

Olaf Żylicz

Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej w Warszawie

O TRZECH ORIENTACJACH MORALNYCH

Artykuł przedstawia najpierw podstawowe wyzwania w uprawianiu psychologii moralności. Następnie przedstawiona jest krótka historia tej dyscypliny i wprowadzona zmodyfikowana koncepcja orientacji moralnych. Na koniec zaprezentowane są trzy orientacje: na dobro innych, zasady oraz amoralna.

Słowa kluczowe: moralność, psychologia moralności, orientacje moralne

Psychologia o moralności funkcjonuje na rozdrożu różnych dziedzin: psychologii, socjologii i etyki. Norma Haan (1982) zidentyfikowała dwie kluczowe trudności w uprawianiu tej dziedziny wiedzy - brak względnie powszechnie obowiązującej definicji czym jest moralność oraz angażowanie własnego stanowiska moralnego przez badacza niezależnie czy „*zdaje sobie z tego sprawę czy też nie*” (s. 1096). Ta druga tendencja jest obecna w wyszukiwaniu zagadnień badawczych, definiowaniu kluczowych pojęć, interpretacji uzyskiwanych wyników (Żylicz, 2002).

Rzeczywistość wnoszenia przez badacza swojej perspektywy aksjologicznej, gdy opisuje on funkcjonowanie moralne ludzi niesie z sobą wiele konsekwencji, w tym trzy o fundamentalnym znaczeniu. Po pierwsze, co ważne z etycznego punktu widzenia, nie sposób uniknąć popełniania tak zwanego **błędu naturalistycznego** (Haan, 1982). Dopuszcza się go każdy, kto utożsamia dobro z jakąś inną jakością lub rzeczą (na przykład przyjemnością, samopoznaniem, cnotą czy zachowaniami altruistycznymi). Po wtóre, mniej lub bardziej świadomie (Żylicz, 2010), psychologowie niechętnie zajmują się moralnością jako

taką, co najwyżej używają szczegółowych kategorii etycznych takich jak uczciwość, altruizm czy sprawiedliwość, bez odpowiadania na pytanie jak definiują i wprowadzają do psychologii samą domenę moralności. Po trzecie, jeśli posługujemy się definicją moralności inną niż czysto opisowa (jak np. w socjologii, gdzie mówimy, że moralnym jest wszystko to, co za moralne uchodzi w jakiejś społeczności (Osowska, 1984)), to stajemy wobec zasadniczej trudności pomiaru interesujących nas zjawisk. Bowiemy kategorie etyczne, którymi posługujemy się rezydują przede wszystkim w umyśle obserwatora - a bardziej precyzyjnie – w systemie jego przekonań etycznych, czy szerszej ideologicznych, co z konieczności oznacza zawsze w jakimś stopniu narzucanie arbitralnych interpretacji na dane odnoszące się do moralnego funkcjonowania innych ludzi. Niezależnie od prób podejmowanych na gruncie psychologii, takich jak: (1) mówienie o rozwoju moralnym w kategoriach przed wszystkim formalnie interpretowanych zmian rozwojowych (Kohlberg, 1984), (2) subiektywizowanie i relatywizowanie norm moralnych na przykład przez psychologów humanistycznych (por. Żylicz,

1996) i w podejściu narracyjnym (Brown, Tappan i Gilligan, 1995; Żylicz, 2002), czy (3) opisowe traktowanie moralności, psycholog zajmujący się tą domeną ludzkich doświadczeń z konieczności stoi wobec powyższych wyzwań.

KRÓTKA HISTORIA PSYCHOLOGII MORALNOŚCI

Moralność na salony psychologii wprowadził Freud (1992) przedstawiając ją przede wszystkim jako uwewnętrznionego strażnika reprezentującego w naszym umyśle społecznie usankcjonowaną, kontrolującą instancję naszych hedonistycznych dążeń. Do dzisiaj powstają prace poświęcone moralności w ramach paradygmatu psychoanalitycznego (np. Greifinger 1995; Hughes, 2008). Drugi nurt zapoczątkowany pracami Johna Watsona reprezentowały podejścia społecznego uczenia (Bandura i Walters, 1963; Bandura, 1969; Skinner, 1978), które zajmowały się zachowaniami, a z czasem również mechanizmami samoregulacyjnymi, związanymi z przyswajaniem sobie społecznych norm i oczekiwań w systemach kar i nagród. W tym duchu Hans Eysenck (1976) traktował sumienie jako utrwaloną reakcję reagowania lękiem na łamanie uznanych społecznie zakazów. Z kolei psychologia humanistyczna lat sześćdziesiątych szła w parze z odejściem od definiowania moralności w kategoriach społecznych czy kulturowych. Moralne (Fromm, 1986) jest wszystko to, co służy rozwojowi (samorealizacji) jednostki, a jej spontaniczność i naturalność w szukaniu właściwych rozwiązań ma być, z założenia, konstruktywna i pożądana społecznie.

Od końca lat 50. rozwija się nurt poznawczo-rozwojowy, który na niemal trzy dziesięciolecia zdominował psychologiczną refleksję nad moralnością. Zapoczątkował go Jean Piaget (1966) badaniami nad własnościami myślenia dzieci stawianych wobec dylematów moralnych. Rozwijali przede wszystkim Lawrence Kohlberg (1969, 1976, 1984) i James Rest (1979), a w ostatnich

latach głównie John Gibbs ze współpracownikami (Gibbs, 1981; Gibbs, Basinger i Fuller, 1992).

