

Piotr Urbański

Empatia – filozoficzne implikacje społecznego współodczuwania

Wstęp

Ludzie od zawsze zastanawiali się, czym jest dobro i zło oraz w imię manichejskiej zasady przeciwstawiającej sobie te skrajne pojęcia, rozważali, jak postępować, aby być szczęśliwymi, zbawionymi, lub wyzwolonymi. Klasyczna dychotomia dobre – złe zakłada istnienie obiektywnych wartości, według których dokonuje się klasyfikacji wartościującej ludzkich czynów i postępowań. Zarówno w literaturze przedmiotu jak i podmiotu pojawiają się jednak coraz częściej głosy, traktujące o tym, że ów spór wcale nie idzie o to, czym jest i jak należy definiować obiektywne dobro i zło, jeżeli w ogóle możemy je konceptualizować, ale o to, na ile my, ludzie, zdolni jesteśmy do współczucia, dzielenia się czy ofiarności. Te ostatnie stanowią swego rodzaju probierze tego, co intuicyjnie (i chyba prawidłowo) ujmujemy właśnie jako dobre, lub jako złe. Pomijanie lub całkowite unieważnianie pytania o obiektywizm dobra i zła wynika najpewniej z przesłanek etycznego i moralnego relatywizmu kulturowo-światopoglądowego, który w myśl zasady wszechobecnej tolerancji i względności wszelkich wartości, nie stara się uchwycić uniwersalnych zasad, rządzących relacjami międzyludzkimi.

Rozbieżności definicyjno-semantyczne w definiowaniu empatii, jako jednego z najważniejszych elementów opisywanego problemu i trudności z nimi związane wynikają, jak wskazuje wielu adeptów problemu nie tylko z subiektywnego charakteru zjawiska, ale przede wszystkim z faktu, że źródła empatii sięgają wielu dyscyplin nauk społecznych, takich jak filozofia estetyka czy socjologia. W sposób systematyczny porządkuje ten problem dział psychologii, zajmujący się rozwojem

osobowości oraz analizą zachowania się człowieka w sytuacjach społecznych, wydaje się jednak niepełnym tylko takie ujmowanie zagadnienia. Na gruncie filozofii najbardziej reprezentatywnym stanowiskiem w tym temacie jest obszar etyki, która stawia pytania o to, czy moralność wiąże się ze współodczuwaniem emocji innych ludzi. Praca przedstawia poglądy etyczne filozofów, którzy w sposób najbardziej symptomatyczny odnieśli się w swoich dziełach do problemu empatii (nie zawsze werbalizując to za pomocą tego właśnie terminu): Davida Hume'a, Immanuela Kanta, Artura Schopenhauera oraz Wilhelma Diltheya jako reprezentanta linii filozofii życia.

Filozoficzne implikacje pojęcia empatii – David Hume

Poglądy filozoficzne D. Hume'a wpisują się w paradygmat myślenia, wyznaczony przez myśl racjonalistyczną Kartezjusza i Locke'a, której oś stanowił prymat świadomego umysłu. Znamioną cechą poglądów szkockiego myśliciela jest rola, jaką przypisuje on uczuciom. Znajdują one wyraz w jego filozofii moralności. Hume konstatawał, że nie istnieją rozumowo wykoncypowane dobro ani zło, gdyż nie stanowią one przedmiotu relacji między ideami czy też faktami zewnętrznymi. Źródła powyższych Hume dostrzegał w samym człowieku, w jego moralnych uczuciach. To one kształtują moralność człowieka i stanowią podstawę do wydawania moralnych sądów, które uzasadniają się w obrębie samej tylko natury ludzkiej. Spoglądając nieco szerzej na poglądy filozofa, nie sposób nie dostrzec związku, jaki zachodzi między moralnością a doświadczeniem, któremu Hume przydał pierwszeństwa w każdej dziedzinie ludzkiego bytowania. Widać ów związek w opisie moralności opartej na doświadczeniu, której akty są w stanie odrzucić myślenie sceptyczne: „Zastosowana do indywidualnego i społecznego życia, metoda empiryczna poucza, że człowiek nie jest istotą amoralną albo istotą, dla której moralność miałaby być czymś marginalnym lub czysto instrumentalnym. Przeciwnie, okazuje się, że nasze sądy moralne, podobnie jak sądy moralne naszego otoczenia, ustawicznie wpływają na nasze rzeczywiste działania i zachowania i je kształtują, oraz że istnieją uczucia moralne, dzięki którym jest to możliwe. Uczucia i pragnienia stanowią ostateczną podstawę całej ludzkiej praktyki, moralnej i pozamoralnej- uczucia są też fundamentem wszystkich naszych ocen, zarówno tych moralnych, jak i ocen naturalnych zdolności oraz całościowych ocen naszych życiowych sukcesów i klęsk. Niczym sumienie w etyce chrześcijańskiej, uczucia nieustannie nas oceniają zarówno pod względem moralnym, jak i w perspektywie całościowej [...]”¹.

¹ M. Pyka, *Hume i problem podstawy moralności*, w: D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, Kraków 2005, s. 139.

