

**Roman ZAWADZKI**

## **PSYCHOLOGIA W TEORII I PRAKTYCE BADAŃ NAD CYWILIZACJĄ**

### ***CZŁOWIEK, KULTURA I HISTORIA – W NIEWOLI MITÓW***

Kultura i historia - to dwie realności, które są dla człowieka jak powietrze. Bez nich jego istnienie jako podmiotu, obdarzonego pospół świadomością, wolą i tożsamością jest niemożliwe. Są czymś niezaprzeczalnie oczywistym, choć definiowanie ich jako realności jest niebywale trudne - i to z kilku powodów. Po pierwsze, sama kultura obarczona jest własną dwoistością, gdyż obejmuje cały dorobek rzeczowy danej ludzkiej zbiorowości (wspólnoty) jak również jej dorobek duchowy. Ten drugi jeśli nawet przejawia się w postaci zbiorów konkretnych, to jednak niesie o wiele więcej niż by to wynikało z samej tylko ich rzeczowości. Obydwa można objąć mianem sumy "wytworów psychicznych" (Twardowski, ) całych zbiorowości, utrwalanych w długich przedziałach czasowych już to w postaci konkretnych, trwałych lub przemijalnych dóbr, już to w postaci wiedzy, sztuki, religii, prawa itd., itp. (Czarnowski, 1946; Ossowski, 1948) Manifestując się przez konkret ich nośników, tworzą przestrzeń niezliczonych odmian niematerialnych *oddziaływań* na człowieka, splecionych ze sobą niewyobrażalnie wielką ilością wzajemnych powiązań i sprzężeń zwrotnych.

Spośród nich największą chyba rolę w ich przełożeniu na ludzkie rozumienie świata, jego odczuwanie i wartościowanie, odgrywają mity i symbole. Skondensowane są w nich zespoły owych oddziaływań wraz z dającym się obiektywizować wyjaśnieniem ich genezy czy uzasadnieniem ich potencjału poznawczego i generatywnego dla ludzkich poczynań. Cała ta przestrzeń obejmuje również zbiór definiowanych jednoznacznych i alternatywnych wersji wyjaśniających wszystkie aspekty kondycji i egzystencji człowieka oraz porządku świata poza nim samym. Zawiera również zbiory alternatywnych dyspozycji wartościujących każde ludzkie myślenie, odczuwanie i działanie w odniesieniu do przyjętej normatywnej oraz transcendentnej kwalifikacji dobra i zła.

Na bazie kultury powstają stanowiące jej integralną część kody wszelkiego rodzaju ekspresji i komunikacji - werbalnej i niewerbalnej, symbolicznej, poznawczej, emocjonalnej, behawioralnej, społecznej itp. - między jednostką a światem. W każdy aspekt istnienia człowieka wbudowany jest odrębny kod, będący nośnikiem

specyficznych dlań oddziaływań. Różne kody przenikają się aczkolwiek nie są ze sobą tożsame. Dzięki nim realizuje się interaktywne zespolenie człowieka jako podmiotu z jego całym dopełnieniem gdyż każda aktywność, czy to wewnętrzna czy to skierowanej na świat zewnętrzny, urzeczywistnia się w obrębie któregoś z nich. Nie jest do końca jednak jasne, czy kody "użytkowe" są identyczne z kodami, w jakich strukturalizuje się i internalizuje zawartość przestrzeni intrapsychicznej. Bardziej prawdopodobne jest, iż te drugie są zindywidualizowane aczkolwiek muszą jednoznacznie przekładać się na te pierwsze.

Roztrząsanie dylematu, czy historia jest częścią kultury, czy też "dorobkiem" odrębnym lub tylko wydzielonym, wydaje się nie mieć większego sensu. Jest źródłem nośnych mitów i symboli, tyle że budowanych przede wszystkim wokół pojęcia prawdy. Fakty historyczne są obiektywne, natomiast nie istnieje nic takiego jak obiektywna czy kanoniczna prawda historyczna. Istnieje natomiast olbrzymia przestrzeń alternatywnych interpretacji tych faktów o własnym, ogromnym potencjale mitotwórczym, zwłaszcza w zakresie wartościowania tych faktów w kategoriach dobra i zła. W tym wymiarze historia matkuje sztuce, która, czerpiąc z niej, jedne mity rozbudowuje i utrwala, inne na jej bazie kreuje, inne jeszcze nieustannie modyfikuje - *lecz zawsze je przenosi w czasie.*

