

Joanna Dudek

Uniwersytet Zielonogórski

ORCID: 0000-0002-5219-6151

<https://doi.org/10.59444/2023MONredWalr12>

Postulaty „poznaj samego siebie” i „bądź sobą” jako przykład komplementarności doradztwa filozoficznego i coachingu

...nie wiesz, że kto się do Sokratesa najbardziej zbliży myślami – jakby krwią – kto do niego blisko podejdzie w rozmowie, ten już musi, choćby i o czym innym był rozmawiać zaczął, chodzić za nim bez ustanku myślami tam i sam, aż wpadnie i musi zdawać rachunek z samego siebie, jakim trybem teraz żyje i jak minione życie przeżył. [...] Człowiek, który tego nie unika, musi na przyszłość bystrzej myśleć o tym, co będzie, nabiera ochoty i uważa, że trzeba uczyć się, pokąd się żyje, a nie myśleć, że starość sama rozum w rękę przyniesie¹.

Komplementarność czy konkurencyjność

Przywołane hasła funkcjonują na gruncie wielowiekowej tradycji filozoficznej i etycznej. Poczawszy od Sokratesa, wszystkie szkoły filozoficzne współzawodniczyły w próbach pokazywania, że wymogi życia społecznego pokrywają się z prawdziwym interesem jednostki, tylko bowiem w ten sposób można je było uzasadnić. Dlatego etyka starożytna była etyką dążenia w tym sensie, że chodziło jej w pierwszym rzędzie o udane życie jednostek, a wszystko inne dawało się uprawomocnić tylko w ten sposób, że służyło temu właśnie ostatecznemu celowi².

Filozofia do tej pory dostarcza określonych narzędzi: pojęć, kategorii, kryteriów służących poważnemu i umocowanemu w tradycji namysłowi nad szeroko rozumianą

¹ Platon, *Laches*, XIII, XXVII-XXIX, [w:] *Filozofia starożytna, wiek V-IV. Cz. 2, Demokryt, Sokrates, Platon, Arystoteles*, wybór tekstów J. Gajda, Wrocław 1987, s. 29. Pragnę podkreślić, że to właśnie studenci z kierunku coaching i doradztwo filozoficzne, z którymi omawiałam zagadnienia z zakresu psychologii moralności, byli dla mnie inspiracją, a ich wypowiedzi, dyskusje, pytania zmobilizowały mnie do podjęcia tego tematu. W tym miejscu dziękuję paniom Małgorzacie Naruszewicz, Magdalenie Oleksiejuk, Emilii Chreptowicz, Katarzynie Bammes oraz panom: Jakubowi Kaczmarkowi, Jerzemu Śmigalskiemu i Pawłowi Kaczorowskiemu.

² H. Krämer, *Etyka integralna*, przeł. M. Poręba, Nowa Wieś k. Torunia 2004, s. 8.

problematyką sensu życia³. Do tej pory problematyzuje też zagadnienia związane z sensem życia i kondycją człowieka, uświadamia nam ograniczoność i omyślność poznawczą, w stosunku do której wytrwałe poszukiwania stanowią podstawową drogę rozstrzygnięć.

Nastawienie doradcze należy w sposób istotny do pojęcia i definicji filozofii praktycznej i etyki. Jeżeli te dyscypliny nie poczuwałyby się do obowiązku udzielania rad, to – zdaniem Hansa Krämera – rozmijałyby się ze swoją funkcją kierowania działaniem, tzn. byciem praktykującą filozofią praktyczną, i zredukowałyby się do roli dyscypliny teoretycznej. Obecna wysoka koniunktura doradztwa we wszystkich dziedzinach życia stawia przed współczesną etyką integralną zadanie pełnego zyskania tradycyjnego wymiaru i włączenia się na powrót w krąg dyscyplin doradczych. Właściwy przypadek doradztwa cechuje asymetryczna, nierównorzędna relacja oparta na różnicy kompetencji, doświadczenia i autorytetu między doradzającym a przyjmującym radę. Możliwa jest wtedy do przekazania nadwyżka wiedzy lub wyższy poziom refleksji jednej ze stron. W związku z tym doradztwo, o które chodzi w filozofii praktycznej i etyce, nie jest tym samym co wzajemne radzenie się, przy którym z zasady występuje symetria i równorzędność. Typowa sytuacja doradcza, a nie rozszerzone radzenie się, w przypadku grupy pojawiałaby się, gdyby grupa zwróciła się do zewnętrznego, niezainteresowanego określonym rozstrzygnięciem czy decyzją doradcy, np. eksperta w jakiejś dziedzinie nauki lub właśnie filozofa praktycznego⁴. Filozofia praktyczna jest zatem, zdaniem autora *Etyki integralnej*, metodyczną i świadomą swych podstaw działalnością doradczą na dużą skalę. W obrębie etyki nastawienie doradcze cechuje przede wszystkim etykę dążenia⁵. Doradzanie należy rozumieć tak szeroko, że należą do niego wyjaśnienia, informacje, instruktywne wskazania i argumenty. Typologiczne *continuum* doradzania rozciąga się od neutralnej informacji poprzez działania orientujące, do rad, propozycji, zaleceń, a wreszcie apeli, przy których doradzający może uświadamiać i reprezentować głos sumienia uosabiający autentyczną treść dążeń. Doradztwo może przy tym zarówno przyczyniać się do wyklarowania własnych doświadczeń odbiorcy, jak i umożliwić mu korzystanie z cudzych doświadczeń i przemyśleń. Jednocześnie na płaszczyźnie formalnej może prowadzić do wzrostu samowiedzy i kompetencji, np. umiejętności formułowania, analizy i rozwiązywania problemów, jak również do lepiej uzasadnionych decyzji i wyborów⁶.

W nawiązaniu do określenia coachingu jako zjawiska wewnętrznej gry Tatiana Krawczyńska-Zauchna podkreśla, że jego istotą jest zrozumienie, że „chcę” znaczącej

³ M. Przełęcki, *Racjonalistyczne dziedzictwo szkoły lwowsko-warszawskiej*, [w:] tenże, *O rozumności i dobroci. Propozycje i morały*, Warszawa 2002, s. 13.

⁴ H. Krämer, dz. cyt., s. 324.

⁵ Tamże, s. 325.

⁶ Tamże, s. 326.