Hume w swoim *opus magnum* *Traktat o naturze ludzkiej* pisał, że zasadniczym czynnikiem, powodującym formułowanie wszelkich ocen moralnych jest *sympatia*, czyli to, co dziś nazywamy empatią. Powoduje ona, że ludzie odzwierciedlają wzajemnie swoje doświadczenia i że żaden człowiek nie jest drugiemu obojętny, gdyż może stać się przedmiotem jego moralnych uczuć. Żeby jednak to się wydarzyło, muszą zostać spełnione pewne warunki, spośród których najważniejszym jest poznanie wszystkich okoliczności i konsekwencji danej sytuacji, towarzyszących czynom własnym lub cudzym. „Aby utorować drogę takiemu uczuciu i zapewnić trafność oceny przedmiotu, często musimy przedtem wiele przemyśleć, dokonać subtelnych rozróżnień, wprowadzić trafne wnioski, porównać ze sobą odległe nieraz zjawiska, przeanalizować złożone relacje, a także stwierdzić i uściślić ogólne fakty”². „Wyobraźmy sobie osobnika z natury tak ukształtowanego, że jego bliźni zupełnie go nie obchodzą, i że na szczęście oraz na niedole wszystkich istot rozumnych spogląda on z taką obojętnością jak na dwa odcienie tego samego koloru. Przypuśćmy, że mając wybrać pomiędzy pomyślnością narodów z jednej strony, a ich katastrofą z drugiej, ktoś taki stoi niezdecydowany niczym ów osioł scholastyków, nieumiejący rozstrzygnąć pomiędzy dwoma równej siły racjami [...]. Za słuszny trzeba, jak sądzę, uznać wniosek, głoszący, że taka osoba, zupełnie nie troszcząc się ani o publiczne dobro wspólnoty, ani o osobiste dobro innych osób, na każdą cechę, choćby nie wiedzieć, jak dobroczynną czy niebezpieczną dla społeczeństwa lub jej posiadacza, spoglądać będzie z taką samą obojętnością, z jaką patrzy na rzecz najbardziej pospolitą i nieciekawą”³. Powyższy fragment ma uzmysłwić wagę problemu, jaki stanowi użyteczność cech i wyborów moralnych, których dokonują ludzie.

W dalszej części dociekań filozof konstatuje, iż nie ma na świecie człowieka, który przy podejmowaniu decyzji i wyborze sposobu obchodzenia się z innymi, nie brałby pod uwagę stopnia użyteczności i szkodliwości swojej decyzji. Ukonstytuowane to było celem jego filozofii moralnej, który polegał na ujmowaniu wartości moralnych w sposób empiryczny, bez jakichkolwiek założeń spekulacyjnych. Na bazie powyższego założenia wszelkie działania oceniane są u Hume’a jako pozytywne, jeśli zostanie spełniony kluczowy warunek, zakładający przyjemność lub użyteczność dla działającego podmiotu albo dla wspólnoty. Zatem „jednostka postępuje nie tylko stosownie do własnych interesów, lecz zdolna jest, jako istota społeczna, mieć udział w uczuciach i interesach innych, ponieważ jest włączona w całość jakiejś wspólnoty. Dlatego do podstaw moralności należy *sympatia*, uczucia jednej osoby przenoszone na inne”⁴.

² D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, Kraków 2005, s. 7.

³ Ibidem, s. 54.

⁴ P. Kunzmann, F. Burkard, F. Wiedmann, *Atlas filozofii*, (przekł.) B. Markiewicz, Warszawa 1999, s. 125–126.

Sednem i zarazem najważniejszym założeniem filozofii moralności Hume'a jest przekonanie o istnieniu czasowej oraz aprzestarzonej, naturalnej i powszechnej korelacji między ludzkimi uczuciami moralnymi a pożytkiem i przyjemnością społeczeństw. Filozof zakładał, że pod płaszczem powierzchownych różnic znalazł uniwersalne prawo, nie podlegające żadnym wyjątkom. Człowiek Hume'a, wyposażony *a priori* w *uczucia ludzkości* ma szansę wcielić się w rolę zdystansowanego obserwatora, nie pozostając jednak przy tym biernym, ale wykazując atencję w stosunku do poczynań innych ludzi. Zatem każdy z nas może cieszyć się szczęściem innego człowieka oraz cierpieć z powodu jego cierpienia. Właśnie na takim przekonaniu zasadza się wyraźny związek moralności z przyjemnością, który jednak nie jest prostą emanacją starożytnego hedonizmu. Nie chodzi Hume'owi bowiem o jednostkową przyjemność, ale o naturę ogólną dobra, które ma obejmować całe społeczeństwa.

Na zakończenie warto przywołać zdanie Hume'a, który w jednym z przypisów polemicznych swoich *Badań dotyczących zasad moralności* napisał: „Można zaryzykować stwierdzenie, że nie istnieje człowiek, któremu widok cudzego szczęścia (niezmącony zazdrością lub pragnieniem zemsty) nie sprawiłby radości, a widok nie-szczęścia – przykrości. Wydaje się to nieodłączną cechą naszej konstytucji. Ale tylko dla umysłów co bardziej szlachetnych fakt ten jest bodźcem, aby pomagać szczęściu innych i do głębokiego przejęcia się ich dołą. U ludzi małodusznych i ograniczonych, sympatia ta nie wykracza poza słabą reakcję wyobraźni, która służy jedynie wywołaniu uczucia zadowolenia lub dyskomfortu i która może sprawić, że nada-
dzą danemu przedmiotowi kwalifikację przynoszącą zaszczyt lub ujmę. Nieznośny sknera na przykład, nawet u innych entuzjastycznie wychwala skromność i pracowitość, wynosząc te cnoty przed wszystkie inne. Wie, jakie przynoszą dobro i spośród wszystkich możliwych rodzajów szczęścia ten budzi w nim najwyższą sympatię, choć zapewne nie rozstałby się ani z jednym szylingiem, by powiększyć majątek człowieka, którego tak wychwala”⁵. Generalnie jednak, większość ludzi, według poglądu Hume'a odznacza owa sympatia – empatia, stanowiąca ważny składnik ich dobrych relacji z innymi. Poza osobami, jak je nazywa autor *małodusznyimi* i *ograniczonymi*, niewielu jest takich, którzy na cierpienie innego zareagowaliby obojętnie. Postawie moralnego indyferentyzmu sprzeciwiają się aprioryczne *uczucia ludzkości*.