Sama historia także bywa mitologizowana, a mity z nią związane są niezwykle trwałe i nośne z racji tego, że zaspokajają potrzebę przenikania tajemnic czasów przeszłych i przyszłych, a także dostarczają prostych wyjaśnień tego, co się aktualnie dzieje. Każdy odnaleziony przez szperaczy staroci dokument czy chociażby ślad takowego, każda poszlaka czy domniemanie, wywołuje natychmiast kolejną falę radosnej twórczości mitotwórczej. Jak ogromne w gruncie rzeczy jest zapotrzebowanie na mity "historii alternatywnej" najlepiej świadczy furora, jaką od dawien dawna robią pisane w różnych konwencjach książki czy rzekome świadectwa, podważające dogmaty chrześcijaństwa.

Nie ma ani jednej sfery życia człowieka, ani jednego aspektu jego egzystencji i jego historii, która nie znajduje swego odbicia w mitach i mitologii. Obejmują one całe dziedzictwo i tradycję zbiorowości ludzkich każdego rodzaju, całą widzę, religię, sposoby życia, jednostki i instytucje. Mitologizacji poddany jest świat ludzi i cały bez wyjątku świat przyrody. Zmitologizowany jest cały świat widzialny i niewidzialny. Nie ma niczego, co ogarniałoby ludzką myśl, uczucie i wyobraźnię, ludzkie poznanie i działanie, a co nie inicjowałoby powstawanie mitów, rozmaitych i często sprzecznych

w swych przesłaniach. Zawarta w nich jest nie tylko cała fenomenologia kondycji ludzkiej, lecz także cały jej osąd – wartościowanie wszystkich jej aspektów, od najdrobniejszych jej przejawów po sprawy tak podstawowe jak samo życie i prawa nim rządzące, jego geneza i wykładnia.

Mity są zapisem całej pamięci ludzkich zbiorowości o wszystkim, co w jakikolwiek sposób może być znaczące dla każdego z osobna jak i dla każdego typu zbiorowości. Są utrwalonym przekazem nie tylko o tym, co było i jest lub być mogło jako alternatywa dla rzeczywistości, lecz również tego, co być powinno lub mogłoby być jako wartość oczekiwana w sferze wartości. W tym więc sensie są nie tylko specyficznym, odwzorowaniem realności świata, lecz także *projekcją marzeń, nadziei czy lęków, a także i wszelkiej iluzji na temat rzeczywistości*.

Mity wyróżnia to, że “status mitycznego zjawiska jest inny aniżeli status faktu doświadczalnego; fakt jest tutaj nośnikiem uniwersalności i pozaczasowego przekazu, przechowuje w sobie /../ negację przypadkowości świata” (Kołakowski, 1994). Owa negacja to nic innego jak wiara w stały porządek rzeczy, w ład moralny, w sprawiedliwość, w niezmienność wartości – w to, że życie nie jest li tylko bezsensownym chaosem, igraszką losu, jakimś uchodzącym w pustkę “strumieniem entropii”.

Bardzo ważną funkcją mitów jest ich normatywność we wszystkim, co człowiek może sobie tylko wyobrazić. Cała dramaturgia ludzkiej egzystencji polega na wewnętrznych konfliktach związanych z koniecznością dokonywania wyborów w każdej skali – tak jednostki jak i całych zbiorowości. Mity dostarczają w tym zakresie wzorców postępowania, wyznaczają oczekiwane standardy intencji i działania w najrozmaitszych sytuacjach i okolicznościach, obrazowo przedstawiają kary i nagrody, jakich należy się spodziewać za swoje uczynki. Zawierają personifikowane i upoetyzowane opisy konfliktów sumienia, dylematy wolności i odpowiedzialności, niezliczone przykłady tego co godziwe i niegodziwe, z wszystkimi tego konsekwencjami. Odwołują się do emocji i wyobraźni, nadając konkretnym zjawiskom, zdarzeniom, postaciom czy nawet przedmiotom wymiar ponadczasowych, uogólnionych symboli o określonym sensie i znaczeniu, czyniąc z nich punkty odniesienia dla wszelkich ludzkich poczynań.

Mity tworzą systemy pojęć wyjaśniających cały świat, dostępny człowiekowi w poznaniu i doświadczeniu. Każda epoka kulturowa wypracowuje własne ich warianty, różniące się często jedynie w formie, a nie w treści; dotyczy to zwłaszcza

najrozmaitszych alternatywnych wizji porządku rzeczywistości. Dobrym przykładem mogą tu być wszelakie tzw. zabobony czy rozmaite praktyki o cechach zabiegów magicznych – wiara w nie jest tak trwała jak świat, tyle że modły odczyniane są w nieco innym języku. Doskonale to widać wszędzie tam, gdzie ludzie poszukują przyczynowości swego losu – nawet za cenę rezygnacji już nie tylko z rozumu, lecz i ze zdrowego rozsądku (Hines, 2003) - i w dążeniu do sprawowania nad nim kontroli.

