Dorota Probucka
Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie
ORCID: 0000-0003-4617-9934

DOI: 10.24917/20838972.21.2

O wartości życzliwości w relacjach międzyludzkich

I.

O wartości życzliwości pisał już Arystoteles w *Etyce eudemejskiej*, akcentując jej uniwersalny wymiar. Jego zdaniem życzliwość (*eunoia*) podobna jest do przyjaźni, ale przyjaźnią nie jest, gdyż można darzyć życzliwością także osoby nieznane i to bez ich zgody. Życzliwość polega bowiem na dobromyślności i dobroczynieniu nawet wobec tych, których osobiście nie znamy[1]. Natomiast w *Etyce nikomachejskiej* Arystoteles pisał: „Niejeden sprzyja ludziom, których nigdy nie widział, lecz przypuszcza, że są prawi lub pożyteczni i może się zdarzyć, że ktoś z nich odwzajemnia to uczucie. Tacy ludzie są tedy – jak się zdaje – wzajemnie sobie życzliwi"[2]. W czasach nowożytnych, w etyce Dawida Hume'a życzliwość (*benevolence*) została wyniesiona do rangi najwyższej cnoty, która zdaniem filozofa ma swoje źródło w naturalnej ludzkiej skłonności do czynienia dobra i tym samym umożliwia społeczne współżycie. W *Badaniach dotyczących zasad moralności* Hume pisał: „O wartości człowieka decyduje przede wszystkim wysoko rozwinięte uczucie życzliwości i przynajmniej część wartości tego uczucia wynika stąd, iż służy ono interesom gatunku ludzkiego i przyczynia się do szczęścia społeczeństwa"[3]. Natomiast w *Traktacie o naturze ludzkiej* podkreślał, że podstawą owego „wysoko rozwiniętego uczucia życzliwości" musi

1 Arystoteles, *Etyka eudemejska*, 1241a11, tłum. W. Wróblewski, PWN, Warszawa 1977.

2 Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1167a22, tłum. D. Gromska, PWN, Warszawa 2011.

3 D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, tłum. A. Hochfeld, PWN, Warszawa 1975, s. 17.

być, po pierwsze, tzw. oddźwięk emocjonalny (*sympathy*)[4], rozumiany jako reakcja na cudze stany psychofizyczne podobna do biologicznego instynktu: „wszelkie poruszenia uczuciowe przechodzą z jednej osoby na inną i rodzą odpowiednie reakcje w każdej istocie ludzkiej"[5], oraz, po drugie, otwartość na potrzeby innych i uwzględnianie ich w swoich decyzjach[6]. Warto również dodać, że Hume łączył postulat życzliwości z jej użytecznościową w aspekcie społecznym funkcją. Życzliwość powinna być zalecana, powinna być przedmiotem edukacji ze względu na to, że jest społecznie pożyteczna, czyli przyczynia się do powszechnej pomyślności, oraz utrwala istnienie i rozwój wspólnoty[7]. Podobnie dla Adama Smitha życzliwość jest związana z samą naturalną zdolnością do współdoznawania z innymi, z umiejętnością wczuwania się w położenie drugiego człowieka, oraz jest głównym motywem cnotliwego działania[8]. Dlatego wartość ta została zaliczona do tzw. cnót miękkich, jednoczących nas z innymi, zawierających presumpcję dodatnią w odniesieniu do motywów działań innych ludzi[9]. Oczywiście wymaga ona pielęgnacji i uniwersalizacji, ponieważ w wersji podstawowej, przed-edukacyjnej, przejawia się w różnym stopniu w zależności od rodzaju międzyludzkich relacji. Najsilniej uobecnia się w rodzinie, słabiej w kręgach sąsiedzkich, jeszcze słabiej w przynależności narodowej, a najsłabiej – w poczuciu ogólnoludzkiej wspólnoty.

Z podobnych założeń wychodzi Czesław Znamierowski, który wokół wartości życzliwości buduje swoją teorię etyczną[10]. Jego zdaniem życzliwość powinna być podstawą naszego stosunku do ludzi i najbardziej szczerym wiązadłem ludzkiej wspólnoty[11]: „Życzliwość można żywić tylko do osób lub istot żywych. Polega ona na tym, że doznaje się przyjemności, wczuwając się w cudzą przyjemność, a przykrości, wczuwając się w przykrość drugiej osoby. Wobec tego postulat praktykowania życzliwości koncentruje naszą uwagę na przysparzaniu korzyści i oddalaniu szkód"[12]. Ponadto, zdaniem Znamierowskiego, życzliwość jest postawą, która wyznacza swój przedmiot nie indywidualnie, ale rodzajowo. Albowiem jej adresatem powinna być