Teoria moralności, a empatia w ujęciu Immanuela Kanta

Inną zasadę w obszarze współodczuwania głosił Immanuel Kant. Teoria moralności filozofa z Królewca ma formę nakazującą i opiera się na imperatywach, czyli

⁵ D. Hume, *op. cit.*, s. 54.

dyrektywach postępowania. Jego system etyczny jest deontologiczny, co oznacza, iż przy ocenie wartościującej danego postępku bierze się pod uwagę nie intencje, a fakt przestrzegania lub nieprzestrzegania prawideł. Zatem zamiary działającego pozostają bez znaczenia; ważne jest dogmatyczne posłuszeństwo regułom.

Do czasów Kanta filozofowie stawiali sobie za zadanie udowodnienie istnienia Boga oraz nieśmiertelnej duszy, które stanowiły filary obowiązującej dotychczas etyki. Kant, zamiast szukać przesłanek dla tych dowodów, porzucił jedynie na postulowaniu faktów ich istnienia. Przyjęło to na gruncie jego filozofii postać idei regulatywnych, czystych pojęć rozumu, które nie poszerzają naszej wiedzy konstytutywnej i których nie można przyporządkować żadnemu przedmiotowi możliwego doświadczenia⁶, pojęcia: Bóg, dusza, czy świat pozostają puste znaczeniowo i stanowią wytwory rozumu teoretycznego, stanowiące uzasadnienie swojego przedmiotu na zasadzie *tak jakby istniały*. Dla systemu moralnego Kanta były one niezbędne, gdyż jak wywiódł, idea istnienia na przykład Boga stanowi dla ludzi legitymację etycznego postępowania. „Nadawanie etyce formy nakazującej, pojmowanie jej jako teorii obowiązków, wreszcie utożsamianie wartości moralnej czynów ludzkich z pełnieniem obowiązków, zaś niegodziwości z ich gwałceniem, ma niezaprzeczalnie, wraz z pojęciem powinności, za jedyne swe źródło etykę teologiczną, a zatem Dekalog. Takie pojmowanie etyki z natury swej opiera się na hipotezie zależności człowieka od jakiejś obcej woli, która mu rozkazuje i zapowiada kary i nagrody; nie da się ono oderwać od tej podstawy”⁷. Etyką u Kanta zajmuje się rozum praktyczny, gdyż rozum czysty (teoretyczny) nie jest w stanie poradzić sobie z zagadnieniami z gruntu metafizycznymi. Ten pierwszy posługuje się postulatami, drugi natomiast wytwarza idee.

Znamiennym pojęciem dla kantowskiej teorii moralności jest imperatyw kategoryczny: „Postępuj według takiego prawidła, co do którego mógłbyś zarazem chcieć, żeby się stało powszechnym prawem dla wszystkich istot rozumnych”⁸. Ta zasada o charakterze czysto formalnym jest jedyną słuszną, którą uznaje Kant. Przybiera ona kształt szablonu, w który wpisać należy odpowiednią, a więc zależną od sytuacji i okoliczności, treść. Według filozofa, jest to jedyne prawo, z którego wynikać mogą inne normy. W związku z licznymi głosami krytyki pod adresem imperatywu kategorycznego, Kant wysunął jeszcze inną jego formę, imperatyw obowiązku, który zasadza się na dyrektywie: „Postępuj tak, jakby zasada twojego postępowania miała się stać siłą twojej woli ogólnym prawem”. Szeroką implikacją takiej maksymy był system moralny oparty na obowiązku. Według Kanta, tylko te

⁶ Hasło *Immanuel Kant*, Słownik filozofii, (red.) Hartman J., Kraków 2004, s. 325–326.

⁷ I. Kant, za: Schopenhauer A.: *O podstawie moralności*, (przekł.) Z. Bassakówna, Warszawa 1994, s. 26.

⁸ *Ibidem*, s. 56.

działania są moralnie poprawne, które są czynione z *poczucia* obowiązku. Jeśli natomiast coś wynika z woli lub ochoty działającego, tudzież jest popełniane w zgodzie z obowiązkiem lub też stoi w sprzeczności z obowiązującym prawem, jest albo moralnie obojętne, albo niemoralne „wartość moralna działania z obowiązku tkwi nie w zamiarze, który przez nie ma być urzeczywistniony, ale w maksymie, według której je postanawiamy, nie zależy więc od rzeczywistości przedmiotu czynu, lecz tylko od zasady woli, według której czyn został wykonany, bez względu na wszelkie przedmioty władzy pożądania. Że zamiary, które przy postępowaniu mieć możemy, oraz ich skutki, jako cele i pobudki woli, nie mogą nadać czynom żadnej bezwzględnej i moralnej wartości”⁹.