niż „mogę” i że owo „chcę” jest w stanie nadać „mogę” inny wymiar⁷. Autorka powołuje się na definicję coachingu sformułowaną przez International Coach Federation jako „partnerską współpracę z klientami w prowokującym do myślenia i kreatywnym procesie, który inspiruje ich do maksymalizacji swojego osobistego i zawodowego potencjału”⁸. Podkreśla, że kluczowe dla istoty coachingu są określone aspekty wspomnianej definicji: „partnerska współpraca” i określenie „prowokujący do myślenia i kreatywny proces”. W tym drugim określeniu zawiera się podstawowy cel coachingu, tzn. znajdowanie nowych rozwiązań i otwieranie nowych perspektyw w życiu. Trzecie określenie „maksymalizacja potencjału” oznacza przekraczanie barier, blokad i ograniczeń, które uniemożliwiają człowiekowi wykorzystanie swoich naturalnych talentów, wyznaczanie celów i realizację marzeń. Z perspektywy komplementarności doradztwa filozoficznego i coachingu określenie drugie i trzecie nie budzi wątpliwości. Natomiast kwestia partnerstwa wymaga pewnych wyjaśnień. Rozumienie partnerskiej współpracy jedynie jako procesu, w którym zachodzi równość między osobą uczestniczącą w coachingu i coachem, byłoby zawężeniem pojęcia partnerstwa. Założenie, że partnerzy procesu są sobie równi, żaden z nich nie jest lepszy, nie potrzebuje naprawienia, porad czy wskazówek, sam jest ekspertem od własnego życia, sam podejmuje decyzje i sam bierze za nie odpowiedzialność, stawałoby pod znakiem zapytania sens wykorzystywania doradztwa filozoficznego. W znaczeniu, jakie mam na myśli, chodzi o ten aspekt odwołania się do filozofii, który wynika z wagi wiedzy na temat człowieka, jaką dysponuje ta dziedzina. Wynika to zarówno z wielowiekowego rozwoju koncepcji filozoficznych ujmujących człowieka z wielu perspektyw, jak i z osiągnięć nauki o moralności, w tym psychologii moralności. Wynika to przede wszystkim jednak z umiejętności problematyzowania, krytycznego namysłu, wnikliwej analizy, interpretowania i nadawania znaczeń pojęciom, jakie oferuje filozofia. Towarzystwo coacha klientowi w odkrywaniu celów i drogi do ich osiągnięcia, zyskiwania świadomości i dokonywania wyborów związane jest z zadawaniem pytań. Jak podkreśla Krawczyńska-Zaucha, jest to jedna z głównych umiejętności w całym procesie, a im większą wprawę w tym zakresie ma coach, tym większa efektywność tego procesu. Tym bardziej że ważne jest nie tyle samo zadawanie pytań, ile ich jakość, która wynika z założeń samego coachingu⁹. Trudno więc zakwestionować związek między postulowaną przez coaching „wprawą” coacha, rozumianą zapewne jako profesjonalizm, w zadawaniu jakościowo ważnych pytań skierowanych do klienta, a przydatnością wiedzy filozoficznej na temat człowieka. Nawet słownikowe wyjaśnienie terminu partner w pierwszym znaczeniu mówi o współuczestniku jakiejś gry, zabawy, rozmowy, pomijając kwestię równorzędności czy symetrii. Podobnie w drugim znaczeniu termin partner określaną jest jako współnik i nie ma tu narzuc-

⁷ T. Krawczyńska-Zaucha, *Etyka w coachingu. Źródła efektywnego zarządzania*, Kraków 2019, s. 27.

⁸ Tamże, s. 28.

⁹ Tamże, s. 37.

nego warunku symetrii. Zdrowy rozsądek i doświadczenie podpowiadają nam również, że przecież współnicy jakiegokolwiek sprawy mogą mieć w niej różny udział.

Zatem w tym zakresie procesu coachingowego pojawiają się istotne z perspektywy filozoficznej postulatory: „poznaj samego siebie” i „bądź sobą”, które stawiają w centrum namysłu i zainteresowania kwestie motywacji, woli, autentyczną treść dążeń (sumienia), problem spójności, integralności osobowej człowieka.

Wokół podmiotu ludzkiego i natury ludzkiej

Do zrozumienia człowieka przybliży nas wielowiekowy spór filozoficzny rozgrywający się w wielu ujęciach wokół podmiotu ludzkiego. Jak zwraca uwagę Joanna Górnicka-Kalinowska, ogromny obszar filozoficznego dyskursu na temat ludzkiego podmiotu dopuszcza wielość pytań i wielość języków. Pytamy o jaźń, osobę, podmiot, osobowość, indywidualium, tożsamość, charakter itd. Interesują nas zarówno indywidualne doświadczenia ludzkiego umysłu, zdarzenia mentalne, mechanizm psychologiczny wyborów, jak i fizyczne trwanie naszego ciała. Badamy czasową spójność sylwetki moralnej oraz fizjologiczną ciągłość organizmu. Wobec tak różnych perspektyw badawczych dyskusja wokół podmiotu ludzkiego może wydawać się wręcz niemożliwa i w istocie zainteresowania filozofów idą w różnych kierunkach. Dowodzi to jednak istnienia dużej potrzeby poszukiwania określeń naszej tożsamości i myślenia o nas samych¹⁰.

W prezentowanej przeze mnie rozprawie odniosę się przede wszystkim do pewnych propozycji związanych z problematyką psychologii moralności, która w klasycznym już ujęciu Marii Ossowskiej dotyczy całego bogactwa przeżyć, z jakimi wiążą się motywy naszego postępowania. Ossowska rozważa wybrane zagadnienia psychologiczne związane z życiem moralnym człowieka. Uwzględnia w nich kwestie dyskutowane w ramach tradycyjnego sporu o naturę ludzką: czy jesteśmy z natury hedonistami, egoistami, tabula rasa czy może staramy się w działaniu kierować altruizmem lub tzw. instynktem stadnym. Jaką rolę odgrywa uczucie sympatii, a w jakim stopniu sumienie z jego genezą oraz w jakiej mierze wyrzuty sumienia oddziałują na ludzką sferę moralną i kondycję psychiczną człowieka. Jak zauważa, dociekaniu na temat własności natury ludzkiej bardzo często towarzyszyło pytanie: jakim człowiek jest naprawdę? Tak sformułowany problem świadczy o tym, że w przekonaniu pytających cechy owej natury ludzkiej miały tendencje do maskowania się i ujawniały się dopiero w pewnych okolicznościach, które należało właśnie ustalić¹¹. W poszukiwaniu tego, co w człowieku naturalne i co zostało uwzględnione w różnych propozycjach, dostrzegamy, że

¹⁰ J. Górnicka-Kalinowska, *Wstęp*, [w:] *Filozofia podmiotu*, oprac. J. Górnicka-Kalinowska, Warszawa 2001, s. 5.

¹¹ M. Ossowska, *Motywy postępowania. Z zagadnień psychologii moralności*, Warszawa 2002, s. 14.

przebiegało na podstawie z góry przyjętych założeń. Ten oceniający punkt widzenia, to szukanie, co człowiek jest wart naprawdę, są szczególnie charakterystyczne w wielowiekowej dyskusji o naturze człowieka. W tym sporze chodzi bowiem – zdaniem autorki – nie tylko o wspólne i wrodzone ludziom tendencje, nie tylko o dyspozycje pierwotne w stosunku do pochodnych, ale także o dyspozycje szczególnie ważne dla współżycia i etycznie nieneutralne. Dlatego to właśnie w tej dyskusji tak często zabierali i zabierają głos etycy¹².