4 Por. M. Rutkowski, *Pojęcie sympathy w etyce Davida Hume'a*, „Studia Filozoficzne" 1988, nr 266, s. 15.

5 D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. II, tłum. C. Znamierowski, Warszawa: PWN 1952, s. 397.

6 D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności…*, s. 125.

7 Tamże, s. 55.

8 A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, tłum. T. Petsch, PWN, Warszawa 1989, s. 451–452.

9 Tamże, s. 29.

10 C. Znamierowski, *Oceny i normy*, PWN, Warszawa 1957, s. 344–368.

11 Tamże, s. 319.

12 Tamże, s. 318.

każda istota zdolna do odczuwania cierpienia i doznawania stanów pozytywnych. Tym samym wobec naszej życzliwości wszyscy powinni być równi, ponieważ postrzegamy przede wszystkim to, co ich równymi czyni, koncentrując się na podobieństwach, a nie na różnicach. Warto podkreślić, że teoria Znamierowskiego zawiera jedno z najszerszych ujęć badanej wartości: „A jest życzliwy wobec B, gdy cieszy się z przyjemnych, aktualnych lub przyszłych przeżyć B, doznaje przykrości, gdy B przeżywa przykrość, łatwo wczuwa się w dążenia B i pragnie je zaspokoić, zmierza do celów, które postawił sobie B, pragnie, aby zrealizował się taki stan rzeczy, który w jego rozumieniu ma dać przyjemność B, albo chronić go przed przykrością"[13]. Na marginesie należy dodać, że krytycznie do tego zbyt szerokiego ujęcia życzliwości ustosunkowała się Maria Ossowska w książce *Normy moralne*, w której podkreśliła, że dla przejawiania życzliwości wymagana byłaby również ocena motywów i wewnętrznej wartości działań sprawcy. To samo dotyczy postulatu reagowania przyjemnością na przyjemność i przykrością na przykrość. Ossowska zadaje pytanie: „Czy A, będąc świadkiem okrucieństwa, w akcie życzliwości powinien sympatyzować z sadystyczną satysfakcją sprawcy czy z cierpieniem ofiary?"[14].

Do wyżej wymienionych, klasycznych wersji rozumienia życzliwości nawiązują współcześni teoretycy moralności. Dla Williama Frankeny „życzliwość to bezpośrednie bądź pośrednie zainteresowanie dobrem innych, tj. nieszkodzenie im, działanie dla ich dobra, zapobieganie złu, jakie może ich spotkać lub usuwanie, naprawianie zła, które już ich spotkało"[15]. Z kolei John Rawls utożsamia życzliwość z pomocą wzajemną, której podstawą jest ufność w dobre intencje innych ludzi i zawierzenie, że będą przy nas, gdy będziemy ich potrzebować[16]. Również w klasycznym i współczesnym utylitaryzmie postulat życzliwości jest jednym z wiodących. Utylitaryści definiują życzliwość jako wykształconą w procesie wychowania prospołeczną postawę, wypracowaną skłonność do szukania pozytywnych wyników dla możliwie największej liczby osób zaangażowanych w dana sytuację. Według nich życzliwość nie jest przejawem naturalnego odruchu serca, ale wypadkową działania rozumu przy jednoczesnym wolicjonalnym pielęgnowaniu pozytywnego nastawienia wobec innych. Aktywność rozumu to stosowanie Benthamowskiej zasady sprawiedliwości, zgodnie z którą każdy liczy się za jednego, nie mniej i nie więcej, tym samym jednakowymi względami

13 Tamże, s. 344.

14 M. Ossowska, *Normy moralne. Próba systematyzacji*, PWN, Warszawa 1985, s. 180.

15 W. Frankena, *Beneficence in an Ethics of Virtue*, [w:] *Beneficence and Health Care*, red. E.E. Shelp, Dordrecht 1982, s. 71.

16 J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1999, s. 339.

powinniśmy obdarzać zarówno innych, jak i samych siebie. Realizacja tego postulatu równego traktowania polegałaby na uznaniu, że nie tylko my jesteśmy istotami świadomymi i wrażliwymi, nie tylko my mamy zdolność do przeżywania radości i doświadczania bólu, ale tę cechę posiadają wszyscy ludzie oraz istoty pozaludzkie należące do kategorii *sentient beings*. Przypomnijmy, że według Jeremy'ego Benthama z etycznego punktu widzenia nie jest ważne, czy jakieś stworzenie posiada zdolność do rozumowania albo posługiwania się mową, ale czy jest podatne na cierpienie[17]. Tym samym utylitarystyczna życzliwość nie oznacza chaotycznie i dowolnie rozdzielanych aktów emocjonalnej solidaryzacji. Jest to świadome, mentalnie kontrolowane, pozytywne nastawienie wobec możliwie największej liczby ludzi (szerzej – istot czujących). To traktowanie innych w taki sposób, w jaki chcielibyśmy być traktowani, będąc na ich miejscu. Dlatego utylitarystyczny postulat praktykowania życzliwości ma więcej wspólnego z racjonalizacją i uniwersalizacją działań niźli z empatią. Racjonalizacja to poszerzenie przedmiotu ludzkich pragnień o to, co wykracza bezpośrednio poza ludzki interes i służy dobru wspólnemu. Można to wyrazić w następujący sposób – cechą natury ludzkiej jest to, że każdy człowiek działa dla własnej korzyści, ale z tego nie wynika, że zawsze widzi ją tam, gdzie ona rzeczywiście się znajduje. To, co człowiek sądzi o tym, co jest dla niego korzystne, nie zawsze takim się okazuje. Aktywność rozumu staje się zatem niezbędna dla ujarzmienia „ślepego", bezrefleksyjnego egoizmu. W przekonaniu współczesnych utylitarystów racjonalną strategią działania okazuje się życzliwość umocowana w trosce o innych, ponieważ postawa ta jest źródłem wzajemnych, długofalowych, społecznych profitów, a nie wyłącznie doraźnych, jednostkowych korzyści[18].

