics, human resource management, recruitment, employee evaluation, dismissal, discrimination, HR, mobbing, quiet firing, psychometric testing, headhunting, labor law

Zuzanna Głowania – currently pursuing a Bachelor's degree in Human Resources in Media and International Organizations. Member of the Mediation and Negotiation Student Academic Club at the Institute of Journalism and International Relations at UKEN.

Julia Czapelska – currently pursuing a Bachelor's degree in Human Resources in Media and International Organizations. Member of the Mediation and Negotiation Student Academic Club at the Institute of Journalism and International Relations at UKEN.

SYLWIA ROBAK

Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

ORCID: 0009-0004-0898-2544

DOI: 10.24987/20838972.22.17

Echo pragnienia szczęścia w świecie spraw pilniejszych

*– Jest pani szczęśliwa?
– Tak naprawdę to nie wiem. Pani Wisława
Szymborska powiedziała, że życie czasami
bywa znośne. Ja byłam na przykład szczęśliwa,
kiedy mój pies po chorobie wyzdrowiał. Wtedy
pomyślałam, że to szczęście było. I byłam
szczęśliwa, jak mój mąż przestał pić. Są takie
momenty, kiedy człowiek jest bardzo szczęśliwy.
Natomiast, żeby tak w ogóle, to nie. Tylko
wariat może być tak bez przerwy szczęśliwy.
I całe szczęście!
Maria Czubaszek¹*

Współczesny człowiek, zaabsorbowany codziennymi obowiązkami, nieustanną pogonią za dobrami materialnymi, pracą oraz społecznymi oczekiwaniami, często deklaruje pragnienie osiągnięcia szczęścia; w praktyce jednak podporządkowuje je sprawom uznawanym za pilniejsze. Choć szczęście wydaje się wartością powszechnie pożądaną, wielu nie potrafi powiedzieć, czym owo szczęście jest i jak można je osiągnąć. W momencie koncentracji na doczesnych „sukcesach”, które ma zapewnić kariera zawodowa, akumulacja dóbr czy zaspokojenie ambicji i oczekiwań, łatwo zatracić perspektywę

¹ Maria Czubaszek w wywiadzie z Agnieszką Kublik: „Czubaszek: Z facetem żyje się lepiej „[wywiad archiwalny]”, *Gazeta Wyborcza*, 12 września 2012, dostęp 30 maja 2025, <https://wyborcza.pl/magazyn/7,124059,12473443,czubaszek-z-facetem-zyje-sie-lepiej-wywiad-archiwalny.html>.

zadowolenia z życia jako całości. Mniej dba się o szczęście, gdyż uwaga rozprasza się na wiele fragmentarycznych celów, nie zawsze prowadzących do trwałego lub intensywnego zadowolenia.

Zagadnienia związane z pojęciem szczęścia od zarania dziejów są przedmiotem zainteresowania zarówno filozofów, jak i przedstawicieli różnych dziedzin nauki czy sztuki. Zmienność pojmowania terminu „szczęście” wynika z odmiennych punktów widzenia przyjmowanych przez różne szkoły i dyscypliny naukowe, a także z rzeczywistych przemian, którym w ciągu wieków podlegało ludzkie rozumienie. Wielość ujęć szczęścia oraz ewoluujący kontekst historyczny i społeczny tworzą dynamiczną strukturę znaczeń sprawiającą, iż refleksja nad tym zagadnieniem nie traci na aktualności i otwiera wciąż nowe pola interpretacyjne. Mimo licznych prób zdefiniowania szczęścia, jego klasyfikacji czy systematyzacji, problematyka ta wciąż pozostaje otwarta, a każde nowe odczytanie prowadzi jedynie do poszerzenia spektrum rozumienia, nie zamykając go ostatecznie. Temat pozostaje zatem niewyczerpany. Wynika to z faktu, że szczęście to zjawisko żywe, zmienne i silnie związane z doświadczeniem człowieka, nieustannie podlega reinterpretacjom i wciąż wymyka się jednoznacznym ujęciom. Co więcej, ciągle pojawiają się nowe punkty widzenia i oryginalne sposoby interpretowania szczęścia.

