

Barbara Szczepańska-Pabiszczak

Empatia jako forma komunikacji w "świecie życia codziennego"

Studia Kulturoznawcze nr 1, 69-78

2011

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BARBARA SZCZEPAŃSKA-PABISZCZAK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Instytut Kulturoznawstwa

Empatia jako forma komunikacji w „świecie życia codziennego”

Kulturę (wiedzę podzielaną przez członków danej wspólnoty) nabywamy w procesie enkulturacji. Jednostka, partycypując w kulturze, przyswaja sobie pojęcia i wyobrażenia świata realnego. Konstytucja pojęcia świata dokonuje się w interakcjach międzypodmiotowych (m.in. w komunikacji werbalnej), procesach wczucia (wewnętrznego współprzeżywania cudzych przeżyć), w naśladowaniu czynności kulturowych innych podmiotów etc. Podejmując działania uregulowane kulturowo, tworzymy i podtrzymujemy istnienie świata skonceptualizowanego. Co więcej – uznajemy ten ujęty pojęciowo (uprzedmiotowiony w świadomości) świat za realny. Nasza partycypacja w kulturze ma wtedy nie tylko wymiar materialny, powiązany z określonymi działaniami, ale także mentalny, dotyczący respektowania bądź/i akceptowania upowszechnionych przekonań opisowych lub/i normatywnych.

Świat rzeczywisty, w którym rozgrywa się całe nasze praktyczne życie, Edmund Husserl nazwał *Lebensweltem*. Jednocześnie w swej późnej fenomenologii uczynił to pojęcie ostateczną podstawą sensowności procedur naukowych. Użytkowo-manipulacyjną partycypację w kulturze konceptualizuje, moim zdaniem, pojęcie *Alltagsweltu*, natomiast refleksyjno-przeżyciowe „bycie-w-świecie” ujmuje kategoria *Lebensweltu*. Dla obu tych perspektyw interpretacyjnych istotne jest to, że posiadają one wymiar społeczny i są wynikiem uzgodnień komunikacyjnych. Najefektywniejsza komunikacja zachodzi wówczas, gdy systemy werbalne i niewerbalne przekazują spójne znaczenia. W przekazywaniu empatii, szacunku i poczucia autentyczności komunikującego systemy komunikacji niewerbalnej wydają się być daleko bardziej skuteczne od systemów werbalnych. Oczywiście komunikacyjny styl określonej kultury pozostaje pod silnym wpływem języka. W odróżnieniu od komunikacji językowej komunikacja niewerbalna jedynie w pewnym zakresie jest zdeter-

minowana uzgodnieniami społecznymi – w dużej mierze zależy od czynników wrodzonych. O ile komunikowanie się ludzi jest koniecznością, o tyle wybór kanału komunikacji (np. zmysłu – w komunikacji niewerbalnej) jest kwestią własnej decyzji.

Komunikacja niewerbalna jest intencjonalna i to ją różni od nieintencjonalnego zachowania niewerbalnego. Aktem niewerbalnego doświadczenia *sui generis* jest „wzucie”. Jedną z bardziej nośnych poznamczo prac na ten temat jest rozprawa Edyty Stein pt. *O zagadnieniu wczucia*¹. Autorka zauważa, iż po redukcji (zawieszeniu) istnienia świata zostaje fenomen świata, będący przedmiotem fenomenologii. Świat, w którym żyje Ja (przeżywający podmiot), nie jest tylko światem ciał fizycznych, ale występują w nim także inne przeżywające podmioty. Fenomen cudzego życia psychicznego jest obecny i niewątpliwy. Uchwycenie cudzego przeżywania następuje w akcie wczucia. Stein przyjmuje, iż świadomość jako korelat (odpowiednik) świata obiektów jest rzeczywistością myślową (duchem). A zatem wzucie jest rozumieniem „osób duchowych”².

(...) cały nasz „świat kultury” wszystko, co „ręka ludzka” utworzyła [jest] odpowiednikiem ducha, odpowiednikiem, który stał się rzeczywistością³.