II.

Czy psychologiczna teoria może wzmocnić etyczny postulat życzliwości? Przedstawione powyżej, filozoficzne koncepcje ujmują dyspozycję do bycia życzliwym jako czynnik stały, a ich autorzy koncentrują swoją uwagę na charakterystyce różnych przejawów życzliwości i ich normatywnym wzmocnieniu. Pod względem badawczym w równym stopniu ciekawą okazuje się psychologiczna teoria rozwoju życzliwości, zgodnie z którą „bycie życzliwym" to osiągnięcie jednego z wyższych poziomów w ewolucji ludzkiej

17 J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, tłum. B. Nawroczyński, PWN, Warszawa 1958, s. 419.

18 J.C. Harsanyi, *Morality and the Theory of Rational Behavior*, [w:] *Utilitarianism and Beyond*, red. A. Sen, B. Wiliams, Cambridge University Press, Cambridge 1982, s. 270.

psychiki, związanego z rozwojem ludzkiego mózgu. Tym samym psychologiczna teoria ewolucji ludzkiej życzliwości może być pomocna w zrozumieniu badanej wartości. W psychologicznym ujęciu życzliwość jest cechą charakteru, natomiast osoba, która tą cechą byłaby obdarzona, dążyłaby do „poszerzenia obszaru pomyślności innych osób bądź co najmniej do niepomniejszania tego obszaru, posiadałaby świadomość tego, iż inni tak samo jak ona dążą do realizacji swoich potrzeb i interesów, oraz byłaby również świadoma cudzych nieszczęść"[19]. Uwzględniając psychologiczną perspektywę badawczą, należy zadać pytanie: jak jest możliwe, że człowiek osiąga poziom bycia życzliwym? W jaki sposób rozwija się ta szczególna cecha charakteru? Odpowiedzi jest kilka. Według jednej z nich predyspozycje do bycia życzliwym są czymś wrodzonym jako wytwór biologicznej ewolucji bądź co najmniej pewne cechy, które życzliwość umożliwiają są dziedziczone i związane z biologicznym przeżyciem jednostki oraz całej zbiorowości[20]. Według innych teorii życzliwość byłaby nabytą cechą charakteru, pewnym osiągnięciem w procesie wychowywania jednostki, oraz wynikiem naśladowania i identyfikacji z wzorcami zachowań społecznie pochwalanymi[21]. Tym samym to nie predyspozycje wrodzone, ale czynniki społeczne i kulturowe odgrywałyby najistotniejszą rolę. To proces społecznej edukacji wzmocniony systemem nagród i kar kreowałby zachowania życzliwe. Wówczas wiodącym motywem naszych działań byłoby pragnienie pochwały albo nagrody ze strony innych. W takiej interpretacji życzliwość jest ujmowana jako wytwór kultury, natomiast etyka normatywna i teorie wychowania zalecające tego typu postawę byłyby czynnikiem kreującym i wzmacniającym ten kulturowy wzorzec[22].

Powróćmy do pierwszego modelu, w ramach którego przyjmuje się, że co najmniej pewne dyspozycje do bycia życzliwym są uwarunkowane ewolucyjnie, mają charakter wrodzony i przejawiają się w spontanicznych, niewymuszonych przez czynniki kulturowe, reakcjach człowieka na stany

19 R.B. Brandt, *The Psychology of Benevolence and Its Implications for Philosophy*, "Journal of Philosophy" 1974, vol. 73, nr 14, s. 435.

20 K. Darwin, *O pochodzeniu człowieka*, tłum. S. Panek, PWN, Warszawa 1959, s. 65; I. Eibl-Eibesfeldt, *Miłość i nienawiść*, tłum. Z. Stromenger, PWN, Warszawa 1987, s. 155; F. de Waal, *Good Natured. The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Harward University Press, Cambridge 1996, s. 210; Andrzej Mościskier, *Spór o naturę ludzką. Socjologia czy socjobiologia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1998.

21 E. Aronson i in., *Psychologia społeczna*, tłum. J. Gilewicz, A. Bezwińska-Walerjan, Zysk i S-ka, Poznań 1997; E. Aronson, *Człowiek – istota społeczna*, tłum. J. Radzicki, PWN, Warszawa 2009, s. 257–376.