Taki system zawiera wiele sprzeczności i nawet w sposób intuicyjny da się pomyśleć sytuacje, w których etyka obowiązku pozostaje bezsilna. Głosy krytyki nie milkły, gdyż kantowskie imperatywy moralnego postępowania były zbyt ogólne i w zasadzie bezprzedmiotowe. Nie jest to do końca przedmiotem niniejszej pracy, jednak przesłanki kontestujące ideę filozofii moralności Kanta, paradoksalnie, dają jeszcze lepszy jej obraz i skutecznie ją eksplikują. Warto w tym miejscu przywołać fragment fabuły pióra Jonathana Littella, literackiego odniesienia do poruszanej tutaj tematyki: „W moim rozumieniu Imperatyw mówi: «zasady mojej indywidualnej woli powinny jednocześnie stać się ogólnymi zasadami prawa moralnego. Działając, człowiek ustala prawa.» [...] w czasie wojny, na mocy stanu wyjątkowego powodowanego zagrożeniem, Imperatyw Kantowski przestaje chwilowo mieć znaczenie, ponieważ, naturalnie nie chcemy, by wróg zrobił nam to, co my sami chcemy zrobić jemu, tak więc to się nie może stać podstawą powszechnego prawa [...] motorem naszego działania jest wierność powinnościom, nasze posłuszeństwo rozkazom położonych... i że właśnie wkładamy całą naszą wolę w jak najlepsze wykonanie rozkazu”¹⁰. Dogmatyzm zasad moralnych autora trzech *Krytyk*... skazuje je na praktyczny uwiąd i sprawia, że nie są one w stanie w żaden sposób wyznaczyć drogi, którą mają podążać w stosunkach między sobą ludzie. Spetryfikowane zasady formalne zdają się beзуżyteczną ramą, zbyt ciasną, żeby włożyć w nią wachlarz różnorodnych wyborów człowieka. Nie ma tutaj mowy o żadnych zasadach, powziętych z natury rzeczy, czyli liczą się jedynie prawa i konwencje, ustanowione przez człowieka. Zasady moralne Kanta padają na każdym gruncie: gdyby zastosować je w państwach totalitarnych w XX wieku, co by z tego wyniknęło? Nie trzeba szukać daleko: weźmy przykład obywateli stalinowskiej Rosji, kontestujących cały świetnie zorganizowany system sowieckich łagrów. W myśl zasad Kanta postępują oni niemoralnie, gdyż pozostają w opozycji

⁹ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, (przekł.) R. Ingarden, Warszawa, 1984, s. 64.

¹⁰ J. Littell, *Laskawe*, (przekł.) M. Kamińska-Maurugeon, Kraków 2008.

do obowiązujących ich praw. W literaturze przedmiotu można znaleźć głosy, że sam autor odniósł się do takich przypadków, wyrażając pogląd zgodny z intuicyjnym rozwiązaniem, zasadzający się, bądź co bądź na sprytnym wytłumaczeniu, iż nigdy nie należy przestrzegać praw, które z istoty rzeczy stoją w sprzeczności z *powszechną wolą do całkowitego szacunku dla prawa i obowiązku*. Mgliste to i zawiłe wyjaśnienie, nie do końca satysfakcjonujące. Kant daje człowiekowi zasady, które w wielu przypadkach sprawdzają się i mają pozytywne skutki, w innych natomiast - skazują go na jego własny wybór. Wolność u filozofa zajmuje nadrzędne miejsce; każdy człowiek jest wolny, a w myśl powszechnie znanej maksymy – „Niebo gwiazdziste nade mną i prawo moralne we mnie” – staje się ośrodkiem świata, kreatorem praw i porządku zasadzającego się na nich.

Pewnym pocieszającym rozwiązaniem w obliczu powyższych wątpliwości jest trzecia forma kantowskiego imperatywu: „Twierdzę oto: człowiek i w ogóle każda istota rozumna istnieje jako cel sam w sobie, nie tylko jako środek, którego by ta lub owa wola mogła używać wedle swego upodobania, lecz musi być uważany zarazem za cel zawsze, we wszystkich swych czynach, odnoszących się tak do niego samego jak też do innych istot rozumnych. [...] Praktyczny imperatyw brzmić więc będzie następująco: Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”¹¹. Ta postać nakazu moralnego ma bardzo humanitarny charakter; nakazuje traktować każdego człowieka zawsze jak cel, a nie środek do niego prowadzący. Czy to jednak jest wystarczające, aby wnosić o nakazie empatii względem cudzych nieszczęść? Jak bardzo trzeba kochać / szanować bliźniego, żeby zawsze, w każdej sytuacji postępować zgodnie z tym zaleceniem?

Symptomatycznym na gruncie etyki Kanta w odniesieniu do problemu współodczuwania jest fakt, że filozof wywodził prawa moralne nie z natury ludzkiej, ani nie z idei bytu transcendentnego (choć tego nie negował, pozostając epistemicznie agnastykiem), ale w sposób rozumowy. Było to novum w stosunku do dotychczasowej filozofii, która upatrywała źródła moralności bądź jako immanentne dla ludzkiej konstytucji, bądź zupełnie poza nią – w naturze, Opatrzności, a najczęściej w Bogu. Kant podjął próby dowiedzenia, że ludzie mogą czynić moralnie na drodze refleksji nad swoim postępowaniem (jak chciałbyś, aby inni zachowywali się względem ciebie, tak też i ty postępuj). Okazuje się zatem, że przez reflektowanie nad swoim postępowaniem można w ostateczności rozwijać własną wrażliwość na drugiego człowieka.