### **TOŻSAMOŚĆ I WOLNOŚĆ A DETERMINIZM KULTUROWY**

Zespolenie ze światem poza sferą mitu jest więc niemożliwe, zarówno w formowaniu się przestrzeni intrapsychicznej jak w przekładaniu się tego efektów na praktykę życia. Tożsamość własna człowieka jako tego emanacja porządku, za sprawą swych aspektów kulturowych i historycznych wiąże go nie tylko z tym, co aktualnie istnieje, lecz może go także wiązać z wszystkim tym, co kiedykolwiek było. Rzecz w tym, na ile te związki mają postać wdrukowanych uwarunkowań psychofizycznych czy psychospołecznych, a na ile są wynikiem świadomego wyboru, dokonywanego w drodze selekcji elementów dostępnej pamięci zbiorowej. Kształtując tę tożsamość można przyjąć zasadę kontynuacji, modyfikacji, lub odrzucenia przeszłości w całości bądź w wybranych jej fragmentach. To ostatnie dokonuje się z chwilą, kiedy świadomość, wpierana wolą, jest władna dokonywać podmiotowych wyborów w zakresie samoidentyfikacji i samostanowienia o własnej przynależności.

Filozof ma tu jednak odmienne zdanie. “Niepodobna, by moje zbuntowanie moje przeciw kulturze było kiedykolwiek globalne, albowiem wymagałoby to takiego zerwania ciągłości, mocą którego usunąłbym całość jej sensów z poziomu internalizacji” (Kołakowski, 1994). Nawet transgresyjne wykraczanie poza samego siebie np. w aktach twórczych “jest tedy wprowadzaniem nowości, ale nie jest możliwe jako przekraczanie wartości mojej kultury, lecz tylko zmianą w sposobach ich komplementarnych uzgodnień. Najskrajniejszy nihilizm może próbować ucieczki od form wartościowych odziedziczonych, ale ucieczka ta może się nie udać. W oku eksplozji, która zdaje się rozsądzać dziedzictwo, materiał wybuchowy zawsze pochodzi również z odziedziczonych zapasów” (jw.). Pomiędzy taką totalną negacją a totalną akceptacją jest jeszcze ogromna przestrzeń “kompromisów”. Uzgodnień z samym sobą i ze światem, polegających na indywidualnych przewartościowaniach zadanych kulturowo istotności, sensów i dyspozycji normatywnych, zawsze jednak w *ramach* zespołów wartości jakiej je wszystkie wyznaczają.

Można by z tego wnosić, że przynależność kulturowa to swoiste fatum, któremu na imię determinizm. Nadane bowiem zostają niejako z urodzenia nie tylko parametry tożsamości zadanej i zastanej, co jest oczywiste, lecz również zakresy możliwych rozwinięć tożsamości własnej, wyznaczanej przez właściwy dla danego kręgu kulturowego dorobek w sferze rzeczowej i duchowej. Przyjąć też chyba należy, że z racji dynamiki rozwojowej jednostki, po przekroczeniu jakiegoś punktu granicznego jej wyzwolenie się z tego determinizmu staje się już praktycznie niemożliwe.

Konstatacja ta nieuchronnie przekłada się na treść i znaczenie takich pojęć jak podmiotowość jednostki i jej wolność. Tak zadekretowana immanentna niemożność wykraczania poza ograniczenia, nakładane człowiekowi przez kulturę, narzucać więc miałyby nie tylko granice w jakich może on działać, lecz także nakłada niewidzialne pęta na jego świadomość. Wniosek z tego płynie jeden: podmiotowość i wolność jednostki w każdym aspekcie jej egzystencji wyznaczałaby *wyłącznie* przestrzeń wszystkich możliwych kompromisów w ramach owych “zespołów wartości”, zadanych jej przez świat, w jakim ukształtowała się jej przestrzeń intrapsychiczna.

