

Empatia

empatia, wczuwanie się w przeżycia innej osoby; wywoływanie u siebie podobnych uczuć

moralność

moralność, socjol. jedna z form świadomości społ.; zespół dominujących w danej epoce i środowisku (społeczeństwie, klasie, grupie społ.) ocen, norm i zasad określających zakres poglądów i zachowań uważanych w tej grupie za dobre lub złe

a życie

społeczne

Redaktor naukowy **Wojciech Pawlik**



Empatia
moralność
a życie
społeczne

Empatia moralność a życie społeczne

Redaktor naukowy
Wojciech Pawlik



Recenzenci
Beata Łaciak
Hanna Palska

Redaktor prowadzący
Ewa Wyszynska

Redakcja
Elżbieta Morawska

Korekta
Bożena Gorlewska

Projekt okładki i stron tytułowych
Elżbieta Chojna

Skład i łamanie
Logoscript

ISBN 978-83-235-2715-2 (druk)
ISBN 978-83-235-2731-2 (e-pub)

ISBN 978-83-235-2723-7 (pdf online)
ISBN 978-83-235-2739-8 (mobi)

© Copyright by Uniwersytet Warszawski, Warszawa 2016

Publikacja dofinansowana przez
Wydział Stosowanych Nauk Społecznych i Resocjalizacji UW

Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego
00-497 Warszawa, ul. Nowy Świat 4
e-mail: wuw@uw.edu.pl
księgarnia internetowa: www.wuw.pl

Wydanie 1

Spis treści

Wstęp	7
--------------------	---

Część I. Empatia a moralność

<i>Krzysztof Kiciński</i> , Moralność i różne oblicza empatii	13
<i>Barbara Lewenstein, Tomasz Pasierski</i> , Współczucie, zaufanie a profesjonalizm medyczny	66
<i>Wojciech Pawlik</i> , Empatia i moralność a kategoria bliźniego	80

Część II. Empatia. Teorie i metody

<i>Elżbieta Zakrzewska-Manterys</i> , Empatia jako kategoria pojęciowa w kontekstach psychologii i socjologii	105
<i>Grażyna Woroniecka</i> , Empatia jako pojęcie teoretyczne. Ujęcie pragmatyczne	119
<i>Wojciech J. Sobolewski</i> , <i>Poliperspektywa empatyczna</i> w badaniu terenowym	131

Część III. Empatia w literaturze i sztuce

<i>Dorota Żurkowska</i> , Podążając ścieżką empatii. Buddyzm zaangażowany Thich Nhat Hanha a urzeczywistnienie „ideału miłości” Leona Petrażyckiego	147
<i>Joanna Włodarczyk</i> , Andersen – nauczyciel empatii	160
<i>Agnieszka Wiśniewska-Kumaniecka</i> , Teatr społeczny a ponowoczesność	174
<i>Paweł Moźdzynski</i> , O współodczuwaniu we współczesnych sztukach plastycznych	186

Część IV. Empatia a grupy mniejszościowe i zmarginalizowane

<i>Katarzyna Jaszczyk-El Guerouani</i> , Między empatią a refleksją społeczno-polityczną. O roli czynnika emocjonalnego we francuskim ruchu na rzecz imigrantów Sieć „Edukacja bez Granic” (RESF)	203
<i>Jacek Kochanowski</i> , Poza granicami empatii i współczucia. Strategie polityczne osób nieheteroseksualnych	230
<i>Magdalena Łukasiuk</i> , Empatia i inne emocje w sytuacji tymczasowej niepełnosprawności	248
<i>Małgorzata Melchior</i> , Skąd ten brak współczucia? O stosunku Polaków do Żydów w okresie niemieckiej okupacji i w latach tużpowojennych.	268
<i>Adelina M. Gołębiowska</i> , Współodczuwanie i wczucie jako kategorie obecne w świętowaniu rocznic wybuchu powstania warszawskiego	280
<i>Magda Szleszyńska-Szczap</i> , Oblicza współczucia w świecie mrocznej turystyki	294
Bibliografia	313

Wstęp

Książka, którą oddajemy do rąk Czytelnika, jest rezultatem seminarium naukowego pracowników i doktorantów Katedry Socjologii Moralności i Aksjologii Ogólnej Instytutu Stosowanych Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego.

Problematyka empatii (choć niekonieczne samo pojęcie) zawsze była jednym z centralnych zagadnień psychologii i socjologii moralności. Współczucie, litość, współdoznawanie, wczuwanie się, syntonია, rozumienie (i zrozumienie), sympatia, miłość i miłosierdzie, współodczuwanie itd. – każde z tych pojęć ma swoje odrębne znaczenie teoretyczne w ramach różnych szczegółowych systemów etycznych, teologicznych, w naukach społecznych i humanistycznych, zarazem wszystkie one odsyłają do sfery pozytywnych – na ogół – relacji społecznych, sfery intymnego doświadczania Innego (bliźniego) i podejmowanych na jego rzecz działań pomocowych i solidarnościowych.

Kwestia statusu naukowego pojęcia empatii (jest ona analizowana w dwóch rozdziałach tej książki) jest oczywiście ważna dla rozwoju teorii naukowej, ale z pragmatycznego punktu widzenia nieostrość pojęć nie przesądza o braku celowości podejmowania wysiłku badawczego w celu zbadania kontekstów, w jakich są one używane, i skutków społecznych, które są z nimi związane. Podobny zresztą los dzieli w naukach społecznych pojęcie moralności. Jak wskazywała Maria Ossowska, prekursorka nowoczesnych, szczegółowych nauk o moralności (a jedną z nich jest socjologia moralności), pojęcie moralności jest nieostre, różnie definiowane i nie daje się taksonomicznie zamknąć w jednej klasie zjawisk. Co zarazem nie znaczy, że społecznych, psychologicznych, religijnych i innych kontekstów pojęcia moralności nie należy badać.

Podobnie jest z empatią. Jest ona tak bardzo obecna w naszym życiu, że jej dobroczynnych skutków na ogół nie zauważamy. Dopiero jej deficyt: odmowa, nieuwaga lub nieumiejętność, uświadamiają nam, że życie społeczne jest bez niej niemożliwe, trudne lub co najmniej nieznośne.

W książce pokazujemy, jak mocno mechanizm empatii wtopiony jest w różne sfery codzienności: turystykę, sztukę, teatr, działalność organizacji pomocowych, systemy religijne i polityczne. Pokazujemy też, jak mechanizm empatii wzmacnia działanie i skuteczność różnych działań instytucjonalnych, rozwiązań biurokratyzowanych i kodeksowych.

Empatia jest we współczesnym, skomercjalizowanym świecie nie tylko postulatem etycznym, ale i pragmatycznym, a wrażliwość empatyczna staje się w nim jednym z elementów kompetencji zawodowych. W tym sensie nowoczesny profesjonalizm to nie tylko umiejętności ściśle techniczne, zawodowe, ale także kompetencje „miękkie”, emocjonalne. Dzięki nim klient, pacjent, obiekt, respondent, tubylec, a tym bardziej Obcy zostaje emocjonalnie „oswojony”, uzyskuje podmiotowość afektywną, a to, co czuje i jak doświadcza swojej sytuacji, staje się tak samo ważne, jak „obiektywny” wymiar jego położenia.

Empatia, jak większość umiejętności społecznych, jest wynikiem doświadczenia we wczesnych fazach rozwojowych i socjalizacji. W książce przedstawiamy, jak problematyka ta funkcjonuje w literaturze, procesach wychowania, jak powiązana jest ona z kontekstem kulturowo-religijnym, który sprawia, że jako jednostki lub całe grupy społeczne jesteśmy mniej lub bardziej empatyczni, i społecznie definiuje sytuacje i klasy zjawisk oraz obiektów, wobec których obowiązuje nas empatyczna uważność, a wobec których – już nie.

Kulturowo-strukturalne przyczyny sprawiają bowiem, że pewne kategorie ludzi i doświadczeń znajdują się poza granicami empatii i współczucia albo wręcz podlegają empatycznemu wykluczeniu. Socjologiczna analiza przyczyn, mechanizmu i skutków takiego wykluczania poza „wspólnotę współczucia” również jest przedmiotem tej książki.

Badanie empatii jest wyzwaniem interdyscyplinarnym. Dlatego też, choć głównym tematem książki jest związek empatii z moralnością, staraliśmy się uwzględnić w niej perspektywy innych subdyscyplin socjologicznych: historii idei socjologicznych i politycznych, socjologii medycyny, socjologii emocji, socjologii wiedzy, metodologii badań jakościowych, socjologii religii, socjologii literatury, socjologii sztuki, socjologii ruchów społecznych, socjologii niepełnosprawności, socjologicznych badań nad Holocaustem, socjologii turystyki i innych. Tak szeroko zakrojone przedsięwzięcie potwierdziło zamiar, z którym książka ta była planowana: egzemplifikacja socjologicznej tezy, że tak jak moralność, również empatia i współczucie mają charakter społeczny. Podlegają one społecznym uwarunkowaniom i ustrukturuwaniu, powiązane są z kategoriami innych systemów kulturowych, religijnych i segmentacji politycznych, podlegają socjalizacji w wymiarze indywidualnym i zmianom o charakterze systemowo-historycznym.

Dalsze badanie empatii jako ważnego mechanizmu regulowania i stabilizowania życia społecznego wymaga uwzględnienia kolejnych perspek-

tyw badawczych: przede wszystkim neurologicznej (i szerzej – biologicznej), psychologiczno-kognitywistycznej, psychologii rozwojowej, socjologii emocji i innych. Problematyka empatii, pomimo swego pragmatycznego znaczenia, ciągle jest stosunkowo słabo zbadanym i opisanym w naukach społecznych wycinkiem życia. Prezentowana książka jest zaproszeniem do takiej interdyscyplinarnej współpracy.