Teorię moralności Kanta, ugruntowaną na imperatywie kategoriycznym kontestował Artur Schopenhauer. Najpełniej dał temu wyraz w swoim dziele *O pod-*

¹¹ I. Kant, *Uzasadnienie...*, s. 64.

stawie moralności, w którym wyraźnie zarysował także swoją koncepcję czynów moralnych, opartą na empirycznym dowodzie. W niniejszej pracy, której rozważania oscylują wokół empatii, nie sposób pominąć myśli Schopenhauera, która bodaj najpełniej spośród wszystkich koncepcji etycznych ukonstytuowana jest na współczuciu.

Arthur Schopenhauer i filozoficzne współodczuwanie

Celem filozofii moralności niemieckiego myśliciela było znalezienie jednej, uniwersalnej podstawy aktów sprawiedliwości i miłości do bliźniego: „Tymczasem filozofia, tak w tym razie, jak i we wszystkich innych, szuka dla swego problemu wyjaśnienia prawdziwego, ostatecznego, opartego na danych natury ludzkiej, niezależnego od jakichkolwiek mitycznych komentarzy, religijnych dogmatów i transcendentálnych hipostaz, i chce znaleźć to wyjaśnienie w faktach doświadczania zewnętrznego lub wewnętrznego. Nasze zadanie jest zadaniem filozoficznym [...]”¹².

Autor krytykował wszelkie systemy moralne, oparte na przesłankach wywiezionych w sposób rozumowy. Dążył jednocześnie do znalezienia takiej podstawy moralności, o której był przekonany, że wypływa wprost z ludzkiej natury. Tak o tym pisał w *O podstawie moralności*: „Źródło tego impulsu musi być raczej czymś takim, co nie wymaga wiele namysłu, a jeszcze mniej abstrakcji kombinowania, czymś, co niezależnie od stopnia rozwoju umysłowego przemawiałoby do każdego człowieka, nie pomijając najdalszych, czymś, co by wynikało tylko z rzeczywistego ujmowania i było nam narzucane bezpośrednio przez samą rzeczywistość. – Dopóki etyka nie posiada takiej podstawy, próżne będą wszelkie dyskusje, prowadzone nad nią w audytoriach, rzeczywiste życie zada im kłam. Dlatego też udzielię moralistom paradoksalnej rady: aby, zanim zaczną budować etykę, najpierw przyjrzeni się samemu życiu ludzkiemu”¹³.

98 |

W obliczu takiej postawy, Schopenhauer dewaluował zasadę moralności Kanta, opartą na nakazie, jako implicytnie zakładającą treści teologiczne. Zakładał, że postępowanie, wypływające z wiary w byt transcendentálny opiera się wyłącznie na wizji przyszłej nagrody lub kary, toteż nie można uznać go za moralne. Podpada pod ten pogląd również postępowanie, opierające się na zgodności z dyrektywami prawa, gdyż, jak pisał filozof, można w ten sposób wymusić sprawiedliwość, ale nie da się nikomu narzucić miłości do drugiego człowieka. W tym

¹² A. Schopenhauer, *O podstawie moralności*, (przekł.) Z. Bassakówna, Kraków 1994, s. 102.

¹³ Ibidem, s. 86.

kontekście akcent padł również na rolę umów i konwencji, które- jak to określał Schopenhauer- stanowią kagańce dla prawdziwej natury moralnej ludzi. Uważał, że jeśliby wziąć pod uwagę potencjalnie stan anarchii, wypłewić wszelkie społeczne zakazy i nakazy, wówczas naszym oczom ukazałaby się prawdziwa natura moralna ludzi: dzikich wilków i tygrysów. W ten sposób filozof dowodził, że żadne, uważane dotąd za naturalne, podstawy moralności, takie jak sumienie czy religia nie są w stanie okiełznać ludzkiej natury moralnej, toteż siłą rzeczy nie stanowią źródła moralnego postępowania. Wiara w ich moc sprawczą okazuje się jedynie mirażem. W sytuacji anarchii zdemaskowałyby się, według autora, prawdziwe pobudki moralne i dzięki temu, można by je dobrze poznać.

Według Schopenhauera każdy człowiek kieruje się w swoim życiu trzema rodzajami motywów, do których zaliczył: egoizm, pragnący własnego dobra, złość, pożądającą cudzego cierpienia oraz współczucie, chcące dobra drugiego człowieka i przejawiające się w szlachetności oraz wspaniałomyślności. Większość aktów miłości wobec bliźniego ugruntowana jest na egoizmie, jednak, jak konstatował filozof, istnieją też takie, dla których podstawy można upatrywać w miłości do bliźniego i bezinteresowności. „Egoizm zatem jest pierwszą i najważniejszą, choć nie jedyną potęgą, którą pobudka moralna ma do zwalczania. Stąd już widzimy, że aby móc przystąpić do walki z takim przeciwnikiem, pobudka ta musi być czymś bardziej realnym niż próżne mędrkowanie lub aprioryczna bańka mydlana [...]”¹⁴. Egoizmowi przeciwstawione jest współczucie, stanowiące ową poszukiwaną przez filozofa naturalną zasadę wszelkiej moralności. Na tej podstawie Schopenhauer określił różnicę między czynami o charakterze moralnym i czynami niemoralnymi. Za te pierwsze uważał wyłącznie działania, które wykluczają istnienie pobudek samolubnych; „Stąd, wykrycie jakiegokolwiek pobudki samolubnej, jeśli była wyłączna przy działaniu, znosi zupełnie wartość moralną postępkę, jeśli zaś była uboczną- zmniejsza ją. Z tego wynika, że sprawdzianem wartości moralnej danego czynu jest nieobecność motywacji egoistycznej”¹⁵. Czyn moralny można również poznać po tej cesze, że czyni sprawcę zadowolonym, a wśród świadków wywołuje pochwałę i szacunek. „Zgodnie z tym [...], egoizm oraz wartość moralna jakiegoś czynu bezwarunkowo wykluczają się nawzajem. Jeśli motywem danego czynu był jakiś cel egoistyczny, to czyn ten nie może posiadać wartości moralnej; jeśli ma posiadać wartość moralną, to jego motywem nie może być ani pośrednio ani bezpośrednio, ani z daleka, ani z bliska żaden cel egoistyczny”¹⁶. Jeżeli czyn nie jest spełniony wyłącznie na wzgląd o dobru drugiego człowieka, wówczas nie można przypisać mu kategorii *moralny*.