Nauki humanistyczne (nauki o kulturze) opisują dzieła ducha. W „śledzeniu” (interpretacji) procesu powstawania dzieł duchowych jeden podmiot duchowy uchwytuje we wczuciu inny. Indywiduum psychofizyczne, jak zauważa Stein, w swoich aktach (świadomości doświadczającej) konstituuje świat obiektów, przedmiotowy fundament nauk humanistycznych. W ten sposób powstaje pewna ontologia ducha odpowiadająca ontologii przyrody.

„Podmiot duchowy” konstituują akty mentalne, zwane „związkiem sensu” przeżyć (tj. motywacją). Stein odróżnia „czyste Ja” (które nie ma głębi) od „Ja przeżywanego w uczuciu” (posiada ono warstwy różnej głębokości). Zdaniem Stein, przeżycie jest czuciem, o ile prezentuje nam pewien obiekt, *resp.* coś w obiekcie. Natomiast uczucia objawiają nam osobowe własności. Na przykład wrażenia nie wypytywają z mego Ja, lecz objawiają mi one „wrażliwość” jako trwałą własność psychiczną.

Tak zwane „wrażenia uczuciowe” albo „uczucia zmysłowe” wchodzą już w strefę Ja, przeżywam przyjemność i ból na powierzchni mego Ja⁴.

Stein uznaje poznanie za wartość stopniowalną. Jednocześnie stwierdza, że czysta empatia emocjonalna jest niemożliwa. Pisząc o pewnym akcie teo-

¹ E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, tłum. D. Gierulanka i J. F. Gierula, Wydawnictwo Znak, Kraków 1988.

² E. Stein, *O zagadnieniu...*, s. 121.

³ *Ibidem*, s. 122.

⁴ *Ibidem*, s. 131.

retycznym, nad którym nadbudowuje się akt czucia, wskazuje *de facto* ścisły związek empatii poznawczej z empatią emocjonalną. O ile wczucie pierwszego rodzaju jest umiejętnością przyjęcia sposobów myślenia innych ludzi, ich kulturowo określonej perspektywy, z której ujmują rzeczywistość, o tyle empatia emocjonalna została rozpoznana jako zdolność odczuwania stanów psychicznych innych ludzi.

Stein stwierdza ogólną odpowiedniość osoby i „świata wartości”.

Pełnemu ustopniowanemu królestwu wartości odpowiadałaby idealna osoba czująca wszystkie wartości zgodnie z ich uszeregowaniem według rangi oraz w sposób adekwatny⁵.

W aktach przeżytych we wczuciu konstytuuje się cudza osoba.

Każde działanie drugiego (człowieka) przeżywam jako wy wpływające z pewnego chcenia, a to znów z jakiegoś czucia; przez to dana mi jest zarazem pewna warstwa jego osoby i pewien obszar wartości zasadniczo dostępnych jego doświadczeniu, który znów w sensowny sposób motywuje oczekiwanie przyszłych możliwych aktów woli i działań⁶.

Stein docenia rolę enkulturacji, pisze bowiem:

Dany człowiek jest taki a taki, ponieważ był wystawiony na takie a takie wpływy; w innych okolicznościach byłby się inaczej rozwinął (...). Struktura osobowa wyznacza pewien obszar możliwej zmienności, w obrębie którego może się „zależnie od okoliczności” rozwijać jej realne oblicze⁷.

Psychofizyczne indywiduum jako realizację „osoby duchowej” Stein nazywa „osobą empiryczną”, podkreślając jednocześnie, że będąc fragmentem przyrody, podlega ona prawom przyczynowym, a jako „duch” – prawom sensu.

Theodor Lipps stwierdził, iż świadomość danej osoby transcenduje siebie, dzięki czemu jednostka jest jakby „w” danej rzeczy (postrzega, przyswaja, trzyma się danej rzeczy wewnątrznie)⁸. Lipps, podobnie jak Stein, uznaje możliwość „interakcji wczucia”. Oznacza to, że podmiot wczuwający się posiada nie tylko myślowo jakąś wiedzę o cudzym stanie („wtargnął do drugiego podmiotu” – „wewnątrznie współprzeżywa” cudze przeżycia), ale także percypując (np. dzieło sztuki), musi poddać się przedstawionemu w nim stanowi psychicznemu i na jakiś czas w nim pozostać (przedstawiony stan lub czynność psychiczna drugiego zdołała wtargnąć w przeżywanie danego podmiotu)⁹.