Zdaniem Lesliego Stevenzona i Davida Habermana tylko teorie, które spełniają pewne warunki, tzn. posiadają ogólną wizję świata; dysponują podstawową koncepcją natury ludzkiej; wprowadzają diagnozę kondycji człowieka oraz proponują receptę na jej poprawienie, rokują nadzieję na rozwiązanie problemów ludzkości. Na przykład twierdzenie, że każdy jest egoistą, jest krótką diagnozą, ale nie wyjaśnia, dlaczego tak jest ani nie daje wskazówek, jak mamy ten egoizm pokonać. Zdanie, że powinniśmy się wszyscy kierować miłością bliźniego, jest krótką receptą, ale nie wyjaśnia wcale, dlaczego jest to dla nas takie trudne, i nie oferuje żadnej pomocy w tym względzie. Teoria ewolucji, choć ma wiele do powiedzenia na temat człowieka i jego miejsca w świecie, sama w sobie nie jest diagnozą ani receptą¹³. Wśród omawianych przez wspomnianych autorów teorii znalazły się chrześcijaństwo, hinduizm i konfucjanizm, a w dziedzinie filozofii uwzględnili oni poglądy Platona, I. Kanta, K. Marksa, Z. Freuda, J.-P. Sartre'a. We wnioskach dotyczących spójnej koncepcji człowieka wskazują na pewne prawidłowości. W stosunku do ludzkiego działania i myślenia mamy do czynienia z pewną jakością, która sprawia, że nieadekwatne stają się dociekania naukowe na temat człowieka w kategoriach praw przyczynowo-skutkowych. W praktyce nie można nie dostrzegać w człowieku dwóch sfer czy aspektów życia: psychicznego i fizycznego, jak również nie można uciec od dualistycznego języka, ale to także stanowi zagadkę dla filozofii. Tradycyjnym sposobem podejścia do tych kwestii jest pytanie o miejsce wolnej woli w świecie determinujących przyczyn, ale również pytanie o miejsce racjonalności w świecie fizycznym. Jak to możliwe, pytają Stevenson i Haberman, by ludzie, których działanie mózgu polega na biochemicznych procesach, mieli racje swych przekonań i działań? Są to kwestie obecne i w filozofii Kanta, i Freuda, i Sartre'a czy stanowisku psychologicznym Burrhusa F. Skinnera. Problematyka ta stoi w centrum współczesnej filozofii umysłu i działania oraz ma fundamentalne znaczenie dla psychologii i wszelkich studiów nad naturą ludzką¹⁴.

Do historii należy już zaliczyć poglądy psychologów, że uczuciowy i społeczny wymiar człowieka nie sprzyja naukowemu oglądowi i w związku z tym z wielką ostroż-

¹² Tamże, s. 18.

¹³ L. Stevenson, D.L. Haberman, *Dziesięć koncepcji natury ludzkiej*, przeł. U. Wieczorek, Wrocław-Warszawa 2001, s. 20.

¹⁴ Tamże, s. 267.

nością należy odnosić się do tematyki natury człowieka. Na poglądach dotyczących natury człowieka ciążyą również określone ideologie wyznawane przez określone grupy ludzi. Jednocześnie każdy styl życia człowieka zakłada jakieś przekonania co do natury ludzkiej. W związku z tym sugerują oni pewną ostrożność w stosunku do pojawiających się nowych dowodów naukowych na potwierdzenie jakichś tez na temat ewolucji, różnic międzyrasowych, płciowych czy społecznych, ponieważ takie stwierdzenia mogą służyć interesom wybranych grup, niczego w sposób obiektywny nie wyjaśniając. Zarazem wszelkie obietnice zawarte w opracowaniach dotyczących natury ludzkiej (np. opartych na teorii ewolucji czy socjobiologii), podanie jakichś wyjaśnień czy diagnozy kondycji człowieka oraz ewentualnych wskazań co do kierunków przyszłych działań są również kontrowersyjne na płaszczyźnie moralnej, politycznej, filozoficznej i wymagają krytycznej oceny¹⁵. Chociaż niepodważalne jest istnienie w naturze ludzkiej pewnych wrodzonych tendencji, np. zachowania seksualne człowieka zakorzenione są w biologicznej stronie jego natury, to również ten oczywisty przykład wywołuje obiekcje i pytania. W różnych społeczeństwach bowiem zachowania seksualne mogą przybierać rozmaite formy, a w niektórych żyjących w celibacie mogą być one celowo tłumione. Zatem kultura jest dla natury człowieka sprawą wielkiej wagi i badania nad ewolucją człowieka prowadzą do studiów nad kulturą. Natomiast struktura kultury ludzkiej obejmuje wartości i postawy, tzn. koncepcje natury ludzkiej w szerokim znaczeniu tego pojęcia, uwzględniając wiele teorii. „Człowiek to temat, który usuwa granice między naukami ścisłymi i humanistycznymi”¹⁶.

Warto też zwrócić uwagę na to, że rozumienie postulatów „bycia sobą” można analizować w związku z perspektywą uprawnień człowieka jako człowieka, z prawem do wyboru własnej drogi. Zdaniem Tadeusza Kotarbińskiego ma ono wiele znaczeń¹⁷. Filozof proponuje taką interpretację bycia sobą, w której odwołuje się do zalecenia nie tylko kształtowania własnej swoistości, umacniania jej, ale konieczności wsparcia jej na świadomości, w jaki sposób powodzenie założonych działań będzie zależało od określonego uczestnictwa w jakiejś grupie. Wówczas racjonalna staje się troska o to, by własne uzdolnienia wykorzystać jak najlepiej, ze względu na które określonego człowieka najtrudniej by było zastąpić, a to są zdaniem Kotarbińskiego właśnie uzdolnienia najbardziej oryginalne, swoiste, indywidualne. Natomiast każdy człowiek, bez względu na osobiste predyspozycje, ma słuszność, jeżeli hasło bycia sobą traktuje jako postulat, który broni jego prawa do wyboru własnej drogi rozwoju osobowości:

¹⁵ Tamże, s. 270.

¹⁶ Tamże, s. 273.

¹⁷ T. Kotarbiński, *Medytacje o życiu godziwym*, [w:] tenże, *Pisma etyczne*, P.J. Smoczyński (red.), Wrocław–Warszawa 1987, s. 373-374.

[...] nie pozwolić automatyzmowi stosunków społecznych ani innym siłom ślepo dławiącym na zaprzepaszczenie walorów indywidualnych, które się posiada. Streszcza się to w postulatcie godności osobistej, a kulminuje w prawie do własnego osądu etycznego, w którym nikt nigdy nikogo zastąpić nie potrafi¹⁸.

Psychologia moralności a struktura podmiotu i idei tożsamości osobowej

Klasykne pytania, jakie stawia filozofia moralna, dotyczą tego: co determinuje nasze działanie moralne? Jakie są powody naszych wyborów? Jakie racje i motywy moralne skłaniają nas do określonych działań? Czy kategorie te oznaczają to samo, czy też są to odmienne instancje, które w różny sposób i na różnych piętach ingerują w nasze decyzje? Czy jest możliwa do pomyślenia i jak tworzy się tożsamość moralna? Czy jest to kategoria oddająca jakąś rzeczywistość psychologiczną, czy też pojęcie natury heurystycznej, filozoficznie płodne i pedagogicznie pożyteczne, a w istocie zasadne jedynie na poziomie dyskusji metaetycznych? Wreszcie pytanie, które syntetyzuje obie te kwestie: co tworzy naszą moralną tożsamość – struktura normatywna odwołująca się do chłodnych racji rozumu czy też powtarzalność emocjonalnie ugruntowanych motywów? Czy tożsamość moralna jest kategorią deskryptywną, określającą pewien typ reakcji i zachowań, czy też swoistym doświadczeniem jednostki, nieprzekładalnym na język opisu? Wszystkie te metodologiczne kwestie są przedmiotem niezliczonych filozoficznych pomysłów i dyskusji¹⁹.

