

## KODY MORALNE

### Analiza z pogranicza psychologii, antropologii i etyki

Lech Ostasz\*

Zakład Psychologii

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski

Olsztyn

#### THE MORAL CODES

Analysis from the psychological, anthropological and ethical point of view

**Summary:** The goal of the paper is to describe the main moral codes in the psychological as well as interdisciplinary perspective. The concept of altruism is adopted as the starting point. There are concerned well known kinds of altruism: the kin altruism (caring parents for children etc.), the reciprocal altruism and disinterested (pure) altruism. Author postulates fourth kind of altruism – the identificational one. It develops in the human in course of identification with chosen values, ideals, cultural constructs such as worldview, religion, nation, the feeling of sharing the same philosophy of life etc. Author gathers the data, arguments, and examples for the thesis that these four kinds of altruism are in fact the main moral codes which people uses (discusses, among others, the concept of L. Kohlberg). In the process of meeting with others people the first moral code switching on is the kin altruism, then the reciprocal; these two switches on automatically. Then appear identificational altruism and very seldom pure one – these both depends essentially on upbringing and culture. For the moral life decisive is the identificational code which has two versions: particular and universalistic.

Podtytuł artykułu jest w pewnym sensie zbędny, gdyż wiadomo, że problemu kodów moralnych nie można postawić, nie mówiąc o jego rozwiązaniu, na gruncie jednej tylko dyscypliny nauki dotyczącej człowieka. Jednak jego zamieszczenie ma o tym przypominać.

Dlaczego chcemy mówić o kodach? Termin kod jest związany z komunikowaniem. To już sugeruje, że chcemy skoncentrować się na tym jak moralność i etyka funkcjonuje w relacjach międzyludzkich (nie zaś tylko jak tkwi w samej osobowości człowieka, co on o niej myśli lub co myślą moralisci).

#### 1

By ruszyć z analizami, musimy zdobyć się na wstępne określenie, czym jest kod moralny. Jest to zbiór reguł, wskazówek i schematów (bądź wzorców) pomagających w generowaniu ocen, w preferowaniu i selekcjonowaniu zachowań; inaczej: jest to inwariant ludzkiej psychiki, który nie musi być uświadamiany, choć może. Kody przejawiają się podczas komunikowania, w sposobach zachowań, aranżacjami społecznymi, poglądami,

---

\* Korespondencję kierować pod adresem: L. Ostasz, ul. Hozjusza 12a/27, 11-041 Olsztyn.

oczekiwaniami, w wierzeniach, światopoglądzie, a nawet w snach i marzeniach. Na pytanie, czy jako utrwalone mają one swe usytuowanie w strukturach mózgu, będzie można próbować odpowiedzieć dopiero wtedy, gdy wiedza o mózgu i ludzkim zachowaniu będzie bardziej zaawansowana. Kody są czymś, co jest ciągle gotowe do zastosowania, co w pewnym sensie samo się stosuje w trakcie aktywności człowieka. Będąc kierowaną przez kody lub stosując je jednostka może nie zdawać sobie z nich sprawy, może spostrzec *ex post*, że zastosowała ten lub inny kod, lub też nie.

Najprostszym sposobem sprawdzania, czy kod jest inwariantem psychiki jest zaobserwowanie, czy jest on w danym człowieku wyzwany. Wyzwalanie ma dwie strony. Potrzebne jest coś wyzwalającego, w uproszczeniu bodziec lub okoliczność; i samowyzwalająca aktywność podmiotu, która zwykle nazywana jest intencją. Czy może się zdarzyć, że kod nie jest wyzwany, a latentnie tkwi w psychice? Jeśli tak, to poprawniej jest powiedzieć, że tkwi nie kod, lecz predyspozycja do niego. Natomiast jeśli już znajdzie się w psychice, to bywa od czasu do czasu, na dłużej lub krócej, aktywowany.

Dlaczego mówimy o kodach moralnych, nie zaś etycznych? Moralność należy odróżniać od etyki. Ta pierwsza jest oparta na utrwalonych przez pokolenia sposobach zachowań, na regułach i wskazaniach pomocnych w organizowaniu życia jednostkowego i wspólnotowego; moralność tworzą sprawdzające się w ciągu wielu pokoleń doświadczenia, przydatne konwenanse, obyczaje itd. Natomiast etyka ma cechy normatywne, opiera się na najogólniejszych zasadach; w jej ramach próbuje się racjonalnie ugruntować wybory, przybiera ona postać filozoficznego systemu, a tradycyjnie często systemu o cechach religijnych (wyznaniowych); w uproszczeniu można powiedzieć: jest teorią moralności<sup>1</sup>. W myśl tego odróżnienia społeczności nie mogą istnieć bez moralności, mogą jednak bez etyki. Mówimy więc o kodach moralnych, bo są one częścią codziennego współbycia ludzi.

Przy odkrywaniu i opisywaniu kodów moralnych ważne jest odróżnianie takich kodów od innych, których jest przecież w człowieku i w jego otoczeniu wiele. Kod moralny, by być takim musi zawierać przynajmniej elementy tego, co ludzie nazywają: niesieniem pomocy, powstrzymaniem się od krzywdzenia, odpowiedzialnością, poczuciem sprawiedliwości, godnością, szeroko rozumianym dobrem<sup>2</sup>. Pojęcia te są niełatwe do zdefiniowania, jednak większość ludzi ma przynajmniej ich tzw. „intuicję”, ci zaś którzy jej nie mają wykraczają poza zakres tego, co moralne i etyczne (lub też od dziecka nie wkraczają w ten zakres). Poza nimi są oczywiście kody komunikacyjne (niewerbalne i językowe), kody gospodarcze (pracy, efektywności, oszczędzania, inwestowania, konsumowania; jak również kody wymiany i dystrybucji, takie jak: wymiany wzajemnej, redystrybucyjnej i rynkowej), religijne (doktrynalne, rytualne, instytucjonalne), artystyczne, militarne (np. atakowania, obrony, walki podjazdowej) itd.; do niektórych z nich termin „strategia” pasuje lepiej niż „kod”. Jednak kody moralne nie są odseparowane od innych; gdyby były (lub takimi się stawały), to traciłyby swoją przydatność, stawałyby się puste. Inne kody,

<sup>1</sup> Więcej na temat różnicy między moralnością a etyką patrz L. Ostasz (1999), cz. I, rozdz. I.