⁵ Ibidem, s. 133, 141.

⁶ Ibidem, s. 142.

⁷ Ibidem, s. 143.

⁸ Koncepcję „wczucia” Th. Lippsa przedstawiam w artykule pt. *Theodora Lippsa wersja estetyki wczucia*, w: K. Zamiara, M. Golka (red.), *Sztuka i estetyzacja. Studia teoretyczne*, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 1999, ss. 161-170.

⁹ Warto podkreślić, że zjawisko tzw. sympatii zwrotnej (refleksywnej) uwalnia podejście Lippsa od zarzutu solipsyzmu.

W koncepcji Lippsa samo dzieło sztuki i jego kontekst zostały sprowadzone do psychologicznie ujętych procesów mentalnych. „Bycie-w-przedmiocie” estetycznym oznacza *de facto* pełne przeżywanie cudzego przeżycia twórczego. Wartość estetyczna jest wtedy identyczna z pozytywną empatią estetyczną. Lipps nie odróżniał wyraźnie i konsekwentnie zjawiska rzeczy w świadomości i rzeczy samej, która się zjawia. W rezultacie mieszał on empatię przedmiotu z samym przedmiotem, przedmiot myślany (przedmiot estetyczny) z przedmiotem rzeczywistym (dziełem sztuki), ocenę przedmiotu artystycznego (zabieg krytyczno-epistemologiczny) z wydaniem sądu o przedmiocie artystycznym (wartościowaniem).

Franzowi Bretannie Lipps zawdzięcza przekonanie, że doświadczenie psychiczne (sposrzeganie wewnętrzne) nie jest zagrożone błędem – jest czymś bezpośrednim i zarazem ostatecznym. Zapewne dlatego Lipps nie podejmował kwestii autentyczności wczucia estetycznego.

Opowiadam się za tezą, że przedmioty „oczekujące od nas ożywienia i uduchowienia” (w terminologii Lippsa) można uznać za rzeczy ujęte ze „współczynnikami humanistycznym” w sensie Floriana Znanieckiego (zawsze „dane komuś w doświadczeniu”, a nie „same w sobie”). W koncepcji wczucia Lippsa warto dostrzec cechy badań fenomenologicznych. W rachubę wchodzi tu rozróżnienie – chociaż nie zawsze konsekwentne – przedmiotu przedstawionego estetycznie i przedmiotu – modelu rzeczywistego, powiązane z tym usytuowanie wczucia w obszarze tzw. rzeczywistości estetycznej, ujmującej „w nawias” wpływy życia codziennego, co nie oznacza zwątpienia w istnienie rzeczywistości zewnętrznej. Lipps uczynił akty empatii estetycznej przedmiotem refleksji teoretycznej. Zaproponowanym przez niego rozwiązaniom teoretycznym zarzucano szereg ułomności, nie tylko metodologicznych¹⁰.

Koncepcją rokującą większe nadzieje poznawcze wydaje się być „rozumienie” opracowane przez Wilhelma Diltheya. Warto podkreślić, iż jego poglądy teoretyczne mogą inspirować analizę „świata życia codziennego”, ponieważ właśnie „całość życia” ma, według tego filozofa, stanowić podstawowy przedmiot poznania naukowego. Rzeczoną „całość życia” konstytuują: element przedmiotowy (świat w perspektywie potrzeb jednostki), postawa emocjonalna (wartościowanie) oraz przeżycia wolitywne. Specyfika doświadczenia humanistycznego, zdaniem Diltheya, polega na ujmowaniu świata zewnętrznego wraz ze znaczeniem, jakie nadaje mu podmiot poznający.

Nauki humanistyczne mają charakter interpretacyjny (metodą interpretacji jest hermeneutyka). Ostateczny kontekst interpretacji stanowi, wedle Diltheya, „duch obiektywny” (zawierający znaczenia wspólne dla wszystkich

¹⁰ J. Fizer, *Psychologizm i psychoestetyka. Historyczno-krytyczna analiza związków*, tłum. J. Stawiński, PWN, Warszawa 1991.