Liczne i bardzo istotne poglądy przytoczone przez Joannę Górnicką-Kalinowską, dotyczące projektów filozoficznych, w których konstrukcja podmiotowości ludzkiej ukazana jest na tle klasycznego pytania o rolę racji normatywnych i emocjonalnych motywów w naszych moralnych wyborach, nie pozwalają na jednoznaczne wnioski. Zarówno tożsamość osobowa, jak i podmiotowość moralna to pojęcia projektujące pewną rzeczywistość psychologiczną z jednej strony i normatywną z drugiej. Są one bez wątpienia przydatne w perspektywie społecznej, prawnej, pedagogice. Jednak w rozważaniach o tożsamości osobowej pojawia się pewna trudność: jesteśmy częścią świata naturalnego, obserwowalnego, ale zarazem sami jesteśmy wszechświatem dla nas samych. Stąd zasadniczo różnią się pierwszoosobowe analizy takiego fenomenu, jakim jest sumienie, od analiz traktujących podmiotowość moralną jako fakt naturalny, potocznie zwany charakterem lub podmiotem psychologicznym. Przy czym te dwa języki, w których wyrażają się te analizy, trudno od siebie oddzielić²⁰.

¹⁸ Tamże, s. 375.

¹⁹ J. Górnicka-Kalinowska, *Tożsamość, wola, działania moralne*, Warszawa 2012, s. 48.

²⁰ Tamże, s. 71.

Zdaniem Górnickiej-Kalinowskiej wielu autorów uznaje ideę tożsamości zbudowaną na racjach normatywnych za niepełną. W związku z tym ich zainteresowania tożsamością osobową idą raczej w kierunku problematyki woli, uczuć i pamięci²¹. Dla Christie Korsgaard działanie ma zawsze swojego wykonawcę. Ruchy, decyzje i zamiary mają charakter podmiotowy. Jest to z reguły ekspresja podmiotu ludzkiego jako całości. Działając, mam poczucie wewnętrznej spójności, ponieważ działanie jest podmiotową aktywnością; nie przydarza mi się bowiem tak jak drganie powieki czy przejęzyczenie. Paradoksalnie rzecz ujmując, nie jestem jednak bytem pierwotnym w stosunku do działań i wyborów. Odwrotnie: to działanie konstruuje moją osobowość i gwarantuje integralność. Ową unifikację mojej osoby zawdzięczam właśnie poprzedzającej działanie normatywności, która wymaga moralnej decyzji i wysiłku mojej woli²². To racje decydują o wyborze silniejszego motywu, a nie pragnienia. W związku z tym, jak zaznacza Górnicka-Kalinowska, to nie fakty metafizyczne – moje trwanie czy ontologizacja wartości, ale psychologicznie i poznawczo ugruntowany projekt normatywny decyduje o tym, że zachowuję jedność działania i jedność swojej osoby. Samowiedza i samoocena oraz dialog z samym sobą stanowią istotne aspekty wychowania moralnego, które rzutują na integralność osoby.

Literatura z zakresu tzw. psychologii moralnej, która podejmuje problematykę woli, motywów, charakteru moralnego, cnoty czy moralnej tożsamości, ma w dłuższej perspektywie właśnie cel wychowawczy, jak przekonuje autorka. Klasycznym dylematem filozofii moralnej, a także każdej teorii wychowania, jest znalezienie odpowiedzi na stosunkowo proste pytanie: jak spowodować, by wiedza moralna miała siłę motywacyjną? Przecież znajomość idei dobra automatycznie nie spowoduje dobrych czynów. Zatem, jak podkreśla Górnicka-Kalinowska, przejście od analizy sądu wartościującego do psychologii motywów moralnych jest obszarem badawczym dla etyka niezwykle trudnym. Obejmuje on problem wychowania moralnego, słabej woli, kształtowania cnót społecznych. Wiem, co dobre, ale czy rzeczywiście potrafię się skłonić do działania w tym właśnie kierunku? Co zrobić, by wiedzę moralną przekształcić w system motywów? – pyta uczona²³.

Współcześnie psychologia stara się badać problem przekształcania wiedzy moralnej w system motywów na różnych płaszczyznach, często operując ideą zintegrowanej osobowości (np. L. Kolberg postrzegał życie moralne jako równoległość funkcji kognitywnych i afektywnych). Przy czym czyste schematy normatywne wskazujące cele moralne, bez analizy mechanizmów, które mają do nich prowadzić, nie są wystarczającym polem analizy dla pedagogiki moralnej. Wiedział o tym, podkreśla Górnicka-

²¹ Tamże, s. 65.

²² Tamże, s. 63-64.

²³ Tamże, s. 151.

-Kalinowska, każdy dobry filozof: Arystoteles, I. Kant, D. Hume, J.S. Mill. Wszystkie koncepcje wymienionych filozofów w znacznej mierze indywidualizują podmiot ludzki, wskazując na psychologiczne obszary, w których może dokonywać się osobniczy rozwój moralny i swego rodzaju moralne doskonalenie się jednostki²⁴.

Przytoczone uwagi prowadzą do zajęcia przez Górnicką-Kalinowską stanowiska zakładającego jednorodną strukturę podmiotu. Można bowiem zgodzić się co do tego, że nasze życie moralne daje się podzielić do celów analitycznych na kilka obszarów: motywy, uczucia, wiedza moralna, struktura charakteru, cnoty itd., które zapewne można kształtować osobno w procesie wychowania, można je także uznać za narrację następujących po sobie faz rozwoju. Jednak, biorąc pod uwagę nieintersubiektywność naszych przeżyć moralnych i wyjątkowość każdej jednostki obdarzonej w różnym stopniu autorefleksyjnością, nie należy rezygnować z kategorii moralnej podmiotowości²⁵. Tym bardziej że w opinii Stewarta R. Sutherlanda zagadnienie związku między pojęciem integralności i pojęciem tożsamości wykazuje, że nasze ujęcie pierwszego z tych pojęć wywarło wpływ na rozumienie drugiego i że jest to relacja wzajemna. Poszukiwanie integralności podmiotu przeradza się w poszukiwanie tego, co nadaje ludzkiemu życiu ową jedność²⁶.

Zdaniem Górnickiej-Kalinowskiej oparcie pedagogiki moralnej na koncepcji pierwszoosobowej (*self*) jako autorefleksyjnej strukturze psychologicznej wypełnionej ideałem osoby, która przejawiałaby zarówno skłonności i pragnienia, jakich oczekuje społeczeństwo, jak i takie, których życzyłby sobie sam podmiot, nie stoi w sprzeczności z tymi poglądami filozofów, którzy postulują wizję moralności opartą na perspektywie drugiej osoby. Oba te punkty widzenia wzajemnie się uzupełniają, ponieważ wyobrażenie własnej osoby moralnej nigdy nie jest zawieszona w próżni, z reguły wypełnia je świadomość współuczestniczenia w życiu społecznym w zgodzie z jej kategoriami aksjologicznymi. Jak podkreśla: „Wizja ta broni się przed zarzutem zbyt skrajnego kognitywizmu z jednej strony i Hume'owskiego emotywizmu z drugiej”²⁷.

Zapewne filozofom i psychologom łatwiej analizować logikę wiedzy normatywnej lub śledzić uczucia towarzyszące wyborom, ponieważ są to czytelne konstrukcje ugruntowane kulturowo. Natomiast natura głębokiego autorefleksyjnego *self* jest znacznie trudniejszym materiałem badawczym. Jest to obszar dostępny tylko podmiotowi wyborów i tylko on sam jest świadom stopnia zdystansowania się od własnych pragnień i przechodzenia z poziomu prostych chęci na poziom woli transcendentnej, zawsze zakładającej istnienie zewnętrznego świata wspólnot ludzkich jako obiektu swoich działań.

²⁴ Tamże, s. 153.

²⁵ Tamże, s. 157.