Teorie poznawczo-rozwojowe Piageta i Kohlberga zakładają, że w wyniku doświadczeń socjalizacyjnych i rozwoju struktur poznawczych następuje przechodzenie od fazy heteronomii (przyjmowania norm moralnych jako danych „z góry”, obiektywnych i niezmiennych) poprzez respektowanie konwencjonalnych norm relacji interpersonalnych oraz przepisów prawa do fazy autonomii moralnej (samodzielnego wyboru przez jednostki reguł i zasad postępowania, podlegających społecznym negocjacjom). W podejściu tym przyjmuje się, że sposób pojmowania zobowiązań i oczekiwań względem innych jest podstawą dokonywania rozumowań i wydawania sądów etycznych, a zdolności w zakresie rozumowania moralnego jednostki uwarunkowane są jej możliwościami myślenia logicznego. Rozwój moralny przebiega niezależnie od kultury stadialnie, w sposób uniwersalny i niezmienny. Ani charakter jednostki, ani jej zachowania, ale sposób rozwiązywania dylematów moralnych jest wyznacznikiem zaawansowania moralnego funkcjonowania (por. Czyżowska i Niemczyński, 1996; Żylicz, 2010).

Od lat 80. –tych XX wieku narasta krytyka podejścia poznawczo-rozwojowego. Obecnie mówi się o okresie pokohlbergowskim (Lapsley i Narvarez, 2004). Z jednej strony, narasta w społeczności badaczy zjawisk moralnych przekonanie, że porównania międzykulturowe są znacznie bardziej skomplikowane niż to przyjmuje podejście poznawczo-rozwojowe i trudno uniknąć etnocentrycznych zniekształceń w interpretacjach moralnego funkcjonowania ludzi (Markus i Kitayama, 1991; Shweder, Mahapatra i Miller, 1987).

Od lat 90.-tych wzrosło znaczenie przypisywane emocjom w regulowaniu funkcjonowania moralnego: empatii, poczuciu winy czy wstydu (Hoffman, 2006; Tangney i Dearing, 2002; Haidt, 2007). Zwłaszcza w podejściu narracyjnym

(Żylicz, 2002) podkreśla się wagę przeżywanych emocji jako czynników dzięki którym jednostka wyraża swój indywidualny stosunek i bezpośrednio zaangażowanie w domenę moralności (Hermans, 1990; Tappan, 1991). Z różnych stron krytykowano oświeceniową wizję człowieka jako istoty rozumnej, działającej zgodnie ze świadomie podejmowanymi decyzjami. Na szczególną uwagę zasługują badania Jonathana Haidta (2007) pokazujące, że ludzie dokonują najczęściej ocen moralnych w sposób automatyczny i intuicyjny.

Z kolei z badań nad czynnikami wyróżniającymi osoby wybitne pod względem zaangażowania na rzecz innych ludzi wynika, że w ich przypadku kluczową rolę odgrywają raczej wzory osobowe wyniesione z domu, moralne doświadczenia i specyficzne właściwości ich tożsamości, a nie na sposób Kohlberga rozumiany stopień zaawansowania myślenia o dylematach moralnych (Colby i Damon, 1992; Curry, 2006).

KLASYFIKACJE MORALNOŚCI NA GRUNCIE PSYCHOLOGII

Najważniejszą, ze względu na zakres stosowania i narzędzia pomiaru, koncepcją pozwalającą na klasyfikowanie form moralności jest z pewnością wspomniana wyżej koncepcja Kohlberga (1982). Utrzymywał, że każdy dorosły, gdy osiągnie jedno z sześciu (pod koniec życia pisał również o 7 – Power, Higgins i Kohlberg (1987)) stadiów w zakresie myślenia przy rozwiązywaniu dylematów moralnych, nie będzie używał argumentów z poziomów niższych. To założenie zostało zakwestionowane nawet przez następców Kohlberga w nurcie poznawczo-rozwojowym, m. in. Resta (1986), Gibbisa (Gibbs, Basinger i Fuller, 1992), którzy zakładali, że u ludzi obecne są jednocześnie różne poziomy myślenia, z których jeden dominuje.

Klasyfikowane przez psychologów są również przekonania etyczne. Szczególnie miejsce, ze względu na liczbę prowadzonych przy jej

użyciu badań, zajmuje klasyfikacja Donelsona Forstyha (1980), który indywidualne przekonania moralne sprowadza do dwóch podstawowych wymiarów: **relatywizmu** (przekonanie o stopniu względności vs. uniwersalności wartości) i **idealizmu** (przekonanie, że można tak działać by nie krzywdzić innych osiągając jednocześnie pożądane cele). Kombinacja wysokich i niskich wyników na tych wymiarach pozwala zaklasyfikować ludzi do jednej z czterech filozofii moralnych. Są one predyktorami ważnych zachowań społecznych i preferencji, na przykład politycznych (Żylicz i Wieczorek, 1996; Jakubowska i Żylicz, 2002).

Przykładem innego ważnego ujęcia systemu przekonań etycznych/moralnych jest koncepcja Richarda Schwedera, do której odwoływali się między innymi Bogdan Wojciszke i Władysław Baryła dokonując klasyfikacji potocznych sposobów rozumienia moralności (Wojciszke, Baryła, 2000). I tak Schweder i współpracownicy (Schweder i in., 1997) utrzymują, że zachodnia psychologia ogranicza domenę moralną głównie do **'etyki autonomii'** osadzonej wokół zasad sprawiedliwości i praw jednostki. W innych kręgach kulturowych dominuje **'etyka wspólnoty'** (*'ethic of community'*) obejmująca takie kluczowe dla nich kategorie jak: posłuszeństwo, powinności, współzależność czy spójność grup społecznych. Z kolei **'etyka świętości'** (*'ethic of divinity'*) uwzględnia moralne dobra identyfikowane z czystością czy świętością.