ludzi; zobiektywizowane w instytucjach społeczno-politycznych i dziedzinach kultury). Procedurą poznawczą nauk humanistycznych jest rozumienie, czerpiące pewność poznawczą z bezpośredniości doświadczenia życia. Rozumienie jest dla Diltheya terminem pierwotnym i niedefiniowalnym. Jest to, jego zdaniem, umieszczenie danego faktu jako części większej całości (kulturowej lub społecznej, mającej system znaczeń i hierarchię wartości). Dalej – ukazanie związków tegoż faktu z innymi częściami danej całości oraz funkcji, jaką pełni ten fakt w całości. Rozumienie angażuje nie tylko intelekt podmiotu poznającego, ale również jego wolę i emocje. Rozumienie jest stopniowalne – zaczyna się od prostego uchwycenia sensu, przechodzi przez poziom wyższy (element sytuuje w zhierarchizowanym kontekście społeczno-kulturowym), by wreszcie osiągnąć najwyższy stopień równoznaczny z dotarciem do przeżytego doświadczenia, które autor wyraził w interpretowanym wytworze kultury. Stąd pochodzi Diltheya koncepcja kultury jako ekspresji przeżyć¹¹.

Rozumienie jest interpretacją wartościującą, ujawniającą tylko te intencje i przeżycia, które są wspólne twórcom i odbiorcy. W tym sensie mają one charakter obiektywny, a wiedza o nich jest intersubiektywna.

Elementem metody rozumienia jest przeżywanie odtwórcze, polegające na „żywym” uprzedmiotowieniu sobie obcego życia psychicznego w jego środowisku. Ważną rolę pełni tu zdolność współodczuwania z innymi. Reasumując – życie jako całość, wedle Diltheya, jest aktywnością, działaniem polegającym na spontanicznym nadawaniu sensu, czyli ocenie i hierarchizacji kontekstu przyrodniczego i kontekstu kulturowo-społecznego, na przekształcaniu ich i dostosowywaniu do ludzkich intencji. A zatem wytwory kultury są „obiektywizacjami życia”. Uczestnik kultury przeżywa i rozumie sens wytworów ludzkich dzięki wspólnocie struktury psychicznej.

Należy pamiętać, że funkcjonowanie w „świecie życia codziennego” umożliwia moralne zachowania prospołeczne. Interesującą propozycją powiązania empatii emocjonalnej z uniwersalnymi etapami rozwoju moralnego jest koncepcja Martina L. Hoffmana¹². Koncentruje się ona wokół zagadnień rozwoju empatii, kształtowania się poczucia winy i internalizacji moralnej. Hoffman definiuje empatię jako reakcję afektywną, bardziej odpowiadającą sytuacji innej osoby niż naszej własnej¹³. Teoria Hoffmana opisuje ludzkie zachowania w pięciu rodzajach sytuacji moralnych (moralnych dylematów), które odpowiadają większości prospołecznych zachowań moralnych:

¹¹ W. Dilthey, *Rozumienie*, w: P. Śpiewak (red.), *Klasyczne teorie socjologiczne. Wybór tekstów*, PWN, Warszawa 2006, ss. 97-123.

¹² M. L. Hoffman, *Empatia i rozwój moralny*, tłum. O. Waśkiewicz, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2006.

¹³ *Ibidem*, s. 14.

– jednostka jest niezaangażowanym obserwatorem innej osoby odczuwającej cierpienie (kwestia moralna zawarta jest w pytaniu: „Czy pomagam, a jeśli nie, to jak się z tym czuję?”),

– jednostka jest sprawcą, który wyrządza (lub zamierza wyrządzić) krzywdę drugiej osobie (pytanie: „Czy osoba ta powstrzymuje się od planowanego działania lub przynajmniej odczuwa potem wyrzuty sumienia?”),

– jednostka jest pozornym sprawcą, który mimo swojej niewinności uważa, że wyrządził komuś krzywdę,

– obecnych jest wiele osób wysuwających roszczenia moralne, spośród których jednostka musi dokonać wyboru (dylemat moralny: „Komu pomogę i czy będę czuł się winny, że nie pomogłem innym?”),

– dylemat społeczeństw zróżnicowanych kulturowo zawarty jest w pytaniu: „Która zasada zwycięży: troska czy sprawiedliwość oraz czy jednostka czuje się później winna z powodu tego, że naruszyła jedną z nich?”