Wojciech Pawlik

Część I

Empatia a moralność

Moralność i różne oblicza empatii

Związek pomiędzy empatią a moralnością był przedmiotem refleksji już w czasach powstania terminów określających oba fenomeny: greckiego terminu *ἐμπάθεια* (*empathia*) i łacińskiego terminu *moralitas*. Analizując ów związek w niniejszym tekście, bierzemy pod uwagę fakt, że zarówno moralność, jak i empatia są zjawiskami złożonymi i różnie definiowanymi, jednak w przypadku moralności ograniczymy się do definicji wyróżniającej w niej kilka orientacji (które szerzej opisywałem w innych miejscach¹), w przypadku empatii zaś poprzestaniemy na takim jej rozumieniu, które uwzględnia tylko najbardziej powtarzalne elementy różnych definicji oraz znaczenia przypisywane temu terminowi w języku potocznym. Przez empatię będziemy więc rozumieli specyficzną zdolność jednostki do rozpoznawania czyichś emocji i myśli, odczuwania tego, co czuje i przeżywa ktoś inny, posiadanie umiejętności – jak to się często określa – „wchodzenia w czyjeś buty” i spoglądania na czyjs problem oczyma danej osoby, a tym samym rozumienie jej motywacji, wyobrażeń, czy nawet fobii. Wiąże się z tym zwłaszcza zdolność odczuwania bólu na widok bólu kogoś innego lub radości na widok czyjejś radości.

Uważa się zwykle, iż tego rodzaju zdolności mają podłoże raczej emocjonalne niż intelektualne i że są właściwościami danymi człowiekowi przez naturę (co nie oznacza, że nie ma na nie wpływu socjalizacja, dojrzewanie czy nawet trening). Należy dodać, że ludzie są zwykle świadomi ich posiadania, o czym świadczą takie powszechne w języku zwroty jak: „cieszę się twoją radością”, „świetnie rozumiem, co czujesz”, „udzielił mi się ich dobry/zły nastrój”, „zaraziłem się jego optymizmem lub pesymizmem”, „nie musisz mi

¹ Złaszcza w: K. Kiciński, *Orientacje moralne, próba typologii*, wyd. II poprawione i rozszerzone, KAWDRUK, Warszawa 1998, s. 280. Zob. tenże, *Spoleczne determinanty orientacji moralnych*, „Etyka” 1983, nr 20; tenże, *Orientacje moralne społeczeństwa polskiego*, w: J. Mariański, P. Sztompka (red.), *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, Wydawnictwo WAM, Polska Akademia Nauk, Kraków 2002. Zwięzłe omówienie wymienionych orientacji także w: J. Mariański, *Socjologia moralności*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, s. 466–469.

tłumaczyć, jakie to było dla ciebie przeżycie” (w domyśle – rozumiem je, bo jestem zdolny odczuwać w tej sytuacji to samo) czy nawet trochę konwencjonalne: „łączę się z tobą w bólu”.

Warto podkreślić, że choć interesuje nas w tym miejscu empatia przejawiana przez ludzi, to jednak wiele wskazuje na to, że pewne jej formy (lub doznania do empatii zbliżone) występują nie tylko u przedstawicieli naszego gatunku. Właściciele psów są nieraz przekonani, że na przykład ich własny niepokój (lub spokój) może udzielić się podopiecznym i że są oni w stanie odbierać również inne sygnały wysyłane przez człowieka. Nie chodzi przy tym jedynie o relację człowiek–zwierzę, na przykład bawiące się zwierzęta, prowadząc walkę na niby, potrafią trafnie dekodować nieagresywne zamiary partnera, co byłoby niemożliwe bez jakiejś formy empatii. Odgrywa ona również istotną rolę w *zachowaniach stadnych* wielu gatunków (w tym ludzi), kiedy to nastroje zbiorowości czy stada udzielają się poszczególnym osobnikom („owczy pęd”) itd. Wspominam o tym, by podkreślić, że reakcje empatyczne w ich podstawowym wymiarze są zjawiskiem wykraczającym poza granice naszego gatunku, podobnie jak reakcje kichania czy ziewania, które można obserwować u wielu zwierząt. Świadczy to pośrednio o uniwersalności takich dyspozycji i zakorzenieniu ich w głębokich warstwach psychiki.

Z punktu widzenia problematyki, którą będziemy się tu zajmować, należy odróżnić dwie formy empatii: pierwszą, z braku lepszego słowa, można nazwać „współodczuwaniem”, drugą zaś – „współczuciem”. Empatyczne współodczuwanie pozwala dekodować czyjeś emocje lub inne stany psychiczne i dzięki temu rozumieć, co czuje na przykład osoba cierpiąca albo przeżywająca jakieś pozytywne emocje. Tej formie empatii nie musi jednak towarzyszyć chęć udzielenia pomocy cierpiącemu albo radowanie się czyjąś radością, a więc współczucie. Jest to forma z pewnością bardziej „pierwotna”, i to ją mieliśmy na myśli, mówiąc o przejawach empatii u niektórych zwierząt. Empatyczne współczucie zawiera natomiast nie tylko element współodczuwania, ale coś więcej, co wyraża się na przykład w zwrotach: „cieszę się twoją radością”, „martwi mnie twoje zmartwienie”, „cierpiał na widok czyjegoś cierpienia itp. Jak się zdaje, w potocznej świadomości funkcjonuje zbitka obu tych znaczeń, jednak znaczenie drugie często wysuwa się na plan pierwszy, bowiem ludziom zachowującym się biernie w obliczu czyjegoś cierpienia przypisuje się właśnie brak empatii.

Przechodząc do problematyki zasygnalizowanej w tytule tekstu, zaczniemy od uwagi, że znaczenie empatii (rozumianej przede wszystkim jako współczucie) w przypadku każdej z wyróżnionych tu orientacji moralnych jest inne. Największą rolę odgrywa ona z pewnością w przypadku *orientacji prospołecznej*, standardy tej orientacji stanowią bowiem, iż nadrzędną wartością moralną jest dobro drugiego człowieka, a wrażliwość na owo dobro bywa w sposób oczywisty powiązana z odczuciami empatycznymi. Inaczej przedstawia się sprawa w przypadku *orientacji godnościowej*, gdzie owa zależność nie jest tak wyraźna,

jednak postaramy się wykazać, że i tu rola empatii bywa istotna. Interesującą rolę może odegrać empatia również w przypadku zachowań motywowanych przez standardy charakterystyczne dla *orientacji wzajemnościowej*, choć nie jest ona tak oczywista, jak ma to miejsce w przypadku orientacji prospołecznej. Jeszcze mniej oczywistą rolę odgrywa empatia w przypadku *orientacji teocentrycznej* oraz *orientacji tabuistycznej*, jednak, jak się zdaje, i tu może mieć ona pewne znaczenie.

Orientacja prospołeczna

Roli empatii w orientacji prospołecznej poświęcimy najwięcej miejsca z powodów, które wydają się oczywiste. W naszych rozważaniach zwrócimy przy tym szczególną uwagę na problematykę empatii w kontekście doświadczeń ostatniej wojny światowej oraz na związane z tą problematyką pewne wątki Starego Testamentu, który, stanowiąc fundamentalne źródło refleksji nad moralnością i naturą ludzką, odegrał ogromną rolę w kształtowaniu się kultury moralnej chrześcijaństwa i islamu.

Wszystkie omawiane tu orientacje moralne zostały wyróżnione na podstawie tego samego kryterium, jakim jest charakterystyczny dla każdej z nich sposób uzasadniania norm i ocen. W przypadku orientacji prospołecznej uzasadnieniem na przykład normy „nie kłam” nie jest stwierdzenie, że kłamstwo *jako takie* stanowi czyn godny potępienia, lecz podkreślanie, iż może ono wyrządzić komuś krzywdę i dlatego zasługuje na dezaprobatę². Uogólniając, można powiedzieć, że na gruncie tej orientacji główną przesłanką oceny postępowania danej osoby jest sposób, w jaki traktuje ona czyjeś dobro. Pozytywnie ocenia się jego respektowanie, negatywnie – niebranie go w swym postępowaniu pod uwagę. Cenione są zwłaszcza wyrzeczenia, które dana osoba ponosi w imię czyjegoś dobra, potępiane zaś wszelkie przejawy egoizmu. Dobro ponadindywidualne uznaje się więc tu za wartość nadrzędną w stosunku do dobra własnego.

