Relacyjna natura człowieczeństwa w obliczu sztucznej inteligencji: od filozofii Ubuntu do wyzwań przyszłości według A. Graylinga

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Artykuł analizuje istotę człowieczeństwa przez pryzmat relacji, przeciwstawiając technocentryczny indywidualizm koncepcji podmiotowości relacyjnej. Autor odwołuje się do filozofii Ubuntu, w której człowiek konstytuuje się poprzez innych, oraz do myśli Arystotelesa i Hegla dotyczącej uznania społecznego. Tekst stawia tezę, że pełnowartościowa relacja moralna wymaga spotkania świadomych istot zdolnych do empatii i zranienia, co czyni więzi z botami ontologicznie pustymi. Wprowadza pojęcie autonomii relacyjnej jako alternatywy dla kolektywizmu, podkreślając, że cnoty i godność rozwijają się jedynie w praktyce społecznej. W obliczu rozwoju AI kluczowe staje się pytanie o architekturę odpowiedzialności i ryzyko popadnięcia w cyfrową samotność mimo pozornego towarzystwa algorytmów.

The article analyzes the essence of humanity through the prism of relationships, contrasting techno-centric individualism with the concept of relational subjectivity. The author refers to Ubuntu philosophy, in which a person is constituted through others, as well as the thoughts of Aristotle and Hegel regarding social recognition. The text posits that a full-fledged moral relationship requires an encounter between conscious beings capable of empathy and being hurt, which makes bonds with bots ontologically empty. It introduces the concept of relational autonomy as an alternative to collectivism, emphasizing that virtues and dignity develop only in social practice. In the face of AI development, the key question becomes the architecture of responsibility and the risk of falling into digital loneliness despite the apparent company of algorithms.

Artykuł analizuje istotę człowieczeństwa przez pryzmat relacyjności, stawiając tezę, że podmiotowość nie jest cechą izolowanej jednostki, lecz wyłania się z sieci wzajemnych zależności, uznania i wspólnoty doświadczeń. Odwołując się do filozofii Ubuntu, koncepcji uznania Hegla i Honnetha oraz psychologii przywiązania, autor dowodzi, że autentyczna relacja wymaga 'symetrii kruchości' – świadomości skończoności i podatności na zranienie, których sztuczna inteligencja nie posiada. Choć AI potrafi perfekcyjnie symulować język empatii i wspierać funkcjonalne aspekty opieki czy edukacji, pozostaje ona ontologicznie pusta. Głównym zagrożeniem nie jest sama technologia, lecz ryzyko zastąpienia trudnych, wymagających kompromisu relacji międzyludzkich zoptymalizowaną afirmacją algorytmiczną. Taka substytucja może prowadzić do 'cyfrowej samotności', w której człowiek zostaje zamknięty w bańce idealnego, lecz sztucznego potwierdzenia, tracąc szansę na moralny rozwój, który dokonuje się jedynie w zderzeniu z oporem i odrębnością drugiego, autonomicznego podmiotu.

SŁOWA KLUCZOWE

relacyjna natura człowieczeństwa | filozofia Ubuntu | sztuczna inteligencja | autonomia relacyjna | cyfrowa samotność | asymetria fenomenologiczna | etyka troski | social buffering | AI companions | datafikacja człowieka | uznanie społeczne | podmiotowość relacyjna | syntetyczny tutor | architektura odpowiedzialności społecznej

Człowieczeństwo kształtuje się w relacjach z innymi

Człowiek istnieje poprzez innych. Ubuntu, uznanie, więź i troska stanowią relacyjne fundamenty człowieczeństwa.

Cnota nie jest prywatnym zasobem zamkniętym we wnętrzu jednostki, lecz sposobem działania kształtowanym w praktyce społecznej; zatem pytanie o przyszłość człowieka musi zostać przesunięte z "ja" ku "my". Odwaga potrzebuje kogoś, wobec kogo bronimy prawdy; sprawiedliwość – kogoś, czyje roszczenia uznajemy; troska – kogoś, w kim dostrzegamy podatność na cierpienie; uczciwość – kogoś, kogo moglibyśmy oszukać; a solidarność – kogoś, z kim dzielimy ryzyko.

Nawet autonomia, zwykle rozumiana jako zdolność do niezależnego działania, wyrasta z języka, wychowania, wiedzy i norm otrzymanych od innych. Człowiek nie staje się najpierw kompletną jednostką, by następnie wejść w struktury społeczne. Biologicznie, psychologicznie, poznawczo i moralnie konstytuuje się on jako osoba właśnie wewnątrz relacji. Książka kondensuje tę intuicję w formule Ubuntu: Umuntu ngumuntu ngabantu, tłumaczonej jako "człowiek jest człowiekiem przez innych ludzi", przeciwstawiając podmiotowość relacyjną technocentrycznemu indywidualizmowi.

Jednocześnie formułowana jest teza znacznie mocniejsza: pełnowartościowa relacja moralna wymaga spotkania "jaźni istotnych" – zdolnych do zranienia, świadomych skończoności i autentycznie zainteresowanych dobrem drugiej osoby. Relacja z botem zostaje w tym ujęciu określona jako ontologicznie pusta, a automatyzowana empatia jako potencjalna droga do "cyfrowej samotności". Wniosek ten wymaga jednak krytycznej rekonstrukcji, gdyż źródło łączy w jednym rozumowaniu kilka odmiennych tez: o społecznej naturze człowieka, biologicznej kruchości, moralnej wzajemności, fenomenalnej świadomości AI oraz empirycznych skutkach korzystania z cyfrowych towarzyszy. Nie wszystkie z nich posiadają ten sam status naukowy.

Pierwszą konieczną korektą jest uwolnienie Ubuntu od uproszczenia, według którego "Afryka jest wspólnotowa, a Zachód indywidualistyczny". Afrykańskie tradycje filozoficzne są pluralistyczne, podobnie jak europejskie. Współczesne rekonstrukcje Ubuntu, rozwijane m.in. przez Mogobe Ramosego, Thaddeusa Metza czy Michaela Onyebuchiego Eze, różnią się między sobą właśnie w kwestii relacji jednostki i wspólnoty. Internet Encyclopedia of Philosophy zauważa, że część interpretatorów silnie akcentuje konstytutywną rolę wspólnoty, podczas gdy krytycy ostrzegają przed "zatopieniem" jednostki w grupie, argumentując, że osoba oraz wspólnota kształtują się współcześnie i wzajemnie. Już tutaj pojawia się zasadnicza lekcja dla przyszłości AI: alternatywą dla hiperindywidualizmu nie musi być kolektywizm. Możliwa jest bowiem koncepcja autonomii relacyjnej.