Na samym początku należałoby spróbować zdefiniować szczęście – o ile jest to w ogóle możliwe. Sam termin to słowo-węzeł, w którym krzyżują się różne sensy i ludzkie tęsknoty. Dla jednych szczęście to powodzenie, przypadkowy traf, układ sprzyjających wydarzeń. Coś zewnętrznego, niezależnego od człowieka, jak chociażby znalezienie dziesięciu złotych na ulicy, wygrana w konkursie czy cudem uniknięty wypadek samochodowy. Nasuwają się przy tym pytania: Czy taki rodzaj szczęścia buduje nas jako ludzi? Czy nie czyni nas tylko biernymi adresatami losu? Inna perspektywa ujmuje szczęście jako przeżycie, intensywną emocję ogarniającą ciało. Stan ten może być zarówno efemeryczny, jak i silny. W takim ujęciu rodzą się kolejne pytania: Jak utrzymać ten stan? Jak nie stać się jego więźniem, poniekąd uzależnionym od stałej potrzeby stymulacji neurochemicznej (serotonina i endorfinami)? Arystoteles powiedział, że szczęście to „dobrze żyć i dobrze się mieć”². Uważa się, że filozofowi chodziło o ogólną kondycję życia jako całości – życia pełnego cnót, sensu i wewnętrznej harmonii – czyli stan, dzięki któremu człowiek wyzwala swą naturę, a także sięga do najwyższego dobra. Ale jak zdefiniować najwyższe dobro? Johann Wolfgang von Goethe skłania się do rozumienia szczęścia jako subiektywnej refleksji

² Władysław Tatarkiewicz, *O szczęściu* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2010), 20–24.

nad akceptacją życia: „Jestem szczęśliwy, bo przeżyłbym to życie jeszcze raz”³. Autor *Cierpienia młodego Wertera* rozpatruje szczęście jako bycie zadowolonym i pogodzoneym z własnym życiem w takim stopniu, iż człowiek byłby gotów przeżyć je ponownie. Starożytni filozofowie różnorodnie definiowali omawiane zagadnienie. Dla Epikura szczęście jest brakiem cierpienia, ataraksją. Stoicy natomiast rozumieli je jako istnienie zgodne z naturą i rozumem – niezależnie od losu. Warto zauważyć, że w języku polskim wszystkie powyższe próby zdefiniowania szczęścia sprowadzane są do jednego leksemu. O czym to zatem zaświadcza? O ludzkiej skłonności do syntezy? A może o nieumiejętności rozróżnienia, o potrzebie widzenia egzystencji jako niepodzielnej jedności? Jeden myśli, że do „bycia szczęśliwym” wystarczy „mieć szczęście”, a potem rozczarowany odkrywa, że pomyślność to nie wszystko. Ktoś inny goni za radością, a nie zauważa, że jego życie jest wewnątrz pustą. Jeszcze inny buduje cnotliwe bytowanie, a w praktyce nie umie z niego korzystać. Jak wielu z ludzi doznaje duchowego zagubienia i niemożności?

Annie Ernaux, francuska noblistka, stawia w swojej książce niewypowiedziane pytanie: „Czy byłabym szczęśliwsza, mając inne życie?”. Autorka prowadzi czytelnika przez kolejne strony biografii, zarówno swojej, jak i całego pokolenia – od czasów niedostatku XX wieku aż po lata kapitalizmu i przesytu konsumpcyjnego. W jednym z pierwszych opisów wyłania się świat, do którego portal refleksji nad naturą ludzkiego szczęścia tworzą opowieści snute przez starsze pokolenia:

Po wojnie w świąteczne dni wśród niekończącej się powolności posiłków wyłaniał się z nicości i nabierał kształtów czas już rozpoczęty, ten, w którym prawdopodobnie wpatrywali się z czasem rodzice, gdy zapominali nam odpowiedzieć i spoglądali niewidzącym wzrokiem w przestrzeń, czas [...]. Zmieszane głosy biesiadników współtworzyły wielką opowieść o zbiorowych wydarzeniach, w których, gdy tylko człowiek trochę się wysilił, mógł sobie wmówić, że także uczestniczył. Nigdy nie mieli dosyć opowiadania o zimie czterdziestego drugiego, lodowatej, głód i brukiew, racjonowanie żywności i kartki na tytoń, bombardowania [...]. Na wspólnym gruncie głodu i strachu o wszystkim opowiadało się, mówiąc „my” albo „się”⁴.