<sup>2</sup> Niektórzy filozofowie mówią o wartościach etycznych. Klasyczne stanowisko zajmuje N. Hartmann (1947). Jednak ich próby definiowania tych wartości (jak samych wartości) nie są przekonujące, między innymi z tego powodu, że podejmowane są na gruncie założeń o moralności i etyce przejętych wprost tylko z naszego kręgu kulturowego i swoiście rozumianej tradycji.

wartości, sposoby zachowań, formacje są w różnym stopniu zakresu i nasilenia skorelowane z kodami moralnymi. A moralność (i etyka) są stosowane do większości zachowań ludzkich (często aż do nazbyt wielu). Wszystko przecież w życiu ludzkim jest wzajem powiązane (a nawet przenika się). I tak z kodami moralnymi nader silnie skorelowane są kody religijne, jeszcze silniej zaś gospodarcze, gdyż bez zaspokajania potrzeb odżywczych nie ma przetrwania. To, na ile i jak inne kody niż moralne determinują kształt moralnych, i odwrotnie, jest zadaniem badawczym na przyszłość. To, na ile moralne determinują tamte jest łatwiej ustalić (przykładem takiej próby jest interpretacja M. Webera, o której będzie mowa niżej).

Odkrywanie i opisywanie kodów jest ważnym zadaniem, gdyż pozwala na badanie konkretnych zachowań jednostek i grup bez zatrzymywania się tylko na „moralizowaniu”, czyli wygłaszaniu sądów normatywnych i oceniających bez oglądania się np. na kondycję ludzką, pozwala unikać starć światopoglądowych.

Wydaje się, że metodologicznie najbardziej zasadne jest wskazywanie na takie zjawisko, które może być przynajmniej po części potwierdzone przez badania przeprowadzane przez jak najwięcej dyscyplin naukowych (głównie biologii, psychologii, socjologii) i filozoficznych.

Cechą wszystkich działań moralnych jest co najmniej nastawienie na powstrzymanie się od czynienia szkody innym, a następnie warunkowe, rzadziej bezwarunkowe pomaganie innym. Zespół tych drugich cech, a po części i pierwszych, nazywany jest altruizmem. Skłonność altruistyczna obejmuje więc pomoc lub poświęcanie się korzyści innych oraz ustępstwo bądź rezygnowanie z własnej korzyści. Psychologowie zaczynają badać rolę altruizmu. Na przykład ustalono, że bardziej skłonni jesteśmy pomagać osobom do nas podobnym (fizycznie) niż niepodobnym. W interpretacji ewolucjonistyczno-genetycznej nasuwa się przypuszczenie, że tak jest, gdyż organizm nasz jest nastawiony na rejestrowanie („podejrzewanie”) zbieżności genów (a podobieństwo fizyczne jest jednym z wskaźników). Psychologowie społeczni stwierdzili eksperymentalnie podwyższony poziom reakcji empatycznych obserwatorów w stosunku do obserwowanych podobnych do nich (Krebs, 1975).

Poszukując kodów moralnych znajdujących się w psychice przywołajmy jednak najpierw ustalenia antropologiczne, biologiczne i etologiczne. Otóż ustalono, że w kształtowaniu się zachowań, które podpadają pod kategorie moralne, rozstrzygające są właśnie zachowania altruistyczne. Biologowie ewolucjonistyczni i etologowie wykazali istnienie altruizmu krewniaczego (nepotycznego) i zwrotnego. Pierwszy polega na zachowaniu, w którym liczy się wspomaganie i opieka w aspekcie wspólnych genów; ograniczony jest on do najbliższych krewnych, występuje wśród zwierząt i ludzi.

Altruizm zwrotny adresowany jest do tego, po kim można spodziewać się odwzajemnienia, korzystnego dla siebie rewanżu, natychmiast lub w przyszłości. Częstym motywem gotowości pomocy innym i uprzejmości jest nie tylko oczekiwanie rewanżu lub nagrody, ale i zwiększenie poczucia bezpieczeństwa, oddalenia ewentualnej agresywności ze strony innych. Altruizm ten występuje jako a) natychmiastowy i b) odroczoney.

Oczywiście można uznać altruizm krewniaczy za altruizm pozorny (z punktu widzenia biologicznego jest to rzeczywiście głównie egoizm); podobnie altruizm zwrotny

można uznać za wyrachowanie (czym też jest w jakimś stopniu). Jednak lepiej jest uznać je za altruizm niższych stopni, bo przecież występują w nich zachowania pomocy innym, i co więcej pomoc innym pojawia się w szerszym zakresie niż jej otrzymanie (w danym zachowaniu).

Te dwa rodzaje altruizmu są uwarunkowane biologicznie; pierwszy jednoznacznie, drugi w nieco mniejszym stopniu. Na tych dwóch rodzajach nie wyczerpują się jednak zachowania altruistyczne. Posiłkując się ustaleniami antropologii, psychologii i socjologii, można wyróżnić dwa następne rodzaje altruizmu, w kształtowaniu których udział wpływów psychologicznych i społecznych zwiększa się, a niekiedy zupełnie dominuje. Można odróżnić altruizm zwrotny bezpośredni (etolodzy popularnie ujmują to tak: „Dzisiaj ja cię podrapię po plecach, a jutro ty mnie”) i pośredni („pomagam A, kiedy B patrzy, bo jeśli tego nie zrobię, B będzie źle o mnie mówił innym”). Ten drugi stanowi jedną z pośrednich form między altruizmem nepotycznym, zwrotnym a identyfikacyjnym.