22 W. Wickler, *Biologia 10 przykazań. Dlaczego natura nie jest dla nas wzorem*, tłum. J. Gilewicz, Zysk i S-ka, Poznań 2001, s. 10.

psychofizyczne innych ludzi, reakcjach nacechowanych najpierw empatią, a następnie wzbogaconych sympatią. Odwołajmy się do teorii Fransa de Waala[23], opisującej i tłumaczącej zachowania życzliwe u ludzi w korelacji z tzw. zachowaniami wspierającymi, obserwowanymi u przedstawicieli gatunków małp człekokształtnych. Zachowania wspierające to: pomaganie, opiekowanie się, pocieszanie jednostek innych niż własne potomstwo. Zdaniem de Waala zachowania wspierające wobec osobników niespokrewnionych należy interpretować jako behawioralne przejawy stanu emocjonalnego określanego jako uczucie sympatii, którego obecność uwarunkowana byłaby wcześniejszym zaistnieniem empatii, czyli zastępczego doświadczania położenia i uczuć innej jednostki. De Waal wyraźnie rozgranicza i hierarchizuje te dwa pojęcia. Jego zdaniem, empatia rozumiana jako zdawanie sobie sprawy z czyjegoś bólu, jest czymś podstawowym i ewolucyjnie wcześniejszym wobec sympatii, czyli impulsu do podjęcia działania na rzecz minimalizacji cudzego cierpienia[24]. Tym samym nie istnieje związek konieczny w zakresie współwystępowania empatii i sympatii. Sadyzm i okrucieństwo zawierają w sobie również elementy empatii, ponieważ sadysta w celu czerpania satysfakcji z cudzego cierpienia musi posiadać zdolność do wczucia się w stan psychofizyczny swojej ofiary. De Waal, opierając się na wzorcu „empatia -> sympatia", tłumaczy zachowania ludzi we wczesnym, dziecięcym etapie rozwoju, i ukazuje, że każdy z nas posiada co najmniej predyspozycje do rozwoju własnej życzliwości. Należy zatem zadać pytanie: W jaki sposób empatia może się u człowieka rozwinąć i przejść w preferowaną etycznie postawę życzliwości? Powtórzmy, empatia jest jedną z reakcji na otoczenie zewnętrzne, polegającą na zdolności do wczuwania się w stany psychofizyczne drugiej osoby. W późniejszym okresie rozwoju dziecka edukacyjnie pielęgnowana empatia przechodzi w zdolność do przeżywania sympatii wówczas, gdy dziecko uświadamia sobie, że inni posiadają również życie wewnętrzne z podobnymi doświadczeniami bólu i radości, wyrażanymi przez zewnętrzne zachowania. Aktywizacja sympatii związana byłaby zatem z uświadomieniem sobie tego, co wspólne, co łączy nas z drugą osobą, z którą wchodzimy w bezpośredni kontakt. Jednakże, w przeciwieństwie do empatii, która jest doznaniem wyłącznie reaktywnym, sympatia ma wymiar proaktywny. Na poziomie empatii człowiek jedynie reaguje emocjonalnie na cudze cierpienie, ale z tej reaktywności nie musi wynikać chęć niesienia

23 F. de Waal, *Wiek empatii. Jak natura uczy nas życzliwości*, tłum. Lukasz Lamża, Copernicus Center Press, Kraków 2019; F. de Waal, *Małpa w każdym z nas. Dlaczego seks, przemoc i życzliwość są częścią natury człowieka*, tłum. Krzysztof Kornas, Copernicus Center Press, Kraków 2020; F. de Waal, *Good Natured*..., s. 36.

24 A. Mosciskier, *Natura ludzka i problem przestępczości*, Wydawnictwo Akademickie Żak, Warszawa 2001, s. 112.

pomocy i zaradzenia cudzej tragiczności. Ten emocjonalny rezonans może wywoływać wyłącznie psychiczny dyskomfort, z którego osoba doświadczająca tego stanu chciałaby szybko się uwolnić. Empatia jako emocjonalna reaktywność może równie dobrze prowadzić człowieka do wycofania się z pewnych sytuacji, które ją aktywizują. Natomiast wejście na poziom sympatii oznaczałoby podjęcie aktywnego działania na rzecz umniejszenia cudzego cierpienia. Jak pisze psycholog Lauren Wispé: „przedmiotem empatii jest zrozumienie, przedmiotem sympatii jest dobro drugiej osoby”[25]. Kiedy zatem sympatia przechodziłaby w preferowaną etycznie życzliwość? Przede wszystkim, pielęgnowanie życzliwości nie wymaga bezpośredniego kontaktu. Osoba może być życzliwie nastawiona wobec innych wówczas, gdy pragnie ich dobrostanu, aczkolwiek wchodzenie w bezpośrednie relacje nie jest w tym przypadku wymagane. Stąd wniosek, że stany empatii i sympatii przechodzą w życzliwość poprzez uogólnienie naszych pozytywnych uczuć na ludzi (również istoty pozaludzkie), których osobiście nie znamy, ale uzyskaliśmy wiedzę o ich tragicznej sytuacji. Wówczas cudze cierpienie, którego jesteśmy świadomi, a którego bezpośrednio nie postrzegamy, motywuje nas do podobnych, proaktywnych postaw, co działania spowodowane uprzednio przeżywaną sympatią. Z teorii tej oczywiście nie wynika wniosek, że każdy z nas jest życzliwy, ale możemy stwierdzić, że każdy z nas z psychologicznego punktu widzenia może osiągnąć poziom bycia życzliwym. Podsumowując, rozwój życzliwości przechodziłby przez następujące etapy:

Empatia ⟶ Sympatia ⟶ Życzliwość [26]
(rozwój poznawczy) (uniwersalizacja)

III.

David Hume mawiał, iż błąd tzw. metafizyków polegał na przypisywaniu wyłącznie rozumowi bądź wyłącznie uczuciom bezpośredniego wpływu na wolę sprawcy, natomiast w praktyce oddziałują na nią oba te czynniki. W związku z tym nie należy „wykorzeniać” uczuć, (byłoby to bowiem niezgodne ze strukturą naszej psychiki), ale z udziałem naszej rozumności odpowiednio je kształtować, przynajmniej w sferze przedmiotu, na który są skierowane. Natomiast, zdaniem współczesnego utylitarysty Johna J.C. Smarta, przynajmniej częściowe nakierowanie sfery emocjonalnej człowieka na to,

25 Lauren Wispe, *Psychology of Sympathy*, Plenum, New York 1991, s. 80. Podaję za: A. Mościskier, *Natura ludzka…*, s. 112.

26 J.J.C. Smart, *The Psychology of Benevolence and Its Implications for Philosophy*, “The Journal of Philosophy” 1976, nr 14, s. 154; J.J.C. Smart, *Benevolence as an over – riding attitude*, “Australasian Journal of Philosophy” 1977, nr 55 (2), s. 127–135.

co ogólne i powszechne, powinno być celem etyki[27]. Albowiem osiągamy wyższe poziomy życia moralnego wówczas, gdy dokonujemy generalizacji pozytywnych uczuć, jakimi obdarzamy siebie i naszych bliskich, obejmując nimi coraz większą liczbę ludzi, a nawet szerzej – istot pozaludzkich zdolnych do odczuwania cierpienia. Dopiero w tym momencie nasza życzliwość zyskuje wymiar etyczny, staje się świadomą postawą o charakterze społecznym. Jak wyżej wspomniano, tego typu uniwersalizacja jest psychologicznie możliwa, możliwa jest również co najmniej częściowa modyfikacja ludzkich uczuć poprzez rozumność z jej umiejętnością udoskonalania uczuć ze względu na ich przedmiot oraz wywołane przez nie skutki.

Jak zatem przebiegałby rozwój życzliwości w ujęciu etycznym? Odwołajmy się ponownie do poglądów Smarta zawartych w jego książce *Essays Methaphysical and Morals*[28]. Jego zdaniem, *limited benevolence* (życzliwość obejmująca wąską grupę ludzi, najczęściej o charakterze krewniaczym albo grupę znajomych) na skutek uniwersalizacji mogłaby przejść w *generalized benevolence* (życzliwość powszechną, uogólnioną na wszystkich przedstawicieli gatunku *Homo sapiens*), która w kolejnym etapie mogłaby jeszcze bardziej poszerzyć swój zakres o istoty pozaludzkie zdolne do cierpienia – *universal benevolence*. Zdaniem Smarta, powyższy model ukazuje ewolucję (czy też możliwą perspektywę) moralności, która polegałaby na uniwersalizacji naturalnej życzliwości, którą pierwotnie obdarzamy samych siebie i naszych najbliższych poprzez objęcie jej zasięgiem wszystkich ludzi oraz istot pozaludzkich zdolnych do cierpienia.

IV.

Czy postulat życzliwości powszechnej oznacza rezygnację z propagowania etycznego postulatu miłości bliźniego? Przede wszystkim, etyka życzliwości jest skromniejszą wersją etyki miłości, albowiem często postulat miłości bliźniego uznawany jest jako hasło na wyrost, jako zalecana postawa, której trudno się w odniesieniu do wszystkich spodziewać. Co zatem łączy, a co dzieli te dwie etyki? Etyka miłości domaga się aktywnego wyjścia w stronę drugiego człowieka, motywowanego przede wszystkim jego dobrem. Postulat ten nie jest realizowany w oparciu o zewnętrzny przymus, ale wynika z wewnętrznego, duchowego rozwoju oraz zmiany stosunku do siebie oraz świata. Bezinteresowność działań jest w etyce miłości szczególnie podkreślana. Chłodne wyrachowanie, kalkulacja, dokonywanie bilansu strat i zysków, troska o własną korzyść (materialną albo psychiczną) niwelują