W powyższym fragmencie szczęście jawi się jako możliwość współuczestnictwa w opowieści, biesiadzie świątecznej; równocześnie nie polega

³ *Ibidem*.

⁴ Annie Ernaux, *Lata*, tłum. Krzysztof Jarosz i Magdalena Budzińska (Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2022), 18–19.

ono na uniknięciu cierpienia, lecz na przynależności do pamięci zbiorowej. Nieprzypadkowo pojawiają się formy bezosobowe: „my” i „się” odsyłające do poczucia wspólnotowości. Zima czterdziestego drugiego to nie tylko historyczny moment dla Francuzów, ale również symbol krańcowego doświadczenia. Po ciężkich, mrocznych czasach, pełnych śmierci, głodu i zniszczeń, pojawia się w sercach ulga, gdyż przetrwali. W związku z powyższymi spostrzeżeniami szczęście wydaje się zarówno prozaiczne, jak i głębokie. To moment, w którym człowiek uczestniczy, choć nieświadomie – przynależy, słucha, tworzy zapis i istnieje, a tym samym staje się częścią opowieści, która ma sens. Nawet jeśli ten sens to: „brukiew, strach i kartki na tytoń”⁵. Jednocześnie nasuwa się pytanie: Ile człowiek musi wycierpieć, doświadczyć, aby odnajdywać szczęście w okrucieństwach dnia? Świątecznym opowieściom towarzyszy – mimo wszystko – radość:

Na koniec śpiewali *Ach, to białe wino i Kwiat Paryża*, ogłuszającym chórem wyrzekając słowa refrenu: „Niebieski, biały, czerwony to barwy ojczyzny”. Potem rozkładali ramiona i śmiali się: „My nie, my nie, my nie, my nigdy nie poddamy się”. Dzieci nie słuchały i gdy tylko pozwolono im odejść od stołu, nie czekały ani chwili. Korzystając z ogólnego dobrego nastroju panującego w dniach świątecznych, oddawały się zakazanym zabawom, skakały po łózkach i huśtały się głową w dół. Ale wszystko zapamiętywały⁶.

Dzieci, choć nieobecne przy rozmowach, tak naprawdę przyswajają wszystko to, co znajduje się wokół. Odbierają otaczający je świat nie tylko okiem, ale i uchem. Chłoną nastrój, rytm świąt, śmiech, śpiew dorosłych, tym samym zanurzają się w rytuale i wspólnocie. Dla nich, zwisających głową w dół na łózkach, szczęście to czysta radość bycia. Niestety, z upływem lat istnienie relacji oraz więzi międzypokoleniowych zaczęło ulegać zapomnieniu na rzecz czasów, gdy:

Reklama pokazywała, jak trzeba się zachować, żyć, meblować, była kulturową wychowawczynią społeczeństwa. Toteż dzieci domagały się owocowej wody Évian, bo „smakuje lepiej” [...]. Rodzice mieli nadzieję, że jeśli tylko ofiarują im wszystko, ich pociechy nie będą później palić haszu. A my, którzy nie dawaliśmy się na to nabrać, którzy poważnie analizowaliśmy z uczniami pułapki zastawiane przez reklamę i zadawaliśmy im jako temat pracy pisemnej pytanie: „Czy szczęście tkwi w posiadaniu rzeczy?”, kupowaliśmy we Fnacu wieżę stereo, radiomagnetofon

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*, 21.

kasetowy Grunding, kamerę super 8 Bell & Howell i mieliśmy poczucie, że wykorzystujemy nowoczesność dla mądrych celów⁷.