Wolność i podmiotowość w tej wersji przestaje mieć zatem wymiar absolutu, lecz z natury rzeczy musi się realizować jedynie w skończonych wymiarach egzystencji, narzuconych przez zadany człowiekowi determinizm kulturowy. Byłby więc on wolny jedynie w dokonywaniu wyborów z dostępnej mu puli możliwych “uzgodnień z samym sobą”. Czy będzie przy tym przekonany, iż robi to samodzielnie, właśnie podmiotowo, czy też przekonanie to zostanie mu narzucone z zewnątrz i przezeń zinternalizowane jako własne - to już zupełnie inny problem. Tak czy owak przyjęcie takiego właśnie paradygmatu determinizmu kulturowego prowadzi do nieuchronnego wniosku, że “wolność to uświadomiona konieczność” swobodnego poruszania się wyłącznie w zamkniętych granicach dopuszczalnych wyborów. Można się tylko się zastanawiać, czy jest ona uświadamiana sobie samemu, czy też uświadamia nam ją ktoś inny. Z konkluzji tej wywieść da się jedynie filozofię wolności i podmiotowości zaledwie *warunkowej*.

W zaklętym kręgu tak pokrętej dialektyki, w której przyjmuje się jedną, jedyną “centralną” przesłankę wnioskowania o naturze człowieka, dochodzi się - przez pominięcie innych - do fałszywych konkluzji. Wszak “wartościowanie elementów porządkujących jest pochodną wartościowania elementu centralnego” (Czerwiński, 1980). W tle kryje się “pułapka Goedla” i tylko wyjście poza świat konieczności umożliwi powrót do idei podmiotowości i wolności bezwarunkowej. Jeśli więc w

obrębie danego kręgu nie ma dróg wyjścia poza narzucony determinizm kulturowy, *bez osłabiania mocy generatywnej kultury w procesie kształtowania się tożsamości własnej* - to gdzie ich szukać? Czy kultura jest swego rodzaju niewidoczną smyczą - bardzo długą ale jednak smyczą?

Takie stwierdzenie budzi odruch sprzeciwu, gdyż prawo do wolności, w tym do wolności myśli i ducha, do wolności samostanowienia w każdym aspekcie ludzkiej egzystencji, jest jednym z praw naturalnych. Nadto historia dowodnie wykazała, że jednostki zdolne są tworzyć zupełnie nowe jakości poznawcze i duchowe, które zasadniczo przewartościowują zastany "kapitał kulturowy" lub go powiększają tak dalece, że by na nowo zrozumieć świat i samego siebie trzeba odstąpić od wielu dawnych sensów i odniesień, i wszystko "meblować" po nowemu. Najwyraźniej rację ma pisarz (Tołstoj, 1988), który dylematy ludzkiej egzystencji syntetycznie ujął w stwierdzenie, iż jest ona nieustanną grą między imperatywem wolności, a przymusem konieczności.

W dziejach wypadkową sił w tej grze bywały zmiany, wprowadzane w życie przez wielkich prawodawców, twórców wielkich religii, wielkich uczonych i wizjonerów rozumu, wielkich artystów, odkrywców, zdobywców i władców. Przemodelowanie świata następowało również w wyniku rozmaitych kataklizmów historycznych czy skokowych, rewolucyjnych przemian społecznych. Zmiany potrafiły sięgać bardzo głęboko. Także i nauka po wielokroć rozbijała (i robi to nadal) zastany obraz świata i wizerunek osoby ludzkiej. Lecz wielkie teorie naukowe, nawet te, dające się obiektywnie weryfikować, są jedyni swego rodzaju ustrukturalizowanymi odwzorowaniami rzeczywistości o dużym ładunku subiektywizmu na poziomie aksjologii, co przybliża je do mitów, a w każdym razie przydaje im właściwości mitotwórczych (Foucault, 1978).

Z kolei w sztuce swobodne wizje artystów powiększały obszary prawdy wewnętrznej o ludzkich doznaniach, o naturze człowieka, obalały i tworzyły kanony harmonii i piękna, deformowały i na nowo formowały wzorce tych odwzorowań. Niezależnie więc od poznawczych "ścieżek dostępu", kolejne próby odczytywania gry platońskich cieni na ścianach jaskini owocowały nowymi jakościami w ludzkim poznaniu i doświadczaniu rzeczywistości, nowymi obszarami zespolenia z nią, a co najważniejsze - powstawaniem nowych pól subiektywizmu jej wewnętrznych reprezentacji.