Z punktu widzenia problematyki empatii ważne jest rozróżnienie dwóch kategorii dobra ponadindywidualnego. W przypadku pierwszej jego depozytariuszem są jednostki, w drugim – grupy (państwo, naród, grupa religijna itp.). W przypadku pierwszej kategorii personifikacją cnót cenionych na gruncie orientacji prospołecznej są takie osoby jak na przykład ojciec Kolbe, który poświęcił własne życie, by uratować życie innego człowieka, Matka Teresa z Kalkuty, ofiarnie niosąca pomoc najbiedniejszym, Janusz Korczak, który

² Warto w tym miejscu przypomnieć, że przykazanie z Dekalogu, które w powszechnej świadomości funkcjonuje jako norma „nie kłam”, w rzeczywistości brzmi: „Nie będziesz mówił przeciw bliźniemu twemu kłamstwa jako świadek”, jest więc normą reprezentującą przede wszystkim orientację prospołeczną, chroniącą dobro osoby, którą czyjeś kłamstwo może skrzywdzić. Przytaczam za trzecim wydaniem *Biblii tysiąclecia*, Pallotinum, Poznań–Warszawa 1980.

wolał zginąć, niż opuścić dzieci, którymi się opiekował. W przypadku drugiej – żołnierz poświęcający życie dla ojczyzny, ktoś, kto kosztem spraw osobistych pracuje dla dobra swojego kraju, patriota lokalny ofiarnie działający na rzecz swojej miejscowości. Odróżnianie obu kategorii (pomiędzy którymi czasem trudno wyznaczyć ostrą granicę) jest ważne, ponieważ empatia może odgrywać rolę czynnika stymulującego prospołeczne zachowanie przede wszystkim wówczas, gdy podmiotem tego zachowania są konkretni ludzie. Na heroicznej decyzji Janusza Korczaka mogło zaważyć jego empatyczne wyobrażenie tego, co czułyby dzieci, gdyby je opuścił, i czym będzie dla nich jego obecność aż do tragicznego końca. Natura motywacji żołnierza narażającego życie dla ojczyzny jest odmienna, ma bowiem zapewne źródło przede wszystkim w zinternalizowanych normach (obowiązek poświęcania się dla ojczyzny) i wartościach (ojczyzna jako wysoko ceniona wartość). Oczywiście również w przypadku – hipotetycznej – motywacji Janusza Korczaka i innych osób poświęcających się dla kogoś istotną rolę mogą odgrywać zinternalizowane normy i wartości. Fakt ten stanowi punkt wyjścia do ważnej dla naszych rozważań kwestii, mianowicie problemu wzajemnych relacji pomiędzy dwiema odmiennymi pod względem psychologicznym determinantami zachowań prospołecznych: motywacją empatyczną i motywacją mającą źródło w zinternalizowanych normach i wartościach. Jest to problem interesujący między innymi w kontekście rozważań Hanny Świdry-Ziemby na temat zmierzchu moralności opartej na zinternalizowanych normach oraz koncepcji Wojciecha Pawlika dotyczącej moralności opartej na empatii. Do problemu tego jeszcze wrócimy.

Problematyka empatii w kontekście doświadczeń ostatniej wojny

Szczególnie ważną kwestią, którą warto tu rozważyć, jest problem kręgu osób, wobec których działający odczuwa empatię, oraz barier, które się na drodze takich odczuć pojawiają. Do przeżywania empatii zdolne są przecież nie tylko osoby, które, jak wspomniani Korczak czy Matka Teresa z Kalkuty, są wysoko oceniane w kategoriach moralnych, ale również ludzie z przeciwnego bieguny na skali tych ocen jak Rudolf Hoess, komendant obozu Auschwitz. Ten ostatni przypadek jest skrajny, ale właśnie dlatego warto mu się bliżej przyjrzeć, gdyż dzięki owej skrajności bardzo wyraźnie pozwala dostrzec ogólny problem polegający na przeżywaniu empatii w stosunku do jednych, przy jednoczesnej obojętności wobec losu innych. Wiele wskazuje na to, że Hoess, mimo rozmiaru zbrodni, jakie popełniał na więźniach, działając – jak się potocznie mówi „z zimną krwią”, nie był jednak człowiekiem całkowicie niezdolnym do empatii. Wskazują na to zwłaszcza jego listy do nieletnich synów, które napisał już po skazaniu go na śmierć. Uderza w nich nie tylko troska o ich losy, ale również psychologiczne wyczucie problemów, przed którymi staną, dorastając.

Dzieci i rodzina to był ten krąg osób, wobec których Hoess z pewnością potrafił przejawiać empatię i miała ona zapewne niemały wpływ na jego

prospołeczne w stosunku do nich postawy i zachowania. Jednocześnie empatia ta była niejako zablokowana w relacjach z osobami, również dziećmi, które mordowano w kierowanym przez niego obozie. *Można przypuszczać, że w tym przypadku – ale także w wielu sytuacjach podobnych, choć nie tak skrajnych – tym, co „uwalniało” bądź blokowało empatię, były czynniki o charakterze kognitywnym: system przekonań ideologicznych oraz zinternalizowane normy i wartości.* Tradycyjnie wychowany Hoess wierzył w wartość rodziny, przy czym uznawana przezeń ideologia głosiła, że chodzi tu przede wszystkim o rodzinę niemiecką. Prospołeczne normy moralne odnosiły się do niej, przy czym na gruncie wyznawanej ideologii wartość ta pozostawała w harmonii z wartością, jaką stanowiła ojczyzna utożsamiana z Trzecią Rzeszą.

Problem przejawiania wrażliwości wobec osób należących do jakiegoś wewnętrznego kręgu przy jednoczesnej obojętności wobec innych bywał wielokrotnie przedmiotem wnikliwej refleksji. Jest on oczywiście silnie powiązany z problematyką, którą się tu zajmujemy, od tego bowiem, do której z tych kategorii kogoś zaliczymy, zależy w ogromnej mierze odczuwanie wobec niego empatii. Zagadnienie to analizował między innymi Stanisław Ossowski w interesującym tekście *Pod znakami Ormuzda i Arymana* poświęconym problematyce sprzeczności w psychice ludzkiej. Inspiracją dla książki, którą autor – zafascynowany poznawczo między innymi osobą Rudolfa Hoessa – zaczął przygotowywać w czasie wojny, była obserwacja wpływu na psychikę ludzką dramatycznych sytuacji towarzyszących wojnie: „Widziało się ludzi, u których najbrutalniejsze okrucieństwo łączyło się z czułością dla przyjaciół, dla rodziny, dla dzieci, nawet dla obcych dzieci, z serdecznym przywiązaniem do własnego psa lub konia. U wrót Treblinki wieśniak, który w różnych okazjach potrafił być gościnnym i bezinteresownym gospodarzem, wyciągał w upalny dzień sto złotych za butelkę wody od umęczonych nieszczęśników, tłoczących się okropnie w ciągu długich dziesiątków godzin pomiędzy gorącymi ścianami wagonów. Widziało się ludzi wrażliwych na czyjąś niedolę, współczujących z cierpieniem, ludzi, u których zazwyczaj widok nieszczęścia nie tylko budził silne wzruszenie, ale popychał także do udzielania natychmiastowej pomocy, widziało się ich, jak przyjmowali obojętnie wiadomości o najokrutniejszym znęcaniu się nad gromadą bezbronnych mieszkańców tego samego miasta, oddzielonych tylko murami getta”³.

³ S. Ossowski, *Z zagadnień psychologii społecznej*, t. III, PWN, Warszawa 1967, s. 52. Warto zauważyć, że Ossowski pisał te słowa w czasach, o których się obecnie mówi, iż były czasami milczenia na temat stosunku społeczeństwa polskiego do prześladowanych Żydów. Jak widać nie wszyscy milczeli, choć z drugiej strony ich głos nie zawsze był w PRL słyszalny (przez szereg lat warszawscy studenci otwartej po Październiku socjologii mogli zapoznać się z fragmentami cytowanej tu książki jedynie w wydziałowej bibliotece dysponującej słabej jakości tekstem powielonym).

Zastanawiając się nad przyczynami tego, że wobec cierpienia jednych zachowujemy obojętność, a cierpienia innych głęboko nas poruszają, autor – nie używając zresztą terminu „empatia”, a jedynie jego równoważników takich jak „wrażliwość” czy „współczucie” – wskazuje na różne czynniki, które mogą do takiej sytuacji prowadzić⁴. Według niego może to być na przykład ogrom cierpienia, w obliczu których człowiek uruchamia mechanizmy obronne w postaci stępienia wrażliwości, zwłaszcza gdy nie może pomóc znajdującemu się w potrzebie. Jednak jego zdaniem nie tylko ta sytuacja odgrywała rolę w determinowaniu postaw i zachowań, o których była mowa w przytoczonym fragmencie. Ważny jest jeszcze jeden czynnik, na którym autor skupia uwagę, jest nim *wyobraźnia* i okoliczności, które ją ograniczają. Ilustrujący tę sytuację przykład jest i tym razem znamieny dla czasów powstania książki: „Osoba o czułym sercu skłonna jest do współczucia w stosunku do tych wszystkich istot, w których przeżycia potrafi się wczuwać. Jej ograniczona wyobraźnia nie pozwala się wczuć na przykład w cierpienia Żydów, bo to są dla niej istoty całkiem obce. Osoba ta nie potrafiłaby sobie wyobrazić siebie w sytuacji Żydówki lub Żyda”⁵. Autor podkreśla, że w takich sytuacjach czynnikiem wpływającym na naszą wyobraźnię jest nie tyle „obiektywne” podobieństwo do istot będących przedmiotem naszych odczuć, ale przede wszystkim schematy myślenia funkcjonujące w społeczeństwie, które nas ukształtowało. Istotna jest tu zwłaszcza rola narzucanych przez grupę stereotypów: „Ustalony w środowisku społecznym obraz człowieka obcej zbiorowości niezmiernie utrudnia zajęcie bezpośredniego ludzkiego stosunku względem jednostek, do których się ten obraz odnosi. Obraz ten zasłania żywe osobiste cechy, które mogłyby tego człowieka z obcej zbiorowości uczynić bliskim. Stereotyp niepodległościowca ukraińskiego ukazywał go nam jako barbarzyńskiego hajdamakę, zięjącego nienawiścią ku wyższej kulturze i wyzutego z wszelkich szlachetnych motywów, podczas gdy powstaniec śląski, którego Niemcy tak właśnie widzieli, był dla nas człowiekiem, w którym ocknęła się godność własna i najszlachetniejsze uczucia narodowe. Stereotyp Żyda wielu ludziom nie pozwalał odczuć bohaterstwa i tragizmu w obronie getta warszawskiego. Gdy w południowych stanach Ameryki Północnej po wojnie cywilnej zmienił się stereotyp Murzyna, utracili zdolność współczucia nawet ci spośród dawnych plantatorów, którzy w czasach niewolnictwa byli prawdziwie »dobrymi panami«”⁶.