Pojawienie się reklam i mediów mówiących, co pić, jeść, jak się ubierać, by nie tylko być akceptowanym, ale wręcz nie popaść w życiową porażkę, postawiło znak zapytania nad ideą szczęścia jako autonomicznego wyboru. Wszystko, co materialne, ma zapewnić szczęście każdemu człowiekowi. Przesunięciu uległ semiotyczny system wartości; rzeczy nie są pojmowane przez funkcję, jaką spełniają, lecz przez znaczenie, emocje i wartości, jakie mają przywoływać. Dzieci zaczynają żyć w świecie, w którym uczy się ich utożsamiania szczęścia z dobrami materialnymi. Co gorsze, rodzice pielęgnują w nich to przekonanie, wierząc, że uchroni je to przed potencjalnym nieszczęściem, smutkiem czy wykluczeniem. Tak oto zniknął świat wolny od kapitalizmu, konsumpcjonizmu, a ludzkość zmierza do nowoczesności.

Przeszłość nie interesowała nikogo w jedno z niedzielnych popołudni w środku lat dziewięćdziesiątych, przy stole, wokół którego udało się zebrać już niemal trzydziestoletnie dzieci, ich przyjaciół, przyjaciółki, innych niż w roku poprzednim, przelotnych członków rodzinnego kręgu, w którym pojawiali się na chwilę, by wkrótce z niego zniknąć. Na stole królowała pieczeń jagnięca czy jakakolwiek inna wykwintna potrawa [...]. Popijało się saint-julien albo chassagne-montrachet, żeby kształtować podniebienia tych konsumentów coca-coli i piwa. [...] Rosła obojętność. W telewizji funkcjonowały dwa odrębne światy: towarów i spotów reklamowych oraz przemówień politycznych – istniały obok siebie, ale się nie spotykały. W jednym panowały łatwość i zachęta do przyjemności, w drugim poświęcenie i przymus, coraz bardziej złowróżbne terminy „globalizacja handlu”, „niezbędna modernizacja”⁸.

Wraz z końcem XX wieku więzi rodzinne, relacje, wartości ulegają rozluźnieniu, a nieraz nawet rozpadowi. Czy w takim świecie szczęście jest możliwe? Ludzie się spotykają, spożywają wspólne posiłki, rozmawiają, jednak w głębi mało co ich łączy, a całe wydarzenie zdaje się tymczasowe. Wystylizowana codzienność ma dawać złudzenie normalności. W rzeczywistości przedstawianej przez A. Ernaux wydaje się, że szczęście przybiera formę pewnej ucieczki i zawieszenia w teraźniejszości – pomiędzy brakiem zainteresowania przeszłością a przerażającą wizją przyszłości. Na ile takie szczęście jest prawdziwe? „Nastał czas rzeczy, który nas przytłaczał. Długo utrzymywana równowaga, pomiędzy oczekiwaniem na nie a ich

⁷ *Ibidem*, 112–113.

⁸ *Ibidem*, 184–185, 187.

pojawieniem się, między poczuciem braku a spełnieniem została przerwana. Teraz nowość nie wywołała już ani gwałtownej krytyki, ani entuzjazmu, nie pobudzała wyobraźni. Była normalną zasadą życia”⁹. Pojawiające się na rynku nowości, które miały zapewnić ludziom szczęście, z czasem im zubożały. Życie stało się obcowaniem w obfitości informacji, dóbr, „opinii ekspertów”. Rozprawia się o wszystkim, co dotyczy człowieka – depresji, rodzicielstwie, małżeństwie, wychowywaniu, anoreksji, alkoholizmie. Przekazywanie doświadczeń, wizji dobrego bycia w świecie stworzyło wzorce zachowań i wyobrażeń o sobie samym. Ludzie przestali zachowywać się tak, jak chcą, na rzecz tego, aby robić to, co należy, i tak, aby inni nie uznali ich za niepasujących do społeczeństwa. Pewną ramę kompozycyjną w książce Ernaux stanowią opowieści o czasie świątecznym w roku czterdziestym drugim ubiegłego wieku i w pierwszej dekadzie XXI wieku:

Czas handlowy coraz bardziej naruszał porządek kalendarza. „Już Boże Narodzenie”, wzdychali ludzie, patrząc na falę ozdób i słodczy zalewającą supermarkety tuż po Wszystkich Świętych, całymi tygodniami przegnębeni niemożnością uniknięcia presji tego najważniejszego święta zmuszającego do przemyśleń i porównywania własnego bytu, własnej samotności i mocy nabywczej – jakby wieczór Bożego Narodzenia stanowił punkt docelowy całego życia. [...] Wkraczało się w najgorszy okres pożądania rzeczy i odrazy do nich, w apogeum konsumenckiego szału – któremu mimo wszystko się ulegało, stojąc w gorącu w kolejce do kas i z nienawiścią spełniając obowiązek wydawania pieniędzy [...]”¹⁰.

Wyłaniająca się diagnoza społeczeństwa i jego dążenia do szczęścia w książce *Lata* skłania do przykrych wniosków. Ludzie odczuwają presję nakładaną przez rodziców, szkołę, pracę i media. Pragnienie głębszego szczęścia może prowadzić do frustracji, jeśli jego źródła upatruje się wyłącznie w konsumpcyjnym modelu posiadania. Dla Ernaux szczęście jest nieoczekiwane – nie wiadomo, w jakim momencie życia nadejdzie. W dodatku Ernaux przedstawia ów stan jako współdzielone doświadczenie, czyli opierające się na więzi, miłości, współodczuwaniu, ale również we wzajemnym uszczęśliwianiu się. Francuska pisarka podkreśla, że odczuwanie radości nie musi być głośne i powierzchowne. Wydaje się, że w pędzie bycia ludzie zapomnieli o arystotelesowskiej moralności. Jak podaje Aneta Szlama: „Filozof wskazywał na cnoty: męstwa, umiarkowania, szczodrości, uzasadnionej dumy, prawdomówności, łagodności, które miały świadczyć o dzielności etycznej człowieka. Posiadanie cnót moralnych miało wpływ

⁹ *Ibidem*, 215.

¹⁰ *Ibidem*, 222–223.

na podejmowane działania, realizowane potrzeby”¹¹. Hierarchia wartości współczesnego człowieka nakierowana jest na przyjemność, ekonomię czasu i wygodę – człowiek dąży do bogacenia się, osiągnięcia sukcesu na polu zawodowym i wybudowania sobie miejsca, po którym z dumą będzie oprowadzał znajomych. Tak opisane działanie prowadzi do zanikania własnej tożsamości i powolnego zatracenia się w pośpiechu za kolejnymi zadaniami.

Ernaux w swojej książce często opisuje fotografie pochodzące z jej albumu rodzinnego. Ukazane na nich realia życia dopełniają snutą przez nią opowieść. Wstawki te nie tylko wzbogacają treść i nadają jej innego charakteru, ale również stanowią kontrast w odniesieniu do egzystencji w XXI wieku. Co więcej, można w nich dostrzec pewną metaforę ludzkiego życia. Olga Tokarczuk w *Mowie noblowskiej*, w subtelny, niepozorny obrazie dziecięcego doświadczenia, jakim było przypatrywanie się czarno-białemu wizerunkowi matki, dostrzega opowieść zatrzymaną w kadrze, będącym poniekąd aktem istnienia¹². Zarówno u Ernaux, jak i u Tokarczuk fotografie niosą ze sobą głębokie, metaforyczne znaczenie: stają się obrazem metafizycznego szczęścia, które nie potrzebuje jakichkolwiek dowodów; są zapisem chwili, emocji czy też pewnej ciekawości. Dziś, za sprawą telefonów komórkowych, człowiek może mieć ich setki, niemal identycznych i powierzchownych, przepuszczonych przez filtr upiększający.