Mity są w swej istocie wtórne zarówno w stosunku do obiektywnych faktów oraz naturalnych zjawisk i zdarzeń jak i w stosunku do efektów kolejnych “odkryć rzeczywistości”, gdyż są jedynie ich różnorodną interpretacją. “Odkrycie, że mity, które z działalnością porządkującą rozumu spokrewnia wspólna im aspiracja, daje asumpt do pewnego zrównywania ich z takimi kreacjami intelektualnymi jak system filozoficzny czy teoria naukowa” (Czerwiński, 1980). Niezależnie więc od ich genezy, są zbiorem wyjaśnień alternatywnych tego, co się wydarza obiektywnie jak i tego, co się subiektywnie postrzega, rozumie i czego się doświadcza. Każdy może wybrać sobie zbiór takich wyjaśnień, które będą porządkowały jego obraz świata i samego siebie, a zatem i kształtowały jego świadomość oraz tożsamość.

Było by to dość proste w sytuacji, gdyby w obrębie jednej przestrzeni kulturowej owe mity tylko się nawzajem uzupełniały i tworzyły zwartą i spójną całość. Tymczasem koegzystują ze sobą również na zasadzie wzajemnego się wykluczania, co musi rodzić konflikty w sferze wyborów, gdyż nie da się przecież żyć w nieustannym rozdarciu wewnętrznym. Internalizacja jednych sensów niejako automatycznie powoduje odrzucanie innych, co oznacza, że każde zespolenie może być tylko cząstkowe, gdyż w wyniku selekcji dochodzi do świadomego jego samoograniczania.

Może to rodzić efekty dwojakiego rodzaju. Pierwszy, to zaakceptowanie owego ograniczenia, poprzestanie na nim, organizowanie własnej przestrzeni intrapsychicznej i prowadzenie życia w obrębie dokonanych wyborów. Drugi to podejmowanie ciągłej aktywności na rzecz bądź to włączania jednak w obręb swego zespolenia istniejących już elementów do niego nie pasujących czyli godzenia jakimś sposobem niektórych przynajmniej wykluczających się sprzeczności, bądź wykraczania poza więzy danej kultury i tworzenie nowych jakości rzeczowych i duchowych, rozbijających utarty porządek rzeczy.

W pierwszym wariantcie mieszczą się ci, którzy - jak chce cytowany filozof - w swej negacji zastanych elementów dorobku kulturowego nie są w stanie jednak wyjść poza to, co on oferuje. W drugim - wszyscy ci, których bunt polega na nie tyle na nihilizmie ile na próbach przeformułowania całości tego dorobku. Pierwsi zatem miotają się w pułapce Goedla niezdolni do tego, by się z niej wyrwać, choć w tej szamotaninie są w stanie udoskonalać rzeczywistość, głównie w sferze łagodzenia skutków istniejących sprzeczności. Drudzy natomiast z założenia poszukują sposobów wyrwania się z niej i odnalezienia sposobów likwidacji tych sprzeczności poprzez odnajdywanie nowych dróg poznania i niesprzecznej wewnętrznie syntezy

tego, co dotychczas wydawało się być nie do pogodzenia lub funkcjonowało w formie paradoksów.

Zatem z jednej strony mamy akceptację przez selekcję i nieustanną tożsamościową adaptację (Erikson, 2004), z drugiej - odrzucenie, organizujące się wyłącznie wokół negacji, bądź przyjmujące negację za punkt wyjścia do poszukiwań dróg wyjścia z pozornego w gruncie rzeczy determinizmu. Istota wszelkiej kreatywności polega właśnie na odcyfrowywaniu owych pozorów zadanych konieczności. Wolność i podmiotowość nie polegają więc tylko na dokonywaniu wyborów w obrębie tego, co zastane, lecz na czynnym odrzucaniu istniejącego już dorobku kulturowego czy wręcz z kwestionowaniu w ogóle reguł go porządkujących.

Zespolecie człowieka z jego światem powstaje w wyniku wzajemnych interakcji obydwu generatywnych komponentów – wolności i konieczności - przy czym ta obopólna gra nie oznacza wyłącznie dopasowania się tego pierwszego do tego drugiego. Wolność to nie tyle uświadomienie sobie konieczności adaptacji, lecz urzeczywistnianie możliwości wyrwania się z narzuconych przez nią więzów - przede wszystkim poznawczych ale też i emocjonalnych. Sprowadzona *de facto* tylko i wyłącznie do doboru strategii maksymalizacji sprawności funkcjonalnej, jednostka nie rozporządza w istocie prawem wyboru czegokolwiek spoza dostępnej puli ich ofert; nie ma w takim schemacie wariantu kreowania oferty własnej. Jest to czystej wody instrumentalny funkcjonalizm, który wyklucza wszystkie dążenia człowieka, daleko wykraczające poza pragmatyzm celów doraźnych.