²⁶ S.R. Sutherland, *Integralność a tożsamość*, przeł. S. Stecko, [w:] *Filozofia podmiotu*, s. 451.

²⁷ J. Górnicka-Kalinowska, *Tożsamość...*, s. 173.

Thomas Nagel wskazuje na to, że należymy do dwóch porządków: naturalnego, do którego można zaliczyć strukturę emocjonalną, wpojoną nam wiedzę moralną czy wyćwiczoną strukturę charakteru, oraz do porządku noumenalnego, w którym wyjątkowość naszych wyborów w znacznej mierze zależy od nieprzejrzystych aktów woli poddających się jedynie wewnętrznej autorefleksji i naszej własnej wizji swojej osoby. Te dwa porządki spajają się ze sobą w naszym życiu moralnym, ale tylko pierwszy z nich poddaje się dyskursywnej analizie. Natomiast drugi porządek według Nagela jest perspektywą osobistych przeżyć uwarunkowaną naszym spojrzeniem na świat. Jest to zarazem perspektywa przeżyć moralnego komfortu lub moralnej winy, doświadczenie trudu obowiązku moralnego wyboru czy łatwej rezygnacji z motywów moralnych na rzecz perspektywy bliższej pomyślności.

Na niepowtarzalność moralnej struktury osobowości wskazuje również Bernard Williams w eseju *Ile wolności powinna mieć wola*²⁸. Jego zdaniem na tyle różni się między sobą pod względem moralnej konstrukcji, że nie sposób pogodzić się ani z abstrakcyjną wizją tożsamości u Kanta, ani z ideą podmiotu jako odbiorcy stanów przyjemnych w doktrynie utylitarystycznej. Ani zasada maksymalizacji pomyślności, ani anonimowa bezstronna moralność nie oddają swoistości naszych moralnych przemyśleń i racji determinujących nasze wybory. Według Williamsa różnią nas charaktery, pragnienia i projekty, co powoduje, że jesteśmy nawzajem niezastępowalni²⁹. Narracyjność naszego „ja” i całość doświadczenia moralnego, zdaniem Williamsa, nie pozwala na dzielenie naszego trwania na segmenty czasowe, które moglibyśmy nazwać naszymi przyszłymi lub przeszłymi jaźniami. Jest to zawsze jedna jaźń (*self*), perspektywa własnego życia obejmującego przyszłość i przeszłość, chociaż w perspektywie chwili bieżącej jest faktem nienaruszającym zasadniczej płynności oraz jedności czasowej życia moralnego. Składając obietnice, planując, troszcząc się o swój los, podejmując odpowiedzialność za pewne działania – dokonujemy aktu głęboko osobistego i zakładającego moją osobową i personalną tożsamość. Nie robiąc tego założenia, godzę się niejako na swoistą schizofreniczność moralną. Williams wprowadza dodatkowo wątek świadczący również o wyjątkowości i niepodzielności czasowej naszej tożsamości moralnej: kieruje nami kategorię pragnienia życia, czyli intuicja własnego jednorodnego trwania, niepoddającego się segmentacji czasowej i nieuzależnionego od siły psychologicznego i pamięciowego związku z przeszłością. Jak sądzi Górnicka-Kalinowska, instancją odpowiedzialną za ową wyjątkowość i zarazem nieprzejrzystość sylwetki moralnej jest wola. To od woli zależy nieintersubiektywny wewnętrzny akt decyzji, chociaż jego skutek – działanie – jest widoczny dla podmiotu i jego otoczenia³⁰.

²⁸ Podaję za tamże, s. 158.

²⁹ Tamże, s. 159.

³⁰ Tamże, s. 160.

Celną analizę głębokiej struktury osobowości odnajdujemy w pracach Harry'ego Frankfurta, w jego koncepcji dwupiętrowej konstrukcji podmiotu moralnego. Pierwszy poziom przejawia się w naturalnych hedonicznych odruchach, natomiast drugi poziom wyznaczają pragnienia wyższego rzędu, na którym to poziomie pojawia się wola i na mocy jej aktów decydujemy o kształcie naszych pragnień z poziomu niższego. Dla Frankfurta istotnym psychologicznym narzędziem umożliwiającym tę naturalną strukturę naszej osoby jest autorefleksyjność ujawniająca się w aktach woli wyższego rzędu. Jak zaznacza Górnicka-Kalinowska, można tu dostrzec inspirację filozofią Kartezjusza. Tylko z poziomu pragnień drugiego stopnia możemy kierować nasze intencje ku moralnym planom, które chcielibyśmy świadomie umieścić u podstaw naszej zintegrowanej psychologicznie i moralnie sylwetki. I co podkreśla autorka, Frankfurt w swojej koncepcji ocalił kategorię woli, która jest tak istotna dla obszaru autorefleksji, a nie jest tylko dyspozycją rozumu lub zmysłów³¹. Frankfurt problem natury tożsamości wiąże z określeniem uczuć jako wewnętrznych lub zewnętrznych poprzez odwołanie się do dwóch rodzajów konfliktów pragnień. Pierwszy rodzaj konfliktu pragnień dotyczy sytuacji, w której chcemy dwóch rzeczy naraz i nie możemy ich wykonać. Na przykład chcemy obejrzeć film i chcemy pójść na koncert. Rozwiązaniem tego konfliktu byłaby decyzja, którą ze wspomnianych rzeczy wolimy zrobić. Konflikty tego rodzaju wymagają jedynie uszeregowania niezgodnych pragnień, przy czym kolidujące pragnienia muszą koniecznie należeć do tego samego szeregu. Jeżeli okaże się, że dana osoba nie może zdobyć biletu do kina, to sięga po wariant pierwszy i idzie na koncert. Pierwotna decyzja rezygnacji z koncertu oznaczała jedynie, że spełnienie tego pragnienia zajmowało niższą pozycję na skali niż zaspokojenie chęci obejrzenia filmu. Natomiast gdy ktoś przeżywa konflikt drugiego rodzaju, jego problem nie polega na umieszczeniu jednego z odczuwanych pragnień na pozycji niższej na skali niż pragnienie drugie. Polega na całkowitym odrzuceniu jednego z odczuwanych pragnień. Na przykład ktoś chce sprawić znajomemu przyjemność w związku z jego ostatnim osiągnięciem, zarazem jednak odczuwa zazdrość i mściwe pragnienie wyrządzenia mu przykrości. Przy czym wyrządzenie znajomemu przykrości nie jest drugim w kolejności wyjściem w stosunku do poprzedniego, czyli komplementowania. W tym właśnie sensie pragnienie życzliwe i pragnienie zazdrosne (w przeciwieństwie do pragnień związanych z filmem i koncertem) nie należy do tego samego szeregu. Innymi słowy nie jest to konflikt, którego rozwiązanie polegałoby na uszeregowaniu sprzecznych pragnień, lecz na odrzuceniu jednego z nich. Gdy ktoś odrzuca pragnienie wyrządzenia przykrości, oznacza to, że wycofuje się z niego i umieszcza odrzucone pragnienie poza zakresem

³¹ Tamże, s. 164. Do tej koncepcji Frankfurta nawiązuje również: M. Rutkowski, *Dlaczego potrafimy działać moralnie?*, Warszawa 2010.

swych preferencji. Pragnienie to staje się w stosunku do niego pragnieniem zewnętrznym i identyfikuje się on z pragnieniem pierwszym³².