Hoffman uznaje empatię za właściwe gatunkowi ludzkiemu wieloaspektowe zjawisko, uruchamiane przez oznaki cierpienia pochodzące albo od ofiary, albo z jej sytuacji. Spośród wyróżnionych przez Hoffmana pięciu trybów empatycznego pobudzenia¹⁴ trzy z nich, przedwerbalne, mają charakter pozaświadomościowy, natychmiastowy, a zatem automatyczny. Mimikra (opisana przez Lippsa w 1906 r.) stanowi jądro empatii. Polega ona na automatycznym naśladowaniu oraz dostosowaniu zmian w swoim wyrazie twarzy, głosie i postawie do najdrobniejszych zmian zachodzących w emocjonalnej ekspresji drugiej osoby. Zmiany te uruchamiają dodatnie sprzężenie zwrotne, które wywołuje w obserwatorem emocje odpowiadające emocjom ofiary.

Drugim przedwerbalnym trybem pobudzenia empatycznego jest klasyczne warunkowanie, szczególnie istotne w dzieciństwie. Trzeci tryb stanowi bezpośrednie kojarzenie cechy ofiary lub jej sytuacji z własną bolesną przeszłością. Ten tryb ma szerszy zasięg niż warunkowanie i umożliwia dzieciom odczuwanie empatii wobec różnorodnych rodzajów cierpienia innych osób. Empatia powstająca w ramach wskazanych wyżej trzech trybów pobudzenia jest pasywną i mimowolną reakcją afektywną, opierającą się na powierzchownych oznakach i wymagającą procesów poznawczych na najniższym poziomie.

Hoffman wyróżnia również dwa tryby funkcjonujące na wyższym poziomie poznawczym. Pierwszy to kojarzenie pośrednie, a więc kojarzenie oznak emocji ofiary lub oznak pochodzących z jej sytuacji z bolesnymi sytuacjami z przeszłości obserwatora, zapośredniczone przez semantyczne przetwarzanie informacji pochodzących od ofiary albo jej dotyczących. I kolejny wyższy tryb to przyjmowanie ról i zmiana perspektywy, gdy obserwator wyobraża sobie, co może czuć ofiara lub jak on sam czułby się na jej miejscu. Dzięki tym

¹⁴ Ibidem, ss. 15-16.

trybom empatia jednostki może nabrać szerszego zasięgu i dotyczyć osób, które nie są bezpośrednio obecne, a samo pobudzenie empatyczne jest zapośredniczone werbalnie.

Komunikaty słowne ofiar muszą zostać przetworzone semantycznie i odszyfrowane. Kiedy to nastąpi, język staje się mediatorem, pomostem łączącym uczucia ofiary z doświadczeniem obserwatora¹⁵.

Przetwarzanie semantyczne wymaga większego wysiłku umysłowego niż mimikra, warunkowanie czy kojarzenie. Hoffman dodaje:

Przetwarzanie semantyczne stwarza pomiędzy obserwatorem a ofiarą dystans, spowodowany nieuniknionymi procesami kodowania i dekodowania. (...) Dystans między kodującym a dekodującym do pewnego stopnia tłumi uczucie empatii¹⁶.

Tryby wzbudzania empatii działają przede wszystkim ze względu na strukturalne podobieństwo fizjologicznych systemów reakcji poznawczych u wszystkich ludzi; podobne zdarzenia wywołują u nas podobne emocje – podobne, ale nie identyczne¹⁷.

Jednostki żyjące w tej samej kulturze są bardziej podatne na odczuwanie wzajemnej empatii niż ludzie pochodzący z różnych kręgów kulturowych i rzadko wchodzący w interakcje.

Hoffman sądzi, że procesy poznawcze odgrywają ważną rolę w rozwoju cierpienia empatycznego. W ich równoległym rozwoju u dzieci wyróżnia się pięć etapów: pierwszy nazywa się reaktywnym płaczem noworodka, drugi – egocentrycznym cierpieniem empatycznym (brak poczucia odrębności sprawia, że dziecko reaguje na cierpienie innych jak na własne), trzeci to quasi-egocentryczne cierpienie empatyczne (dziecko wie, że cierpi inny, a nie ono samo, ale robi dla drugiego to, co jemu przyniosłoby pocieszenie w danej sytuacji), czwarty – właściwe cierpienie empatyczne – wyróżnia świadomość dziecka, że stany wewnętrzne innych osób nie są tożsame z jego własnymi, piąty dotyczy empatii dla doświadczenia innego, wykraczającego poza bieżącą sytuację.