Podkreślając wagę stereotypów, Ossowski jednocześnie analizuje czynniki, które mogą sprawić, że stereotyp określający stosunek do drugiego człowieka zostaje w pewnym momencie przełamany czy zawieszony. Podając

⁴ Ossowska w *Motywach postępowania* też mówiła o problematyce empatii, używając innych określeń, na przykład współdoznawanie.

⁵ Tamże, s. 56.

⁶ Tamże, s. 57.

przykłady takich sytuacji, autor nawiązuje zarówno do własnych obserwacji, jak i do literatury. W okresach największego antysemityzmu – stwierdza – często można było spotkać zażartego antysemitę, który przejmował się losem znanego sobie osobiście Żyda i bronił go z poświęceniem. Nie był on bowiem w tym momencie dla niego reprezentantem grupy Żydów – na którą patrzył przez pryzmat stereotypu – lecz członkiem grupy kolegów czy znajomych. Drugi przykład dotyczy szczególnego przeżycia, które może obudzić zablokowaną do tego momentu empatię. Tak się właśnie stało w sytuacji opisywanego przez Remarque’a żołnierza, który, oglądając listy i fotografie wyjęte z kieszeni zabitego przez siebie wroga, przeżywa wstrząs, gdyż uświadamia sobie, iż zabity jest takim samym człowiekiem jak on. W interpretacji Ossowskiego zmiana ta nastąpiła w wyniku rozszerzenia wyobraźni, wskutek czego w kimś, na kogo dotąd żołnierz ów patrzył przez pryzmat stereotypu wroga, w pewnym momencie zaczyna patrzeć jak na człowieka, któremu wojna zgotowała podobny los. (Warto dodać, że przykład jest wzięty z literatury, ale autor miał też własne doświadczenia frontowe wyniesione z dwóch kampanii wojennych: w roku 1920 i 1939).

Ossowski rozważa również inne niż przełamanie stereotypu czynniki, które mogą wpłynąć na uaktywnienie się empatii i okazanie komuś współczucia. „Znam [...] wypadki – pisze, – kiedy u antysemity o słabej wyobraźni, który chętnym sercem przyjmował wiadomości o wszelkim prześladowaniu Żydów, następował wstrząs, gdy na własne oczy zobaczył, jak takie prześladowanie wygląda”⁷. Nasuwa się uwaga, że opisany tu mechanizm psychologiczny jest stosunkowo dobrze znany, w przeciwieństwie do tego, który pojawia się w kolejnej opisaney przez autora sytuacji: „W czasach niemieckiej okupacji zdarzali się szantażyści, którzy groźbą denuncjacji wysysali swe ofiary w sposób najbardziej bezwzględny i bezlitosny, a kiedy interes był już załatwiony, okazywali im wiele życzliwości i gościnności, o ile sprawa rozgrywała się w ich domu. Wiem o wypadkach, gdy po najostrzejszym targowaniu się z ofiarą o cenę okupu, zapraszano bezinteresownie tę samą ofiarę szantażu na luksusową kolację. Potocznie mówiłoby się może, iż »ruszyło zbrodniarzy sumienie« i chcieli jakoś złagodzić wyrządzoną krzywdę. W gruncie rzeczy mamy tu do czynienia ze zmianą stosunku społecznego: po zapłaconiu okupu ofiara przestawała być obiektem polowania, można było w niej zobaczyć człowieka”⁸.

Podsumowując: wśród czynników, które sprawiają, że los jednych mało nas obchodzi, a na los innych nie pozostajemy obojętni, istotną rolę odgrywają stereotypy i wyobraźnia. To one decydują, kogo włączamy do kręgu solidarności i okazujemy mu współczucie, a kogo zaliczymy do kategorii

⁷ Tamże, s. 59.

⁸ Tamże.

„obcych”, wobec których nie przejawiamy empatii. Może się jednak zdarzyć, że na niektórych przedstawicieli tej drugiej kategorii zaczynamy patrzeć inaczej niż na pozostałych, ponieważ stali się oni dla nas konkretnymi osobami, a nie jedynie przedstawicielami anonimowej zbiorowości, na której członków patrzymy przez pryzmat funkcjonujących w naszej grupie stereotypów. Mogą się oni stać przedmiotem empatii również w efekcie określonych doświadczeń, na przykład uświadomienia sobie wzajemnego podobieństwa (sytuacja opisana przez Remarque’a) lub czyjegoś cierpienia. Taka zmiana postawy może nastąpić także wówczas, gdy przestajemy traktować kogoś przedmiotowo i zaczynamy dostrzegać w nim człowieka.

Warto dodać, że oprócz problemów poruszanych w omawianym tekście Stanisława Ossowskiego interesowało również zagadnienie manipulacji zmierzającej do tłumienia w ludziach odczuć empatycznych, które mogłyby im utrudniać bezwzględne lub wręcz okrutne traktowanie przedstawicieli określonej grupy. Ten interesujący z punktu widzenia prospołecznej orientacji moralnej problem autor rozważał na przykładzie wychowania w Hitlerjugend, które zmierzało do formowania ludzi będących w stanie bez wewnętrznych oporów realizować zadania wyznaczone im przez przełożonych⁹.

Jest godne odnotowania, że analizując problematykę współczucia i empatii, Ossowski tak często odwołuje się do przykładów dotyczących stosunku Polaków do Żydów w okresie niemieckiej okupacji. Liczne przejawy obojętności czy niedostatecznej wrażliwości na tragiczne losy ludzi, z którymi pozostawało się w bliskich relacjach od pokoleń i którzy stanowili element szeroko pojmowanego własnego społeczeństwa, musiały stanowić dla niego szok moralny, a także wyzwanie intelektualne jako socjologa. Obecnie problematyka ta powróciła z całą mocą i z owym wyzwaniem próbuje się zmierzyć młodsze od Ossowskiego pokolenie badaczy, których analizy nieraz ściśle korespondują z rozważaniami tego nestora polskiej socjologii. Na przykład Jan Grabowski w interesującej książce dotyczącej przede wszystkim tak zwanego szmalcownictwa w czasie okupacji¹⁰ zauważa, iż obojętność wielu Polaków wobec losu Żydów wynikała z faktu, iż w powszechnym odczuciu ówczesnego polskiego społeczeństwa Żydzi, mimo że byli polskimi obywatelami, nie byli postrzegani jako część wspólnoty narodowej. Teza ta dobrze wpisuje się w rozważania Ossowskiego na temat konsekwencji, jakie z punktu widzenia zdolności do przeżywania empatii ma uwarunkowany kulturowo podział na swoich i obcych.

⁹ Wątek ten obecny jest w pracy Stanisława Ossowskiego *Ku nowym formom życia społecznego*, „Książka i Wiedza”, Warszawa 1956.

¹⁰ J. Grabowski, *Szantażowanie Żydów w Warszawie, 1939–1943*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2004.

Empatia a teoria dysonansu poznawczego i teoria dogmatyzmu

Nie ulega wątpliwości, że rozważania Ossowskiego prezentowane we wspomnianym tekście są nadal aktualne i inspirujące. Jednak od czasu jego powstania ukazało się sporo prac, które mogą rzucić dodatkowe światło na poruszaną w nim problematykę. Warto zwrócić uwagę na przykład na sformułowaną przez Leona Festingera teorię dysonansu poznawczego¹¹ oraz opartą na wynikach badań eksperymentalnych koncepcję Milтона Rokeacha, według której tym, co szczególnie ludzi do siebie zbliża, jest poczucie podobieństwa systemów przekonań¹².

Z teorii dysonansu poznawczego można wyciągnąć wniosek, że na postawę jednostki wobec innych i okazywane im współczucie mają wpływ nie tylko funkcjonujące w grupie stereotypy, przez pryzmat których postrzega ona społeczne otoczenie, ale również opisane przez tę teorię procesy poznawcze zachodzące w jej własnej psychice. Inaczej mówiąc – postrzeganie innych jest wprawdzie w wysokim stopniu zdeterminowane wychowaniem, kulturą reprezentowaną przez własną grupę, obowiązującymi w niej stereotypami itp., ale istotne znaczenie mają tu również osobiste doświadczenia każdego człowieka, które wpływają na jego psychikę. Fakt ten należy brać pod uwagę, analizując niektóre sytuacje omawiane przez Ossowskiego czy Grabowskiego. Ważne jest tu zwłaszcza zjawisko zaobserwowane i badane przez Festingera (stanowiące bodaj pierwszą inspirację do budowy teorii dysonansu), które polega na tym, że człowiek zachowujący się w określony sposób „dopasowuje” następnie swój system przekonań do tego postępowania. Według obserwacji tego autora, na przykład osoby, które zdecydowały się na kupno określonego samochodu, zwykle starają się potem utwierdzić w przekonaniu, że dokonały właściwego wyboru. Ze spisanych w więzieniu wspomnień Rudolfa Hoessa wynika, że jego wyobrażenia o więźniach obozu kształtowały się nie tylko pod wpływem nazistowskiej ideologii i funkcjonujących w niej stereotypów „wroga Rzeszy”, ale stanowiły również efekt racjonalizacji własnego wobec nich postępowania. Sekwencja zdarzeń była w tym przypadku uderzająco zbieżna z teorią dysonansu poznawczego: najpierw podjęcie się przez zdyscyplinowanego i zaślepionego ideologią członka SS funkcji komendanta obozu, pociągającej za sobą okrutne postępowanie z więźniami, a następnie utwierdzanie się w przekonaniu, że ludzie ci zasługują na swój los. Autor wspomnień wyraża na przykład pomieszane z pogardą zdziwienie, że członkowie „Sonderkomando”, zajmujący się paleniem zwłok, mogli jakoby jeść w trakcie wykonywania tej pracy. Sugestia wynikająca z tego opisu jest oczywista – takie postępowanie świadczy o ich degradacji moralnej

¹¹ L. Festinger, *The Motivating Effect of Cognitive Dissonance*, w: G. Lindzey (ed.), *Assessment of Human Motives*, Grove, New York 1958.