Altruizm, który nazywam identyfikacyjnym polega na poświęcaniu się dla korzyści innych z motywów wynikających z identyfikowania się lub solidaryzowania z wyznacznikami kulturowymi (wzorami, wartościami, organizacjami, formami wiary itd.). Są to więc korzyści wyznaczone przez organizacje państwowe, religijne, są to wzory poświęcania się dla idei, dla ojczyzny, dla sławy, dla idei zbawienia itd. Jego cechą główną jest zapośredniczenie zachowania przez kulturę i cywilizację. To zapośredniczenie daje obietnicę lub nadzieję partycypowania w wynikających stąd korzystnych efektach, teraz lub w przyszłości. Przykładami realizowania tego rodzaju altruizmu są działający w ramach religii i organizacji państwowych dobroczyńcy, święci, ludzie zaangażowani w działalność charytatywną<sup>3</sup>. Spośród psychologów rolę tego typu altruizmu wydaje się dostrzegać S. Moscovici (1998), który pisze o „altruizmie normatywnym”<sup>4</sup>. Można go traktować jako część altruizmu identyfikacyjnego.

Istnieje także, opisywany od czasów starożytności altruizm bezinteresowny. Polega on na „odpowiedzi” na wyzwania życia, na wolnym od samolubności wspomaganie życia dla życia samego i dla tych jego jakości, które dają ludziom poczucie spełnienia. Gdy z altruizmem bezinteresownym łączą się racjonalne, wolne od doktrynerstwa zasady etyczne, wtedy powstaje odpowiedzialność w najgłębszym tego słowa znaczeniu. Altruizm bezinteresowny może być wspomagany myślą lub ideą ważności czystych, nie zapośredniczonych interesownością relacji międzyludzkich, wizją lub koncepcją życia „pogłębionego” i „misteryjnego”. Nie jest związany z religią ani polityką. Ten rodzaj altruizmu spotykany jest nader rzadko (np. w starożytności głosił go mędrzec chiński Mo-tsy). Prostym przykładem tego rodzaju altruizmu jest ratowanie dzikich zwierząt, zajmowanie się nimi po to, by je w odpowiednim momencie wypuścić na wolność<sup>5</sup>.

Altruizm identyfikacyjny i bezinteresowny jest determinowany biologicznie w niewielkim stopniu, głównie jest determinowany psychologicznie i kulturowo. Na te ostatnie wskazują badania antropologów kulturowych; wystarczy wspomnieć choćby słyn-

<sup>3</sup> Na temat altruizmu identyfikacyjnego patrz L. Ostasz (1998), cz. III, rozdz. 3.

<sup>4</sup> Inne odmiany altruizmu, które wymienia autor nie mają uzasadnienia, m.in. dlatego, że abstrahuje on od wiedzy biologicznej i etologicznej o altruizmie.

<sup>5</sup> Na temat tych odmian altruizmu patrz L. Ostasz (1994a), cz. III, rozdz. 3.



ne badania M. Mead. Przedstawiła ona dwa sposoby wychowywania skrajnie przeciwstawne. Arapeszowie z Nowej Gwinei wykazywali zachowania altruistyczne o dość znacznym zasięgu, natomiast żyjący niedaleko nich Iatmulowie wykazywali je w znikomym stopniu (zob. Mead, 1986). Altruizm krewniaczy i zwrotny jest najbardziej skorelowany z reprodukcyjnością ludzi i ze zdobywaniem pokarmu. Jednak altruizm identyfikacyjny może wspierać i wzmacniać reprodukcyjność lub też może oddziaływać odwrotnie; na przykład wspiera ją, aż do przesady, identyfikacja w ramach religii islamskiej i chrześcijańskiej, zaś w ramach religii buddyjskiej w niewielkim stopniu, a w niektórych sektach religijnych przeciwstawia się reprodukcji w ogóle.

Bez altruizmu nie przetrwałyby ani jednostki, ani społeczności. W psychice każdego człowieka stykającego się z innym, najprawdopodobniej odzywają się – na początku zapewne tylko wstępnie – poszczególne kody: „Czy jest on z mojej rodziny, z mojego rodu? Jeśli nie, to czy mogę liczyć, że moje działanie na jego rzecz będzie odwzajemnione? Co łączy jego i mnie, czy należymy do tej samej klasy ludzi, czy pomagając mu przyczynię się do wspomżenia tego, na czym mnie zależy i co jest dla mnie wartościowe?” Oraz: „Po prostu pomogę mu, bo jest człowiekiem, bo jest istotą żywą”.

Kobieta, która dba tylko o pokarm dla własnego potomstwa, ignorując inne głodne dzieci wokół niej, odwołuje się tylko i wyłącznie do kodu moralnego jakim jest altruizm krewniaczy. Kobieta, która dba o własne dzieci, ale gdy zdobędzie więcej pożywienia rozdziela je także dzieciom z sąsiedztwa licząc, że gdy ona i jej dzieci nie będą miały dość pokarmu, to otrzymają go od sąsiadów posługując się moralnym kodem altruizmu zwrotnego. Kobieta, która rozdziela pokarm, którym dysponuje wszystkim, którzy należą do jej nacji lub do jej wyznania religijnego, lub do jej „rasy” (tak czy inaczej pojętej, nie ma to tutaj znaczenia) używa kodu opartego na altruizmie identyfikacyjnym; ta zaś, która dzieli się jedzeniem z każdym napotkanym dzieckiem głodnym – używa kodu wymienionego jako czwarty.

Trzymając się odmian altruizmu jako głównych kodów moralnych, można zinterpretować inne zależności opisywane przez socjologów i psychologów. Na przykład słynne rozważania M. Webera dotyczące zależności między etyką protestancką a produkcyjnością, oszczędnością i gospodarką kapitalistyczną dają się zinterpretować przy stosowaniu wymienionych kodów. W etyce protestanckiej, jak ją opisuje Weber, na czoło wysuwa się jako jej specyfika, idea łaski supranaturalnej, konieczności wyrzeczenia, ograniczania zaspokajania potrzeb związanych ze zmysłowością i cielesnością oraz uznania, że bogactwo i jego tezauryzacja jest wyrazem przychylności opatrności; pomagać innym oznacza tu pomagać im najpierw w produkcji i oszczędzaniu, przy jednoczesnym motywowaniu do powstrzymywania się od nadmiernej konsumpcji. Mamy tu do czynienia z silnie rozbudowanym kodem identyfikacyjnym. Przy czym punkt ciężkości zostaje przeniesiony właśnie na produkcyjność, oszczędzanie i wyrzeczenie. Jeśli do tego doda się tradycyjnie stawiany na wysokim miejscu w pozostającej pod wpływami chrześcijaństwa Europie kod altruizmu krewniaczego, z dbaniem o powodzenie rodziny, to otrzymamy efekt jaki opisywał M. Weber. W naszej interpretacji: powiązanie dwóch silnie rozbudowanych kodów moralnych: pewnego wariantu identyfikacyjnego (na pierwszym miejscu) i krewniaczego (na drugim).