Trzy nowsze koncepcje klasyfikacji ludzkiej moralności - nie skupiające się na przekonaniach i wydawaniu sądów moralnych - zasługują na szczególne zainteresowanie (autor będzie się do nich odwoływał opisując własną taksonomię orientacji moralnych). Pierwsza koncepcja, uwzględniająca przede wszystkim tendencje behawioralne i ich temperamentalne uwarunkowania, zaproponowali Ronnie Janoff-Bulman, Sana Sheikh i Sebastian Hepp (2009). Wyróżnili dwa podstawowe rodzaje moralności: **proskryptywną** i **preskryptywną**. Pierwsza związana jest

z unikaniem negatywnych konsekwencji i procesami hamowania. Unikanie obejmuje zarówno fizyczne i psychiczne szkody u innych ludzi, jak i powstrzymywanie się od naruszania norm grupowych. Kluczowymi kategoriami są tu: skupienie na nie przekraczaniu norm, obowiązkowość oraz skłonność do obwiniania innych czy siebie za moralne przewinienia. Druga natomiast wyraża się w poszukiwaniu pozytywnych wyników działań. Związaną jest z procesami pobudzenia. Moralność preskryptywna jest zoorientowana na pomaganie innym, przynoszenie im ulgi w cierpieniu, poprawianie ich dobrostanu. Kluczowe są dla niej: ukierunkowanie na ‘dobre czyny’, wolność podejmowanych działań, zasługiwanie na uznanie i pragnienie moralnego działania.

W ostatnich dziesięciu latach szczególnie popularna jest koncepcja Jonathana Haidta (Haidt, 2007; Haidt i Graham, 2007). Zidentyfikował on w ramach swojego intuicjonistycznego podejścia pięć podstawowych systemów psychologicznych (*foundations*), które warunkują i pozwalają opisywać podejścia do moralności w różnych kręgach kulturowych. Podstawy są psychologicznym podglebiem, które przygotowuje i ukierunkowuje ludzi na wykrywanie i specyficzne emocjonalne reagowanie na takie moralnie ważne kwestie jak: szanowanie innych, uczciwość, lojalność grupowa czy władza. Podstawa **Troski vs czynienie innym krzywdy** warunkuje cnoty życzliwości, łagodności i opiekuńczości. Podstawa **Uczciwości vs oszukiwanie** osadzona na ewolucyjnie uwarunkowanym altruizmie odwzajemnionym związana jest z koncepcjami sprawiedliwości i praw. Podstawa **Lojalności vs zdrady** ukształtowała się z pierwotnych dla całego gatunku doświadczeń bycia istotą stadną, a jej produktem są patriotyzm czy poświęcanie się na rzecz grupy. Podstawa **Władza vs znoszenie władzy (*subversion*)** jest pochodną tysięcy lat doświadczeń człowieka jako istoty hierarchicznie podporządkowanej i warunkuje cnoty przywódcze oraz szacunek dla autorytetów i tradycji. Podstawa **Świętości vs zdegradowanie**

moralne jest silnie powiązana z obrzydzeniem, poczuciem czystości/nieczystości, co wyznacza religijne rozumienie moralności.

Wreszcie Alan Fiske (Rai i Fiske, 2011) klasyfikuje formy moralności przez odwołanie się do podstawowych, operujących poza świadomością motywów leżących u jej podstaw. Motywy te mają mieć uniwersalny charakter, ale zarówno kultury, systemy ideologiczne czy same jednostki różnią się tym kiedy i w jaki sposób pozwalają uaktywniać się owym motywom. Całkowity sens moralności ograniczony jest do funkcji regulujących relacje międzyludzkie. Dlatego nawet przemoc, nierówne traktowanie czy ‘nieczystość’ mogą być oceniane jako moralne, w zależności od tego jakie motywy wyzwoliły takie zachowania i jak związane z nimi relacje interpersonalne są interpretowane. **Motyw jedności** skłania do dbania, wspierania i chronienia przed zagrożeniami członków grupy własnej. **Motyw hierarchii** popycha do okazywania szacunku innym w zależności od ich społecznej pozycji, ale również ochrony podwładnych czy osób zależnych. **Motyw równości** skłania do zrównoważonej wzajemności, równego traktowania czy równości w wypowiedaniu się. Wreszcie **motyw proporcjonalności** związany jest z oczekiwaniem, żeby kary i nagrody były adekwatne do czynów, a korzyści odpowiadały wkładowi pracy.

Orientacje moralne – propozycja własna

Osobną kategorię klasyfikacji moralności/etyk osobistych stanowią orientacje moralne. Terminu orientacje moralne używał już – o czym bardzo rzadko się wspomina w literaturze przedmiotu – sam Kohlberg (1976). Mają one dla niego bardziej treściowy charakter niż zasadniczo formalnie definiowalne, a wspomniane wyżej, poziomomyślenia moralnego. Są zbiorem ukierunkowujących myślenie osobistych przekonań etycznych, zogniskowanych wokół podstawowego standardu etycznego. **Orientacja norma-**

tywna - ceniecie porządku prawnego, ze szczególnym uwzględnieniem obowiązków i praw definiowanych przez przepisane społecznie normy i role. **Orientacja bezstronności** - akcentowanie sprawiedliwości i znaczenia wolności, równości, wzajemności i umów społecznych. **Orientacja utylitarna** – ważny jest dobrostan i szczęście ludzi jako konsekwencja właściwych moralnie działań. **Orientacja perfekcjonistyczna** - jest zogniskowana i służy zachowywaniu poczucia własnej godności, autonomii, dobrego sumienia i harmonii z sobą i innymi.

Carol Gilligan (1982; Brown i Gilligan, 1992) krytykując podejście poznawczo-rozwojowe w wersji Kohlberga wypracowała moralność poza sferę jedynie poznawczego funkcjonowania. Utrzymywała, że moralność u kobiet jest radykalnie odmiennej natury niż u mężczyzn. Zarzucała Kohlbergowi, że zajmował się hipotetycznymi, a nie rzeczywistymi dylematami moralnymi oraz że swoje badania podłużne nad rozwojem moralnym przeprowadził jedynie na mężczyznach, dla których ważniejsze niż dla kobiet są zasady sprawiedliwości, ich bezstronność i uniwersalność. Z kolei dla kobiet ważniejsze od typowej dla mężczyzn męskiej autonomii są więzi międzyludzkie. Kobiety zwracają uwagę przede wszystkim na pragnienia i potrzeby konkretnych osób, a nie słuszność zasad, którym przypisuje się uniwersalność.