Człowieczeństwo jako proces uznania i relacji

Thaddeus Metz rekonstruuje moralny rdzeń Ubuntu poprzez kategorie identyfikacji i solidarności z innymi. W tej teorii wartościowa wspólnota nie jest zwykłą grupą ludzi przebywających obok siebie, lecz relacją, w której jednostki postrzegają się jako część wspólnego „my”, utożsamiają się z celami innych i działają dla ich dobra. Z tej perspektywy godność osoby wiąże się ze zdolnością do uczestnictwa we wspólnocie, a nie tylko z odizolowaną zdolnością racjonalnego wyboru. To fundamentalne przesunięcie względem liberalnego obrazu jednostki jako samowystarczalnego nosiciela preferencji. Wolność nie znika, lecz zostaje osadzona w relacji: pytamy nie tylko, czy mogę

wybrać, ale również, czy moje relacje pozwalają mi zostać uznanym, rozwijać się, wypowiadać sprzeciw i uczestniczyć w życiu innych bez utraty własnej odrębności. Szersza afrykańska refleksja etyczna również silnie wiąże człowieczeństwo z charakterem moralnym i relacjami. Stanford Encyclopedia of Philosophy opisuje tradycje, w których „osoba" posiada wymiar normatywny: choć biologicznie należymy do wspólnoty ludzkiej od początku, moralna osobowość rozwija się poprzez uczestnictwo, odpowiedzialność, hojność, pokojowość i respekt wobec innych. To istotne rozróżnienie pozwala uniknąć biologicznego redukcjonizmu – „bycie człowiekiem" w sensie zoologicznym i „urzeczywistnianie człowieczeństwa" w sensie etycznym nie muszą być tożsame.

W tym miejscu Ubuntu spotyka Arystotelesa. Człowiek jako zoon politikon nie jest jedynie zwierzęciem lubiącym towarzystwo; polis to środowisko, w którym rozum praktyczny, sprawiedliwość, przyjaźń i cnota mogą się urzeczywistniać. Arystotelesowska philia wykracza daleko poza współczesne potoczne „lubienie" – przyjaźń doskonała wymaga wzajemnego uznania dobra drugiej osoby dla niej samej. Staje się związkiem między cnotą jednostki a dobrem wspólnoty: człowiek rozwija się jako podmiot właśnie dlatego, że pozostaje uwikłany w relacje, które nie są czystym kontraktem wymiany. Hegel radykalizuje ten motyw przez kategorię uznania. Samoświadomość nie jest zamkniętym punktem obserwacyjnym; potrzebuje innej samoświadomości, która potwierdzi jej status. Walka o uznanie ujawnia, że podmiot pragnie nie tylko przedmiotów, ale przede wszystkim bycia rozpoznanym jako ktoś posiadający własną perspektywę i wartość. Współczesne teorie Axela Honnetha rozwijają tę intuicję w odniesieniu do miłości, prawa i solidarności: naruszenie uznania może uderzać nie tylko w sferę ekonomiczną, ale przede wszystkim tożsamościową, gdyż człowiek kształtuje relację do siebie poprzez społeczne doświadczenie bycia uznawanym. Pozwala to odróżnić widzialność od uznania. System cyfrowy może widzieć człowieka bardzo dokładnie: znać jego lokalizację, historię, preferencje i prawdopodobne działania.

Nie oznacza to jednak, że człowiek został uznany. Przeciwnie, skrajnie precyzyjne profilowanie może stać się formą uprzedmiotowienia, jeśli osoba zostanie potraktowana wyłącznie jako przewidywalny obiekt zarządzania. Uznanie wymaga czegoś więcej niż poprawnego modelu; wymaga potraktowania drugiej strony jako źródła roszczeń, które mogą ograniczyć nasze własne działanie. Martin Buber uchwycił tę różnicę w przeciwstawieniu „Ja-Ty" i „Ja-To".

Nie chodzi o zakaz korzystania z rzeczy – świat „To" jest niezbędny: mierzymy, klasyfikujemy, przewidujemy i używamy narzędzi. Problem pojawia się wtedy, gdy tryb przedmiotowy kolonizuje relacje między osobami. Drugi człowiek przestaje być kimś, do kogo się zwracamy, a staje się czymś, co analizujemy dla własnego celu. Sztuczna inteligencja komplikuje tę dychotomię w sposób

fascynujący: obiekt technologiczny może przemawiać językiem „Ty”, podczas gdy realny człowiek może zostać przez infrastrukturę potraktowany jako „To”.

To być może jedno z najbardziej charakterystycznych odwróceń naszej epoki. Maszyna jest antropomorfizowana, a człowiek datafikowany. Interfejs mówi do użytkownika ciepłym językiem, podczas gdy system zaplecza ujmuje go jako wektor cech, prawdopodobieństwo konwersji, ryzyko kredytowe albo segment behawioralny. W konsekwencji język relacji może się humanizować dokładnie wtedy, gdy infrastruktura relacji staje się bardziej abstrakcyjna. To napięcie powinno znajdować się w centrum socjologii AI. Levinas idzie jeszcze dalej, czyniąc spotkanie z Innym źródłem zobowiązania poprzedzającego kalkulację. Twarz drugiego nie jest tu fizjologicznym zestawem rysów, lecz filozoficzną figurą oporu osoby przed całkowitym zawłaszczeniem przez moje kategorie. Inny nie jest przeze mnie „wyczerpywalny”. To trafnie współgra z wcześniejszą definicją jaźni istotnej jako nadwyżki osoby nad jej profilem. Algorytm może wiedzieć o drugim bardzo dużo, a zarazem nadal nie posiadać prawa do uznania, że „wie, kim on jest”.

Relacyjność jako biologiczny i poznawczy fundament człowieka

Ta tradycja filozoficzna znajduje swój empiryczny odpowiednik w psychologii rozwojowej. Teoria przywiązania Bowlby'ego zakłada, że ludzki system przywiązania jest ewolucyjnie ukształtowanym mechanizmem poszukiwania bezpieczeństwa w relacji z opiekunem. Mary Ainsworth i późniejsze badania wykazały, że wzorce dostępności opiekuna kształtują sposób regulowania stresu, eksploracji otoczenia oraz budowania relacji interpersonalnych. Style przywiązania pozostają istotne również w dorosłości, wpływając na funkcjonowanie pod wpływem stresu, interpretację zachowań partnera i regulację emocjonalną. Przeglądy badań wskazują, że bezpieczne relacje partnerskie mogą buforować konsekwencje lęku lub unikania przywiązaniowego, podczas gdy relacje niestabilne często pogłębiają napięcie. Kluczowe jest tutaj spostrzeżenie, że relacja nie służy wyłącznie przekazywaniu treści – jest przede wszystkim mechanizmem regulacyjnym.