Z kolei w ujęciu Daniela Dennetta, który opisuje moralną strukturę naszego „ja”, szczególnie ważny w kontekście postulatów „bycia sobą” wydaje się warunek bycia osobą moralną, tzn. bycia zdolnym do dystansowania się od samego siebie³³.

Zdaniem Dennetta ta umiejętność przekonywania samego siebie do pewnych racji powinna kształtować naszą sylwetkę moralną lub co najmniej intencjonalny system pragnień. Jak twierdzi Dennett, uczestniczymy w wewnętrznej grze „pytań i odpowiedzi”, która powinna nas doprowadzić do pełnego zrozumienia własnych argumentów i decyzji. Powiązany z nim warunek werbalizacji rozumiany jako nadanie moralnym przekonaniom szaty pojęciowej staje się również podstawą autorefleksyjności i wewnętrznego dialogu poprzedzającego wybór. Jak sugeruje Górnicka-Kalinowska, kartezyjska pierwoosobowa samoświadomość staje się strukturą, na której może oprzeć się idea odpowiedzialności, jeżeli jest poprzedzona wewnętrznym dialogiem i jeżeli przyjmujemy, że pragnienia drugiego rzędu z koncepcji Frankfurta w aktach woli moralnej podporządkowują pragnienia z pierwszego poziomu³⁴. W tym miejscu można przytoczyć wypowiedź Ossowskiej, że odpowiedzialność za przebieg własnego życia, samodzielne nadanie sensu własnej egzystencji, odpowiedzialność za własny rozwój bywają trudne i przerażające, najdokuczliwsze jako forma samotności i najcięższe z odpowiedzialności³⁵.

Ten wątek umiejętności zachowania dystansu wobec samego siebie rozwija również Anette Baier. Odwołuje się ona głównie do procesu nabywania w wieku dziecięcym umiejętności takiego operowania wewnętrznym dialogiem, aby psychologicznie stało się możliwe tworzenie idealnych modeli postępowania. By stać się osobą moralną, trzeba wejść na drogę werbalizacji naszych myśli. Bez znajomości języka zdaniem Baier nie byłaby możliwa samowiedza. Szczególną rolę w kształtowaniu się dystansu wobec samego siebie, czyli owej świadomości autorefleksyjnej, odgrywa uczenie się zaimka drugiej osoby. Tym samym dziecko wie, że jest osobą wśród innych osób, kryteria, według których się ocenia, stają się kryteriami interpersonalnymi, których uczy się od innych, zyskując poczucie, że jest częścią społeczności powiązanej wzajemnymi zobowiązaniami. Ta struktura wewnętrznego dialogu pozwala zarówno na dystansowanie się od własnej osoby, przyglądanie się samemu sobie, jak i dzięki operowaniu zaimkiem drugiej osoby daje nam – przekonuje Górnicka-Kalinowska – możliwość skonstruowania modelu idealnej osoby jako części społecznej wspólnoty³⁶.

³² H. Frankfurt, *Identyfikacja i zewnętrżność*, przeł. S. Stecko, [w:] *Filozofia podmiotu*, s. 372-374.

³³ J. Górnicka-Kalinowska, *Tożsamość...*, s. 165-166.

³⁴ Tamże, s. 167.

³⁵ M. Ossowska, dz. cyt., s. 172.

³⁶ J. Górnicka-Kalinowska, *Tożsamość...*, s. 169.

Psychologia moralności jako istotne narzędzie wyjaśniania motywów postępowania

Analizę moralnej teorii motywacyjnej rozwija Mirosław Rutkowski, zdaniem którego należy mówić raczej o systemie motywów aniżeli o motywach, wskazując na ich złożoność³⁷. Zawężenie pojęcia motywu do określenia działania „pod wpływem motywu” i do granic ustalonych w ramach tradycyjnego modelu przyczynowego wyjaśnienia działań jest zabiegiem arbitralnym. Nie daje ono żadnej pewności co do rzeczywistych motywów postępowania i praktycznie uniemożliwia moralną ocenę działania zwolennikom poglądu, zgodnie z którym słuszność lub obowiązkowość zależy od moralnej wartości motywu, jakim kieruje się sprawca. Jednocześnie posługując się modelem przyczynowym wyjaśniania działań, poważnie ograniczamy zdolność sprawcy do decydowania o własnym postępowaniu. Z jednej strony zakładamy bowiem, że u podstaw każdego świadomego czynu musi istnieć jakiś motyw, a z drugiej uzasadniamy przekonanie, że nikt tak naprawdę nie ma wpływu na to, jaki motyw będzie faktycznie odpowiedzialny za jego działanie. Zatem tradycyjne systemy motywacyjne, utrzymujące jednopoziomową strukturę motywów oraz model przyczynowego wyjaśniania działań, wytwarzają pewną uludę – formułują niemożliwe do spełnienia postulaty, które czynią jednocześnie niezbędnymi warunkami własnych założeń³⁸.

Nie wykluczając relacyjnej natury motywacji, autor proponuje umieścić ją w takim układzie odniesienia, w którym łączy się motywy działań z wolą sprawcy. W tradycyjnym modelu motywacji mamy zwykle do czynienia z biernym dostosowaniem woli do naturalnej konfiguracji motywów pierwszego rzędu. Osoba, która nie ma tożsamości wybiegającej poza ten rodzaj motywów, nie może być zaangażowana w ich ewentualny konflikt. Identyfikuje się zwykle z pragnieniami w naturalny sposób efektywnymi i lekceważy znaczenie, jakie dla prawidłowego moralnie postępowania może mieć postawa wobec tych pragnień. Poza możliwościami sprawcy pozostaje jednak dokonywanie wobec pragnień aktów preferencji, które nie czerpałyby uprawomocnienia z owej naturalnej konfiguracji jego systemu motywacyjnego w danym czasie. Sprawca nie angażuje się bezpośrednio w wybór właściwego motywu swojego działania. Może to wynikać w ujęciu Rutkowskiego z jego niezdolności do znalezienia podstawy preferencji niezależnej od naturalnej konfiguracji motywów pierwszego rzędu. Odróżnia go to od stanowiska Frankfurta, który uważa, że wynika to albo z braku zdolności do refleksji, albo zbagatelizowania oceny własnych pragnień³⁹. Podwójna struktura motywacji sprzyja wykonywaniu tzw. aktów woli, które zakładają zaangażowanie sprawcy w dobór motywów praktycznie wszystkich czynów podlegających moralnej ocenie.

³⁷ M. Rutkowski, dz. cyt., s. 177.

³⁸ Tamże, s. 178.

³⁹ Tamże, s. 179.

Wpisanie dwupoziomowej struktury systemu motywacyjnego w model przyczynowego wyjaśnienia działań jest niemożliwe. Kwestia określonego zaangażowania nie dotyczy bowiem w tym przypadku relacji między tym, co osoba czyni, a tym, jakie ma motyw do działania. Dotyczy ona relacji pomiędzy motywami znajdującymi się na różnych poziomach.