Wskazany schemat rozwojowy zakłada, że na każdym etapie kumulują się zdobycze wszystkich poprzednich.

Empatyczne cierpienie może przekształcić się w cztery uczucia moralne:

- współczujące cierpienie – gdy przyczyna cierpienia pozostaje poza kontrolą ofiary,
- empatyczny gniew – jeśli przyczyną cierpienia jest inna osoba,
- empatyczne poczucie niesprawiedliwości – gdy istnieje rozdźwięk między charakterem ofiary a jej losem,
- poczucie winy z powodu zaniechania pomocy ofierze.

¹⁵ Ibidem, s. 55.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ibidem, s. 64.

Hoffman podkreśla, że empatyczne cierpienie można poczuć i wówczas, gdy wyobrazimy sobie ofiary lub analizujemy abstrakcyjną kwestię moralną. W efekcie zdolność tworzenia reprezentacji umysłowych pozwala rozszerzyć znaczenie moralności opartej na empatii poza bezpośrednie interakcje.

Ważnym ogniwem koncepcji Hoffmana jest internalizacja moralna:

Prospołeczna struktura moralna jednostki zostaje zinternalizowana, gdy jednostka decyduje się przestrzegać jej wskazań bez względu na istnienie bądź nieistnienie zewnętrznych sankcji¹⁸.

Powstaje wówczas wewnętrzny motyw moralny, czyli oparty na empatii motyw uwzględniania innych. Internalizacja moralna jest możliwa dzięki prawidłowo przebiegającej socjalizacji. Aktywny proces umysłowego przetwarzania danych powoduje, że dziecko staje się świadome własnych wewnętrznych procesów emocjonalnych i poznawczych.

Hoffman stawia tezę, że ludzie w społeczeństwie zachodnioeuropejskim są zaprogramowani na odczuwanie winy¹⁹. Można zatem powiedzieć, że jesteśmy „wychowywani na osoby odczuwające depresję”. Stąd aktualnego wymiaru nabiera ubiegłowieczna koncepcja neurotycznej osobowości opracowana przez Karen Horney²⁰. Hoffman uważa, że empatia powinna być „zakorzeniona” w zgodnej z nią zasadzie etycznej, ponieważ dzięki jej poznawczemu wymiarowi zyskuje strukturę i stabilność. Uczucia empatyczne są powiązane z najważniejszymi zasadami etycznymi świata zachodniego: troską i sprawiedliwością. Zdaniem Hoffmana, uczucie empatii składa się z dwóch elementów: jednego wywoływanego przez bodziec (cierpienie ofiary) i drugiego – wzbudzanego przez zasadę moralną²¹. Empatia może wpływać na osąd moralny dotyczący nas samych lub innej osoby bezpośrednio lub pośrednio poprzez zasady moralne, które uaktywnia.

Dzieci w procesie socjalizacji internalizują sprawiedliwość i troskę, a zatem można sądzić, że w systemie motywacyjnym większości dorosłych będą zawarte związane z empatią reguły troski i sprawiedliwości.

W swojej koncepcji Hoffman umiejętnie łączy wrodzone aspekty empatii z uwarunkowaniem kulturowym. Otóż uniwersalny charakter etapów rozwoju empatii wyprowadza z naszej wiedzy o mózgu i rozwoju poznawczym człowieka. Ludzie wywodzący się z różnych kultur mogą odczuwać empatyczne pobudzenie wskutek dowolnego trybu. Przy czym zjawisko to jest automatyczne i mimowolne w przypadku trybów prostych (mimikry, warunkowania i bezpośredniego kojarzenia), a do pewnego stopnia uwarunkowane kultu-

¹⁸ Ibidem, s. 19.

¹⁹ Ibidem, s. 22.

²⁰ K. Horney, *Nerwica a rozwój człowieka. Trudna droga do samorealizacji*, tłum. Z. Doroszowa, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1993.