Takie zjawisko związane z korzystaniem z tychże kodów wykształciło się historycznie w Europie i Ameryce Północnej, ale różnorodność ich stosowania i powstających przy tym zjawisk jest wielka. Na przykład, by oddalić się od Europy i ukazać kontrast, plemię Janomamów z Amazonii korzysta z kodu altruizmu krewniaczego (po pierwsze, dbanie o dobro lineażu – w uproszczeniu: rodu – w tym przypadku patrylineażu), z kodu altruizmu zwrotnego (silne aliance między wioskami i rodami), zaś kod altruizmu identyfikacyjnego jest włączany na rzecz hołdowania takim wartościom, jak permanentna wojna podjazdowa między poszczególnymi wsiami i rodami; kod altruizmu bezinteresownego nie jest w ogóle obecny (a przynajmniej antropologowie go nie zaobserwowali), zaś kod altruizmu identyfikacyjnego jest bardzo wąski i ubogi (zob. Chagnon, 1968).

Zbliżam się do tezy głównej dotychczasowych wywodów. Cztery wymienione kody moralne są rozstrzygające dla zachowań ludzkich. Niewielkie różnice zaznaczają się w stosowaniu kodu pierwszego; większe są w stosowaniu drugiego w tym sensie, że schemat zachowania jest taki sam lub podobny, zaś zmienne są treści, motywy, cele. Na przykład, dla ludów pierwotnych wyznających ścisłą egzogamię decydująca będzie wymiana kandydatów na małżonków, dla ludów praktykujących endogamię a żyjących w klimacie pustynnym na obrzeżach Sahary ważniejsza może być wymiana soli (zob. Crapo, 1990, s. 76 i nn.); dla Europejczyka najbardziej pożądanym będzie być może komputer najnowszej generacji, stwarzający mu w ramach „virtual reality” iluzję szczęścia (dla niektórych być może ważniejszą, niestety, niż partner i sól razem wzięte). Największe różnice dotyczą kształtowania kodu identyfikacyjnego. Pamiętajmy jednak, że kod w swym formalnym aspekcie pozostaje taki sam lub podobny, zmienne są jego treści, motywy itd. Natomiast, rzecz ciekawa, kod moralny oparty na altruizmie bezinteresownym, choć występujący nader rzadko, wykazuje wielką zbieżność w każdym aspekcie – obojętne kto go używa, działa podobnie i pozostawia po sobie podobne efekty (dlatego też może być uznany za szczyt życia etycznego, na który rzadko kto wchodzi, niektórzy zaś nigdy nie wchodzi).

Kody moralne mają swoje ograniczenia. Na przykład wpływowi społecznie Niemcy okresu faszystowskiego przy pomocy instytucji politycznych stosowali bardzo silny kod identyfikacyjny, rozwinęli specyficzną moralność, w której centrum było dbanie o własną nację (rozumianą według kryteriów ideologicznych). Ale ta specyficzna moralność była antymoralna dla innych nacji (jak i znacznej części samego niemieckiego społeczeństwa) i antymoralna w sensie kryteriów etyki o cechach uniwersalistycznych (tj. respektującej m.in. tzw. prawa człowieka). Kod ten bywa nadużywany nie tylko w polityce, ale także w przypadku moralności opartej na identyfikacji religijnej, czy w przypadku przestępczych grup młodocianych itd. Dlatego kody moralne muszą być uzupełniane refleksją etyczną. To zresztą też jest za mało. Okazuje się, że muszą być uzupełniane prawodawstwem i jego sprawnym stosowaniem.

Zadaniem badaczy moralności jest zatem wykrywanie i ustalanie zakresu stosowania poszczególnych kodów moralnych, proporcje między nimi, stopień ich uświadamiania sobie, sposoby blokowania używania innych odmian kodu. Zwłaszcza dotyczy to kodu identyfikacyjnego; ale nie tylko, bo nawet w ramach kodu krewniaczego można służyć jednej ze znanych form rodziny: nuklearnej, rozszerzonej lub domowej. Następnym zadaniem jest wykrywanie na ile kierowanie się danym kodem obarczone jest iluzjami, czysto

werbalnymi deklaracjami bez pokrycia itd. Jest to nader trudne zadanie. Są jednostki, które stosują kod altruizmu zwrotnego tylko w pierwszej z dwu wymienionych wyżej odmian, tj. są skłonni zrobić coś dla kogoś tylko i wyłącznie, gdy otrzymują natychmiast zadośćuczynienie z ich strony, są to jednostki o cechach osobowości przejawiających się niecierpliwością, brakiem zaufania, podejrzliwością; a są też tacy, którzy mogą działać długofalowo.

Jest ono tym trudniejsze, że jednostki, a zwłaszcza grupy nie tylko modyfikują kody moralne, ale i dodają utrwalające się wzory zachowań, które mogą występować obok tych kodów. Można tak zmodyfikować kod identyfikacyjny, że zaneguje się nawet kod krewniaczy. Przykładem są niektóre sekty gnostyckie: dla idei zbawienia i przechytrzenia „złego boga stwórcy” praktykowały stopowanie rozrodu (zob. Rudolph, 1996).

Pewna trudność może się pojawić przy analizie kodu identyfikacyjnego. Jest on na tyle bogaty, urozmaicony w treściach, że trzeba zastanowić się nad wykryciem i opisem subkodów. Na przykład subkodów: religijnego, politycznego, gospodarczego. Co więcej, każdy z subkodów może mieć subsubkody, np. w religijnym: politeistyczny (tolerujący inne religie), monoteistyczny (niewielka tolerancja wobec innych religii lub jej brak) itd.