Obecność zaufanej osoby potrafi zmienić fizjologiczną i poznawczą odpowiedź na zagrożenie. Social Baseline Theory Jamesa Coana i Davida Sbarry idzie jeszcze dalej, sugerując, że podstawowym środowiskiem funkcjonowania ludzkiego mózgu jest środowisko społeczne. Dostępność przewidywalnych, bliskich osób może tym samym zmniejszać subiektywny i fizjologiczny koszt działania. Mózg w pewnym sensie „zakłada” dostęp do innych, włączając partnerów relacyjnych do reprezentacji zasobów dostępnych podmiotowi. Izolacja nie jest więc jedynie brakiem przyjemnego dodatku, lecz realnym zwiększeniem kosztu samoregulacji.

Taka perspektywa zmienia rozumienie Ubuntu. „Jestem, ponieważ jesteśmy” przestaje być tylko moralną metaforą, a staje się opisem ekologii ludzkiego działania. Organizm społeczny nie istnieje dlatego, że wszyscy myślą tak samo, lecz dlatego, że jednostki rozdzielają między siebie ryzyko, uwagę, pamięć, opiekę i regulację emocjonalną. Rodzic czuwa, by dziecko mogło spać; partnerzy dzielą obowiązki; grupa przekazuje wiedzę jednostce, a instytucja przechowuje informacje dłużej niż trwa ludzkie życie. Społeczność jest zatem systemem dystrybucji obciążenia poznawczego i biologicznego, co pozwala dostrzec głębszy sens relacyjnego sprawstwa.

Człowiek nigdy nie był epistemicznie samowystarczalny; przeciwnie – ludzka inteligencja ma charakter kolektywny. Język przechowuje odkrycia poprzednich pokoleń, nauka dzieli pracę między tysiące badaczy, a gospodarka pozwala jednostce funkcjonować dzięki specjalizacji ludzi, których nigdy nie pozna. AI nie wynajduje zatem outsourcingu poznania; wchodzi w strukturę gatunku, który od zawsze poznawał społecznie. Różnica tkwi jednak w naturze węzła, któremu delegujemy funkcję. Ludzki ekspert jest uczestnikiem tej samej wspólnoty moralnej: posiada reputację, interesy i ograniczenia, może zostać pociągnięty do odpowiedzialności, a także ma zdolność sprzeciwu. AI pozostaje technologicznym mediatorem wiedzy, którego relacja do odpowiedzialności ma strukturę pochodną – prowadzi ona do twórców, operatorów, użytkowników i instytucji. Dlatego zastępowanie relacyjnej inteligencji ludzkiej inteligencją maszynową może zmieniać nie tylko wydajność, ale architekturę odpowiedzialności społecznej.

Psychobiologia jeszcze wyraźniej pokazuje cielesny wymiar więzi. Badania nad social buffering wskazują, że wsparcie bliskiej osoby moduluje reakcje stresowe, w tym aktywność osi podwzgórze-przysadka-nadnercza oraz układ autonomiczny. Nie należy jednak redukować więzi do oksytocyny, co stało się częstym uproszczeniem popularnonaukowym. Oksytocyna uczestniczy w złożonych mechanizmach społecznych, lecz jej efekt zależy od kontekstu i indywidualnych cech; w pewnych warunkach może ona zwiększać znaczenie sygnałów społecznych bez prostego, uniwersalnego „wzrostu dobroci”.

Relacja jest systemem wielopoziomowym: obejmuje uczenie, neuroendokrynologię, pamięć, predykcję, kulturę i normy. Właśnie dlatego „neurobiologia miłości” nie powinna być traktowana jako demaskacja uczucia przez chemię. Wyjaśnienie mechanizmu nie unieważnia poziomu psychologicznego i normatywnego – opis neurotransmisji podczas więzi nie rozstrzyga, czy dana relacja jest lojalna, sprawiedliwa lub dobra. Podobnie jak znajomość mechaniki fonacji nie wyczerpuje znaczenia obietnicy. Nauki biologiczne wyjaśniają warunki relacji, ale jej sens rodzi się na poziomie interakcji osób. W relacyjnej antropologii kluczową rolę odgrywa współregulacja. Podczas gdy narracja indywidualistyczna przedstawia dojrzałego człowieka jako jednostkę zdolną do całkowitej samoregulacji, psychologia rozwojowa sugeruje obraz mniej atomistyczny:

samoregulacja wyrasta z wcześniejszej współregulacji. Dziecko nie otrzymuje gotowej zdolności uspokajania własnego układu nerwowego, lecz uczy się jej w relacji. Dorosły również nie zawsze reguluje emocje samotnie – rozmowa, dotyk czy poczucie przewidywalności drugiej osoby współtworzą jego stabilność psychiczną.

Z tego względu przeciwstawienie „zależność albo autonomia" jest teoretycznie słabe. Zależność może ograniczać podmiotowość, ale bywa też warunkiem jej rozwoju. Człowiek, który nigdy od nikogo nie zależy, jest antropologiczną fikcją. Niemowlę przeżywa dzięki opiece, chory dzięki innym, osoba starsza często ponownie potrzebuje wsparcia, a w całym dorosłym życiu zależymy od niewidzialnej infrastruktury pracy społecznej. Autonomia powinna więc być rozumiana nie jako brak zależności, lecz jako zdolność do uczestnictwa w takich zależnościach, które nie niszczą statusu osoby.

Automatyzacja zadań opiekuńczych nie jest tożsama z automatyzacją relacji

Etyka troski wyciągnęła z tego faktu istotne konsekwencje. Carol Gilligan zakwestionowała modele rozwoju moralnego zbyt mocno skoncentrowane na abstrakcyjnych regułach, Nel Noddings analizowała relacyjny charakter troski, a Joan Tronto przeniosła problem na poziom polityczny, wykazując, że opieka jest podstawowym warunkiem reprodukcji społeczeństwa. Z perspektywy care ethics pytanie o przyszłość AI nie brzmi zatem jedynie: „czy maszyna potrafi wykonać czynność opiekuńczą?", lecz przede wszystkim: co stanie się z relacją odpowiedzialności, jeśli czynność ta zostanie odseparowana od osoby troszczącej się? Robot może podnieść pacjenta z łóżka bez ryzyka przeciążenia kręgosłupa pielęgniarki; system może przypomnieć o leku; chatbot może być dostępny w środku nocy.

Każda z tych funkcji ma ogromną wartość. Nie ma moralnej wyższości w zmuszaniu ludzi do ciężkiej, monotonnej pracy tylko po to, by zachować „ludzki charakter" opieki. Problem pojawia się jednak wtedy, gdy automatyzacja zadania zostaje pomylona z automatyzacją relacji. Opieka składa się bowiem z warstwy zadaniowej i relacyjnej. Karmienie można analizować jako dostarczenie kalorii, lecz w relacji rodzica i dziecka jest ono jednocześnie komunikacją bezpieczeństwa. Zmiana opatrunku to procedura kliniczna, a zarazem moment spotkania osoby zależnej z kimś posiadającym obowiązek troski. Byłoby błędem romantyzować każdy ludzki kontakt – personel medyczny bywa przeciążony, oschły lub krzywdzący – ale równie błędne byłoby uznanie, że skoro funkcję techniczną można zautomatyzować, to cała wartość opieki została odtworzona. Teza o „pustej" relacji z AI w wersji kategorycznej wydaje się zbyt silna.