Wirowanie w zamkniętym kręgu aksjologicznym i ontologicznym dorobku kulturowego powoduje dość dziwne efekty w sferze świadomości, orientacji poznawczych czy hierarchii istotności. Internalizacja jednych sensów i odrzucenie innych to patrzenie na świat i na samego siebie przez zagregowane zespoły tzw. filtrów selekcyjnych, za sprawą których wzmacnia się, utrwała lub modyfikuje wypełnienie całej przestrzeni intrapsychicznej, w tym i wszystkie konotacje emocjonalne odwzorowań rzeczywistości. Można więc np. przyjąć racjonalny obraz porządku wszechrzeczy i odrzucać wszelkie jego wyjaśnienia mitologiczne lub mistyczne. Można jednak czynić odwrotnie - przyjmować rozmaite wyjaśnienia alternatywne (wbrew zasadzie Ockhama) i nie dopuszczać do siebie argumentów czy nawet faktów im przeczących. Najczęściej wygrywają formuły pośrednie, czyli takie, które mają godzić przeciwieństwa.



Jak zatem pogodzić tezę o omnipotencji kultury w kształtowaniu tożsamości człowieka z twierdzeniem o możliwości wyzwolenia się z pęt konieczności, jakie ona narzuca? Jak połączyć koncepcję determinizmu kulturowego z ideą absolutnej podmiotowości, pozwalającej jednostce wychodzić poza krąg sensów, znaczeń i odniesień, stanowiących pozarzeczowy dorobek kultury - bez szkody dla całości tożsamości i bez utraty spójności jej zespolenia ze światem? Co dzieje się z człowiekiem i z jego kulturą po tym, jak on sam uwalnia się z wmontowanej w nią "pułapki Goedla"? Jakie powinien on spełniać warunki intrapsychiczne, by do czegoś takiego mogło w ogóle dojść?

### **CZŁOWIEK I WARTOŚCI**

Poszukiwanie odpowiedzi na wyżej postawione pytania wydaje się niemożliwe bez szeregu wyjaśnień, uzupełniających i uściślających dotychczasowy tok rozważań. Termin, "kultura", tak jak był tu dotąd używany, choć z grubsza odnosi się do sumy dorobku wspólnot ludzkich, choć wiele o tych wspólnotach mówi, to jednak w ogóle ich *nie definiuje*. W takim ujęciu można zawsze uznać, że kultura jest albo jednorodnym dorobkiem całych pokoleń jakiejś zbiorowości, albo jednorodną zbiorowością pokoleń jednostek, pospołu wytwarzających niejednorodne dobra rzeczowe i duchowe, składające się na ów gromadzony w czasie dorobek.

Jedna szkoła myślenia przyjmuje, że kulturę określają wytwory wszystkich rodzajów i na wzór archeologów czy antropologów kulturowych klasyfikuje ją wedle czasu, w jakim one powstawały i dominowały oraz form, jakie przybierały. Punktem wyjścia jest wtedy czas trwania zbiorowości jako całości, niezależnie od tego, jak ewoluowała jej struktura wewnętrzna i jakie były (lub nadal są) w ogóle jej losy. Z chwilą zniknięcia czy rozpadu zbiorowości ustaje jej bieżąca produkcja", zatem następuje kres danej kultury, a jej miejsce zajmuje kto inny. Często w historii wielkie, zwarte wspólnoty ludzkie zniknęły samoistnie (np. przez rozproszenie, asymilację, marginalizację) lub były niszczone fizycznie (np. przez eksterminację). Ich dorobek, z braku kontynuacji, przetrwał wyłącznie jako relikwiny czegoś, co minęło bezpowrotnie lub w najlepszym razie trwa w postaci folkloru. Moc generatywna kultur "zstępnych" jest już więc niewystarczająca, by móc tworzyć rzeczy nowe; pozostaje eklektyzm, tak w treści jak i w formie.

Tak opisywane i katalogowane kultury mają swoje miejsce na osi czasu, są przypisane do miejsca na mapie, do określonej epoki historycznej - mają własną

przynależność "dziejową". Problemem jednak staje znalezienie jakiejś sensownej koncepcji ewolucyjnej, która tłumaczyłaby ową ich naprzemienną i jej przyczyny, ewentualną prawidłowość (cykliczność lub losowość) ich powstawania, trwania i schodzenia ze sceny oraz wiele jeszcze innych kwestii, porządkujących ich opis i analizę. Ponadto niebywale kłopotliwym ze względu na chronologię i taksonomię jest tu zjawisko niejednorodności dorobku wspólnot w przypadku gdy trwały one bardzo długo lub trwają po dziś dzień. Przeszły one przecież w międzyczasie rozmaite przeobrażenia strukturalne, odśrodkowe i dośrodkowe, zmieniając swój zasięg terytorialny i siłę oddziaływania (atrakcyjność); wchłaniając inne wspólnoty z ich dorobkiem, itp., itd.