Również modyfikacje dokonywane są bezwiednie lub z zamysłem przez poszczególne jednostki. Na przykład dwie osoby używają kodu identyfikacyjnego, skierowanego na nację, ale jedna do swej nacji zaliczy także osoby uznawane niekiedy za odbiegające od standardu, np. homoseksualistów, druga zaś ich wykluczy. Trzy osoby mogą mówić o rodzinie, ale jedna będzie podkreślała konotacje patriarchalne, druga matryfokalne (kobieta w centrum), trzecia będzie uznawać partnerstwo wewnątrz rodziny.

Można jeszcze nadmienić, że terminem zbliżonym do terminu „kod moralny” jest spotykany w rozważaniach etycznych, a także w dziedzinie socjologii moralności termin „etos” („ethos” z gr. – sposób bytowania w danym miejscu, zespół cech danego człowieka, charakter, coś, co człowiek sam wypracowuje i co staje się cenne). Na przykład M. Ossowska starała się wykazać istnienie etosu rycerskiego (zob. Ossowska, 1973). Mówiąc o etosach ma się na myśli dominację aspektu społeczno-kulturowego. Etosy traktujemy zatem jako społeczno-kulturowe modyfikacje i uzupełnienia kodów moralnych: etos rycerski (lepiej byłoby mówić o etosie wojownika, gdyż występuje on w większości kręgów kulturowych, w tym wśród ludów pierwotnych, i niekiedy w większym nasileniu niż w Europie w okresie, w którym występowała społeczna klasa rycerstwa), etos chłopski, etos szamana bądź kapłański, etos mistrza bądź nauczyciela itd.; kształtuje się na naszych oczach etos proekologiczny, a być może i etos „człowieka światowego” XXI wieku. Tak rozumiane etosy są jednak wtórne wobec czterech głównych kodów moralnych.

Dotychczasowe rozważania zdają się podsuwać tezę, że jeśli zostaną odkryte i opisane dodatkowe kody i subkody, to prawdopodobnie będą mogły zostać sprowadzone do wymienionych tutaj kodów. Jednak nie jest to teza dowiedziona. By ją dowieść lub skorygować trzeba przeprowadzić rozległe badania.

Aby wspomóc rozumienie opisywanych kodów, warto je skrzyżować z dobrze znaną koncepcją rozwoju moralnego Kohlberga. Nie jest to trudne zadanie przy analizach tak

ogólnych jak niniejsze. Łatwo dostrzec, że kod altruizmu krewniaczego odpowiada poziomowi przedkonwencjonalnemu obu stadiów (tj. egocentrycznemu punktowi widzenia i nastawionemu na jednostkę) i częściowo konwencjonalnemu. Kod altruizmu zwrotnego odpowiada poziomowi konwencjonalnemu (w jego dwóch stadiach, tj. perspektywy jednostki pozostającej w związkach z innymi jednostkami i społecznym punktem widzenia). Rzeczywiście, nie można liczyć na jakiegokolwiek odwzajemnienie (zwrotność), jeśli nie rozumie się i nie akceptuje konwencji, a przynajmniej nie jest się przyuczonym do ich respektowania (człowiek z niedorozwojem mentalnym nie musi rozumieć, ale może być przyuczony do respektowania niektórych konwenansów). Kod altruizmu identyfikacyjnego (w wersjach pozytywnych) odpowiada poziomowi konwencjonalnemu i postkonwencjonalnemu w stadium pierwszym (ważniejszy od społecznego bardziej podstawowy punkt widzenia).

W przypadku kodu altruizmu bezinteresownego sprawa jest prosta – odpowiada poziomowi postkonwencjonalnemu, w stadium drugim (a licząc od początku: szóstym). Niestety, z tą prostotą odpowiadania nie idzie w parze prostota jego występowania, a nawet jasne jego udowodnienie<sup>6</sup>. Nie relacjonuję dokładnie koncepcji i badań Kohlberga zakładając, że są one dobrze znane nie tylko wśród psychologów (1984).

Czy takie skrzyżowanie coś daje, czy jest tylko teoretyczną układanką? Na pewno pokazuje zbieżność ustaleń. Kohlberg wyszedł od badań psychologicznych w nurcie psychologii rozwojowo-poznawczej (typu Piagetowskiego). My wychodzimy od danych antropologii i etyki wraz z analizami psychologicznymi. Dodajemy tylko uwagę, że po osiągnięciu wyższego poziomu (w tym i najwyższego stadium, tj. szóstego) ktoś może w różnych sytuacjach korzystać z niższych poziomów.

Przed kilkoma laty psychologowie społeczni zaproponowali mówienie o trzech „kodach moralnych”, a nawet więcej „trzech etykach”: etyka wspólnoty (*ethics of community*), autonomii (*autonomy*) i boskości (*divinity*) (Shweder i in. 1997). Każda bazuje na różnej konceptualizacji osobowości: jako oficjalnego członka szerszej grupy rodzinnej, społecznej, jako indywiduum preferującego własne decyzje i jako stworzenia zależnego od bóstwa. W przypadku etyki wspólnoty zachowanie jest kwalifikowane jako złe, gdy osoba nie spełnia jej obowiązków wobec grupy, nie respektuje hierarchii społecznej itd., w przypadku drugiej, gdy osoba bezpośrednio szkodzi drugiemu człowiekowi, narusza granice jego wolności, nie jest tolerancyjna itd. W przypadku trzeciej, pojęcie zła pokrywa się z teologicznym pojęciem grzechu. Odpowiednio też jest rozumiane dobro (z racji łatwości do odgadnięcia nie referuję jego charakterystyki)<sup>7</sup>.

Na pewno nie jest zasadne mówienie o „trzech etykach”. Minusem propozycji Shwедера i jego współpracowników jest to, że wychodzili od kultury a nie od determinant biologicznych (przecież jest jasne, że kultura jest wtórna wobec biologii człowieka). Jest to w istocie główny zarzut: wszystkie ustalenia, jeśli pretendują do bycia podstawowymi muszą wychodzić od podstaw biologicznych (biologia istnieje bez kultury, kultura bez biologii nie, a dla psychiki najważniejsze są wyznaczniki biologiczne, dopiero później kulturowe). Następnym minusem, to ten, że autorzy propozycji „trzech kodów” traktują boskość

<sup>6</sup> Próby udowodnienia podjął Batson i in. (1989).