¹² M. Rokeach et al., *The Open and Closed Mind*, Basic Books, New York 1960.

i małej wartości jako ludzi, bo przecież przyzwoity człowiek tak nie postępuje, zasłużyli więc na swój los i nie należy im współczuć. Inna sekwencja zdarzeń może też skłaniać jednostkę do odmiennych wniosków. Bohater filmu Agnieszki Holland „W ciemności” tym bardziej przejmując się losem Żydów, których chroni – i z pewnością coraz bardziej empatycznie odczuwa ich sytuację, traktując ich w końcu jako „swoich Żydów” – im więcej wysiłku wkłada w niesienie im pomocy. Podsumowując, jeżeli ktoś zachowuje się wobec danej grupy ludzi w określony sposób i z ważnych dla niego powodów nie zamierza swego postępowania zmieniać, to z dużym prawdopodobieństwem zajdą w jego psychice procesy, w efekcie których utwierdzi się w przekonaniu o słuszności swego postępowania. Wiąże się z tym eksponowanie w wizerunku tych ludzi określonych cech, dzięki którym stają się oni w jego mniemaniu godni współczucia bądź przeciwnie, a takie przekonania albo wyzwalają, albo blokują empatię.

Rozważając problematykę postaw i zachowań prospołecznych w powiązaniu z problematyką empatii, warto uwzględnić wnioski wynikające z interesującej koncepcji, której autorem jest Milton Rokeach. Badając uprzedzenia etniczne w Stanach Zjednoczonych, badacz ten doszedł bowiem do wniosku, że zjawiskiem niedocenianym – także przez socjologów – jest fakt, iż wśród rozmaitych czynników determinujących wzajemne stosunki międzyludzkie szczególnie istotną rolę odgrywa podobieństwo systemu przekonań osób pozostających w interakcjach¹³. Rokeach wykazał w swoich badaniach, że wpływa ono zwłaszcza na akceptację bądź niechęć odczuwane wobec innych, a więc z punktu widzenia interesującej nas problematyki również na empatię i postawy prospołeczne.

Okazało się na przykład, że w przypadku ludzi uprzedzonych do jakiejś grupy ich niechęć wobec niej maleje, gdy dowiadują się, że członkowie owej „obcej” grupy reprezentują poglądy podobne do ich własnych oraz poglądów powszechnie podzielanych przez członków grupy własnej. Nie byłoby w tym stwierdzeniu nic zaskakującego, gdyby Rokeach nie wykazał, że na przykład w sytuacji wyboru większość badanych przez niego Amerykanów bardziej akceptowała tych, którzy należą do odmiennych grup rasowych lub etnicznych, lecz mają podobne poglądy do osób badanych, niż tych, którzy należą do tej samej co oni grupy, ale mają poglądy odmienne (trzeba podkreślić, że badania prowadzone były w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych ubiegłego wieku). Autor twierdzi, że udowodnił, iż funkcjonujące w grupie stereotypy i uprze-

¹³ M. Rokeach, *The Open and Closed Mind*. Także: *Beliefs, Attitudes, and Values*, Jossey-Bass, San Francisco 1968. W literaturze polskiej jej wnikliwego i krytycznego omówienia dokonał Andrzej Malewski w artykule *Nietolerancja, dogmatyzm i lęk. Analiza teorii Milтона Rokeacha*, „Studia Socjologiczne” 1961, nr 2. (Przedruk w: Andrzej Malewski, *O nowy kształt nauk społecznych. Pisma zebrane*, PWN, Warszawa 1975). W artykule tym Malewski odniósł się do pierwszej z przytoczonych tu książek Rokeacha.

dzenia, które wywierają wpływ na jednostkę, mają w tym wypadku mniejsze znaczenie niż jej wyobrażenia o przekonaniach osób, które postrzegała przez pryzmat tych stereotypów. (Można dodać, że należące do tradycyjnej mądrości określenie „bratnie dusze” wydaje się mieć z ustaleniami Rokeacha wiele wspólnego). Powołując się na znane – przytaczane również przez Stanisława Ossowskiego – zjawisko, iż nawet zdeklarowani antysemita mają niejednokrotnie wśród swych przyjaciół również Żydów, a w Stanach Zjednoczonych nawet członkowie Ku-Klux-Klanu – lubianych przez siebie „Murzynów”, autor teorii uważa, iż w takich przypadkach istotną rolę odgrywa przeświadczenie o wzajemnym podobieństwie tych elementów w systemach przekonań, które są dla człowieka szczególnie ważne.

Koncepcja Rokeacha może skłaniać do postawienia pytania: skoro podobieństwo poglądów tak bardzo ludzi zbliża, to czy oznacza to, iż łatwiej nam empatycznie „wniknąć” w mentalność kogoś, kto reprezentuje bliski nam system przekonań, a trudniej w mentalność kogoś, czyje poglądy są nam obce? Otóż wydaje się, że tak być nie musi, już bowiem potoczna obserwacja sugeruje, że również ktoś, kto pod względem poglądów i mentalności zasadniczo różni się od drugiej osoby, może w sposób wnikliwy i z pewnością angażujący jakąś formę empatii opisać poglądy i mentalność owej osoby. Moliere nie musiał mieć mentalności bohatera *Świętoszka*, by dokonać jego pogłębionej psychologicznie wiwisekcji. W *Mieszaninach obyczajowych* w eseju Mamona Henryk Rzewuski przedstawił wyjątkowo subtelny, zdaniem Marii Ossowskiej, typologię ludzi, dla których zdobywanie pieniędzy stanowi główny cel życia. Warto zapoznać się z przytoczonym przez tę autorkę dłuższym fragmentem jego tekstu, ponieważ stanowi on doskonały przykład wręcz molierowskiej wiwisekcji dokonanej przez arystokratę opisującego człowieka należącego do całkowicie odmiennej niż on sam kondycji, a mianowicie reprezentanta kategorii wyznawców kultu mamony: „Kleon jest ze wszech miar mąż cnotliwy. Dobry ojciec, spokojny sąsiad, pełen dobroci i pełen umiarkowania dla sług i poddanych. Lubo jak wszystkich jego współwyznawców główna jego dążność jest zbieranie pieniędzy, jednak dla wszystkich skarbów króla Attala nie popełniłby najmniejszej nieuczciwości. Nie jest on obrany ze wszelkiego ducha ofiary, nawet nieraz zdobył się na uczynki wspaniałomyślne, a zwykle, jak na zbieracza majątku, jest dość uczynnym [...] i chociaż wszystkie jego uczynki są prawe, wyobrażenia atoli w tym względzie jeszcze gorzej są skrzywione. Przekonany jest albowiem wiarą ścisłą, niezłomną, niczym nie zachwianą, że Bóg wlał na każdego człowieka, zwłaszcza ojca dzieci, obowiązek dorobienia się lub zwiększenia majątku pocziwie, pod utratą zbawienia. [...] Najmniejsza szkoda, z prześlepienia jego wynikła, nie tylko go martwi ubytkiem materialnym, ile zatrwaza drażliwe sumienie, że nie dopełnił powinności swojej. Ta myśl pośród dostatków, w które opływa, pomimo samopoznania własnej niewinności czyni go ciągle nieszczęśliwym. [...] Gdyby najwięcej był rozweselony,

niechno brzęk pieniędzy obije się o jego uszy, niech ich przytomność uderzy oko jego, chociażby w najmniejszej ilości, natychmiast śmiech lekkości opuszcza usta jego, a lica przybierają jakąś powagę ascetyczną. [...] Trwoniciel u niego jest świętokradcą i przekonany jestem, że mimo nieograniczonej jego żądy zbiorów, gdyby mógł od razu podwoić swoje dostatki pod warunkiem rzucenia w błoto tylko brzęczaczki złota, z najczulszym zgorszeniem odrzuciłby podobny środek. [...] Ta część pieniędzy w nim wkorzeniona jest tak dalece czysta, iż rad by widział ją rozprzestrzenioną pomiędzy wszystkimi bez wyjątku ludźmi, chociażby takowy stan rzeczy widoczny ubytek mu przyniósł. Stąd żadnej nie przepuszcza sposobnej okoliczności, by sprostować, oświecać bliźnich nauczaniem ich pocziwych sposobów robienia majątku. Nikomu nie odmówi nawet zjechać na grunt, by mu urządzić najkorzystniejsze gospodarstwo, i dla niego z niezmordowanym poświęceniem pracuje”¹⁴.