Propozycja Rutkowskiego zmiany tradycyjnego sposobu rozumienia wyrażenia „działać pod wpływem motywu” podważa przyjmowaną tradycyjnie w etyce definicję motywu jako narzędzia dla każdej motywacyjnej teorii obowiązku. Zwrot „działanie pod wpływem motywu” znacznie zmienia swoje pierwotne znaczenie. Wyraża on świadomie utrzymywaną w trakcie działania postawę wobec motywów bezpośrednio odnoszących się do tego działania. Dystans wobec motywów pierwszego rzędu, jak zakłada ta interpretacja, najpełniej uwidacznia się w wyrażeniach „działać zgodnie z własną wolą” lub „działać wbrew własnej woli”. Dotyczy to każdego, kto podejmuje działanie, ale nie chce się identyfikować z motywem, który go do niego skłonił⁴⁰. Istotny jest fakt, że warunkiem posiadania motywów drugiego rzędu nie jest ich skuteczność, lecz samo wyrażenie aktu woli, tj. zajęcie określonej postawy wobec realnie istniejącej konfiguracji elementów systemu motywacyjnego na poziomie pierwotnym. Czasem więc, aby poprawnie opisać i zrozumieć postępowanie moralne sprawcy, należy powiedzieć, że działając pod wpływem pragnienia, postępował on wbrew własnej woli.

Gdybyśmy założyli, jak sugeruje Rutkowski, że poczucie obowiązku spełnia warunek motywu drugiego stopnia, to połączenie woli sprawcy z pragnieniem wykonania czynu uwzględni możliwość rozmyślnego kształtowania tego typu pragnień.

Rutkowski uznaje, że jednopoziomowa struktura motywacyjna okazuje się pod pewnym względem niezgodna z teorią praktycznego sumienia. Jego zdaniem w etyce analiza motywacji musi uwzględniać oddziaływanie wszystkich znaczących elementów zespołu motywacyjnego, również poczucia obowiązku. W tej sytuacji wyjaśnianie działania w kategoriach przyczyny wyklucza faktycznie możliwość zidentyfikowania pojedynczego motywu; motyw jest tu bowiem wypadkową czynników składających się w danym czasie na zespół motywacyjny sprawcy. Zatem nie możemy stwierdzić, że wiemy, co zrobiłby sprawca, gdyby nie znajdował się pod wpływem tych wszystkich czynników motywacyjnych, które w różny sposób wpływały na jego wolę w czasie wykonywania działania. Zdaniem autora wola człowieka w teorii praktycznego sumienia nabiera znaczenia dopiero w ramach podwójnej struktury motywacji, przy założeniu, że poczucie obowiązku pełni funkcję motywu drugiego stopnia⁴¹.

Moralna tożsamość sprawcy wykraczająca poza pierwszy poziom jego systemu motywacyjnego musi się opierać na dodatkowym założeniu, że również pragnienia

⁴⁰ Tamże, s. 180.

⁴¹ Tamże, s. 184.

odnoszące się do działań, które są niezbędne dla ustanowienia obowiązku, muszą być powołane do istnienia zgodnie z jego wolą i decyzją⁴². Dla moralnych rozstrzygnięć nie jest tak istotne, które pragnienia (pierwszego czy drugiego rzędu) wezmą górę i będą stanowić faktyczny motyw naszego postępowania. Obowiązek bowiem nie dotyczy jedynie relacji między tym, co chcemy robić, a tym, co robimy, dotyczy raczej samych pragnień na drugim poziomie motywacyjnym, które wspólnie ustanawiają nowy rodzaj motywacji, nazywany niekiedy „aktami woli”. Obowiązek moralny pojawia się zazwyczaj wtedy, gdy nasze przekonania ustanawiają na drugim poziomie motywacji pragnienia, aby przedsięwziąć pewne czynności, w wyniku czego możemy również pragnąć ich wykonania⁴³.

Psychologia moralności jako narzędzie wspomagające zwalczanie niespójności zachowań moralnych w różnych obszarach życia człowieka

Problem spójności ludzkiego postępowania na gruncie filozofii, życia codziennego i aktywności zawodowej stanowi dodatkowy wątek szukania sensu hasła „poznaj samego siebie” i „bądź sobą”. Thomas Likkon, podkreślając ważność postulatu poznawania motywacyjnych uwarunkowań działania człowieka, zwraca uwagę na fakt, że same dane dotyczące zachowań ludzkich mówią nam niewiele, jeśli nie uwzględnia się ich poznawczo-motywacyjnych uwarunkowań. Tym bardziej że jego zdaniem ciągłość i spójność ludzkiego zachowania są znacząco bardziej widoczne w dłuższym czasie ludzkiego życia niż nawet w najlepiej skonstruowanych eksperymentach chwytających ludzkie zachowania w pojedynczych sytuacjach⁴⁴. Tę prawidłowość potwierdza również Norma Haan, gdy przestrzega przed błędem empiryzmu, który polega na tym, że sprowadza się całą moralność do aktualnie obserwowanych danych. A przecież ludzkość często ceniła takie moralności, które nie zawsze i nie w pełni były wprowadzane w życie⁴⁵.

Zagrożeniem dla spójności podmiotu moralnego jest zdaniem Alistaira MacIntyre’a zjawisko fragmentacji związane ze zróżnicowaniem ról i struktur instytucjonalnych, które charakteryzują każdy porządek społeczny. Ponadto zachodzi odpowiednio do stopnia, w jakim każda sfera aktywności społecznej zyskuje własną strukturę ról rządzącą się własnymi specyficznymi normami, względnie niezależnie od innych takich sfer. W każdej dziedzinie normy dyktują, jaki typ rozważań należy uznać w podejmowaniu decyzji, które zaś należy wykluczyć. Jednostki rozpraszają się w odmiennych

⁴² Tamże, s. 294-295.

⁴³ Tamże, s. 295.

⁴⁴ P. Żylicz, *Psychologia moralności. Wybrane zagadnienia*, Warszawa 2010, s. 106.

⁴⁵ Tamże.

rolach, grając jedną rolę w życiu rodzinnym, zupełnie inną w miejscu pracy, klubie sportowym itp. Jednostki takie dostosowują się do wymogów narzuconych na ich rolę w tej sferze i nie potrafią zdystansować się od tych ról i od tych wymogów⁴⁶. Jeżeli jednostki zbliżają się do warunków tego rodzaju podzielonej osobowości, to nie można w uzasadniony sposób uznawać ich za odpowiedzialne za swoje czyny w taki sposób, w jaki odpowiedzialne są podmioty moralne.

Problem spójności i niespójności zachowań moralnych daje się zaobserwować ze szczególną siłą w zróżnicowaniu między życiem prywatnym i zawodowym, zwłaszcza biznesowym, na co zwraca uwagę Piotr Żylicz. Konsekwencją utrwalania się negatywnych doświadczeń dotyczących łamania standardów etyki zawodowej jest zjawisko narastania dysonansu poznawczego. Najbliższe problematyce moralnej pozostaje jego zdaniem rozumienie dysonansu jako konsekwencji zaangażowania się w działanie, które jest sprzeczne z wizją siebie jako osoby porządnej i rozsądnej⁴⁷. Jednym ze sposobów redukcji dysonansu jest usprawiedliwianie samego siebie. Może mieć charakter zmiany postawy poprzez bagatelizowanie czy zaprzeczanie negatywnym konsekwencjom określonych działań, wynajdywanie przyczyn zewnętrznych do wyjaśniania tych działań, odrzucanie własnej odpowiedzialności, wskazywanie na brak możliwości kontroli własnych działań bądź na zewnętrzne naciski społeczne. Stosowane w praktyce techniki w celu neutralizowania dysonansu spowodowanego niemoralnymi działaniami w sferze gospodarczej (założenie, że działalność biznesowa nie podlega ocenie moralnej; dokonywanie reinterpretacji rzeczywistości w kierunku nazywania moralnym tego, co ewidentnie narusza dobra i prawa) mogą prowadzić do negatywnych konsekwencji w strukturze osobowości. Ugruntowanie takich mechanizmów w trwały sposób myślenia, odczuwania i zachowania może generować zjawisko anomii osobowościowej, rozumianej jako specyficzny stan, który zniekształca regulację wartościowo-normatywną danego człowieka. Anomikiem jest człowiek, u którego oprócz przekonań o własnych walorach moralnych współwystępują przekonania i techniki manipulacji poznawczej pozwalającej na wybór korzyści (wbrew uznawanym wartościom) bez odczuwania poczucia winy⁴⁸. Zdaniem Piotra Żylicza rozszerzona analiza moralnego funkcjonowania ludzi, m.in. poprzez uwzględnienie różnic zachodzących między moralnością praktykowaną a postulowaną, uwzględniająca również to, co nieustająco cenione, zwiększa możliwość postrzegania ludzi jako istot względnie spójnych⁴⁹. Właściwe by było jeszcze przytoczenie uwag Ossowskiej na temat różnego znaczenia, jakie można nadać wyrażaniu „rządzić się czymś” czy „kierować się czymś”. Wśród wymienionych