¹⁴ Ibidem, s. 98.

¹⁵ Ibidem, s. 104.

¹⁶ Ibidem, s. 106.

Współczucie, które w filozofii moralności Schopenhauera stanowi punkt kluczowy, jest ściśle na tym gruncie powiązane z cierpieniem. Można wysunąć tezę, że owa postawa współczująca jest ukonstytuowana cierpieniem drugiej osoby, bowiem nie jest możliwa w obliczu dobrobytu i powodzenia. Fakt, że każda odczuwana przez człowieka radość stanowi tylko wypełnienie braku lub usuwa ból, świadczy o tym, że szczęście ma charakter negatywny. Toteż jedynie brak szczęścia, a głównie ból, cierpienie i niedostatek stają się zawsze przedmiotem współczucia innych. Schopenhauer podkreślał przy tym, że muszą być spełnione pewne warunki, aby można było o czyjeś postawie orzec w kategorii współczucia i moralnego postępowania. Przede wszystkim chodzi o to, aby cudzą krzywdę odczuwać tak, jak odczuwa się swoją własną i współczuć komuś ze względu na jego cierpienie, zarazem pragnąc dla niego dobra. Wymaga to utożsamienia się z drugim człowiekiem, po to, żeby w możliwie najszerszy sposób znieść różnicę, na której zasadza się wszechobecny egoizm. Metodą na dokonanie powyższego nie jest *wejście w czyjąś skórę*, ale identyfikacja z cudzym cierpieniem na gruncie poznawczym, za pośrednictwem wyobrażenia, jakie posiada się na temat cierpiącej osoby.

Schopenhauer w *O podstawie moralności* podaje *expressis verbis* znaczenie, które przypisuje na gruncie swojej teorii moralności współczuciu: „[...] zupełnie bezpośredni, niezależny od jakichkolwiek względów ubocznych, udział najpierw w cierpieniach jakiejś innej istoty, a następnie w staraniach koło przyniesienia ulgi w tych cierpieniach lub wokół ich usunięcia; jest to równoznaczne ze staraniem o dobro tej istoty [...]. To współczucie jest jedyną rzeczywistą podstawą dobrowolnej sprawiedliwości i prawdziwej miłości bliźniego. Wszelki czyn tylko o tyle posiada wartość moralną, o ile wynika ze współczucia; czyn zaś, który wynika z jakichkolwiek innych pobudek, nie posiada żadnej wartości moralnej. Z chwilą, gdy we mnie budzi się współczucie, dobro lub krzywda innej istoty staje się dla mnie czymś bezpośrednim i bliskim, 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”¹⁷. W świetle przywołanego fragmentu, wyłania się wizja moralności opartej na uniwersalnej regule, zasadzającej się na tym, że cierpienia innych stają się bezpośrednim motywem dla naszych działań.

Podsumowując rozważania Schopenhauera na temat empatii, warto raz jeszcze położyć szczególny nacisk na fakt, że w jego koncepcji etycznej, źródła współczucia tkwią głęboko w ludzkiej naturze. Odrzucone zostają wszelkie, jak je określa sam autor – sofistyczne systemy z zewnątrz, oparte na bezwarunkowych dogmatach lub sumieniu. Filozof gloryfikuje naczelną zasadę moralną jako najlepszą z możliwych, łagodzącą nieustannie towarzyszącą każdemu człowiekowi cierpienia i nie-

¹⁷ Ibidem, s. 108–109.

dostatki. Ponadto zaznacza, że nie ma w przyrodzie lepszego oręża niż współczucie w walce z wszechobecnym egoizmem. Ludzi z natury cechuje dobro, które w trudnych sytuacjach, w obliczu wielkiego cierpienia drugiego człowieka, zasadniczo zawsze bierze górę nad pobudkami wynikającymi z samolubstwa.