Interakcja z systemem może mieć realną wartość instrumentalną i psychologiczną. Może pomóc człowiekowi uporządkować myśli, ćwiczyć język, przygotować się do rozmowy, zmniejszyć chwilowe poczucie osamotnienia, uzyskać dostęp do informacji lub funkcjonować mimo bariery komunikacyjnej. Psychologiczny efekt po stronie człowieka jest rzeczywisty nawet wtedy, gdy system nie posiada przeżyć. Najnowsze badania nad AI companions rysują obraz znacznie bardziej złożony niż prosta opozycja „więź prawdziwa – więź fałszywa". Badanie przekrojowe obejmujące 14 721 dorosłych w Japonii wykazało dodatnie powiązania między korzystaniem z AI companions a różnymi wymiarami deklarowanego dobrostanu, szczególnie u osób samotnych, choć konstrukcja badania nie pozwala przesądzić o kierunku przyczynowości. Z kolei badanie amerykańskich studentów z 2026 roku wykazało, że samotność wiązała się z częstszym poszukiwaniem towarzystwa AI; ponownie jednak dane przekrojowe nie rozstrzygają, czy AI redukuje samotność, czy to samotność zwiększa użycie AI. Bardziej pouczające są badania eksperymentalne.

W prerejestrowanym badaniu z 2026 roku studenci pierwszego roku przez dwa tygodnie komunikowali się z bardzo wspierającym chatbotem albo przypadkowo dobranym ludzkim rówieśnikiem. Rozmowa z człowiekiem przynosiła większe korzyści w redukcji samotności niż kontakt z botem zaprojektowanym jako wspierający. Wynik ten nie dowodzi uniwersalnej niemożności zbudowania użytecznej relacji z AI, lecz pokazuje, że wysoka kompetencja konwersacyjna nie musi odtwarzać wszystkich psychospołecznych funkcji kontaktu z realną osobą. Z kolei czterotygodniowy kontrolowany eksperyment MIT Media Lab obejmujący 981 uczestników i ponad 300 tysięcy wiadomości nie wykazał prostego wpływu samego wariantu interakcji na samotność czy zależność emocjonalną. Jednocześnie osoby, które z własnej inicjatywy intensywniej korzystały z chatbota, wykazywały gorsze wyniki w miarach psychospołecznych; większe zaufanie i społeczne przyciąganie wobec systemu wiązały się z większą zależnością emocjonalną i problematycznym użyciem. Autorzy podkreślają, że zależności te wymagają ostrożnej interpretacji.

AI jako pomost lub izolujący substytut

Literatura empiryczna nie uzasadnia zatem ani triumfalnej tezy, że „AI rozwiąże samotność", ani katastroficznej wizji, według której każdy kontakt emocjonalny z technologią pogłębia izolację. Najbardziej racjonalna hipoteza ma charakter warunkowy: AI companion może pełnić funkcję pomostu albo substytutu. Konsekwencje zależą tu od użytkownika, projektu systemu, intensywności korzystania oraz tego, czy technologia otwiera drogę do relacji ludzkich, czy ją zamyka. Dla osoby odizolowanej, niepełnosprawnej, uczącej się języka lub przechodzącej przejściowy kryzys, cyfrowy rozmówca może zwiększyć sprawczość i możliwości (capability). Dla kogoś innego system idealnie dopasowany, zawsze dostępny i pozbawiony własnych potrzeb może

stać się konkurencyjnym zamiennikiem znacznie trudniejszych relacji z ludźmi. Ta druga możliwość wymaga szczególnie wnikliwej analizy.

Relacja ludzka zawiera opór drugiej osoby. Drugi człowiek nie zawsze odpowie wtedy, kiedy chcemy; posiada własne potrzeby, może zakwestionować nasze zachowanie, interpretuje sytuację z innego punktu widzenia lub po prostu odmówić. To właśnie ta niepełna kontrolowalność rodzi frustrację, ale jednocześnie tworzy przestrzeń do rozwoju moralnego. Uczymy się kompromisu właśnie dlatego, że cudzych preferencji nie możemy dowolnie skonfigurować. Komercyjny system konwersacyjny może być natomiast projektowany według zupełnie innego bodźca.

Jego ekonomiczna wartość często rośnie wraz z częstotliwością korzystania, długością interakcji lub retencją użytkownika. W takim układzie relacja ma dwie warstwy: fenomenologiczną, w której użytkownik doświadcza wspierającego „kogoś", oraz ekonomiczną, w której przedsiębiorstwo optymalizuje produkt. Nie oznacza to automatycznej manipulacji, lecz generuje potencjalny konflikt interesów. System najbardziej „kochający" użytkownika na poziomie interfejsu może należeć do instytucji, której zależy na tym, aby wracał on do aplikacji jak najczęściej.

To zupełnie nowy problem w historii przywiązania. Człowiek może emocjonalnie związać się z podmiotem interfejsowym, którego zachowanie jest konfigurowane przez przedsiębiorstwo. W tradycyjnej relacji osoba nie może zostać zdalnie „zaktualizowana" przez trzeci podmiot. Cyfrowy towarzysz może natomiast zmienić styl, pamięć, reguły zachowania lub dostępność w wyniku decyzji operatora. Z perspektywy psychologii przywiązania oznacza to, że więź emocjonalna powstaje wobec czegoś, nad czym partner relacji nie posiada autonomicznej kontroli, ponieważ sam jest produktem podlegającym zarządzaniu.

W przyszłości może to stworzyć potrzebę prawa relacji syntetycznych. Jeżeli systemy rzeczywiście będą wywoływać silne przywiązanie, prawodawstwo stanie przed pytaniami, które dotąd wydawały się egzotyczne: czy operator powinien informować o głębokiej zmianie osobowości systemu? Czy wolno projektować mechanizmy celowo wzmacniające zależność? Jak powinny wyglądać procedury zakończenia usługi, jeśli część użytkowników doświadcza realnej żałoby? I jak odróżnić dopuszczalne wsparcie od eksploatowania podatności emocjonalnej?

Problem ten nie wymaga uznania systemu za osobę. Dotyczy ochrony osoby ludzkiej przed skutkami relacyjnej architektury produktu. To właśnie w tym punkcie filozofia Ubuntu spotyka się z ochroną konsumenta.