<sup>7</sup> Badania szczegółowe z użyciem modelu Shwедера proponują np. P. Rozin, L. Lowery, S. Imada, J. Haidt (1999).



jako inwariant również ważny jak życie indywiduum i wspólnoty, wyznaczający etykę, podczas gdy jest to wytwór dający sprowadzić się do aktywności indywidualnej i społeczno-kulturowej człowieka. Na przykład utylitaryzm J.S. Mill'a łączy z powodzeniem autonomiczność i wspólnotowość, wykluczając rolę boskości.

Można prowadzić badania używając tych trzech wzorców, i można uzyskiwać ustalenia dotyczące ciekawych korelacji<sup>8</sup>, jednak to nie będzie badanie elementarnych kodów moralnych. Warto wspomnieć, że niektórzy badacze (L.A. Jensen), posługując się tymi pojęciami próbują ukazać stałą „kulturową wojnę” między liberałami i progresywnymi, którzy akcentują autonomiczność, a konserwatystami i ortodoksami, którzy akcentują boskość i tradycyjny charakter wspólnotowości (jednak ta koncepcja nazbyt prostolinijnie odbija układ dwóch głównych politycznych partii USA, by być poważnie traktowana jako mająca walor uniwersalny).

Wspólnotowość, autonomiczność i boskość nie są podstawowymi kodami moralnymi, lecz kulturowymi przejawami stosowania elementarnych kodów z silnym udziałem wzorców kulturowych (np. boskość jest tylko i wyłącznie wzorcem kulturowym). Wykazaniem, że są to wtórne wzorce związane z etyką byłoby sprowadzenie ich do czterech kodów moralnych, które traktuję jako elementarne. I tak wspólnotowość można sprowadzić do altruizmu głównie krewniaczego, zwrotnego, a po części także identyfikacyjnego. Boskość sprowadza się do altruizmu identyfikacyjnego. Autonomia sprowadza się do altruizmu identyfikacyjnego (identyfikacja z wartościami, takimi jak: indywidualność, wolność, prawa itd.) i częściowo bezinteresownego.

### 3

Co wyzwala kody moralne? A wyrażając się mocniej, co je włącza? Zaś najbardziej ogólnie: aktywizuje? W każdym wypadku drugi człowiek. A co wraz z tym? Na pewno geny i instynkty wywołują kod altruizmu krewniaczego i częściowo zwrotnego. Kod altruizmu identyfikacyjnego jest wywołany przez światopogląd, ideologię, religię, mity, dziś samą doktrynę etyki. Kod altruizmu bezinteresownego – przez metafizyczne odczucie podskórnej jedności życia, silną empatię, rozbudowaną świadomość, orientację uniwersalistyczną.

Kody altruizmu krewniaczego i częściowo zwrotnego włączają się automatycznie. Automatycznie mogą włączać się kody identyfikacyjne – jeśli ktoś żyje w monolitycznej kulturze, z jedną ideologią silnie zinterioryzowaną, jak np. katolicyzm, islam. Część altruizmu zwrotnego, mniej rygorystyczna wersja identyfikacyjnego i bezinteresowny – włączają się nieautomatycznie.

Przyjrzyjmy się jeszcze zachowaniom wspierającym się na kodzie moralnym altruizmu identyfikacyjnego. Identyfikacja jest złożonym procesem (i stanem) psychicznym. Biorą w niej udział stare ewolucyjnie popędy i emocje, treści podświadomości, intencje mentalne, wzorce kulturowe. Identyfikacja zawsze oznacza jakiś stopień dezindywidualizacji – od częściowej po skrajną. Identyfikacja jest kierunkowana na skalę grupową przez jednostki przywódcze, przez okoliczności. Identyfikacja może być ukierunkowana na coś,

<sup>8</sup> W literaturze polskiej pisał o tym B. Wojciszke (1999).

co ma treści i cele agresywne, silnie konkurencyjne (np. pełne zbratanie się z tłumem, który linczuje ofiarę, z tłumem kibiców sportowych, fanatyków religijnych). A może być ukierunkowana przez treści i cele szczytne, przynoszące bliskim i innym korzyść (np. identyfikacja z ludźmi, wobec których nie stosuje się praw człowieka, czy ze zwierzętami, wobec których nie stosuje się praw zwierząt).

Zachowania wspierające się na altruizmie identyfikacyjnym również kształtowały się przez długi czas ewolucji (aczkolwiek krócej niż kod altruizmu krewniaczego), najstarsze jego przejawy są wrodzone człowiekowi. Identyfikację z czymś ponadjednostkowym mamy – jako gatunek – we krwi. Najpierw jest to identyfikacja jako solidarność grupowa, ograniczona do własnej grupy. Jakże łatwo rodzi się w badanych przez psychologów społecznych i socjologów nastawienie „w grupie – poza grupą” (*ingroup – outgroup bias*) (Stephan, Stephan, 1999). Nie trzeba do tego doświadczenia ani edukacji (choć oczywiście te ukierunkowują wrodzoną skłonność, a nawet mogą ją zneutralizować). Ta identyfikacja jest najczęściej entocentryczna, seksistowska, rasistowska, ale także sportowa itd. W ramach danej grupy moralność oparta o ten kod jest bardzo wysoko ceniona i nagradzana, bo właśnie osobnikom danej grupy (włącznie z samym działającym) służy. Działanie oparte na altruizmie identyfikacyjnym może niekiedy wchodzić w konflikt z altruizmem krewniaczym i niekiedy przeważać (przykładem jest wysyłanie przez ojca czy matkę jedyne go syna na wojnę dla dobra ojczyzny, czy wypędzanie córki za zachowania nie akceptowalne przez uznaną w grupie ideologię). O jej mocy świadczy to, że dzisiejsi ludzie pod wpływem edukacji piętnują takie postawy, ale gotowość ich uaktywnienia jest ciągle w nich wielka. Niekiedy wystarczy zapomnieć o ideałach uniwersalistycznych, o dobrych manierach gentlemana lub gdy nastąpi okres rozprężenia społecznego, czy katastrof naturalnych, by skłonności te natychmiast się ujawniły z dużą siłą. Tak działają miliony lat ewolucji gatunku. Słynny eksperyment psychologa społecznego O. Schariffa dotyczący identyfikacji grupowej daje dobry dowód naukowy na łatwość włączania się omawianego kodu w tej wersji.