Już ten krótki fragment pokazuje, że empatia pozwalająca głęboko wnikać w mentalność drugiego człowieka jest możliwa również w przypadku, gdy nie należy on do *in group*, a z perspektywy autora reprezentuje grupę, z którą mentalnie on sam nie ma nic wspólnego. Powstaje pytanie – jakie znaczenie może mieć taka empatia z punktu widzenia moralnych standardów orientacji prospołecznej? Cytowany fragment sugeruje, że może w sposób istotny wpływając na postawę wobec „obcego”, ponieważ opisany w nim typ człowieka (Rzewuski charakteryzuje wprawdzie konkretną osobę, ale wynika to tylko z konwencji literackiej, gdyż przedmiotem jego opisu jest kategoria ludzi) mimo ironii i oczywistego dystansu, jaki demonstruje wobec niego autor, ma również szereg cech pozytywnych: jest zdolny do wspaniałomyślności, bywa uczynny i bezinteresowny, jest bezwzględnie uczciwy itd. Dzięki swej wielowymiarowości obraz ten bardzo odbiega od wizerunku burżuja, jaki znamy z radzieckiej czy wczesnopeerelowskiej propagandy, a także z lewicującej literatury czy poezji (np. od wizerunku „strasznych mieszczan” pióra Juliana Tuwima) chętnie przez tę propagandę wykorzystywanych. A wiadomo, że ów propagandowy stereotyp odgrywał istotną rolę w dyskryminacji (a czasem eksterminacji) dokonywanej pod szyldem walki klasowej. Natomiast empatia, do której zdolny jest Rzewuski, sprzyja tworzeniu takiego wizerunku „obcego”, który w przeciwieństwie do stereotypowego jednowymiarowego obrazu nie wzbudza agresji. Z punktu widzenia orientacji prospołecznej ten rodzaj empatii zasługuje więc na uwagę.

Wspominając o stereotypie burżuja, znaleźliśmy się w kręgu problematyki dotyczącej wpływu ideologii, religii lub doktryny etycznej na uznanie jednych ludzi za członków grupy własnej, innych zaś za „obcych”, problematyki doniosłej z punktu widzenia „dystrybucji” empatii.

¹⁴ Cytuję za: M. Ossowska, *Moralność mieszczańska*, Zakład im. Ossolińskich we Wrocławiu, Łódź 1956, s. 172–173.

Bliźni i obcy – religijny wymiar empatii

W naszym kręgu kulturowym na uwagę z punktu widzenia tej problematyki zasługuje zwłaszcza *pojmowanie „bliźniego” w judeochrześcijańskiej tradycji religijnej i etycznej*. Śledząc ewolucję w interpretacji tego pojęcia, pozostajemy w samym centrum zagadnienia, jakim jest rola, jaką empatia odgrywa w motywacji prospołecznej, warto więc owym zmianom poświęcić trochę uwagi. Wymaga to sięgnięcia do źródeł, a więc zwłaszcza do treści Starego i Nowego Testamentu. Analiza tego pierwszego dzieła daje ponadto okazję do skomentowania niektórych jego zapisów pod kątem problematyki empatii.

Zacznijmy od zwrócenia uwagi na fakt, iż z Pięcioksięgu Mojżesza, stanowiącego fundamentalną część Starego Testamentu, wynika, że początkowo Jahwe nie dzielił ludzi na tych, którzy są mu bliżsi, i na wszystkich pozostałych¹⁵. Uważa się na przykład, że jeszcze przymierze z Noem zostało zawarte przez starotestamentowego Boga z całą ludzkością. Przełomem okazało się dopiero przymierze zawarte z Abrahamem, w którym Jahwe zobowiązał się do szczególnej opieki nad jego rodem i kierowania się zasadą „kto jest twoim wrogiem, jest i moim wrogiem”. Warto przypomnieć te fragmenty Starego Testamentu, w których podział na *in group* i *out group* jest już szczególnie wyraźny: „Gdy Pan, Bóg twój, wprowadzi cię do ziemi, do której idziesz, aby ją posiąść, usunie liczne narody przed tobą: Chetytów, Girszytów, Amorytów, Kananejczyków, Peryzzytów, Chiwwitów, i Jebusytów: siedem narodów liczniejszych i potężniejszych od ciebie. Pan, Bóg twój, odda je tobie, a ty je wytępisz, obłożysz je klątwą, nie zawrzesz z nim przymierza i nie okazesz im litości. Nie będziesz z nimi zawierał małżeństw: ich synowi nie oddasz za żonkę swojej córki ani nie weźmiesz od nich córki dla swojego syna [...] Ale tak im macie uczynić: ołtarze ich zburzycie, ich stele połamiecie, aszery wytniecie, a posągi spalicie ogniem. Ty bowiem jesteś narodem poświęconym Panu, Bogu twojemu. Ciebie wybrał Pan, Bóg twój, byś spośród wszystkich narodów, które są na powierzchni ziemi, był ludem będącym Jego szczególną własnością” (Pwt, 7, 1–6)¹⁶.

Starotestamentowe opisy eksterminacji innych narodów przez tych, którzy są Jahwe bliżsi, zakładają bezpośrednie ich wsparcie z jego strony, a nawet zachętę do stanowczego działania: „Jeśli powiesz sobie: »narody te są ode mnie liczniejsze, nie zdołam ich wytępić« nie lękaj się ich! Pamiętaj, co uczynił Pan, Bóg twój, faraonowi i wszystkim Egipcjanom. [...] Tak samo

¹⁵ Omawiałem ten problem szerzej w książce *Sytuacje zagrożenia a przemiany idei moralnych*, WUW, Warszawa 1990, oraz w artykule *Sumienie jako instancja moralna*, w: J. Baniak (red.), *W poszukiwaniu sensu. O religii, moralności i społeczeństwie*, Nomos, Kraków 2010. Ponieważ ta pierwsza praca (wydana w bardzo małym nakładzie) jest trudno dostępna, wykorzystam tu niektóre prezentowane w niej wątki.

¹⁶ Wszystkie cytaty ze Starego Testamentu za: *Biblia Tysiąclecia...*

uczyni Pan, Bóg twój, wszystkim narodom, których ty się lękasz. Nadto jeszcze Pan, Bóg twój, będzie zyskał na nich szerszenie, aż reszta, która się przed wami ukryje, wyginie. Nie drżij więc przed nimi, bo Pan, Bóg twój, jest pośród ciebie, Bóg wielki i groźny. [...] Pan, Bóg twój, wyda je tobie, przerazi je ogromnym zamieszaniem, aż wyginą do szczętu. Królów ich wyda w twe ręce, abyś wygubił ich imię spod nieba. Nikt się z nich nie ostoï przed tobą, aż ich wytępisz” (Pwt 7, 17–24).

Z fragmentów tych wynika, że wyróżniona grupa może zawsze liczyć na empatię ze strony opiekującego się nią Jahwe, jej wrogowie zaś raczej nie, gdyż, jak czytamy również w innych miejscach Pisma, wydaje się on nieczuły na ich nieszczęścia. Jezus, w swym wygłoszonym w „Kazaniu na górze” przesłaniu uniwersalnej miłości bliźniego, odciął się zdecydowanie od tej tradycji, stwierdzając: „Słyszeliście, że powiedziano: Będiesz miłował swego bliźniego, a nieprzyjaciela swego będziesz nienawidził [nawiązanie do treści Starego Testamentu – K. K.]. A Ja wam powiadam: Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladują” (Mt 5, 43–44). Z przykazania tego wynika, że każdy człowiek bez żadnego wyjątku powinien być obiektem odczuć empatycznych, a to oznacza, że empatia wpisuje się niejako w program etycznego uniwersalizmu.

Z punktu widzenia rozwoju doktryn etycznych zmiana ta z pewnością stanowi przełom, ale nasuwa się pytanie, czy postulat miłości każdego człowieka, a więc i okazywania mu empatii, nie jest zbyt wygórowany z psychologicznego punktu widzenia? Wydaje się, że w praktyce, w przypadku większości chrześcijan, w najlepszym razie oznacza on raczej *potencjalną gotowość* do empatii wobec każdego bliźniego. Oczywiście nie podważa to jego wartości jako *etycznego ideału* ani też nie oznacza, że nikt nie jest w stanie zgodnie z nim postępować, zdarzają się bowiem ludzie nieprzeciętni – choćby święci – którzy potrafią modlić się za swoich prześladowców.

Fakt, że Stary Testament zawęża pojęcie „bliźniego” w zasadzie do członka grupy własnej, ma wprawdzie istotny wpływ na postawę wyznawców wobec obcych i skorelowaną z tą postawą empatię, jednak szereg jego zapisów wskazuje, że wiele zależy od tego, jakich obcych ma się na myśli. W cytowanym fragmencie byli nimi tradycyjni wrogowie „narodu wybranego”, w przypadku których empatia skłaniająca do przejawiania wobec nich prospołecznych postaw czy zachowań w ogóle nie wchodziła w grę. Całkiem inne są jednak normy określające postępowanie wobec obcych postrzeganych *nie jako wrogię grupy, lecz jako niestwarzające zagrożenia jednostki*, zwłaszcza jednostki, które znajdują się w trudnej sytuacji. Trzeba bowiem podkreślić, że Stary Testament owe osoby bierze wielokrotnie w obronę, i to ustami samego Jahwe, który formułuje na przykład takie nakazy: „Nie będziesz łamał prawa obcokrajowca i sieroty ani nie weźmiesz w zastaw odzieży od wdowy. Pamiętaj, żeś był niewolnikiem w Egipcie i wybawił cię stamtąd Pan, Bóg twój; dlatego to ja ci

nakazuję zachować to prawo. Jeżeli będzie żał we żniwa na swoim polu i zapomnisz snopka na polu, nie wrócisz się, aby go zabrać, lecz zostanie dla obcego, sieroty i wdowy, aby cię błogosławił Pan, Bóg twój, we wszystkim, co czynić będą twe ręce. Jeśli będziesz zbierał oliwki, nie będziesz drugi raz trząsł gałęzi; niech zostanie coś dla obcego, sieroty i wdowy. Gdy będziesz zbierał winogrona, nie szukaj powtórnie pozostałych winogron; niech zostaną dla obcego, sieroty i wdowy” (Pwt 24, 17–21).