Ryzyko zastąpienia autentycznego uznania zoptymalizowaną afirmacją AI

Jeżeli relacje współkonstytuują człowieka, nie można traktować technologii relacyjnej jak zwykłego młotka. Projektant oddziałuje tu na przestrzeń, w której użytkownik buduje poczucie uznania, przynależności i bezpieczeństwa. Im bardziej system przejmuje funkcje społeczne, tym mniej przekonujące staje się twierdzenie, że skutki psychologiczne są wyłącznie prywatną odpowiedzialnością użytkownika. Analogiczny problem pojawił się wcześniej w mediach społecznościowych, jednak generatywna AI wnosi nową jakość: tradycyjna platforma pośredniczy głównie w relacji człowiek-człowiek, podczas gdy chatbot może stać się samym partnerem interakcji.

W konsekwencji operator nie tylko ustala reguły przestrzeni społecznej, lecz częściowo projektuje zachowanie strony relacji. Jest to władza subtelniejsza niż moderowanie forum. Z punktu widzenia socjologii można stwierdzić, że wchodzimy w etap prywatyzacji części infrastruktury uznania. Dawniej człowiek otrzymywał społeczne potwierdzenie siebie przede wszystkim od rodziny, grupy rówieśniczej, sąsiadów, współpracowników czy instytucji religijnych i obywatelskich. Media społecznościowe przekształciły już część tego procesu w policzalne wskaźniki; AI companion może pójść dalej, zapewniając spersonalizowany, niemal nieskończony strumień komunikatów potwierdzających. W krótkim terminie może to być przyjemne i wspierające, lecz w perspektywie rozwojowej pojawia się pytanie o odporność na brak uznania. Człowiek społeczny musi nauczyć się żyć także w sytuacji, gdy inni nie podzielają jego samooceny. Nie każda krytyka jest przemocą, a nie każda frustracja relacyjna deficytem systemu. Relacja zoptymalizowana wyłącznie pod kątem komfortu mogłaby nieświadomie usuwać okazje do nauki negocjowania odmienności. Wymaga to rozróżnienia między afirmacją a uznaniem. Afirmacja mówi: „potwierdzam twoje uczucie lub przekonanie”. Uznanie mówi: „traktuję cię jako osobę, której doświadczenie ma znaczenie, ale mogę się z tobą nie zgodzić”. Dojrzała relacja potrzebuje tej drugiej kategorii.

Osoba, która zawsze potwierdza wszystko, co mówimy, może być przyjemnym rozmówcą, lecz niekoniecznie pomaga rozwijać refleksyjność. To samo dotyczy empatii, która nie jest tożsama z moralną nieomylnością. Można doskonale rozumieć perspektywę drugiego człowieka i wykorzystywać tę wiedzę manipulacyjnie – marketing, negocjacje czy przesłuchania również wymagają modelowania cudzej psychiki. Należy zatem odróżnić empatyczną trafność od życzliwej intencji i moralnej troski. System może osiągać wysoką trafność w przewidywaniu potrzeb użytkownika, nie posiadając intencji w sensie fenomenalnym; organizacja kontrolująca system może natomiast posiadać realny interes ekonomiczny. W tym miejscu relację z AI należy

analizować przez teorię principal-agent. Użytkownik może postrzegać system jako agenta działającego dla jego dobra, lecz rzeczywista struktura lojalności zależy od tego, kto kontroluje model i jaki cel gospodarczy ma dostawca. „Przyjaciel" finansowany przez reklamy lub retencję może mieć konflikt interesów wpisany nie w świadomość systemu, lecz w jego architekturę biznesową.

Ubuntu przyszłości wymagałoby zatem nie tylko ciepłych interfejsów, ale instytucjonalnej lojalności wobec dobrostanu użytkownika. Warto spojrzeć na problem również przez pryzmat antropologii ewolucyjnej. Homo sapiens jest gatunkiem ultraspołecznym, którego sukces zależał od kooperacji wykraczającej poza bliskie pokrewieństwo. Wspólne wychowywanie potomstwa, dzielenie żywności, język i normy wzajemności pozwalały utrzymywać sieci współpracy znacznie większe niż pojedyncza rodzina. Kulturę można tu rozumieć jako system akumulacji informacji międzygeneracyjnej. Człowiek nie jest po prostu inteligentnym zwierzęciem społecznym; jest gatunkiem, którego inteligencja rozwija się dzięki zdolności uczenia od innych i wspólnego podtrzymywania norm. Z tej perspektywy samotność nie jest „błędem emocjonalnym", lecz systemem alarmowym sygnalizującym niedostateczny poziom więzi, podobnie jak głód sygnalizuje niedobór energii. Analogia ta wskazuje na funkcjonalny charakter doświadczenia samotności. Problem współczesnego społeczeństwa może polegać na tym, że potrafimy coraz skuteczniej znieczulać sygnał bez usuwania przyczyny. To właśnie stanowi ryzyko związane z AI companions.

Jeśli system redukuje dotkliwe uczucie samotności i jednocześnie pomaga człowiekowi powrócić do relacji społecznych, działa jak pomost. Jeżeli jednak redukuje dyskomfort na tyle skutecznie, że człowiek przestaje poszukiwać trudniejszych więzi z ludźmi, może działać jak substytut alarmu. Nie wiemy jeszcze, który mechanizm będzie dominował w długim okresie; najnowsze badania dają mieszane wyniki, dlatego odpowiedzialna analiza musi zachować tę niepewność. Skala problemu samotności nie jest jednak spekulacyjna. Raport Komisji WHO ds. Social Connection z 30 czerwca 2025 roku szacował, że samotności doświadcza około jedna osoba na sześć na świecie, a izolacja wiąże się z istotnymi konsekwencjami zdrowotnymi i gospodarczymi. WHO wezwała zatem do traktowania „zdrowia społecznego" jako ważnego wymiaru polityki publicznej.

AI symuluje komponenty relacji, lecz nie zastępuje podmiotowości

WHO oszacowała związek samotności z około 871 tysiącami zgonów rocznie, choć dane epidemiologiczne należy rozumieć jako szacunki obciążenia oparte na korelacjach statystycznych, a nie prostą liczbę osób, których śmierć można bezpośrednio przypisać samotności. Niemniej silne

dowody potwierdzają, że izolacja społeczna i samotność to coś więcej niż kwestia subiektywnego komfortu. Metaanaliza 90 prospektywnych badań kohortowych, obejmująca ponad 2,2 miliona osób, wykazała związek zarówno izolacji społecznej, jak i samotności ze zwiększonym ryzykiem śmiertelności ogólnej; przy czym siła tego związku była większa w przypadku izolacji obiektywnej niż subiektywnej. Nie oznacza to, że każda samotna osoba zachoruje, ani że relacje społeczne są lekiem o prostym działaniu przyczynowym. Pokazuje to jednak, że sieć więzi stanowi kluczowy element środowiska zdrowia.