Napisaliśmy „w tej wersji”, gdyż kod ten ma i bardziej wyrafinowane postaci – identyfikacja z „ludzkością”, z istotami krzywdzonymi, w tym pozaludzkimi. Możemy więc odróżnić wersję altruizmu identyfikacyjnego partykularnego i uniwersalnego (pamiętając, że uniwersalność nie równa się powszechność, dziś powszechna jest skłonność etnocentryczna).

Kod altruizmu identyfikacyjnego w wersji uniwersalizującej jest nowością w ramach gatunku *homo sapiens* i wszystkich znanych nam istot żywych. Na szerszą skalę pojawił się dopiero wraz z powstaniem filozofii i etyki filozoficznej, a więc zaledwie dwa i pół tysiąca lat temu. Trudno się dziwić, że łatwo przegrywa w konfrontacji z altruizmem krewniaczym i identyfikacyjnym w wersji partykularnej. Jest on dopiero żmudnie wykształcany w psychice ludzi, a niezbędna jest do tego nieco bardziej poszerzona niż dotychczas świadomość. Jeszcze słabszy i wymagający jeszcze szerzej świadomości jest oczywiście altruizm bezinteresowny.

Jak pisaliśmy, kody mogą nie zadziałać. Zdarza się, że nawet i kod krewniaczy nie zadziała. Jest tak w przypadkach tzw. szoku poporodowego. Gdy matka nie kontrolując się pozbawia życia noworodka. Jest to jedna z jednostek zaburzeń, która zresztą jest i musi być

uwzględniana w procedurach sądowych. Znane są też przypadki, niewłączenia, czy też tłumienia kodu krewniaczego w skrajnych sytuacjach załamania się lub eksterminacji życia społecznego<sup>9</sup>.

Trzymając się ustaleń o czterech kodach możemy wykrywać zjawisko hipokryzji moralnej. Ma ona miejsce, gdy ktoś stosuje realnie, świadomie lub nie, kod altruizmu krewniaczego, a oświadcza przed sobą lub innymi, że stosuje kod altruizmu odwzajemnionego lub identyfikacyjnego, lub bezinteresownego. Inny przypadek: gdy stosuje kod altruizmu odwzajemnionego oświadczając, że stosuje kod identyfikacyjnego lub bezinteresownego; i trzeci przypadek: gdy stosuje identyfikacyjnego a daje do zrozumienia, że bezinteresownego. Ostrzejsza hipokryzja występuje wtedy, gdy ktoś nie stosuje moralności w ogóle lub działa antymoralnie oświadczając, że działa moralnie. Tych znanych przypadków nie omawiamy tutaj (Batson i in., 1999).

## 4

Na koniec przeanalizujmy co dzieje się w psychice przeciętnego człowieka pod kątem włączania się kodów. Ograniczymy się do przypadku, gdy jesteśmy sami, bez bezpośredniego wpływu innych osób, czy świadków, gdyż w takim przypadku łatwiej jest analizować. Weźmy sytuację, gdy oto ktoś jest bity przed naszym domem (a jest to sytuacja niestety coraz częstsza w przeludnionych społeczeństwach). Jeśli ktoś rozpoznaje swojego bliskiego krewnego (dziecko, ojca, nawet kuzyna) biegnie natychmiast na pomoc; włączył się kod altruizmu krewniaczego, odezwał się mechanizm determinowany genetycznie i instynktowo; w psychice są tylko jego reprezentacje, które nie muszą być kontrolowane świadomością refleksyjną (raczej wystarczy prosty schemat w korze w okolicach podkorowych i niewielki w korze nowej).

Ale oto ktoś rozpoznaje, że bity nie jest krewnym. Kod krewniaczy milczy; jego reprezentacje w psychice również. Odzywa się spontaniczna empatia; zwykle współczucie. W psychice obserwującego pojawia się przeżycie analogiczne do tego, które jest udziałem bitego; powoli pojawia się myśl o niesprawiedliwości. Ów ktoś włącza dokładniejsze rozpoznawanie. Jeśli rozpozna sąsiada, kogoś znajomego, to dzięki rozpoznaniu włączy się kod altruizmu zwrotnego. „Jeśli to jest sąsiad, to gdy mnie ktoś napadnie blisko domu, to gdy ja mu teraz pomogę, pomoże on i mnie w przyszłości”. Kod włączył się.

A jeśli ów ktoś rozpoznaje nie sąsiada, czy znajomego, ale kogoś, kto ma powiedzmy emblemat, rzucający się w oczy, że przynależy do tej samej religii, sekty, czy partii politycznej? Poza prostą empatią, lekkim poczuciem sprawiedliwości, włączy się kod altruizmu identyfikacyjnego. „Dzielę z nim wspólne starania. Przynależałem pomagać tym, którzy należą do naszego ruchu. Nie godzę się, by ktoś bił kogoś, kto ma tak podobne poglądy jak ja” itp. Kod włączony. Może pojawić się nacisk psychiczny – jeśli nie pomogę, to co pomyślą o mnie moi współwyznawcy, towarzysze? Czyli na uaktywnienie się kodu może wpłynąć potrzeba redukcji poczucia winy.

<sup>9</sup> Jeden z antropologicznych opisów takiego załamania się daje C. Turnbull (1979).

Ale ów ktoś nie rozpoznaje nikogo z kim coś by go łączyło w omówionych dotychczas znaczeniach, lecz dostrzega po prostu bitego człowieka. Dzięki empatii uświadamia sobie, że życie ludzi nie jest po to, by było bite przez innych ludzi. To wystarcza – trzeba pomóc życiu. Odzywa się kod altruizmu bezinteresownego. Ktoś podejmuje się czynu nastawionego na pomoc nie dlatego, że motywuje go do tego poczucie winy, które by go męczyło, gdyby go nie podjął.