Nie ulega wątpliwości, że szczęście jest najwyższym dobrem ludzkiego życia. Wnioski płynące z obserwacji społeczeństwa skłaniają do stwierdzenia, że ludzie nie zawsze potrafią ukierunkować swoje działania tak, aby owe dobro osiągnąć. Zamiast tego absorbują ich inne potrzeby – terminowe zadania, wspinanie się po szczeblach kariery, „wyścig szczurów” czy uzależnienie od stałego kontaktu ze światem. Media społecznościowe, takie jak Facebook, Instagram, TikTok, YouTube itp., wpływają na kształtowanie się priorytetów współczesnego człowieka, oferując złudne poczucie bezpieczeństwa, a także iluzoryczne piękno. Rodzice, zamiast rozmowy z dzieckiem, dają mu telefon do ręki, by „mieć chwilę spokoju”, narażając je tym samym na kontakt z niebezpiecznymi treściami, przemocą i manipulacją. Tak przykrym widokiem staje się dziś obraz rodziny lub grupy przyjaciół w restauracji, kiedy zamiast rozmowy towarzyszy im milczenie przerywane stukotem palców o ekran. Nie budzi wątpliwości, że świat podlega diametralnym przemianom, nie tylko w obszarze technologiczno-komunikacyjnym, ale

¹¹ Aneta Szlama, „Arystotelesa szczęście jako dobro najwyższe a moralna kondycja człowieka postmodernistycznego”, *Paideia*, nr 5 (2023): 115–116.

¹² Olga Tokarczuk, *Czuły narrator. Przemowa noblowska Olgi Tokarczuk, laureatki literackiej Nagrody Nobla 2018*, Svenska Akademien, The Nobel Foundation, 2019, dostęp 30 maja 2025, <https://www.nobelprize.org/uploads/2019/12/tokarczuk-lecture-polish.pdf>.

również w przestrzeni społecznej, ekonomicznej i aksjologicznej. Grupami szczególnie narażonymi na działanie omawianych transformacji są dzieci i nastolatki. To w tych grupach wiekowych Paweł Sporek zauważa nasilenie się pewnych tendencji¹³ dlatego, że dzisiejszy młody człowiek żyje w społeczeństwie ponowoczesnym, dla którego codziennością są: konsumpcjonizm, podążanie za trendami, wzrost analfabetyzmu funkcjonalnego, globalizacja i wyniszczająca pogoń za pieniędzmi i karierą¹⁴. Dzieci nie dostrzegają szkolności wspomnianych zjawisk, wręcz mogą je odbierać jako naturalne dla czasów, w których żyją. Jak zatem oczekiwać od nich jakichkolwiek działań krytycznych czy naprawczych wobec problemów ponowoczesności? Rozmowa z młodzieżą umożliwia rozwijanie zdolności rozumienia, kwestionowania, krytycznego myślenia czy odkrywania sensów i skutków ludzkich czynów. Dialog staje się narzędziem uświadamiania, ale także otwiera drogę ku samopoznaniu. Jedynie człowiek świadomy może zadać sobie pytanie o sens własnego istnienia i o to, czym chociażby jest szczęście. Dążenie do szczęścia to nie tylko cel sam w sobie, to także pewna miara dojrzałości i wolności jednostki.

Choć ludzie często są przekonani, że zmierzają ku szczęściu, w istocie ich wybory świadczą o czymś innym. Psycholodzy proponują ograniczenie rozpraszaczy zarówno technologicznych, jak i materialnych, ponieważ tylko tak możliwe staje się osiągnięcie zadowolenia z życia jako całości, a nie jedynie z kumulacji fragmentów przyjemności czy sukcesów. W jednym z wywiadów Maria Czubaszek zdefiniowała szczęście jako błysk w codzienności, który warto docenić, bo jest tak miły i powoduje uśmiech na twarzy. Ile zatem może dać szczęścia widok dziewiczej zieleni liści na drzewach w maju, wspólna herbata z babcią, rozmowa z drugim człowiekiem, bycie częścią rodziny czy bycie po prostu (a może aż) zdrowym? Trudne jest wierzenie w szczęście absolutne, ciągle lub będące wzniosłą ideą. Szczęście