⁴⁶ A. MacIntyre, *Etyka i polityka*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa 2009, s. 283-284.

⁴⁷ P. Żylicz, dz. cyt., s. 101.

⁴⁸ Tamże, s. 105.

⁴⁹ Tamże, s. 107-108.

znaczeń najbliższe postulatowi „poznaj samego siebie” i „bądź sobą” jest to, w którym rządzenie się rozumem oznacza, że jesteśmy zdolni do:

[...] sformułowania i uzasadniania naszych przekonań, nie fałszując tych procesów dla uzgodnienia ich z naszymi potrzebami i upodobaniami, tam gdzie nasze interesy są zaangażowane. Rządzimy się rozumem, jeżeli jesteśmy zdolni do poglądów niekatatymicznych, do poglądów niebędących, tzw. racjonalizacją naszych tajonych pragnień⁵⁰.

W przytoczonych analizach przeważają wnioski autorów, którzy opowiadają się za jednością osoby i jednością działań, pod warunkiem że te działania nie będą rozpatrywane jedynie w kategorii praw przyczynowo-skutkowych, tzn. na poziomie pierwotnych pragnień i motywów. Realizacja haseł „poznaj samego siebie” i „bądź sobą” może stać się podstawą rozumienia naszej osobowości, pragnień, motywacji, mechanizmu decyzyjnego, o ile będą umocowane na gruncie szeroko rozumianej wiedzy o człowieku, w czym istotnym dopełnieniem stają się rozważania obejmujące filozofię podmiotu i psychologię moralności. Profesjonalny coach, pogłębiając swoje przygotowanie o wiedzę, jaką dostarcza filozofia, może jakościowo lepiej towarzyszyć klientowi. Otrzymując wiedzę, która zwraca jego uwagę na złożoność systemu motywacyjnego, ze szczególnym uwzględnieniem motywacji i pragnień drugiego stopnia, dostrzegając wagę samooceny i samorefleksji przejawiającej się w umiejętności prowadzenia wewnętrznego dialogu i postawy dystansowania się od pierwotnych pragnień i motywów działania, zyskuje narzędzia pozwalające uaktywnić potencjał właściwy dla określonego człowieka.

Psychologia moralności powinna również znaleźć swoje miejsce w nauczaniu akademickim jako dyscyplina wspomagająca coaching.

Bibliografia

- Górnicka-Kalinowska J., *Wstęp*, [w:] *Filozofia podmiotu*, oprac. J. Górnicka-Kalinowska, Warszawa 2001, s. 5-9.
- Górnicka-Kalinowska J., *Tożsamość, wola, działania moralne*, Warszawa 2012.
- Frankfurt H., *Identyfikacja i zewnętrżność*, przeł. S. Stecko, [w:] *Filozofia podmiotu*, oprac. J. Górnicka-Kalinowska, Warszawa 2001, s. 363-375.
- Kotarbiński T., *Medytacje o życiu godziwym*, [w:] tenże, *Pisma etyczne*, P.J. Smoczyński (red.), Wrocław-Warszawa 1987, s. 361-420.
- Krämer H., *Etyka integralna*, przeł. M. Poręba, Nowa Wieś k. Torunia 2004.
- Krawczyńska-Zaucha T., *Etyka w coachingu. Źródła efektywnego zarządzania*, Kraków 2019.
- MacIntyre A., *Etyka i polityka*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa 2009.
- Ossowska M., *Motywy postępowania. Z zagadnień psychologii moralności*, Warszawa 2002.

⁵⁰ M. Ossowska, dz. cyt., s. 38.

- Platon, *Laches*, [w:] *Filozofia starożytna, wiek V-IV. Cz. 2, Demokryt, Sokrates, Platon, Arystoteles*, wybór tekstów J. Gajda, Wrocław 1987, s. 35-58.
- Przełęcki M., *Racjonalistyczne dziedzictwo szkoły lwowsko-warszawskiej*, [w:] tenże, *O rozumności i dobroci. Propozycje i morały*, Warszawa 2002, s. 9-19.
- Rutkowski M., *Dlaczego potrafimy działać moralnie?*, Warszawa 2010.
- Sutherland S.R., *Integralność a tożsamość*, przeł. S. Stecko, [w:] *Filozofia podmiotu*, oprac. J. Górnicka-Kalinowska, Warszawa 2001, s. 451-460.
- Stevenson L., Haberman D.L., *Dziesięć koncepcji natury ludzkiej*, przeł. U. Wieczorek, Wrocław-Warszawa 2001.
- Żylicz P., *Psychologia moralności. Wybrane zagadnienia*, Warszawa 2010.

Postulaty „poznaj samego siebie” i „bądź sobą” jako przykład komplementarności doradztwa filozoficznego i coachingu

Abstrakt: Przytoczone analizy dotyczące mechanizmu kształtowania każdego indywiduum wskazują na ich ścisły związek z rozumieniem natury ludzkiej, systemu motywacyjnego, podmiotowości osobowej, jej tożsamości i spójności. Różne znaczenia, jakie nadajemy postulatom „poznaj samego siebie” oraz „bądź sobą”, znajdują swoje odzwierciedlenia w rozwiązaniach, projektach obecnych na gruncie tradycji filozoficznej, ze szczególnym uwzględnieniem psychologii moralności. Zachodzi zatem korelacja między celami realizowanymi w coachingu a zadaniami doradztwa filozoficznego. Zwrócenie uwagi na tę prawidłowość powinno stanowić jeden z warunków profesjonalizmu w zawodzie coacha.

Słowa kluczowe: psychologia moralności, coaching, podmiot moralny, motyw, natura ludzka, pragnienia, tożsamość osobowa

The postulates of “know yourself” and “be yourself” as an example of the complementarity of philosophical counseling and coaching

Abstract: The analyzes presented above concerning the mechanisms of each individual indicate their close connection with the understanding of human nature, the motivational system, personal subjectivity, its identity and coherence. The different meanings that we give to the postulates “know yourself” and “be yourself” are reflected in the solutions and projects present in the philosophical tradition, with particular emphasis on the psychology of morality. Therefore, there is a correlation between the goals pursued in coaching and the tasks of philosophical counseling. Paying attention to this regularity should be one of the conditions of professionalism in the profession of a coach.

Keywords: psychology of morality, coaching, moral subject, motives, human nature, desires, personal identity.