W swojej propozycji orientacji moralnych nawiązując przede wszystkim do poglądów Jadwigi Koralewicz i Marka Ziółkowskiego (2003), którzy przez **orientacje** rozumieją zgeneralizowane tendencje do postrzegania, wartościowania, odczuwania i reagowania na rzeczywistość społeczną. Jedną z jej postaci jest **orientacja moralna**. (Już Morton Deutsch (1982) posługiwał się tym terminem na opisanie ukierunkowania w relacjach międzyludzkich na wzajemne zobowiązania, prawa i uprawnienia). Orientacje moralne w autorskiej konceptualizacji są rozumiane jako owe zgeneralizowane tendencje zogniskowane wokół dominującej wartości,

a służące przede wszystkim regulowaniu relacji między jednostką a innymi ludźmi. Zakłada się, że u danej osoby może występować i pełnić regulacyjne funkcje więcej niż jedna orientacja moralna. Badacz opisując orientacje moralne innych ludzi zdaje sprawę z tego co intersubiektywnie dostępne w obserwowalnych zachowaniach, w wynikach testów (np. ujmującego poczucie winy) czy wypowiedziach badanego (spontanicznych lub ustrukturyzowanych). Orientacje moralne opisują istotne i względnie stałe regularności w funkcjonowaniu moralnym ludzi, uwarunkowane przede wszystkim osobistą socjalizacją w kręgu rodziny, jak i doświadczeniami życiowymi jednostki. Jednocześnie posługiwanie się kategorią orientacji zniekształca opis moralnego funkcjonowania ludzi. Po pierwsze dlatego, że indywidualna moralność mimo, że osadzona zwykle wokół jakichś uniwersalnych kategorii etycznych jest zawsze niepowtarzalną – niezależnie na ile uświadomioną - kombinacją poglądów, wartościowań, doznań i preferencji behawioralnych danej osoby. Jest zawsze ‘moją moralnością’, uwarunkowaną genetycznie i kulturowo zarazem, przede wszystkim poprzez socjalizacyjne doświadczenia życia rodzinnego, poddanych procesowi indywidualizacji w wyniku późniejszych doświadczeń własnych (Harkness, i in., 2011). Po wtóre, orientacje moralne rezydują w istotnej mierze w ‘oku obserwatora’ ujmującego ludzką moralność w interpersonalnie porównywalne kategorie, przyjmującego arbitralne założenia odnośnie natury, pochodzenia norm i wartości moralnych oraz znaczenia samej moralności (Żylicz, 2002). Ze swej natury moralność ma charakter dialektyczny ponieważ rodzi się i rozwija z nieustającym dostosowywaniem potrzeb i oczekiwań własnych do potrzeb innych (Haan, 1978). W perspektywie psychologicznej moralność nie jest samodzielnie istniejącą rzeczywistością, która zarządzają autonomiczne procesy, ale raczej specyficznym modusem funkcjonowania człowieka jako całości (por. Blasi, 2004).

Jako zgeneralizowane tendencje orientacje moralne jednostki oparte są na wizjach jak powinny wyglądać dobre relacje międzyludzkie, jakie mam powinności względem innych, jak powinienem postępować w sytuacji konfliktu interesów między mną a innymi jednostkami, grupą czy społeczeństwem jako całością. Określają jak powinienem traktować normy i standardy moralne danego społeczeństwa, co to znaczy być 'porządnym człowiekiem', czym jest doskonałość moralna i kto może być moralnym autorytetem. Są zorientowane wokół – mniej lub bardziej uświadamianej – wartości centralnej warunkującej samoocenę i oceny innych ludzi. Sprzyjają ujawnianiu się specyficznych emocji w przypadku transgresji czy zrealizowania celów moralnych. Uruchamiają i ukierunkowują mechanizmy motywacyjne decydujące o podjęciu lub zaniechaniu moralnych działań. W tym rozumieniu, orientacje moralne czerpią z – ale nie sprowadzają się do – własnej etyki osobistej (jako względnie spójnego systemu wiedzy) czy światopoglądu. Można by je nazwać formami indywidualnej praktyki etycznej/moralnej. (W warstwie poznawczej znaczną ich część stanowią skrypty kulturowe, wedle definicji Pawła Boskiego (1999), czyli: „*reprezentacje poznawcze normatywnie regulowanych scenariuszy i procedur postępowania w sytuacjach społecznych*” (s.86)).

Zarazem przyjmuje się, że jedna z orientacji dominuje, a inne mogą być również aktywowane, analogicznie do poglądu Wojciszke i Baryły (2002), którzy odnośnie sądów moralnych – a więc kategorii węższej - wysunęli tezę o ich **modularności**: jednostka posługuje się nie jednym, a wieloma kodami etycznymi, które są aktywizowane w zależności od ich osobistej bliskości, częstości stosowania oraz specyficznych czynników sytuacyjnych. Należy oczekiwać, że sytuacje pokusy (Kosewski, 2008) i silnego stresu dadzą zwykle pewien wgląd, która z orientacji jest dominująca i jakie są między nimi funkcjonalne zależności u danej osoby.