27 J.J.C. Smart, *Essays Methaphysical and Morals*, Blackwell Pub., Oxford 1987, s. 280.
28 Tamże.

etyczną wartość uczynków. Wyjście w stronę drugiego człowieka oznacza natomiast dawanie innym tego, co w nas najcenniejsze, czyli umiejętności okazywania pomocy i wsparcia, szacunku, serdeczności oraz zrozumienia. Nie zawsze musi być to pomoc wymierna, przekładalna na dobra materialne, może to być równie ważne wsparcie psychiczne polegające na okazywaniu emocjonalnej bliskości i więzi. Tego typu działania mają etyczną wartość wówczas, gdy wynikają z uczuciowego zespolenia z drugim człowiekiem, z co najmniej chwilowej, emocjonalnej identyfikacji, wyobrażania sobie siebie na miejscu głodnego, samotnego, cierpiącego, pokrzywdzonego. To szczególne doświadczenie aktywizuje powinność czynienia tego, czego sami chcielibyśmy doświadczyć od innych. Tym samym, akt miłości wynika z przeżywanego współodczuwania, doświadczenia tragiczności losu napotkanego człowieka, doświadczenia tragiczności losu wszystkich ludzi. Współodczuwanie umocowane jest również w poczuciu podobieństwa nas wszystkich jako istot żywych, podobieństwa w odczuwaniu cierpienia i pragnieniu uniknięcia go. „Z chwilą, gdy we mnie budzi się współczucie, dobro lub krzywda innej istoty żywej staje się dla mnie czymś bezpośrednim, zupełnie w ten sam sposób, choć nie zawsze w tym samym stopniu, co i moje własne, a wówczas różnica między mną a ową istotą przestaje być absolutna”[29]. Ponadto etyka miłości to etyka braterstwa, w której bratem i siostrą powinien być każdy człowiek niezależnie od wyznania, pochodzenia, warstwy społecznej, narodowości, rasy, koloru skóry, czyli tych czynników, które od wieków ludzi dzieliły. Postulat ogólnoludzkiego braterstwa oznacza zniesienie kategorii „obcego” i neutralizację emocjonalnie negatywnego nastawienia związanego z tym pojęciem. Albowiem, gdy postrzegam drugiego człowieka jako kogoś odmiennego ode mnie, to jest wysoce prawdopodobne, że potraktuję go inaczej niż siebie. Jeśli natomiast postrzegam drugiego człowieka i siebie jako należących do jednej całości, to najprawdopodobniej będę go traktować jak siebie samego. Etyka miłości to również postulat pielęgnowania wielkoduszności, której istotą jest wybaczenie, czyli nieżywienie urazy, odrzucenie poczucia bycia skrzywdzonym i chęci odwetu. Ta preferowana postawa oparta byłaby na przekonaniu, że źródłem naszej krzywdy nie musi być czyjaś nienawiść, ale bezmyślność, niezrozumienie albo zaburzenia emocjonalne. Przyjęcie takiej postawy za wyjściową świadczyłoby o naszej psychicznej dojrzałości, emocjonalnym zrównoważeniu i moralnej przewadze polegającej na niezniżaniu się do poziomu i metod oprawcy. Miłość rozumiana jako nieustanny proces dawania tego co pozytywne powinna zmniejszyć defensywność krzywdziciela