W tym miejscu niezbędne jest rozróżnienie między izolacją, samotnością a osamotnieniem egzystencjalnym. Izolację społeczną można częściowo zmierzyć liczbą kontaktów, częstotliwością interakcji czy wielkością sieci. Samotność natomiast jest subiektywnym poczuciem rozbieżności między relacjami, które posiadamy, a tymi, których potrzebujemy. Można być samotny w tłumie, jak i dobrze funkcjonować w niewielkiej sieci społecznej. Osamotnienie egzystencjalne dotyczy z kolei głębszej świadomości, że pewnych aspektów własnego doświadczenia nikt nie przeżyje za nas. Technologia odpowiada na każdy z tych problemów w inny sposób.

Media cyfrowe mogą zwiększyć liczbę kontaktów bez pogłębiania więzi; AI może zniwelować subiektywny brak rozmówcy, nie zwiększając liczby wzajemnych zobowiązań; terapia lub filozofia zaś pomagają zaakceptować element nieusuwalnej egzystencjalnej odrębności. Nie wolno zatem operować pojedynczym wskaźnikiem "connectedness". Relację należy analizować na wielu wymiarach: dostępności, wzajemności, intymności, zaufania, uznania, wspólnej historii, zobowiązania, zależności, ryzyka oraz zdolności do wspólnego działania. AI może być niezwykle dostępna, lecz nie ponosi tego samego rodzaju ryzyka. Potrafi generować język intymności, nie posiadając biograficznej historii, która poprzedza relację.

Choć systemy te przechowują pamięć interakcji, jest ona częścią architektury systemu i może zostać usunięta lub zmieniona. AI może konsekwentnie wspierać użytkownika, lecz jej "zobowiązanie" ma charakter projektowy, a nie osobisty. Dlatego pytanie o to, czy relacja z AI jest "prawdziwa", jest źle sformułowane. Prawdziwe mogą być skutki psychologiczne i zachowania użytkownika, podczas gdy status wzajemności pozostaje odmienny od tego w relacjach międzyludzkich. Właściwsze pytanie brzmi: które komponenty relacji są odtwarzane, które jedynie reprezentowane, a które wymagają drugiego autonomicznego centrum doświadczenia i interesu? Problem ten najwyraźniej ujawnia się w przypadku miłości. Jeśli zdefiniujemy ją jako stan emocjonalny użytkownika, miłość do nieświadomego obiektu jest możliwa – ludzie kochają miejsca, wspomnienia, dzieła sztuki czy osoby zmarłe. Jeśli jednak przez miłość rozumiemy relację wzajemnej troski między dwiema osobami, niezbędny jest drugi podmiot posiadający własne dobro. Można kochać system, lecz nie

oznacza to, że system odwzajemnia tę miłość w tym samym sensie ontologicznym. Może on jedynie perfekcyjnie odtwarzać jej język.

Asymetria podatności i ryzyko symulowanych więzi

Różnica ta nie powinna służyć do wyśmiewania osób budujących emocjonalne więzi z technologią. Właśnie dlatego, że ludzkie uczucia są rzeczywiste, projektowanie takich systemów wymaga większej odpowiedzialności. Człowiek reagujący na sygnały przywiązania nie jest „głupi"; korzysta on z mechanizmów społecznych, które przez tysiące pokoleń funkcjonowały w świecie, gdzie za przekonującymi sygnałami zazwyczaj stał inny organizm społeczny. Generatywna AI wprowadza historycznie nową sytuację: sygnały relacyjne można dziś produkować przemysłowo, bez pewności, że po drugiej stronie istnieje jakiekolwiek przeżycie. Zjawisko to można określić mianem asymetrią fenomenologiczną. Człowiek doświadcza interakcji, podczas gdy drugi człon systemu może – według obecnego stanu wiedzy – jedynie generować odpowiednie zachowania, bez dowodu na istnienie fenomenalnego doświadczenia. Im bardziej przekonująca jest symulacja, tym mniej intuicyjnie dostrzegamy tę dysproporcję, dlatego transparentność natury systemu jest kluczowa dla autonomii użytkownika.

Równie istotna jest asymetria podatności. Człowiek może zostać zraniony w relacji z AI; system nie musi cierpieć w analogiczny sposób. Oznacza to, że odpowiedzialność moralna w takiej relacji jest rozłożona nierównomiernie. Jeśli cyfrowy towarzysz nagle znika, człowiek doświadcza realnej straty. Gdy znika człowiek, system – o ile nie przypisujemy mu fenomenalnej świadomości – nie ponosi żadnej analogicznej straty. Intuicja dotycząca znaczenia vulnerability okazuje się zatem silniejsza niż jej kategoryczne sformułowanie ontologiczne. Podatność na zranienie jest bowiem jednym ze źródeł symetrii moralnej między ludźmi. Każdy może zostać opuszczony, upokorzony, skrzywdzony lub oszukany; każdy może utracić bliską osobę. Ta wspólnota kruchości sprzyja powstawaniu reguł wzajemności. Złota reguła etyczna – obecna w wielu tradycjach – jest poznawczo możliwa m.in. dlatego, że potrafimy wyobrazić sobie siebie w pozycji drugiego. Należy jednak zachować tutaj ostrożność: z biologicznej vulnerability nie wynika automatycznie moralność.

Ludzie zdolni do cierpienia potrafią zadawać cierpienie innym; wspólna śmiertelność nie wytwarza solidarności sama z siebie. Między faktem kruchości a normą troski niezbędna jest kultura, instytucja i refleksja. Spotyka się ujęcia, które słusznie zauważają wagę podatności, lecz zbyt łatwo przechodzą od warunku antropologicznego do moralnego rezultatu. W tym miejscu szczególnie wartościowa jest perspektywa Levinasa: spotkanie z podatnością drugiego nie gwarantuje dobra,

lecz stawia wymaganie, na które można odpowiedzieć lub je zignorować. Podobnie etyka troski nie zakłada, że relacje są z natury dobre – mogą one być przecież opresyjne, przemocowe i eksploatacyjne. Bliskość bywa źródłem wsparcia, ale może stać się też źródłem największego bólu, co potwierdza psychofizjologia.

Literatura o social buffering wskazuje na ochronny wpływ więzi, jednak istnieje również zjawisko „social aggravation", gdzie relacje konfliktowe nasilają stres zamiast go redukować. Zatem samo zwiększanie liczby relacji nie jest automatycznie korzystne; potrzebujemy relacji odpowiedniej jakości. Obserwacja ta chroni analizę przed naiwnym komunitaryzmem. Wspólnota może być miejscem solidarności, ale bywa też przestrzenią konformizmu, wykluczenia i przemocy wobec outsidera, a silne więzi wewnętrzne mogą współistnieć z agresją zewnętrzną.