Z drugiej jednak strony można przyjąć, że podstawą kwalifikacji i klasyfikacji kultur będą etapy ewolucyjne wraz z momentami skoków rewolucyjnych w obrębie wspólnot. Zmieniały one rolę i znaczenie konstytuujących je czynników wewnątrzwspólnotowych, np. strukturę zbiorowości, kompetencje i status poszczególnych jej grup, udział w podziale zysków, niezależnie od tego, co, jak i kiedy te wspólnoty wytwarzały i nadal wytwarzają. Ich dorobek byłby zatem niejednorodny, lecz nie ma to większego znaczenia, gdyż to nie on definiuje wspólnotę i nie on wyznacza kryteria kwalifikacji i klasyfikacji zjawisk kulturowych. Jest bowiem czymś wtórnym w stosunku do zmian, zachodzących wewnątrz wytwarzających go zbiorowości.

Podstawą takiego rozumowania jest założenie, iż każda zbiorowość, by móc trwać i aktywnie oraz sprawnie funkcjonować na rzecz samopodtrzymania swego istnienia, musi być zorganizowana na określonych zasadach. Wspólnoty trwają tak długo, jak długo zasady te jako swego rodzaju spoiwo są zgodnie przestrzegane i uznawane jako wartości fundamentalne (centralne) w wymiarze jednostkowym jak i grupowym. Istotą wewnętrznych przemian kulturowych jest zmienność form ich przestrzegania i realizowania ich w praktyce życia jednostek i całych ich grup.

Ilość modeli opisu i metod analizy kultury w każdym z tych dwóch przeciwstawnych ujęć tego zjawiska jest tak duża, że zajmowanie się nimi tu miałyby się w ogóle z celem tych rozważań. Wszystko zależy bowiem od tego, które z elementów konstytuujących kulturę przyjęte zostaną za centralne. Znowu powraca problem koncepcji alternatywnych, których twórcy i rzecznicy ustanawiają własną aksjologię, budują własne schematy logiczne i metody wnioskowania. Ponieważ wszelkie analizy dokonywane są wyjściowo na materiale w istocie cząstkowym, nadto

zebranych *ex post*, a dopiero potem przekładane są na wnioskowanie (niejednokrotnie nieuprawnione) o rzeczywistości nieustannie się aktualizującej (*in statu nascendi*), zatem wykluczona jest tu jakakolwiek metodologia porównawcza z *użyciem grupy kontrolnej*. Co najwyżej można posługiwać się metodą grup porównawczych. Każde więc takie wnioskowanie jest w istocie pochodną zinternalizowanych przez badacza istotności miar opisu, uszeregowanych wedle jego własnych preferencji.

W modelach, w których na pierwszym miejscu stawia się opis i analizę wytworów, składających się na dorobek wspólnot, pojęciami centralnymi są takie ich kategorie jak język, mity i symbole, kody komunikacji, mity, formy życia zbiorowego, narzędzia. Słowem, wyodrębniane klasy przejawów i nośników zewnętrznych (materialnych i niematerialnych) wszelkiej ustrukturalizowanej aktywności intrapsychicznej, decydującej o zespoleniu człowieka z jego światem. Nadaje się im właściwości bytów autonomicznych o własnym potencjale sprawczym w odniesieniu do jednostki ludzkiej i całych zbiorowości. Analizując ich wszelkie sensy, odniesienia i wzajemne między nimi sprzężenia, a także ich formę i wewnętrzną strukturę, o *pojedynczym człowieku* wnioskuje się bardziej jak o *obiekcie* oddziaływań, a nie jak o *podmiocie*, wchodzącym w aktywną interakcję z tym, co napiera na niego z zewnątrz i modyfikującym siłę i formę tych oddziaływań. Zatem z punktu widzenia jednostki kultura jakby “sama się stwarza”, “jest”, “kształtuje i warunkuje”; człowiek może tylko ją internalizować w całości lub we fragmentach.