¹³ Paweł Sporek, „Świat wartości współczesnej młodzieży a klasyka literacka – świadectwa szkolnego odbioru literatury”, *Acta Universitatis Lodzensis. Folia Litteraria Polonica* 56, nr 1 (2020): 272. W cytowanym tekście autor zauważa zjawisko: „narastania pragmatyzmu życiowego związanego z emancypacją wartości materialnych i hedonistycznych, kryzysu wartości religijnych i narodowych, dominacji jakości witalnych i estetycznych według wzorców propagowanych przez kulturę popularną za pośrednictwem nowych mediów. Swoisty pluralizm aksjologiczny i relatywizm stają się istotnym składnikiem formowania się nowych typów tożsamości wpisujących się w paradygmat kultury ponowoczesnej. Wspomniane zmiany zachodzące w obrazie aksjologicznym młodego pokolenia określają nową przestrzeń zachowań i wyborów, także nowy sposób wartościowania rozmaitych zjawisk, również poddanych pod obserwację postaw ludzkich”.

¹⁴ Tadeusz Miczka, „Ponowoczesne społeczeństwa – ponowoczesne media – ponowoczesna polityka”, w *Władza, media, polityka*, red. Marian Gierula i Mirosława Wielopolska-Szymura (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2006), 21–39.

to subiektywny, osobisty moment ulgi, nadziei, spokoju i radości. Każdy ma inne priorytety, doświadczenia, upodobania – i tak też każdy z nas inaczej rozumie ten termin. Czyż właśnie nie to czyni człowieka tak pięknym? Zwłaszcza kiedy może wyrazić to poprzez słowa, sztukę albo czyn.

Bibliografia

- Ernaux, Annie. *Lata*. Tłumacze Krzysztof Jarosz i Magdalena Budzińska. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2022.
- Kublik, Agnieszka. „Czubaszek: Z facetem żyje się lepiej” [wywiad archiwalny]. *Gazeta Wyborcza*, 12 września 2012. Dostęp 30 maja 2025. <https://wyborcza.pl/magazyn/7,124059,12473443,czubaszek-z-facetem-zyje-sie-lepiej-wywiad-archiwalny.html>.
- Miczka, Tadeusz. „Ponowoczesne społeczeństwa – ponowoczesne media – ponowoczesna polityka”. W *Władza, media, polityka*, redaktorzy Marian Gierula i Mirosława Wielopolska-Szymura, 21–39. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2006.
- Sporek, Paweł. „Świat wartości współczesnej młodzieży a klasyka literacka – świadectwa szkolnego odbioru literatury”. *Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Polonica* 56, nr 1 (2020): 271–286.
- Szlama, Aneta. „Arystotelesa szczęście jako dobro najwyższe a moralna kondycja człowieka postmodernistycznego”. *Paideia*, nr 5 (2023): 113–135.
- Tatarkiewicz, Władysław. *O szczęściu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2010.
- Tokarczuk, Olga. *Czuły narrator. Przemowa noblowska Olgi Tokarczuk, laureatki literackiej Nagrody Nobla 2018*, Svenska Akademien, The Nobel Foundation, 2019. Dostęp 30 maja 2025. <https://www.nobelprize.org/uploads/2019/12/tokarczuk-lecture-polish.pdf>.

Echo pragnienia szczęścia w świecie spraw pilniejszych

Streszczenie

Tekst stanowi próbę opisu kondycji współczesnego człowieka w dążeniu do szczęścia w czasach ponowoczesności. Autorka analizuje funkcjonujące pojęcia szczęścia, odwołując się do teorii Tatarkiewicza i starożytnych myślicieli (Epikurejczyków, Stoików, Arystotelesa). Ponadto w artykule zawarto nawiązanie do książki *Lata* Annie Ernaux oraz *Mowy noblowskiej* Olgi Tokarczuk. Celem tekstu jest ukazanie szczęścia jako zjawiska żywego, zmiennego i silnie związanego z doświadczeniem człowieka, nieustannie podlegającego reinterpretacjom i wciąż wymykającego się jednoznacznym ujęciom.