Ujęcie empatii w koncepcji Wilhelma Christiana Ludwiga Diltheya

Inna od teorii moralności Hume'a, Kanta i Schopenhauera jest koncepcja przeżywania świata i rozumienia innych osób, zaprezentowana w filozofii przez Wilhelma Christiana Ludwiga Diltheya, niemieckiego filozofa. W swoim dziele *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych* autor zwraca się ku „historii, szukając w niej zrozumienia naszej aktualnej sytuacji, pragnąc odkryć właściwe źródło zagadnienia, z którym – jak sądzimy – współczesna nam epoka zmuszona jest intelektualnie się uporać [...]. Diltheya filozoficzny namysł nad humanistyką, prowadzący do ukształtowania się idei świadomości historycznej, okazuje się w swym zamyśle wielkim projektem wyzwolenia człowieka. Historyczna świadomość skończoności każdego zjawiska dziejowego, każdej sytuacji człowieka i społeczeństwa, względności wszelkiej wiary – jest ostatnim krokiem ku wyzwoleniu istot ludzkich. Wraz z nią człowiek osiąga niezależność w korzystaniu z treści każdego przeżycia, oddaje mu się całkowicie bez uprzedzeń, jak gdyby nie istniał żaden system filozofii czy wiary, który byłby dla niego wiążący. Życie zostaje uwolnione od poznania poprzez pojęcia, umysł staje się wolny od pajęczyny myślenia dogmatycznego. Gdy wszystko to, co piękne, święte, pełne poświęcenia, zostaje odtwórczo przeżyte i zinterpretowane, otwierają się perspektywy, które ukazują rzeczywistość. Podobnie godzimy się z tym, co złe, szpetne, ponieważ ma ono swoje miejsce w świecie, zawiera fragment rzeczywistości, który trzeba usprawiedliwić w konstelacji świata jako coś, czego nie sposób z niego usunąć. I pomimo względności dochodzi do głosu ciągłość siły twórczej jako rdzenny fakt historyczny [...]”¹⁸.

Wprawdzie koncepcja Diltheya odnosi się do rozumienia w naukach humanistycznych, to jednak nie przeszkadza, aby wykorzystać rozważania autora na gruncie badanego przedmiotu. Relacja, jaka tutaj zachodzi, zasadza się na przeniesieniu postrzegania wizji świata na postępowanie drugiego człowieka. Bo przecież tak, jak się widzi świat i jego wartości, tak też odbiera się innych i ich postawy. Nasze postrzeganie drugiego człowieka ukonstytuowane jest przez system wartości, obowiązujący w przestrzeni naszego życia.

¹⁸ I. Szyroka, *Duch ludzki a historia u Diltheya*, *Diametros* nr 17 (wrzesień 2008): 82–95, <http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl/pdf/diam17szyroka.pdf>, pobrano dn. 30.05.2012.

Rozumienie stanowi w koncepcji Diltheya pojęcie osiowe. Autor wyróżnia dwie jego postaci: elementarne formy rozumienia oraz wyższe formy rozumienia. To pierwsze zawsze bierze swój początek w potrzebach życia praktycznego. Sfera, na której się one opierają skazuje człowieka na ciągle pozostawanie z sobą w kontakcie i wzajemne rozumienie siebie. Oznacza to, że jeden człowiek musi wiedzieć, czego pragnie inny. „W ten sposób dochodzi do powstania elementarnych form rozumienia. Są one niczym litery alfabetu, których składowanie umożliwia wyższe formy rozumienia. Pod postacią takiej formy elementarnej mam na myśli zinterpretowanie pojedynczego przejawu życia”¹⁹. Na gruncie nauk humanistycznych celem jest rozumienie poprzez wspólny układ odniesienia, a także ujawnianie sensów, znaczeń i wartości. Przedstawiciele nauk przyrodniczych natomiast kieruje chęć odkrywania powszechnych i uniwersalnych prawideł, rządzących światem.

W tym punkcie wyłania się u Diltheya pojęcie wnioskowania. Oznacza ono utrzymywanie stałej i regularnej relacji między ekspresją życia, a tym, co w niej zostało wyrażone. Każda z kolei ekspresja jest do interpretacji, toteż pojedynczy gest czy zachowanie może zostać poddane rozumieniu. Grymas twarzy oznacza zarówno ból, jak i radość. Elementarne formy rozumienia stają się pomostem ku przejściu na dalszy poziom, do wyższych form rozumienia. Te ostatnie powstają wówczas, gdy dystans między daną ekspresją życia a jej rozumieniem, właściwy dla poznającego, staje się coraz większy, aż do momentu, kiedy zaczyna budzić wątpliwości. Kiedy rozumienie napotyka trudności, bo okazuje się być sprzecznym z dotychczasową wiedzą, wtedy podmiot epistemiczny zostaje wystawiony na próbę. Rodzi się wyższa forma rozumienia. Dilthey jednak przestrzega w tym punkcie czytelnika przed wprowadzeniem go w błąd. Konstatuje, że często w relacjach z innymi jesteśmy narażeni na sprzeczność performatywną, oznaczającą dysonans między zewnętrznymi przejawami (głos, słowa, wyraz twarzy) a stanem duchowego życia drugiego człowieka. „Stanowisko, które wobec swojego przedmiotu zajmuje rozumienie wyższe, polega na zadaniu odnalezienia w tym, co dane, pewnego powiązania życiowego. Jest to możliwe jedynie wówczas, gdy powiązanie życiowe, zachodzące w naszym własnym przeżywaniu i doświadczane przez nas w niezliczonych przypadkach, jest zawsze obecne i gotowe wraz ze wszystkimi tkwiącymi w nim możliwościami. Ten stan umysłu dany w zadaniu rozumienia nazywamy wchodzeniem w położenie innego człowieka czy też wgłębianiem się w pewne dzieło. [...] Psychika wkracza na drogę, do której przywykła, gdy w pokrewnej sytuacji życiowej niegdyś radowała się i cierpiała, pragnęła czegoś i działała. Otwierają się przed nią niezliczone drogi w przeszłość i w marzenia o przyszłości [...]”. Doskonałe