Kluczowe znaczenie dla tworzenia się i aktywowalności orientacji moralnych mają **ukryte założenia normatywne** (Reykowski, 1990). Będąc podstawowymi składnikami mentalności człowieka istotnie ukierunkowują przetwarzanie informacji o życiu społecznym. Te uogólnione sądy tworzone są społecznie, często przyjmowane we wczesnych etapach socjalizacji, ale mogą ulegać istotnej modyfikacji pod wpływem, zwłaszcza negatywnych, doświadczeń życiowych. Podmiot nie jest ich zwykle świadomy, a zwłaszcza ich regulacyjnej funkcji. Wpisują się w intuicjonistyczne rozumienie moralności w ujęciu Haidta (2007). Mają charakter 'pewników', które warunkują stabilność i sensowność świata społecznego i siebie samego jako podmiotu w nim działającego. Takie założenia są jedynie w niewielkiej mierze falsyfikowalne empirycznie: odnoszą się do stopnia wolności i moralnej odpowiedzialności za własne działania, stopnia dobroci ludzkiej natury czy pochodzenia wartości i norm moralnych (Żylicz, 1999).

Ok roku 2000 rozpoczęto prace nad konstrukcją polskiego narzędzia kwestionariuszowego ujmującego dwie orientacje moralne nawiązujące do rozróżnienia Gilligan na orientację sprawiedliwości i troski o innych (szerzej na ten temat w Żylicz, Niewiarowski (2012)). W badaniach pilotażowych nad wstępną wersją kwestionariusza, który zawierał szeroką pulę pozycji testowych zaczerpniętych z innych narzędzi oraz samodzielnie wygenerowanych, systematycznie ujawniało się trzy, a nie dwuczynnikowe rozwiązanie. I chociaż analizy czynnikowe miały pomocniczy charakter (Żylicz, Niewiarowski, 2012), skłoniło to autora do opisywania i mierzenia trzech orientacji moralnych

Orientacja na zasady.

Orientacja na zasady znajduje swój odpowiednik w etycznych koncepcjach deontologicznych. Podejście to reprezentowane jest przez Immanuela Kanta, a współcześnie przez Johna

Rawlsa. Nakazom prawdziwie moralnym zobowiązani jesteśmy bezwzględnie podporządkować się niezależnie od naszych potrzeb, skłonności, korzyści czy wreszcie trudnych konsekwencji jakie mogą nas spotkać z powodu ich wypełniania (Kant, 1984). Powinniśmy poszukiwać rozumnych zasad pozwalających dokonywać sprawiedliwych i słusznych decyzji moralnych. Rozumny człowiek posługując się logiką indukcyjną, potrafi podać powody dla których powinien w określony sposób postąpić, zna i bierze pod rozwagę swoje predyspozycje emocjonalne czy intelektualne oraz inklinacje moralne. Jest świadomy własnych uprzedzeń (Rawls, 1955).

Nieufnie traktuje się tu emocje. Utrudniają one rozeznawanie jaką zasadę (na przykład sprawiedliwości czy uczciwości) należy w danej chwili zastosować. O ocenie moralnego funkcjonowania ludzi (własnego i innych) decyduje przestrzeganie zasad, pochodzących najczęściej z jakiejś etyki albo innego systemu ideologicznego. Przyjmowane zasady mogą mieć walor uniwersalności (poziom 6 Kohlberga), ale również mieć charakter bardziej lokalny, wyznaczony na przykład przez stanowione prawo czy obyczaje (poziom 4) czy wreszcie być wyrazem społecznej umowy (poziom 5). Ważniejsze jest unikanie nieodpowiednich działań niż aktywne czynienie dobra, analogicznie jak w moralności proskryptywnej (Janoff-Bulman, Sheikh i Sebastian Hepp, 2009). Dlatego ludzie raczej zasługują na nagany, gdy nie przestrzegają norm niż na pochwały i moralne uznanie, gdy działają zgodnie z oczekiwaniami. Dominującym – w ujęciu Fiske’a (Rai i Fiske, 2011) - motywem leżącym u podstaw tej orientacji moralnej będzie motyw równości oraz podstawa: lojalność i uczciwość z modelu moralności Haidta (2007).

Orientacja na dobro innych.

Horyzont aksjologiczny dla orientacji na dobro innych, nazywanej przez autora również moralnością codzienności (m.in. Żylicz, 2002,

2010), są potrzeby, interesy i dobrostan przede wszystkim osób, z którymi pozostaje się w bliskich, bezpośrednich relacjach, chociaż kluczowa dla tej orientacji empatia – jak pokazał Hoffman (2006) - może odnosić się do całych społeczności.

Odmienność orientacji na zasady i dobro innych ma swoje uwarunkowania neurofizjologiczne. Greene (Greene i in., 2001) zidentyfikował przy użyciu *fMRI* partie mózgu aktywowane w zależności od rodzaju dylematów moralnych przed którymi stawiano badanych (gdy dotyczył dobrostanu drugiego człowieka/ dylematy personalne / vs dylematy bezosobowe). Okazało się, że w dylematach personalnych znacząco silniej pobudzone były pola Brodmanna, przede wszystkim w korze przedczołowej. Kilka lat później Koenigs wraz ze współpracownikami (2007) odkryli fundamentalne znaczenie brzuszo-przyśrodkowej kory przedczołowej (*vmPFC*) w rozwiązywaniu dylematów moralnych wywołujących silne emocje.