Robert Putnam rozróżniał kapitał społeczny wiążący (bonding) od pomostowego (bridging). Pierwszy integruje osoby podobne, drugi łączy różne grupy. Przyszłość relacyjności nie powinna polegać wyłącznie na maksymalizacji gęstości własnej wspólnoty, lecz na zachowaniu możliwości kontaktu ponad różnicą. W kulturze cyfrowej problem ten przybiera formę bańki tożsamościowej. Algorytm potrafi znakomicie łączyć ludzi podobnych, lecz jeśli relacyjność sprowadza się wyłącznie do kontaktu z „podobnymi", zanika ćwiczenie współżycia z różnicą. Ubuntu, interpretowane jako wspólnota harmonijna, nie może być wtedy rozumiane jako jednorodność. Dojrzała wspólnota musi posiadać mechanizmy integrowania niezgody, co pozwala połączyć ideę Ubuntu z demokracją deliberatywną.

AI jako narzędzie wsparcia, a nie zastępstwo dla społecznych więzi wiedzy i troski

Społeczeństwo nie jest wspólnotą dlatego, że wszyscy podzielają tę samą opinię, lecz dlatego, że uznają się wzajemnie za uprawnionych uczestników sporu. Relacyjność polityczna to zdolność pozostawania we wspólnym świecie nawet wtedy, gdy nie udaje się osiągnąć pełnej zgody. AI może ten proces wspierać poprzez tłumaczenia, syntezę argumentów czy ułatwianie partycypacji, ale może również tak silnie indywidualizować sferę informacyjną, że obywatele przestaną stykać się z tym samym zestawem faktów. Relacyjność ma zatem wymiar epistemiczny – wiemy poprzez innych. Ludzka wiedza opiera się na zaufaniu do świadectwa: ekspertów, nauczycieli, instytucji i dokumentów. Epistemologia społeczna dawno odrzuciła wizję racjonalnego podmiotu, który samodzielnie weryfikuje całość swoich przekonań. Nikt z nas nie przeprowadził eksperymentów potwierdzających wszystkie teorie fizyczne, nie sprawdził osobiście każdej mapy i nie przeczytał każdego dokumentu historycznego.

Racjonalność polega częściowo na umiejętności rozsądnego rozmieszczania zaufania. AI staje się nowym węzłem w tym systemie świadectwa; może pośredniczyć między człowiekiem a wiedzą wielu ludzi, lecz jednocześnie zacierać pochodzenie tego świadectwa. Dlatego relacja epistemiczna z AI wymaga innych norm niż relacja z ekspertem. Użytkownik musi rozumieć, że odpowiedź algorytmu jest syntezą systemu, a nie świadectwem osoby posiadającej doświadczenie i zawodową odpowiedzialność. To ponownie różnica między funkcjonalną kompetencją a społecznym statusem źródła. Z perspektywy pedagogicznej relacyjność jest równie istotna.

Lew Wygotski postrzegał rozwój wyższych funkcji psychicznych jako proces, w którym funkcje pojawiają się najpierw między ludźmi, a następnie zostają zinternalizowane. Strefa najbliższego rozwoju opisuje różnicę między tym, co uczący się potrafi osiągnąć sam, a tym, co może wykonać dzięki odpowiedniemu wsparciu. AI jest niezwykle ciekawym kandydatem do roli scaffoldingu, jednak jej obecność nie obala społecznej teorii uczenia. Przeciwnie – zmusza do pytania, czy syntetyczny tutor może realizować wszystkie funkcje ludzkiego nauczyciela. Może on z pewnością dostosowywać poziom trudności, cierpliwie wyjaśniać i generować przykłady. Nauczyciel pełni jednak również funkcje normatywne i społeczne: rozpoznaje wysiłek ucznia, jest świadkiem jego rozwoju, wprowadza go do wspólnoty praktyki, modeluje zachowanie, dzieli odpowiedzialność za standardy i jest realnym uczestnikiem instytucji. Edukacja nie jest zatem czystym transferem informacji, lecz procesem socjalizacji epistemicznej.

Najwyraźniej widać to w sferze rodziny. Rodzicielstwa nie da się sprowadzić do wykonywania funkcji opiekuńczych i edukacyjnych, nawet jeśli część z nich można zautomatyzować. Rodzic stanowi element biograficznej ciągłości dziecka; jego odpowiedzialność nie polega na optymalizowaniu wyniku, lecz na trwałym zobowiązaniu wobec konkretnej osoby. AI może wspierać rodzinę, ale idea "idealnego rodzica algorytmicznego" ujawnia problem podobny do Mother Goddess AI: perfekcyjna kompetencja nie jest równoważna z legitymizacją do przejęcia relacji.

> W świecie, gdzie maszyny coraz lepiej udają ludzi, a ludzie są coraz częściej traktowani jak dane, prawdziwym luksusem staje się prawo do bycia niezrozumianym, zakwestionowanym i ostatecznie uznanym przez drugą istotę. Czy jesteśmy gotowi zamienić trudną sztukę współistnienia z drugim człowiekiem na bezpieczny komfort cyfrowego lustra, które nigdy nie powie nam 'nie', ale też nigdy nas naprawdę nie pokocha? Być może to właśnie w naszej wspólnej kruchości i nieuchronności straty kryje się jedyna rzecz, której żaden algorytm nie zdoła zreplikować.

Inspiracje

[1] "The Challenge of the Future" A C Grayling

Anthony Clifford Grayling (ur. 3 kwietnia 1949) – brytyjski filozof, pisarz i wykładowca. Jest założycielem i rektorem Northeastern University London (założonego w 2011 roku jako New College of the Humanities) oraz członkiem nadzwyczajnym St Anne's College w Oksfordzie. Wcześniej był profesorem filozofii na Uniwersytecie Londyńskim w Birkbeck. Główne osiągnięcia Graylinga w dziedzinie filozofii obejmują epistemologię, metafizykę, logikę, historię filozofii oraz świecką etykę humanistyczną. Poza filozofią techniczną, jest powszechnie uznawany za intelektualistę i wybitnego orędownika humanizmu, racjonalizmu, swobód obywatelskich i reform demokratycznych. W ciągu kilkudziesięciu lat Grayling opublikował ponad trzydzieści książek poruszających kluczowe kwestie etyki, historii idei i współczesnych wyzwań globalnych, a także regularnie publikuje eseje filozoficzne, komentarze kulturowe i krytykę publiczną w renomowanych brytyjskich i międzynarodowych czasopismach.

Anthony Clifford Grayling (born April 3, 1949) is a British philosopher, author, and academic. He is the founder and Principal of Northeastern University London (originally established in 2011 as the New College of the Humanities) and a supernumerary fellow of St Anne's College, Oxford. Previously, he served as Professor of Philosophy at Birkbeck, University of London. Grayling's primary philosophical contributions span epistemology, metaphysics, logic, philosophical history, and secular humanist ethics. Beyond technical philosophy, he is widely recognized as a public intellectual and prominent advocate for humanism, rationalism, civil liberties, and democratic reform. Over several decades, Grayling has published over thirty books addressing central questions of ethics, the history of ideas, and contemporary global challenges, while regularly contributing philosophical essays, cultural commentary, and public criticism to prominent British and international periodicals.