29 A. Schopenhauer, *O podstawie moralności*, tłum. Z. Bassakówna, Wydawnictwo Vis-a-Vis Studio, Warszawa 2017, s. 124.

i płynącą z niej agresję, a tym samym zmienić jego zachowanie wobec nas. Należy jednak w tym miejscu zadać pytanie o to, czy np. zasada umiłowania nieprzyjaciół głoszona przez Jezusa z Nazaretu i wyrażona w jego *Kazaniu na Górze* jest w stanie przeniknąć do sfery życia społecznego i politycznego. Czyż nie dotyczy ona przede wszystkim naszego życia osobistego, gdzie przezwyciężenie cudzej niegodziwości naszym dobrem nabiera wymiaru eschatologicznego i byłoby dowodem najgłębszej przemiany wewnętrznej w jednostkowym wymiarze? Ponadto, czy miłość do jednej albo kilku osób, rozumiana nie tyle w sensie emocjonalnym, ale jako wypracowany stan ducha, może przerodzić się w równie intensywną miłość do całego gatunku ludzkiego? Oznacza ona przecież „świadomość jedności z kimś innym, tak, że nie istnieję dla siebie w sposób izolowany, lecz osiągam swoją samowiedzę tylko przez rezygnację swego bytu dla siebie i przez uświadomienie sobie siebie jako jedności z kimś drugim i jedności tego drugiego ze mną”[30]. A zatem, w praktyce, miłość rozumiana jako jedność duchowa może być najgłębszą siłą jednoczącą człowieka z kilkoma osobami – ale nie z wszystkimi ludźmi. Odwołajmy się ponownie do słów Znamierowskiego – „Istota ludzka gospodaruje oszczędnie swoimi zasobami i nie pozwala sobie na zbytek, aby wiązać się z innymi istotami uczuciem, które jest źródłem tak silnych wyładowań wzruszeniowych. Miłujemy naprawdę nieliczne istoty. A jeżeli wyobrażamy sobie, że miłością obejmiemy cały świat, to ulegamy złudzeniu”[31]. Przecież im zakres miłości jest rozleglejszy, tym jej intensywność jest coraz mniejsza. Wystarczy odwołać się do logiki. Im węższy zakres znaczeniowy danego pojęcia, tym jego treść jest bogatsza. I odwrotnie, jeżeli zakres znaczeniowy danego pojęcia ulega poszerzeniu, tym jego treść staje się płytsza. Ponadto, według Znamierowskiego, miłość ma silny wskaźnik indywidualny, nie zrównuje ludzi, wprost przeciwnie, obdarza ich nieproporcjonalnie różnymi względami. Również między dawcą uczucia a jego odbiorcą nie zachodzi zrównanie. Albowiem dawca, identyfikując się z adresatem swej miłości, może przestać liczyć się ze swoimi interesami. Dlatego „samodarowanie” i „samozatracenie”, jako istotne elementy konstytuujące akt miłowania, nie mogą stanowić głównego kryterium etycznej oceny międzyludzkich relacji.

Jakie wobec tego argumenty przemawiają za etyką życzliwości? Przede wszystkim praktykowanie życzliwości nie wymaga pielęgnowania tak głębokich, duchowych motywów typowych dla etyki miłości. Nie musimy dokonywać np. mistycznego wglądu w jedność życia albo osiągać poziomu świadomości religijnej. To przecież nasza refleksja, nasz pogłębiony namysł

30 G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 1969, s. 177.

31 C. Znamierowski, *Oceny i normy*..., s. 314.

nakłania nas do kontrolowania negatywnych emocji, do panowania nad nienawiścią i egocentryczną interesownością, do przekonania, że są to siły destrukcyjne, niszczące międzyludzkie relacje. Postulat życzliwości można umieścić pomiędzy altruistyczną miłością bliźniego a egocentryczną miłością własną. Z jednej strony życzliwość wykracza poza stronniczość dla własnego dobra, a z drugiej strony jednocześnie nie jest wyłącznie „kosmicznie" rozciągłym pragnieniem dobra dla innych. Postuluje bowiem uwzględnianie cudzych interesów co najmniej na równi z własnymi. W związku z tym każdy jest potencjalnie zdolny do jej praktykowania, natomiast podążać ścieżką miłości potrafią nieliczni.

Bibliografia

Aronson E., Akert R.M., Wilson T.D., *Psychologia społeczna*, tłum. J. Gilewicz i A. Bezwińska-Walerjan, Zysk i S-ka, Poznań 2006.

Aronson E., *Człowiek – istota społeczna*, tłum. J. Radzicki, PWN, Warszawa 2009.

Arystoteles, *Etyka eudemejska*, tłum. W. Wróblewski, PWN, Warszawa 1977.

Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, PWN, Warszawa 2011.

Barański J., *Życzliwość jako cnota moralna w polskiej filozofii moralnej*, „Etyka" 2019, nr 2, s. 51–68.

Bentham J., *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, tłum. B. Nawroczyński, PWN, Warszawa 1958.

Brandt R., *The Psychology of Benevolence and Its implications for Philosophy*, „The Journal of Philosophy" 1976, vol. 73, nr 14, s. 429–453.

Ciechomski M., *Wychowanie do empatii*, Impuls, Kraków 2020.

Dalajlama, *Współczucie jako pole pustki*, [w:] *Poszukiwanie jedności*, red. R. Weber, tłum. K. Środa, Pusty Obłok, Warszawa 1990, s. 114–123.

Dalajlama, *Etyka na nowe tysiąclecie*, tłum. A. Koziel, Politeja, Warszawa 2000.

Darwin K., *O pochodzeniu człowieka*, tłum. S. Panek, PWN, Warszawa 1959.

Davis M., *Empatia. O umiejętności współodczuwania*, tłum. J. Kubiak, GWP, Gdańsk 1999.

De Waal F., *Good Natured. The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Harward University Press, Cambridge 1996.

De Waal F., *Małpa w każdym z nas. Dlaczego seks, przemoc i życzliwość są częścią natury człowieka*, tłum. K. Kornas, Copernicus Center Press, Kraków 2020.

De Waal F., *Wiek empatii. Jak natura uczy nas życzliwości*, tłum. L. Lamża, Copernicus Center Press, Kraków 2019.

Domeracki P., Jaranowski M., Zdrenka M., *Sześć cnót mniejszych*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012.

Eibl-Eibesfeldt I., *Miłość i nienawiść*, tłum. Z. Stromenger, PWN, Warszawa 1987.