Moralność codzienności wydaje się być rezultatem zlewania się w doświadczeniu jednostki zasad przyswajanych w ciągu życia, osobiście znaczących zdarzeń, praktycznych wniosków z własnych porażek i sukcesów moralnych, przeczytanych lektur, filmów, historii lub kontaktów z ludźmi etycznie wybitnymi. Wiedza odnosząca się do tak rozumianej moralności ma charakter głównie proceduralny, w odróżnieniu od przede wszystkim deklaratywnej wiedzy moralności zasad. Osoba dobra moralnie nie musi potrafić uzasadnić swoje moralne wybory (po prostu wie, co jest słuszne). Bardzo ważne są wzorcowe osobowe, wybitnych moralnie jednostek (Colby i Damon, 1992; Oliner i Żylicz, 2008). Moralność tej orientacji “*wyrasta ze społecznej współzależności – centralnego elementu naszych doświadczeń – niezależnie czy wchodzimy z innymi w interakcje w dobrej czy złej wierze*” (Haan, 1982, s. 1102). Wykazuje istotne powinowactwo z ‘**etyką wspólnoty**’ (*‘ethic of community’*) Shwedera (Schweder i in., 1997) obejmującą – jak wspo-

mniano wyżej - takie kategorie jak posłuszeństwo, powinności, współzależność czy spójność grup społecznych. Orientacja na dobro innych jest też bliska preskryptywnej moralności (Janoff-Bulman, Sheikh i Sebastian Hepp, 2009). Odmienne niż w orientacji na zasady, ceni się tu aktywne wychodzenie ku potrzebom innych, zwiększanie ich dobrostanu. Ważniejsze jest pragnienie czynienia dobra niż poczucie zobowiązania. Ludzie raczej zasługują na pochwały za dobre czyny niż na nagany za przekraczanie standardów moralnych. Od stałości i międzysytuacyjnej spójności zachowań ważniejsze jest przeświadczenie, że w danym momencie, gdzie działają specyficzni bohaterowie, o określonych intencjach, można było postąpić w najbardziej moralny i sensowny sposób, nie krzywdząc innych. Za orientacją na dobro innych stoi przede wszystkim psychologiczna podstawa troski wedle Haidta (2007) oraz motyw jedności w rozumieniu Fiske'a (Rai i Fiske, 2011).

Orientacja amoralna

W odróżnieniu od dwóch wcześniejszych, u osób o dominującej orientacji amoralnej, moralność - tak jak ją zwykle rozumiemy - zajmuje peryferyczne miejsce w strukturze 'ja' jednostki. (Względna **centralność kwestii moralnych** w strukturze 'ja' (tożsamość moralna) jest najlepszym predyktorem angażowania się w działania moralne (Blasi, 1995)). Orientacja amoralna jest formą konsekwentnego dystansowania się od kwestii moralnych i nie byłaby uznana w terminologii Deutscha (1982) za orientację moralną *sensu stricto*, bo nie uwzględnia perspektywy innych ludzi.

Wiele przekonań, które są jej właściwe: ludzie są z natury źli, albo, że wszystkie zasady moralne są względne, wydają się raczej służyć racjonalizowaniu braku zaangażowania na rzecz innych czy nie przestrzeganiu obowiązujących w danym społeczeństwie norm, niż wyrażaniu rzeczywistego, samodzielniego stanowiska

etycznego. Poglądy są tu pochodną silnej potrzeby autonomii. Trudno jednoznacznie ocenić czy wartością centralną jest dążenie do przyjemności, chociaż badania własne sugerują, że często tak bywa (choć być może własna autonomia, bycie możliwie nieuwarunkowanym oczekiwaniami społecznymi jest najważniejszą wartością orientacji amoralnej.) Myślenie typowe dla orientacji amoralnej odpowiada w znacznej mierze I i II poziomowi w rozumieniu Kohlberga, unikaniu kar i nieprzyjemności oraz szukaniu własnej korzyści. Jednocześnie sama silna potrzeba autonomii jest składnikiem postkonwencjonalnego myślenia (stadia V i VI Kohlberga), co może świadczyć o powinowactwie z psychotyzmem w rozumieniu Hansa Eysencka (Jaworska, 2011). Orientacja amoralna wydaje się silnie uwarunkowana właśnie psychotyzmem, wiążącym się z aspołecznością, słabym przystosowaniem do wymagań społecznych, niską empatycznością, nierzadko cynizmem. Oczekuje się, że osoby o wysokich wynikach w skali orientacji amoralnej (p. Kwestionariusz Orientacji Społecznych - Żylicz, Niewiarowski, 2012) charakteryzują się zaburzeniami w funkcjonowaniu brzusznno-przyśrodkowej kory przedczołowej. Koenigs (Koenigs *et al.*, 2007) sugeruje, że właśnie ten obszar mózgu pełni krytyczną rolę w różnicowaniu zła od dobra, szczególnie przy dylematach moralnych silnie angażujących emocje.

W psychologii zidentyfikowano szereg sposobów radzenia sobie z poczuciem winy czy wstydem, które /te sposoby/ są trwałymi składnikami orientacji amoralnej (Elison i in., 2006; Tangney i Dearing, 2002; Żylicz 2009, 2010). Służą one minimalizowaniu własnej odpowiedzialności i przypisywaniu jej innym osobom/czynnikom czy wreszcie negowanie związków przyczynowo-skutkowych. Albert Bandura (Bandura, 1999) opisał zjawisko *moral disengagement* - poznawczego radzenia sobie z własnym niegodziwym zachowaniem. Można selektywnie aktywizować standardy i reinterpretować własne zachowanie

tak, aby możliwe było **moralne usprawiedliwienie** przez znajdowanie uzasadnienia ‘wyższego rzędu’ (np., religijnej czy społecznej natury) dla swoich działań, **eufemistyczne etykietowanie** (‘mały błąd’ w biznesie na oszukiwanie klienta) czy **uspokajające porównania** (w Polsce tylko ryby nie biorą). Przyjmuję, że takie techniki poznawcze i komunikacyjne są trwałym zasobem osób o wysokiej orientacji amoralnej. Fiske (Rai i Fiske, 2011) w swojej koncepcji funkcjonowania moralnego w kontekście różnego rodzaju relacji międzyludzkich i związanych z nimi odmiennych zobowiązań identyfikuje osoby u których brak jest trwałych relacji interpersonalnych, co prowadzi do ukształtowania się moralnej obojętności: **moralności zerowej** (‘*null morality*’), która jest bardzo bliska wyżej opisanej orientacji amoralnej.