Jak widzimy, obcy wymieniany jest tu obok sieroty i wdowy, a więc jest traktowany jako ktoś słabszy i z tego względu zasługujący na ochronę. Warto podkreślić, że zapewne w tym celu, by adresat nakazu lepiej wczuł się w sytuację osób zasługujących na współczucie i pomoc, przypomina się fakt, iż on sam był kiedyś również w podobnie złej sytuacji (niewola w Egipcie), że również był „obcym”. Ma to ułatwić mu „wejście w czyjeś buty”, wczucie się w to, co czuje ktoś inny: biedniejszy, słabszy, bezbronny. O tym, jak ważny jest dla starotestamentowego normodawcy czynnik empatii, świadczy wiele innych nakazów, które również podkreślają, że adresat owych norm musi pamiętać, iż w relacjach z kimś słabszym powinien rozumieć jego sytuację, na przykład: „Jeśli bliźniemu swemu udzielisz pożyczki z zabezpieczeniem, nie wejdiesz do jego domu, by zabrać cośkolwiek w zastaw. Na dworze będziesz stał, a człowiek, któremu pożyczyłeś, wyniesie ci ten zastaw na zewnątrz. Wszakże jeśli to jest człowiek ubogi, nie położysz się spać (nakryty) tym zastawem, lecz zwrócisz mu zastaw przed zachodem słońca, aby mógł spać pod swoim płaszczem, błogosławiąc tobie, a Pan, Bóg twój, policzy ci to za dobry czyn. Nie będziesz niesprawiedliwie gnębił najemnika ubogiego i nędznego, czy tu będzie brat twój, czy obcy, o ile jest w twoim kraju, w twoich murach. Tegoż dnia oddasz mu zapłatę, nie pozwolisz zajść nad nim słońcu, gdy jest on biedny i całym sercem jej pragnie; by nie wzywał Pana przeciw tobie, a to by cię obciążyło grzechem (Pwt 24, 10–15).

We fragmencie tym również pojawia się wątek współczucia dla „obcego”, przy czym, jak już była mowa, nie jest on postrzegany jako przedstawiciel wrogiej grupy, lecz ktoś, kto mieszka „w twoim kraju w twoich murach”. Zwraca tu uwagę wymagająca empatii psychologiczna subtelność w definiovaniu dobra ubogiego pożyczkobiorcy, którego norma ma chronić przed ewentualną brutalnością wierzyciela, gdyby chciał on naruszyć mir domowy dłużnika.

Warto dodać, że w Starym Testamencie zasada obrony słabszych jest tak ważnym postulatem etycznym, iż w pewnym stopniu odnosi się on również do niewolników – mimo że był on formułowany w czasach niekwestionowanego panowania ustroju niewolniczego – czytamy bowiem: „Kto by pobił kijem swego niewolnika lub niewolnicę, tak iżby zmarli pod jego ręką, winien być surowo ukarany” (Wj 21, 20). Nie znaczy to jednak, że sprawca ponosi konsekwencje pobicia jedynie w przypadku śmierci swego niewolnika, bowiem

jak czytamy w tym samym akapicie: „Jeśliby ktoś uderzył niewolnika lub niewolnicę w oko i spowodował jego utratę, winien za oko obdarzyć ich wolnością. Również gdyby wybił zęb niewolnikowi swemu lub niewolnicy, winien za ząb uczynić ich wolnymi” (Wj 21, 26, 27).

Doskonałym przykładem doceniania w Starym Testamencie znaczenia empatii jest opowieść o królu Salomonie i wyroku, który wydał on w sprawie spierających się o dziecko matek, z których każda starała się udowodnić swoje macierzyństwo. Podstawą wyroku była, jak wiadomo, obserwacja ich reakcji, gdy król oświadczył, że każe rozciąć dziecko na pół i w ten sposób zażegna spór. Przypomnijmy, że kobieta, która była matką, zawołała: „Litości, panie mój! Niech dadzą jej dziecko żywe, abyście tylko go nie zabili, druga zaś powiedziała: „Niech nie będzie ani moje, ani twoje! Rozetnijcie!” (Krl 1, 3, 26). Salomon w tej sytuacji przyznał dziecko matce, która nie chciała dopuścić do jego śmierci nawet za cenę rozstania, a więc tej z kobiet, dla której – jak podpowiedziała mu empatia – liczyło się przede wszystkim dobro dziecka. Wynikałoby z tego, że przysłowiowa mądrość Salomona miała źródło również w tej inteligencji, którą obecnie określa się jako emocjonalną, która jest w dużym stopniu powiązana z opartą na empatii zdolnością rozumienia innych ludzi.

Znamienna z punktu widzenia naszej problematyki jest także opowieść o ojcu Salomona, królu Dawidzie, który zaaranżował skrytobójczą śmierć wiernego mu Uriasza, gdyż chciał pojąć jego piękną żonę Batszebę. Z opowieści wynika, że Dawidowi zabrakło empatii, by zrozumieć moralną ohydę swego czynu. Prorok Natan, na polecenie Jahwe, starał się obudzić w nim sumienie i empatię, opowiadając mu następującą historię:

W pewnym mieście było dwóch ludzi, jeden był bogaczem, a drugi biedakiem.

Bogacz miał owce i wielką liczbę bydła, biedak nie miał nic, prócz jednej małej owieczki, którą nabył.

On ją karmił i wyrosła przy nim wraz z jego dziećmi, jadła jego chleb i piła z jego kubka, spała u jego boku i była dla niego jak córka.

Raz przyszedł gość do bogacza, lecz jemu żal było brać coś z owiec i własnego bydła, czy mógłby posłużyć podróżnemu, który do niego zawitał.

Więc zabrał owieczkę owemu biednemu mężowi i tę przygotował człowiekowi, co przybył do niego (Sm, 1–4).

Jak się okazało, metafora wyzwoliła empatię u władcy: David zrozumiał, na czym polegał jego grzech, i okazał skruchę (która została przez Jahwe doceniona, gdyż zadowolił się on jedynie śmiercią pierwszego z synów Dawida, którego urodziła mu Batszebe, nagradzając narodzinami drugiego, którego „umiłował sobie”). Również w przypadku wielu innych postaci zaludniających karty Starego Testamentu czynnik empatii odgrywa istotną rolę: bohaterowie pozytywni (Mojżesz, Abraham, Ruth i inni) potrafią ją okazywać, negatywni

bywają jej pozbawieni. To samo można powiedzieć również o Nowym Testamencie, w którym postulat miłości bliźniego w sposób oczywisty implikujący zdolność do empatii jest jeszcze silniej eksponowany. Nasuwa się jednak uwaga, że trudno byłoby o moralności Starego i Nowego Testamentu powiedzieć, że jest to moralność oparta na empatii, natomiast z pewnością można stwierdzić, że czynnik empatii odgrywa w niej bardzo ważną rolę.

Podsumowując wątki dotyczące zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu, należy podkreślić, że dopiero ten drugi zuniwersalizował pojęcie „bliźniego”, czyniąc tym samym każdego człowieka przedmiotem empatii. W Starym Testamencie zdarzają się natomiast fragmenty zwalniające wiernych od przeżywania empatii w stosunku do przedstawicieli wrogich grup. Nie ma jednak na taką obojętność przyzwolenia, gdy przedstawiciel obcej grupy znajduje się na przykład w trudnym położeniu i jest zaliczany do kategorii potrzebujących pomocy. Z punktu widzenia naszej problematyki godny odnotowania jest również *antropocentryzm* obu pism: przedmiotem empatii są wyłącznie ludzie, nie dotyczy ona na przykład zwierząt, które zginęły w potopie – choć był on karą za grzechy ludzi – a także zwierząt składanych Bogu w ofierze. Dlatego do dzisiaj na gruncie etyki zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu przyjmuje się, że dramat Abrahama, któremu Jahwe polecił zabić syna, zakończył się dobrze, gdyż zamiast niego zarżnął on jedynie baranka. Warto dodać, że do religii, które nie uważają zwierząt za istoty godne empatii, należy również islam. Natomiast buddyzm głosi coś wręcz przeciwnego, między innymi ze względu na fakt, że podobnie jak inne doktryny czy wierzenia zakładające istnienie reinkarnacji każde zwierzę może się z punktu widzenia tej religii okazać elementem łańcucha, którego ogniwem jest również człowiek.

Na koniec rozważań o empatii w kontekście orientacji prospołecznej warto podkreślić, że również obecnie toczony są spory o to, kto powinien, a kto nie musi być traktowany jako obiekt tego rodzaju odczuć. Przykładem może być tu spór o aborcję, który toczy się w kręgu kultury zachodniej. Z punktu widzenia naszej problematyki znamienne jest, że jej przeciwnicy silnie podkreślają, iż chodzi im o ochronę życia „dzieci nienarodzonych”, a więc również o ochronę zarodka ludzkiego nawet w najwcześniejszej fazie jego rozwoju. Jest oczywiste, że zarówno wybór tego rodzaju terminologii, jak i odwoływanie się do wizualizacji, której przedmiotem jest żywy lub martwy płód, stanowią doskonały przykład takiego oddziaływania na wyobraźnię, by empatią objęte zostały również te formy egzystencji człowieka, które nie wszystkich skłaniają do charakterystycznych dla empatii odczuć i reakcji emocjonalnych.