¹⁹ W. Dilthey, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, (przekł.) E. Paczkowska-Lągowska, Gdańsk 2004, s. 193.

współprzeżywanie wiąże się z tym, że zrozumienie przebiega zgodnie z tokiem dziania się. Stale posuwając się naprzód, towarzyszy samemu biegowi życia. W ten sposób poszerza się proces przenoszenia się w przedmiot, czyli proces transpozycji. Przeżywanie odtwórcze jest tworzeniem zgodnym z tokiem dziania się. W ten sposób towarzyszy dziejom współczesnym, jakiemuś wydarzeniu w odległym kraju lub temu, co się rozgrywa w psychice bliskiego nam człowieka”²⁰.

Proces rozumienia drugiego człowieka u Diltheya to poznawanie innej świadomości poprzez obserwację jej przejawów. Taki zabieg poznawczy, oparty na metodzie empirycznej zasadza się na przejściu od ludzkich zachowań i ich wytworów aż do opisu dotyczącego stanów ludzkiej świadomości.

Podsumowanie

Ludzkie pragnienia poznania prawdy prowadzą do poszukiwania moralnego wytrychu, który dałby konkretne wskazówki w świecie moralnych i etycznych fluktuacji. W myśl rozważań ujętych przez m.in. Hume’a, Schopenhauera, wydaje się, że mechanizm został zdemaskowany: tym, co zapewnia harmonię i poprawne stosunki między ludźmi, oparte na wzajemnym poszanowaniu ludzkiej godności jest współodczuwanie, czyli empatia. Nie każdy jednak system moralny opiera się na takim założeniu. Krytyków moralności ujmowanej w kategoriach solidaryzowania się z drugim człowiekiem było wielu (m.in. Thomas Hobbes, Fryderyk Nietzsche, Donatien Alphonse François de Sade) i każdy z nich wysuwał własne argumenty *przeciwko* empatii.

Filozofowie i psychologowie definiują empatię w różnorodny sposób, zależnie od przyjętych kryteriów. Klasyfikują ów odruch, systematyzują i konceptualizują, gdyż stanowi to część odwiecznego pytania o status ludzkiej moralności, które wciąż jest aktualne. Jedni tłumaczą empatię jako naturalną dyspozycję człowieka, inni jako konsekwencję społecznych konwencji, jeszcze inni starają się wykazać jej bezzasadność dla ludzkiego bytowania. Bez względu na opis, z aktami najwyższej empatii spotykamy się każdego dnia w codziennym życiu. Nikt nie zastanawia się, z czego ona wynika; jest zawsze wartościowana jako słuszna i dobra. Może w tym szaleństwie tkwi metoda, aby nie szukać obiektywnego dobra, a skupić się na tym, co przynosi ogólne zadowolenie i harmonię. Nie wolno dla uzyskania społecznej aprobaty bagatelizować cudzego nieszczęścia. A tym, którzy wykazują, że tak właśnie należy czynić – hedonistom, relatywistom, anarchistom, sceptykom i mizantropom, warto uświadomić, że takie postępowanie może doprowadzić do totalnej atomizacji społeczeństw: powstaną małe jestestwa, bezludne wyspy, mechaniczne relacje.

²⁰ W. Dilthey, op. cit., s. 202–203.

Bibliografia

- Dilthey W., *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, (przekł.) Paczkowska-Łagowska E., Gdańsk 2004.
- Hasło Imanuel Kant, *Słownik filozofii*, (red.) Hartman J., Kraków 2004.
- Hume D., *Badania dotyczące zasad moralności*, Kraków 2005.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, (przekł.) Ingarden R., Warszawa, 1984.
- Kant I., za: Schopenhauer A.: *O podstawie moralności*, (przekł.) Bassakówna Z., Warszawa 1994.
- Kunzmann P., Burkard F., Wiedmann F., *Atlas filozofii*, (przekł.) Markiewicz B., Warszawa 1999.
- Littell J., *Łaskawe*, (przekł.) M. Kamińska-Maurugeon, Kraków 2008.
- Pyka M., *Hume i problem podstawy moralności*, w: D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, Kraków 2005.
- Schopenhauer A., *O podstawie moralności*, (przekł.) Bassakówna Z., Kraków 1994.
- Szyroka I., Duch ludzki a historia u Diltheya, *Diametros* nr 17 (wrzesień 2008): <http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl/pdf/diam17szyroka.pdf>, pobrano dn. 30.05.2012.

Piotr Urbański

Empatia – filozoficzne implikacje społecznego współodczuwania

Słowa kluczowe: historia empatii, empatia, współodczuwanie, sympatia

Streszczenie: Celem niniejszej pracy jest przedstawienie filozoficznych implikacji które na przestrzeni wieków kształtowały pojęcie: sympatii, współodczuwania, empatii oraz obecnie wykorzystywanego pojęcia: inteligencji emocjonalnej. Praca prezentuje poglądy przedstawicieli najważniejszych nurtów filozoficznych dotyczących empatii.

Key words: history of empathy, empathy, coo-feeling, sympathy, compassion

Abstract: The purpose of this study is to present the philosophical implications, which over the centuries developed the concept of sympathy, compassion, empathy, and the currently used term: emotional intelligence. The study presents the views of the representatives of the most important philosophical currents on empathy.