Do kodów dołącza się jeszcze ocena sytuacji „Czy mogę realnie pomóc?”. Ważenie ryzyka i możliwych strat. Kalkulacja, czy bardziej pomogę ujawniając się (np. w sytuacji okupacji), czy poczekać, aż odejdą i dać pomoc po pobiciu? Te towarzyszące akty psychiczne są najślabsze w przypadkach automatycznego wyzwiania kodów – na pomoc dziecku rodzic może pędzić nie oglądając się na okoliczności towarzyszące (co jeszcze nie oznacza, że jest to zawsze najlepsze zachowanie). Towarzyszące akty są silniejsze, zaś przy nieautomatycznym aktywizowaniu kodów – w przypadku kodu altruizmu zwrotnego, ktoś może precyzyjnie zbadać warunki, okoliczności, dokonać bilansu zysków i strat, zanim przystąpi do działania.

Sądzę, że badanie kodów moralnych należy do zupełnie priorytetowych spraw nauk o człowieku. Trzeba ustalić, które kody jak wzmacniać, osłabiać, które ćwiczyć, uczyć w domu i w szkole. Już można stwierdzić, że nadmierne wynoszenie (w mass mediach, w szkole) kodu krewniaczego nie jest korzystne, gdyż nadmiernie silny kod ten nie zostawia miejsca w psychice na wykształcanie złożonych i subtelnych wersji kodu identyfikacyjnego i kodu bezinteresownego. Akurat kodu krewniaczego nie trzeba wzmacniać kulturowo, gdyż jest on zapewniony ewolucyjnie genami i instynktami. Kod altruizmu odwzajemnionego jest również uwarunkowany tym, co wrodzone. Trzeba dbać, by dziecko uczyło się reguł fair i by używało tego kodu do pozytywnych i neutralnych działań. Z kolei kod identyfikacyjny pojawia się często w wersji negatywnej (np. skrajny nacjonalizm, czy fanatyzm religijny). Stąd w edukacji trzeba uczyć pozytywnych wersji tego kodu (czyli ogólnie: są to takie ideologie, światopoglądy, religie, które respektują prawa człowieka), to wystarczy. Najpilniejszą sprawą jest uczenie od dziecka kodu altruizmu bezinteresownego, gdyż jeśli go się nie uczy, to sam raczej się nie pojawi. Trzeba wysokiej kultury, by go respektowano (jak np. w krótkim okresie historii Indii za cesarza Asioki, czy jak dziś wśród ludzi z ochotniczych organizacji proekologicznych).

Poważnym zadaniem jest badanie kiedy i dlaczego kody nie uaktywniają się, i kiedy i dlaczego są osłabiane, hamowane, tłumione.

Trzeba jednak podkreślić, że stosowanie samych kodów moralnych to za mało, by zadowalająco kształtować ludzkie życie. Potrzebne są jeszcze obwarowania polityczne, jurysdyczne, porządkowe.

Podkreślam, że zaprezentowałem rozważania i ustalenia teoretyczne. Testowanie empiryczne tych ustaleń o kodach jest trudne. Najpierw pozostaje obserwacja uczestnicząca, korzystanie z danych o życiu międzyludzkim. Eksperymenty wymagałyby dużego zespołu i dobrych warunków symulowania sytuacji społecznych. Ciężar solidnych badań spoczywa nie na etykach, lecz psychologach, socjologach i antropologach.



## LITERATURA CYTOWANA

- Batson, C.D., Thopmson, E.R. i inni (1999). Moral Hypocrisy: Appearing moral to oneself without being so, *Journal of Personality and Social Psychology*, 77, 525-537.
- Batson, C.D., Griffitt, J.G., Barrientos, C.A., Brandt, S. j.r., i inni (1989). Negative-state relief and the empathy-altruism hypothesis, *Journal of Personality and Social Psychology*, 56, 922-933.
- Chagnon, N.A. (1968). *Yanomamo, The Fierce People*. New York, Chicago itd.: Holt, Rinehart and Winston.
- Crapo, R.H. (1990). *Cultural Anthropology. Understanding ourselves and others*. New York: Guilford, The Dushkin Publishing Group.
- Kohlberg, L. (1984). *Essays in moral development, vol.II: The psychology of moral development*. New York: Harper and Row.
- Krebs, D.L. (1975). Empathy and altruism, *Journal of Personality and Social Psychology*, 32, 1134-1146.
- Mead, M. (1986). *Pleć i charakter w trzech społecznościach pierwotnych*, tł. E. Życieńska. Warszawa: PIW.
- Hartmann, N. (1947). *Die Ethik*. Berlin: de Gruyter.
- Moscovici, S. (1998). Elementarne formy altruizmu. W: Tenże (red.) *Psychologia społeczna w relacji ja-inni* (s. 63-76), Tł. M.Cielecki. Warszawa: WSiP.
- Ossowska, M. (1973). *Etos rycerski i jego odmiany*. Warszawa: PWN.
- Ostasz, L. (1999). *Ku etyce uniwersalistycznej*. Olsztyn: OSW (2 wyd.).
- Ostasz, L. (1998). *Rozumienie bytu ludzkiego. Antropologia filozoficzna*. Olsztyn: OSW (3 wyd.).
- Rozin, P., Lowery, L., Imada, S., Haidt, J. (1999). The CAD Triad Hypothesis: A Mapping Between Three Moral Emotions (Contempt, Anger, Disgust) and Three Moral Codes (Community, Autonomy, Divinity), *Journal of Personality and Social Psychology*, 76, 574-586.
- Rudolph, W. (1996). *Gnoza*. Kraków: Nomos.
- Shweder, R.A., Much, N.C., Mahapatra, M., Park, L. (1997). The „Big Three” of morality (autonomy, community, divinity) and the „Big Three” explanations of suffering. W: A. Brandt, P. Rozin (red.) *Morality and health* (s. 119-169). New York: Routledge.
- Stephan, W.G., Stephan, C.W. (1999). *Wywieranie wpływu przez grupy. Psychologia relacji*, tł. M.Kacmajor. Gdańsk: GWP.
- Turnbal, C. (1979). *Ikowie. Ludzie gór*. Warszawa: PIW.
- Weber, M. (1997). *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*, tł. J.Miziński. Lublin: Test.
- Wojciszke, B. (1999). Grzech czy porażka? Moralne i sprawnościowe kategorie w potocznym rozumieniu świata społecznego, W: B. Wojciszke, M. Jarymowicz (red.) *Psychologia rozumienia zjawisk społecznych* (s. 153-171). Warszawa, Łódź: PWN.