²¹ M. L. Hoffman, *Empatia i rozwój...*, s. 24.

rowo w przypadku trybów złożonych poznawczo (pośredniego kojarzenia i przyjmowania ról). Hoffman konkluduje:

(...) istnieje więcej powodów, aby uważać moralność opartą na empatii za zjawisko uniwersalne, niż by uważać inaczej. Moralność oparta na empatii powinna promować zachowania prospołeczne i zniechęcać do agresji w kulturach opartych na zasadzie troski oraz na większości zasad sprawiedliwości (...), a w społeczeństwach wielokulturowych, w których występuje rywalizacja pomiędzy poszczególnymi grupami, może prowadzić do przemocy międzygrupowej ze względu na empatyczny błąd wynikający z bliskości²².

Jednak wielokierunkowa empatia osłabia skłonność do przypisywania negatywnych motywów ludziom spoza własnej grupy, ułatwiając tym samym współżycie w wielokulturowym społeczeństwie. Hoffman uznaje, iż empatyczne cierpienie jest motywem prospołecznym. Głównym celem spowodowanego empatią niesienia pomocy jest chęć zmniejszenia cierpienia ofiary. Internalizacja moralna oznacza zastąpienie kontroli ze strony innych samokontrolą jednostki. Proces ten dobrze ilustruje schemat Kohlberga, w którym każda jednostka przechodząc z etapu premoralnego (zewnętrzne konsekwencje swoich działań dla siebie samej), poprzez poziom moralności konwencjonalnej (interesy grupy i obowiązujące w niej zasady), dochodzi do poziomu autonomicznych zasad moralnych. Orientacja moralna, a dokładnie jej rozwój, jest skorelowana z rozwojem zdolności poznawczych jednostki. Zdaniem Hoffmana, teoria zaproponowana przez Lawrence’a Kohlberga nadmiernie akcentuje racjonalne procesy poznawcze. Natomiast prospołeczna struktura moralna jednostki została przez Hoffmana skonceptualizowana jako sieć uczuć empatycznych, reprezentacji poznawczych i motywów. Strukturę moralną jednostki tworzą: zasady (np. powinno się pomagać innym w potrzebie), normy behawioralne (np. mów prawdę, nie kradnij), reguły (np. krzywda wyrządzona celowo i bez powodu jest gorsza niż przypadkowa lub sprowokowana), poczucie dobra i zła oraz poczucie popełnionego występku, obrazy własnych działań, które skrzywdziły innych lub pomogły im oraz wyobrażenie towarzyszących im samooskarżeń i poczucia winy²³. Hoffman uznaje działania moralne za próbę uzyskania właściwej równowagi między motywami egoistycznymi a moralnymi.

Reasumując: najefektywniejsza komunikacja w „świecie życia codziennego” zachodzi przy równoczesnym funkcjonowaniu systemów werbalnych i niewerbalnych, przekazujących spójne znaczenia. Systemy komunikacji niewerbalnej, a w szczególności „wczucie” (empatia), wymagają prawidłowego rozwoju socjalizacji jednostki, w którym istotną rolę odgrywa orientacja moralna. Sam akt komunikowania się, podobnie jak komunikat niewerbalny, to fakt społeczny.

²² Ibidem, s. 30.

²³ Ibidem, s. 127.

Summary

Empathy as a form of communication in the „life-world” of everyday human experience

The most effective communication takes place when the verbal and non-verbal systems express cohesive meanings. Non-verbal systems of communication seem more effective than verbal systems, regarding the transmission of empathy, respect and the feeling of authenticity. Non-verbal communication is determined by social agreements only to a certain extent – to a great extent it depends on the inborn factors. Non-verbal communication is intentional. An act of non-verbal experience is „in-feeling”.

The article presents the idea of in-feeling by E. Stein, T. Lipps as well as the idea of „understanding” by W. Dilthey and the idea of M. L. Hoffman. The latter constitutes an attempt to link emotional empathy with the universal stages of moral development. Morality based on empathy enables social favoring behavior presuming the principles of care and justice.

Słowa kluczowe: komunikacja werbalna, komunikacja niewerbalna, świat życia codziennego, wczucie, empatia emocjonalna, moralność, zachowania prospołeczne.

Keywords: verbal communication, non-verbal communication, „life-world” of everyday human experience, in-feeling, emotional empathy, morality, social favoring behavior.