PODSUMOWANIE

Artykuł jest propozycją ujmowania ludzkiej moralności przez pryzmat trzech orientacji moralnych, których pierwotne rozumienie wywodzi się z prac Kohlberga i Gilligan, ale znacząco je przekracza przez przededefiniowanie (odpowiednio) orientacji sprawiedliwości oraz orientacji troski i odpowiedzialności tychże autorów, dodanie całkowicie nowej orientacji amoralnej i rozszerzenie samego rozumienia czym jest orientacja moralna. W tej interpretacji orientacje moralne są zgeneralizowanymi tendencjami do postrzegania, wartościowania, odczuwania i reagowania na rzeczywistość społeczną, patrząc od strony podmiotu, służą regulowaniu jej relacji międzyludzkich i są ufundowane wokół jakiejś wartości moralnej. Gdy posługuje się nią badacz – tu orientacje te zostały sprowadzone do trzech – dokonuje znacznego uproszczenia rzeczywistości funkcjonowania moralnego ludzi przez pomijanie idiosynkratycznych cech ludzkiej moralności oraz wprowadzanie kategorii aksjologicznych, które autor koncepcji, uznaje za ważne. Mimo powyższe, wydaje się, że posługiwania

nie się kategorią orientacji moralnych powinno lepiej niż wiele innych używanych w psychologii kategorii, jak przekonania, emocje czy zachowania moralne, oddawać specyfikę moralności jak jest doświadczana przez ludzi w trakcie życia, moralności, która - jak wspomniano wyżej - za Augustem Blasi (2004) nie jest w samodzielnie istniejącą rzeczywistością, ale specyficznym modusem funkcjonowania człowieka jako całości.

LITERATURA CYTOWANA

- Bandura, A. i Walters, R. H. (1963). *Social learning and personality development*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Bandura, A. (1969). Social learning of moral judgments. *Journal of Personality and Social Psychology*, 11, 275-279.
- Bandura, A. (1999). Moral disengagement in the perpetration of inhumanities. *Personality and Social Psychology Review*, 3, 193-209.
- Blasi, A. (1995). Moral understanding and the moral personality: The process of moral integration. [w:] W. Kurtines i J. Gewirtz (red.). *Moral development: An introduction* (s. 229–253). Needham Heights, Allyn & Bacon.
- Blasi, A. (2004). Moral Functioning: Moral Understanding and Personality. [w:] D. Lapsley, i D. Narvaez (red.). *Moral development, self, and identity* (s. 335-347). Mahwah, NJ, US: Lawrence Erlbaum Associates Publishers.
- Boski, P. (1999). Humanizm w kulturze i mentalności Polaków. [w:] B. Wojciszke, M. Jarymowicz (red.) *Rozumienie zjawisk społecznych* (ss.79–119). Warszawa: PWN.
- Brown, L. i Gilligan, C. (1992). *Meeting at the crossroads: Women's psychology and girls' development*. New York: Ballantine
- Colby, A. i Damon, W. (1992). *Some Do Care: Contemporary lives of moral commitment*. New York: The Free Press.
- Curry, O. (2006) Who's afraid of the naturalistic fallacy? *Evolutionary psychology*, 4, 234-247.
- Czyżowska, D. (2008). Płeć, wiek, wykształcenie oraz pełnione role a rozwój myślenia moralnego odwołującego się do troski i odpowiedzialności. *Psychologia Rozwojowa*, 13, 49-57.

- Czyżowska, D. i Niemczyński, A. (1996). Universality of socio-moral development: A cross-sectional study in Poland. *Journal of Moral Education*, 25, 4, 441–453
- Deutsch, M. (1982). Interdependence and psychological orientation. [w:] V. Derlega i J. Grzelak (red.). *Cooperation and helping behavior* (s. 15-42). New York: Academic Press.
- Elison, J., Lennon, R. i Pulos, S. (2006). Investigating the compass of shame: the development of the compass of shame scale. *Social Behavior & Personality*, 34, 221–38.
- Eysenck, H. J. (1976). The biology of morality. [w:] T. Lickona (red.), *Moral development and behavior*. New York: Holt, Rinehart, and Winston, ss. 109-125.
- Forsyth, D. (1980). A taxonomy of ethical ideologies. *Journal of Personality and Social Psychology*, 39, 175–184.
- Freud Z. (1992). *Kultura jako źródło cierpień*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Fromm, E. (1999). *Niech się stanie człowiek*. Warszawa: PWN.
- Gibbs J. (1991). Sociomoral development delay and cognitive distortion: implications for the treatment of antisocial youth. [w:] W. Kurtines i J. Gewirtz (red.), *Handbook of moral behavior and development*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Gibbs J., Basinger K. i Fuller, D. (1992). *Moral maturity: Measuring the development of sociomoral reflection*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Gilligan, C. (1982). *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge: Harvard University Press.
- Greene, J., Sommerville, R., Nystrom, L., Darley, J. i Cohen, J. (2001). An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment. *Science*, 293, 5537, 2105-2108.
- Greifinger, J. (1995). Therapeutic discourse as moral conversation: Psychoanalysis, modernity, and the ideal of authenticity. *Communication Review*, 1, 53-81.
- Haidt, J. (2007). The new synthesis in moral psychology. *Science*, 316, 998-1002.
- Haidt, J., Graham, J. (2007). When morality opposes justice: Conservatives have moral intuitions that liberals may not recognize. *Social Justice Research*, 20, 98-116.
- Haan, N. (1978). Two moralities in action contexts: Relationships to thought, ego regulation, and development. *Journal of Personality and Social Psychology*, 36, 286-305.
- Haan, N. (1982). Can the research on morality be 'scientific'? *American Psychologist*, 37, 1096–1104.
- Harkness, S.; Żylicz, P.; Super, C., Welles-Nyström, B. Bermúdez, M.; Bonichini, S.; Moscardino, U. i Mavridis, C. (2011). Children's activities and their meanings for parents: A mixed-methods study in six Western cultures. *Journal of Family Psychology*, 25, 6, 799-81.
- Hermans, H., J. (1990). Self jako zorganizowany system wartościowań. *Wykłady z psychologii w KUL*, 5, 387–407.
- Hoffman, M. (2006). *Empatia i rozwój moralny*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Hughes, J. (2008). Guilt and its vicissitudes. Psychoanalytic reflections on morality
- Jakubowska, U. i Żylicz, P.O. (2002). Moral philosophy of political extremists. *Polish Psychological Bulletin*, 33, 4, 13-18.
- Janoff-Bulman, R., Sheikh, S. i Hepp, S. (2009). Proscriptive versus prescriptive morality: Two faces of moral regulation. *Journal of Personality and Social Psychology*, 96, 521-537.
- Jaworowska, A. (2011). *EPQ-R - Kwestionariusz Osobowości Eysencka EPQ-R, Kwestionariusz Osobowości Eysencka w Wersji Skróconej EPQ-R(S)*. Warszawa: PTP.
- Kant, I. (1984). *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Warszawa: PWN.
- Koenigs, M., Young, L., Adolphs, R., Tranel, D., Cushman, F., Hauser, M. i Damasio, A. (2007). Damage to ventromedial prefrontal cortex increases utilitarian moral judgments. *Nature*, 446, 908–911.
- Kohlberg, L. (1969). Stage and sequence: The cognitive development approach to socialization. [w:] D. Goslin (red.), *Handbook of socialization theory and research*. Chicago: Rand McNally.
- Kohlberg, L. (1976). Moral stages and moralization. [w:] T. Lickona (red.), *Moral development and behavior: Theory, research and social Issues*. New York: Holt, Rinehart and Winston Kruger.