Frankena W., *Beneficence in an Ethics of Virtue*, [w:] *Beneficence and Health Care*, red. E.E. Shelp, Reidel Publishing Company, Dordrecht 1982, s. 63–81.

Harsanyi J.C., *Morality and the Theory of Rational Behaviour*, [w:] *Utilitarianism and Beyond*, red. A. Sen, B. Williams, Cambridge University Press, Cambridge 1982, s. 270.
Hegel G.W.F., *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 1969.
Hoffmann M., *Empatia i rozwój moralny*, tłum. O. Waśkiewicz, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2006.
Hume D., *Badania dotyczące zasad moralności*, tłum. A. Hochfeld, PWN, Warszawa 1975.
Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. C. Znamierowski, Aletheia, Warszawa 2015.
Markiewicz B., *O życzliwości*, [w:] *Filozofia. Etyka. Ekologia. Profesorowi Tyburskiemu w darze*, red. P. Domeracki, A. Grzeliński, R. Wiśniewski, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2015.
Misiuna B., *Życzliwość jako postawa ontyczna*, „Etyka" 1995, nr 28, s. 41–55.
Mościskier A., *Spór o naturę ludzką. Socjologia czy socjobiologia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1998.
Mościskier A., *Natura ludzka i problem przestępczości*, Wydawnictwo Akademickie Żak, Warszawa 2001.
Ossowska M., *Normy moralne. Próba systematyzacji*, PWN, Warszawa 1985.
Poszukiwanie jedności, red. R. Weber, tłum. K. Środa, Pusty Obłok, Warszawa 1990.
Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1999.
Schopenhauer A., *O podstawie moralności*, tłum. Z. Bassakówna, Wydawnictwo Vis-a-Vis Studio, Warszawa 2017.
Sławek T., *Wiedza, życzliwość i szczerość. O wspólnocie w czasach kryzysu*, „Exlibris Biblioteka Gerontologii Społecznej" 2022, nr 22, s. 13–22.
Smart J.J.C., *Essays Methaphysical and Morals*, Blackwell Pub., Oxford 1987.
Smith A., *Teoria uczuć moralnych*, tłum. D. Petsch, PWN, Warszawa 1989.
Szafran J., *Kindness as an important element of social emotional education at school*, „Wychowanie w rodzinie" 2021, vol. 25, nr 2, s. 219–237.
Wickler W., *Biologia 10 przykazań. Dlaczego natura nie jest dla nas wzorem*, tłum. J. Gilewicz, Zysk i S-ka, Poznań 2001.
Wilczek E., *Empatia i jej rozwój u osób pomagających*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2002.
Wispe L., *Psychology of Sympathy*, Plenum, New York 1991.
Znamierowski C., *Zasady i kierunki etyki*, PWN, Warszawa 1957.
Znamierowski C., *Oceny i normy*, PWN, Warszawa 1958.
Znamierowski C., *Rozważania wstępne do nauki o moralności i prawie*, PWN, Warszawa 1967.

O wartości życzliwości w relacjach międzyludzkich

Streszczenie

Artykuł zawiera analizę etycznych aspektów życzliwości, rozumianej jako: kulturowo preferowana wartość, wypracowana postawa, cecha charakteru, etyczna cnota oraz dyrektywa moralna. Autorka odwołuje się do wielu teorii etycznych, od historycznie najstarszych po współczesne, według których spontaniczne akty życzliwości,

edukacyjnie rozwijane i wzmacniane, mogłyby stać się wiodącą wartością społeczną, służącą rozwojowi współpracy i pomocy wzajemnej. Ponadto celem artykułu jest ukazanie rozwoju ludzkiej moralności na podstawie modelu empatia – sympatia – życzliwość, opierającego się na wiedzy z zakresu etyki społecznej i psychologii ewolucyjnej.

Słowa kluczowe: edukacja; empatia; etyka; sympatia; życzliwość

Dorota Probucka – specjalizuje się w etyce społecznej i środowiskowej. Pracuje na stanowisku profesora Uniwersytetu Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie. Jest autorką sześciu książek poświęconych etyce oraz redaktorką naukową kilkunastu prac zbiorowych. Kieruje Katedrą Etyki Społecznej, Mediacji i Negocjacji.

About the Value of Benevolence in Interpersonal Relationships

Abstract

The article analyzes the ethical aspects of benevolence, which is understood as a preferred value, ethical attitude and character trait, ethical virtue and moral norm. The author refers to many ethical theories, from the historically oldest to the modern ones, according to which education for benevolence would contribute to strengthening interpersonal cooperation and mutual assistance. Moreover, the aim of the article is to explain the development of morality based on the model: empathy – sympathy – benevolence in the field of biosociology and evolutionary psychology.

Keywords: benevolence; education; empathy; ethics, sympathy, value

Dorota Probucka – specializes in social and environmental ethics. She is the author of 6 books on ethics and the scientific editor of several collective works. Head of the Department of Social Ethics, Mediation and Negotiations.