Orientacja godnościowa

Problematyka empatii rozważana w kontekście prospołecznej orientacji moralnej stanowi temat bardzo szeroki, orientacja ta bowiem w sposób bezpośredni dotyczy stosunku do drugiego człowieka (z tego względu niektórzy autorzy, jak Ija Lazari-Pawłowska¹⁷ czy Moritz Schlick¹⁸, uważają, że stanowi ona „zrąb” pojęcia moralności). Związek problematyki empatii z orientacją godnościową wygląda zupełnie inaczej i *zależy w dużym stopniu od sposobu definiowania tej orientacji*. Podstawą definicji przyjętej we wspomnianej już książce *Orientacje moralne. Próba typologii* i w kilku nawiązujących do niej tekstach było założenie, że tym, co wyróżnia orientację godnościową, jest przekonanie, że człowiek ma prawo do obrony pewnej formy *własnego* dobra, jakim jest własna godność, honor, dobre imię itp. Co więcej, że dobro to w dość powszechnym odczuciu, zarówno obecnie, jak i w innych epokach, a nawet w innych kulturach, stanowi wartość *moralną*. Założenie to może budzić zastrzeżenia, czego przykładem jest opinia Janusza Mariańskiego, który, omawiając w swoim podręczniku wyróżnione we wspomnianej przed chwilą książce orientacje, stwierdził, że „można mieć wątpliwości co do interpretacji [w owej książce – K. K.] moralności godnościowej. Propozycja wyłączenia ze sfery tej moralności wartości i norm podyktowanych godnością i dobrem innego człowieka i zaliczenie ich do moralności prospołecznej nadają moralności godnościowej wyraźnie indywidualistyczną interpretację. Nie służą harmonizowaniu dobra indywidualnego z dobrem wspólnym, obowiązków moralnych wobec siebie i wobec innych”¹⁹. Uzasadniając swoje stanowisko, autor powołuje się na dyrektywę: „Miej godność i szanuj cudzą”, którą Maria Ossowska potraktowała jako konkluzję swoich rozważań nad godnością²⁰.

Wątpliwość wyrażona przez Janusza Mariańskiego wymaga krótkiego komentarza, ponieważ z punktu widzenia problematyki empatii ma ona istotne znaczenie. Otóż Maria Ossowska stała wprawdzie na gruncie przytoczonej tu formuły, gdy rozważała rolę, jaką godność odgrywa w moralności, ale jednocześnie już w *Podstawach nauki o moralności* podkreślała, że w moralności, wbrew powszechnym wyobrażeniom, istnieją różne obszary, które nie dają się sprowadzić do wspólnego mianownika. Jej koncepcja dwóch pionów w moralności jest rozwinięciem tej myśli²¹. Moja własna koncepcja różnych orientacji moralnych, choć wyrosła przede wszystkim z badań empirycznych,

¹⁷ I. Lazari-Pawłowska, *O pojęciu moralności*, w: tejsze, *Etyka. Pisma wybrane*, Ossolineum, Wrocław 1992.

¹⁸ M. Schlick, *Zagadnienia etyki*, tłum. M. Kawczak, A. Kawczak, PWN, Warszawa 1960.

¹⁹ J. Mariański, *Socjologia moralności*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, s. 468.

²⁰ M. Ossowska, *Normy moralne. Próba systematyzacji*, PWN, Warszawa 1970, s. 73.

²¹ M. Ossowska, *Dwa piony w moralności*, w: tejsze, *O człowieku, moralności i nauce miscellanea*, Warszawa 1983.

nawiązuje właśnie do tej myśli. Każdą z orientacji definiuje się więc w tekście, który komentuje Janusz Mariański, na podstawie tego, *co jest charakterystyczne tylko dla niej i różni ją od orientacji pozostałych*. W przypadku orientacji godnościowej ową cechą wyróżniającą jest założenie, że jak już powiedzieliśmy, również *własna* godność jednostki stanowi wartość moralną, której każdy ma prawo bronić. Nie stoi to w sprzeczności z faktem, że także czyjaś godność stanowi wartość. Jednak obowiązek respektowania czyjejś godności wynika z zasad wyróżniających orientację prospołeczną, to jest z zasad nakazujących poszanowanie *czyjegoś* dobra. Zarzut, że takie rozstrzygnięcia „nie służą harmonizowaniu dobra indywidualnego z dobrem wspólnym, obowiązków moralnych wobec siebie i wobec innych”, jest słuszny, ale jest to zarzut etyczny, natomiast koncepcja wyróżnionych tu orientacji ma być w założeniu narzędziem socjologicznej analizy funkcji, jaką moralność pełni w społeczeństwie. Z analizy tej wynika zaś, że kierowanie się godnością może, ale nie musi, przyczyniać się do „harmonizowania dobra indywidualnego z dobrem wspólnym”. Przyczynia się jedynie wówczas, gdy ktoś, kierując się motywacją godnościową, na przykład przewycięża strach, stając w czyjejś obronie, nie przyczynia się, gdy w obronie honoru zabija bliźniego w pojedynku, i nie waha się tego zrobić, nawet gdy owa osoba osieroci dzieci.

Jest faktem socjologicznym, że orientacja godnościowa kształtuje się czasem wręcz w opozycji do dominującej w kulturze moralnej danego społeczeństwa orientacji prospołecznej. Tak mogło być na przykład w przypadku Witolda Gombrowicza, który w imię wartości jednostki buntował się przeciwko dominującej idei poświęcania się dla ojczyzny²², czy w wypadku Fryderyka Nietzschego, którego wybujały indywidualizm być może stanowił reakcję na narastający niemiecki nacjonalizm, stawiający naród, a nie jednostkę traktowaną jako indywiduum, na najwyższym pięttrze w hierarchii wartości²³. Nic jednak nie stoi na przeszkodzie, by orientację godnościową pojmować wężiej bądź szerzej. Wężiej, gdy chcemy z podanych powyżej powodów podkreślić jej autonomiczność wobec orientacji prospołecznej, szerzej, gdy za podstawę definicji uznamy specyficzną wartość, jaką stanowi godność, a więc w tym przypadku zarówno godność własna, jak i czyjaś.

O związku problematyki empatii i orientacji godnościowej można mówić zarówno wtedy, gdy orientację tę rozumie się wężiej, jak i szerzej, czyli według formuły: „miej godność i szanuj godność innych”. Jednak w drugim wypadku związek ten jest bardziej oczywisty, szanowanie bowiem czyjejś godności implikuje konieczność właściwego odczytania związanych z godnością odczuć

²² K. Kiciński, *Witolda Gombrowicza socjologia kultury*, w: T. Dąbek-Wirgowa, Z. Makowiecki (red.), *Kategoria dobra i zła w kulturach słowiańskich*, WUW, Warszawa 1994. Także: K. Kiciński, dyskusja w: „Societas/Communitas” 2011, nr 1(11).

²³ K. Kiciński, *Orientacje moralne, próba typologii*, cz. I, ISNS UW, Warszawa 1989.

drugiej osoby. Czasem nie następuje to większych trudności – na przykład gdy obie osoby reprezentują tę samą kulturę, środowisko czy etos – ale często może być trudne i wymagać zaangażowania subtelniejszych form empatii. Wyjaśnijmy to na przykładach. Jeśli samuraj lub oficer japońskiej cesarskiej armii w czasie drugiej wojny światowej chciał popełnić „seppuku”, gdyż uważał, że tylko w ten sposób może ocalić swą godność, to inni samurajowie czy oficerowie tej samej armii dobrze go rozumieli i akceptowali jego czyn. Jeśli w czasie pierwszej wojny światowej w Europie poddającemu się oficerowi przeciwnicy pozwalali zachować białą broń (a zdarzało się to nawet w czasie drugiej wojny), to działo się tak dlatego, że reprezentując ten sam etos, dobrze rozumieli, że jest to ważne dla poczucia godności owego oficera. Z kolei nasz podziw dla obrońców Westerplatte, którzy po długiej obronie poddawali swą placówkę, byłby niezrozumiały dla oficerów japońskich, którzy uważali, że honor nakazuje w takiej sytuacji obronę aż do śmierci, i ktoś, kto się poddaje, traci godność. Postępowanie bohatera książki, który strzałem w głowę odbiera sobie życie, gdyż nie mogąc spłacić długu honorowego lub wywiązać się z jakichś innych honorowych zobowiązań, uważa, że tylko w ten sposób może zachować twarz, było zrozumiałe dla tych, którzy reprezentowali ten sam co on etos, a może być zupełnie niezrozumiałe dla wielu współczesnych czytelników.

W badaniach, które prowadziłem od połowy lat sześćdziesiątych, w ankiecie zamieszczany był opis postępowania Galileusza wypierającego się przed sądem Inkwizycji swoich przekonań oraz Giordano Bruno, który konsekwentną obronę swych poglądów przypłacił życiem. Z wypowiedzi respondentów wynikało, że niektórzy nie mogli zrozumieć postępowania kogoś, kto broniąc przekonań, gotów był ponieść tak wielką ofiarę, inni jednak doskonale go rozumieli i interpretowali opisaną zachowanie w kategoriach obrony godności. Co więcej – używane przez niektórych określenia sugerowały, iż w tym rozumieniu istotną rolę odgrywała empatia. Wydaje się przy tym, że pojmowali godność w sposób zbliżony do tego rozumienia, które sugerowała definicja sformułowana przez Marię Ossowską: „Ma godność ten, kto umie bronić pewnych uznawanych przez się wartości, z których obroną związane jest jego poczucie własnej wartości i kto oczekuje z tego tytułu szacunku ze strony innych. Brak godności z kolei ujawnia ten, kto rezygnując z takiej wartości, sam siebie poniża lub daje się poniżać dla osiągnięcia jakichś osobistych korzyści”²⁴. Autorka podkreślała, że wartości, których ludzie w imię godności gotowi są bronić, bywają bardzo rozmaite: „jednym godność nie pozwala próżnować, innym godność nie pozwala pracować”, dlatego nawet w ramach tego samego etosu – na przykład mieszczańskiego lub rycerskiego – godność w różnych epokach pojmowana była nieidentycznie. Również obecnie, w tym

²⁴ M. Ossowska, *Normy moralne...*, s. 59.