- Kohlberg, L. (1984). *The psychology of moral development: essays on moral development*. San Francisco: Harper and Row.
- Koralewicz, J. i Ziółkowski, M. (2003). *Mentalność Polaków. Sposoby myślenia o polityce, gospodarce i życiu społecznym 1988–2000*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.
- Kosewski, M. (2008). *Wartość, godność i władza*. Warszawa: Vizja Press & IT.
- Lapsley, D. i Narvaez, D. (2005). Moral psychology at a crossroads, [w:] D. Lapsley i F. Power (red.), *Character psychology and character education* (s. 18–35). Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Markus, H. i Kitayama, S. (1991). Culture and the self: Implications for cognition, emotion, and motivation. *Psychological Review*, 98, 224–253.
- Ossowska, M. (1986). *Socjologia moralności*. Warszawa: PWN.
- Piaget J. (1966). *Rozwój ocen moralnych dziecka*. Warszawa: PWN.
- Power, F. C., Higgins, A. i Kohlberg, L. (1989). *Lawrence Kohlberg's approach to moral education*. New York: Columbia University Press.
- Rai, T. i Fiske, A. (2011). Moral psychology is relationship regulation: Moral motives for unity, hierarchy, equality, and proportionality. *Psychological Review*, 118, 1, 57–75.
- Rawls, J. (1955). Two concepts of rules. *The Philosophical Review*, 64, 1, 3–32.
- Rest J. (1979). *Development in judging moral issues*. Mineapolis: University of Minesota Press.
- Reykowski, J. (1990). Rozwój moralny jako zjawisko wielowymiarowe, [w:] J. Reykowski, N. Eisenberg i E. Staub (red.), *Indywidualne i społeczne wyznaczniki wartościowania*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Skinner, B. F. (1978). *Poza wolnością i godnością*. Warszawa: PIW.
- Shweder, R.A., Much, N., Park, L. i Mahapatra, M. (1997), [w:] A. Brandt i P. Rozin (red), *Morality and Health*. New York: Routledge.
- Tangney, J. (1991). Moral affect: the good, the bad, and the ugly. *Journal of Personality and Social Psychology*, 61, 598–607.
- Tangney, J. P. i Dearing, R. (2002). *Shame and guilt*. New York: Guilford Press.
- Tappan, M. (1991). Narrative, authorship, and the development of moral authority. [w:] M. Tappan i M. Packer (red.), *Narrative and storytelling: Implications for understanding moral development*. *New Directions for Child Development*, 4, 5, 25–37.
- Wojciszke, B. Baryła, W. (2000). Potoczne rozumienie moralności: pięć kodów etycznych i narzędzie ich pomiaru. *Przegląd Psychologiczny*, 43, 395–421.
- Żylicz P. O. (1996). *Samoaktualizacja a integracja moralna*. Warszawa: ATK.
- Żylicz, P. O. (2002). Psychoterapia a ideologia. [w:] R. Jaworski (red.), *Rozwój zintegrowany*. Płock: Płocki Instytut Wydawniczy.
- Żylicz, P.O. (2009). Guilt in psychotherapy: An ideological connection. *Archives of Psychiatry & Psychotherapy*. 11, 2, 5–11.
- Żylicz, P.O. (2010). *Psychologia moralności*. Warszawa: Academica.
- Żylicz, P.O., Nasierowski, J. (2012). *Kwestionariusz Orientacji Społecznych*. Materiał nieopublikowany.
- Żylicz P.O., Wiczorek M. (1996). Donelsońska Forsythowa taksonomia orientacji moralnych. *Studia z Psychologii*, 7, 162–168.

Olaf Żylicz

Warsaw School of Social Sciences and Humanities

ON THREE MORAL ORIENTATION

On three moral orientation The paper starts with highlighting challenges of moral psychology, followed by its short history. A modified concept of moral orientation is introduced. Three distinct moral orientation are thoroughly described: orientation on welfare of others, on rules, and the amoral one.

Key words: moral psychology, moral orientation,