Słowa kluczowe: szczęście, pomyślność, człowiek, ponowoczesność, dziecko, wychowanie

Sylwia Robak – studentka drugiego roku studiów magisterskich na kierunku filologia polska, a także drugiego roku studiów licencjackich na kierunku etyka – mediacje i negocjacje. Nauczycielka języka polskiego stawiająca pierwsze kroki na ścieżce dydaktycznej.

Echo of the Desire for Happiness in a World of More Urgent Matters

Abstract

The text is an attempt to describe the condition of modern man in his pursuit of happiness in the times of postmodernity. The author analyzes the functioning concepts of happiness referring to the theory of Tatarkiewicz, ancient thinkers (Epicureans, Stoics, Aristotle). In addition, the article contains a reference to the book *The Years* by Annie Ernaux and the *Nobel Speech* by Olga Tokarczuk. The aim of the text is to present happiness as a living, changing phenomenon, strongly connected with human experience, constantly subject to reinterpretation and still escaping unambiguous approaches.

Keywords: happiness, luck, human, postmodernity, child, education

Sylwia Robak – second-year MA student in Polish Philology, as well as second-year BA student in Ethics – Mediation and Negotiation. Beginning Polish language teacher.

Spis treści

Etyka – wolność – odpowiedzialność

GRZEGORZ FRANCUZ

Zachodnie ujęcie wolnej woli i odpowiedzialności moralnej a kwestia wolności i odpowiedzialności w myśli buddyjskiej 5

KRZYSZTOF ŚLEZIŃSKI

Karola Wojtyły koncepcja miłości personalistycznej. Krytyka utilitaryzmu w etyce 44

MARIUSZ OZIĘBŁOWSKI

Estetyzacja etyki w polskiej szkole filozofii medycyny? 61

MAGDALENA STANIEK

Poza zasadą neutralności. Etyczne aspekty psychoterapii osób doświadczających przemocy interpersonalnej 83

DARIUSZ DĄBEK

Etyczne dylematy rozwoju SI – innowacja w służbie człowieka czy zagrożenie jego autonomii? 102

BEATA GOCKO, MAŁGORZATA KUŻBIDA

Zasady etyczne i regulacje prawne dotyczące treści reklamowych wśród dzieci 132

HALINA RAROT, JAKUB ŁUCKA

Społeczne aspekty samotności młodych mężczyzn w ujęciu etycznym .. 153

RYSZARD MISZCZYŃSKI

Stanisław Leśniewski jako nauczyciel – racjonalna opieka nad nie lubianym uczniem 166

ANNA KAMIŃSKA-MALANDAIN

“I Hope, Therefore I Will Be”: On the Concept of Time in the Philosophy of Lévinas, Bloch, and Bachelard 182

MATEUSZ SZAST, DARIUSZ DĄBEK

Etyczne i wychowawcze przejawy „kultu” powierzchowności wśród młodzieży	212
---	-----

Etyka – wychowanie – komunikacja – praca

AMELIA JURKIEWICZ

Edukacja etyczna i jej rola w procesie wychowania dziecka w ujęciu Marii Montessori	233
---	-----

ANETA BEDNARSKA, MARTYNA CZELUŚNIAK

Etyczne aspekty teorii wychowania według Viktora Frankla i Janusza Korczaka	246
---	-----

MARTYNA CZELUŚNIAK

Etyczne aspekty komunikacji z pacjentem. Jej wpływ na motywację pacjenta i proces leczenia	260
--	-----

ALICJA ZARZYKA

Dezinformacja i bariery w dostępie do informacji dla głuchych w Polsce – wyzwanie dla etyki mediów	277
--	-----

EMILIA BRODA, BEATA MAJERAN

Seksualizacja i kształtowanie seksualności wśród młodzieży – „W cyfrowym labiryncie social mediów”	288
--	-----

ZUZANNA GŁOWANIA, JULIA CZAPELSKA

Etyka pracy jako fundament działań HR	307
---	-----

SYLWIA ROBAK

Echo pragnienia szczęścia w świecie spraw pilniejszych	326
--	-----