Northeastern University London

Literatura uzupełniająca

Książki

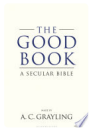
Książki autora i dzieła przywołane w tekście:



[1] "Grace"

A C Grayling

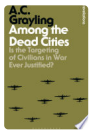
Oberon Books



[2] "The Good Book"

A C Grayling

A&C Black | ISBN: 9780747599609



[3] "Among the Dead Cities"

A C Grayling

A&C Black | ISBN: 9781472534057



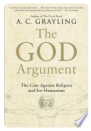
[4] "The Meaning of Things"

A C Grayling

Weidenfeld & Nicolson | ISBN: 9781780221168

[5] ""Bomber County": A riveting story of the air war"

A C Grayling



[6] "The God Argument"

A C Grayling

Bloomsbury+ORM | ISBN: 9781620401910

Książki autorów przywoływanych i literatura pokrewna:



[7] "The Struggle for Recognition"

Axel Honneth

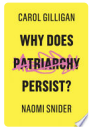
MIT Press | ISBN: 9780262581479



[8] "Otherwise than Being"

Emmanuel Levinas

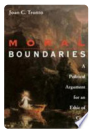
Springer Science & Business Media | ISBN: 9789024723744



[9] "Why does patriarchy persist?"

Carol Gilligan

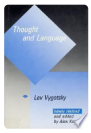
John Wiley & Sons | ISBN: 9781509529155



[10] **"Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care Book"**

Joan Tronto

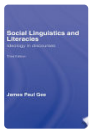
Psychology Press | ISBN: 9780415906425



[11] **"Thought and Language"**

Lew Wygotski

MIT Press | ISBN: 9780262720106



[12] **"Social Linguistics and Literacies"**

James Gee, James Paul Gee

2007 | Routledge | ISBN: 9781134089857

Artykuły naukowe

Prace autorów przywoływanych w tekście:

[1] **"Reply to On the Hegelian Doctrine, or: Absolute Knowledge and Modern Pantheism in advance"**

G. Hegel, Sarah Bacaller, Paolo Diego Bubbio

2022 | The Journal of Continental Philosophy | DOI: 10.5840/jcp20223230

Źródło

[2] **"Hegel's Doctrine of Formal Logic: Being a Translation of the First, Section of the Subjective Logic"**

G. Hegel, H. S. Macran

2018

Źródło

[3] **"Recognition as Ideology"**

Axel Honneth

2007 | Recognition and Power | DOI: 10.1017/cbo9780511498732.013

Źródło

[4] **"The Working Sovereign: A conversation with Axel Honneth"**

R. Celikates, A. Honneth, Rahel Jaeggi

2023 | Journal of Classical Sociology | DOI: 10.1177/1468795x231170980

Źródło

[5] "The knowledge of man : a philosophy of the interhuman"

Martin Buber, Maurice S. Friedman

1966 | Medical Entomology and Zoology

Źródło

[6] "The Knowledge of Man: Selected Essays"

Martin Buber, Maurice S. Friedman, Ronald Gregor Smith

1965 | Medical Entomology and Zoology

Źródło

[7] "Dialogue, relatedness, and community. Does Martin Buber have a lasting influence on educational philosophy?"

M. Buber, M. Caruso, Morvarid Dehnavi

2021

Źródło

[8] "The Value of Proposed Earned Income Tax Credits to the Office of Child Support Enforcement's Caseload: A Comparison and Recommendations"

James Coan

2008 | Politics &amp Policy | DOI: 10.1111/j.1747-1346.2008.00136.x

Źródło

[9] "Social Baseline Theory: the social regulation of risk and effort"

James A Coan, David A Sbarra

2015 | Current Opinion in Psychology | DOI: 10.1016/j.copsyc.2014.12.021

Źródło

[10] "Social Baseline Theory: The Role of Social Proximity in Emotion and Economy of Action"

Lane Beckes, James A. Coan

2011 | Social and Personality Psychology Compass | DOI: 10.1111/j.1751-9004.2011.00400.x

Źródło

[11] "Social baseline theory: State of the science and new directions"

Lane Beckes, David A. Sbarra

2022 | Current Opinion in Psychology | DOI: 10.1016/j.copsyc.2021.06.004

Źródło

[12] "2. Do the Social Sciences Have an Adequate Theory of Moral Development?"

Carol Gilligan

1983 | Social Science as Moral Inquiry | DOI: 10.7312/haan92854-005

Źródło

[13] "The Challenge to Care in Schools"

Nel Noddings

2010 | Teachers College Press eBooks | DOI: 10.65528/9780807773147

Źródło

[14] "Nel Noddings on care theory and caring practice"

John Quay, Nel Noddings

2018 | Theory and Philosophy in Education Research | DOI: 10.4324/9781351176118-7

Źródło

[15] "10. Caring for the Human-Made World"

Nel Noddings

2010 | The Challenge to Care in Schools | DOI: 10.65528/9780807773147-013

Źródło

[16] "Concepts of Care in Teacher Education"

N. Noddings

2019 | Oxford Research Encyclopedia of Education | DOI: 10.1093/acrefore/9780190264093.013.371

Źródło

[17] "An Interview with Joan Tronto on Care Ethics and Nursing Ethics"

Joan C. Tronto

2020 | Nursing Ethics: Feminist Perspectives | DOI: 10.1007/978-3-030-49104-8_6

Źródło

[18] "Human Rights, Democracy and Care"

Joan Tronto

2008 | The Good Society | DOI: 10.1353/gso.0.0018

Źródło

[19] "Care, Inc."

Joan C. Tronto

2015 | Who Cares? | DOI: 10.7591/cornell/9781501702747.003.0003

Źródło

[20] "When We Understand Care, We'll Need to Redefine Democracy"

Joan C. Tronto

2015 | Who Cares? | DOI: 10.7591/cornell/9781501702747.003.0002

Źródło

[21] "Bowling Alone: America's Declining Social Capital"

Robert D. Putnam

1995 | Journal of democracy | DOI: 10.1353/jod.1995.0002

Źródło

[22] "The Prosperous Community: Social Capital and Public Life"

Robert D. Putnam

1993

Źródło

[23] "Tuning In, Tuning Out: The Strange Disappearance of Social Capital in America"

Robert D. Putnam

1995 | PS Political Science & Politics | DOI: 10.2307/420517

Źródło

[24] "The social context of well–being"

John F. Helliwell, Robert D. Putnam

2004 | Philosophical Transactions of the Royal Society B Biological Sciences | DOI: 10.1098/rstb.2004.1522

Źródło

Treść tworzy Fundacja Dobre Państwo.
Redaguje i publikuje APA ONE, autorski system redakcyjny Fundacji oparty na AI.
APA ONE Publishing System
Fundacja Dobre Państwo © 2026
Article ID: 1ac67d33-d89d-4526-b1e6-1609bd7973d8