Zatrąca to nieco prostackim materializmem z jego sztandarowym hasłem “byt określa świadomość” (dobrze jeśli dokonuje się to dobrowolnie). Jest to bardzo wygodna idea dla wszystkich tych, którzy chcieliby zredukować człowieka do funkcji, gdyż ów byt daje się łatwo przekładać na cele i potrzeby cząstkowe w praktycznych wymiarach egzystencji. Świadomość i wola, sprowadzone do funkcji pomocniczych operatorów, miałyby ogniskować się wyłącznie na ich realizacji i na racjonalizowaniu konieczności tak ukierunkowanych działań. Wszystko, co wykraczałoby poza tę doktrynę człowieczeństwa byłoby już wyłącznie artefaktem, mniej lub bardziej ozdobnym dodatkiem, swoistą kulturową “wartością dodaną”.

W takim pojmowaniu osoby ludzkiej tożsamość własna, kształtowana w kręgu determinizmu kulturowego, musiałaby zatem być w istocie nie tyle efektem *aktywnej interakcji* człowieka ze światem ile *reaktywną do niego adaptacją*. W takim duchu skonstruowane są w psychologii liczne teorie rozwoju psychospołecznego, zbudowane na zasadzie rozdzielności jednostki i jej dopełnienia oraz z wyraźnym

ograniczeniem jej podmiotowości wobec całej otaczającej ją rzeczywistości. Co prawda wartość oddziaływań zwykłego, *statystycznego* człowieka na nią jest niewymierny, lecz już jego bieżący wpływ na jej kształtowanie może kryć w sobie niezwykle acz nieprzewidywalne niespodzianki – tak w trybie natychmiastowym jak i odroczonym.

Psychologia, koncentrując się na jednostkowych celach i potrzebach, na zrodzonych z nich motywacjach, na samorealizacji w zadanym świecie, który jednostkę warunkuje i bez reszty formuje, pomija nadzwyczaj istotny aspekt *przyczynowej zwrotności jej relacji ze światem*. Jego sens kryje się w intencjonalności działań, u podłoża której częstokroć kryje się coś o wiele bardziej motywującego niż tylko prosty, funkcjonalny behawioryzm, nawet zabarwiony mgliście formułowanymi “wartościami wysokimi”. Owo “coś” może mieć wymiar konieczności, wynikającej z “rzeczywistości moralnej”, uformowanej ze zbioru “wartości czynnych” a manifestującej się poprzez kreowane “fakty moralne” (Znaniński, 1987).

Niezbędne teraz staje się przededefiniowanie pojęcia celu: “Cel w fakcie moralnym nie jest wartością po prostu ale wartością obiektywną” (jw.). Internalizacja wartości wyznacza zatem klasy celów, jakie należy realizować w relacjach ze światem. Wszelkie działania inspirowane mogą być więc uwewnętrzną koniecznością sprostania rygorom moralnym (imperatywem). Wzmocnieniem i nagrodą byłoby realizowanie tych wartości (jako warunek *każdej* samorealizacji), karą zaś – postępowanie z nimi niezgodne w wyniku sprzeniewierzenia się im lub wykluczenia ich w ogóle z puli wewnętrznych źródeł czy pobudek własnego postępowania. Byłoby to więc przeniesienie motywacji rzeczowej i zadaniowej - i w ogóle całej gry sił sprawczych w przestrzeni intrapsychicznej na poziom intencji, kwalifikowanej wedle kryteriów etycznych.

Ponieważ psychologia wystrzega się wartościowania, zwłaszcza uwzględniania w swych analizach ludzkich zachowań kwestii moralnych, ściśle sprzężonych z pojęciami dobra i zła, taki schemat pojęciowy jest jej w ogóle obcy. Wymagałby on bowiem podporządkowania psychologicznie obiektywizowanej przyczynowości i normatywności ludzkich zachowań - przyczynowości i normatywności etycznej. Gdyby teraz psychologia uzupełniła katalog miar opisu o owe “wartości obiektywne”, to natychmiast przybyłaby jeszcze jedna klasa *nieoznaczoności* każdego działania, mających swe źródło w subiektywizmie postrzegania i odwzorowywania owych wartości w świadomości jednostki.

Kłopot w tym, że każda funkcjonalna teoria psychologiczna musiałaby brać po uwagę odwołanie do czegoś, co w ludzkiej naturze jest już całkowicie subiektywne, nieuchwytnie, nieredukowalne, a mianowicie do *sumienia*, które rozstrzyga o moralnej kwalifikacji każdego uczynku, zarówno w trybie dokonany (np. zachowanie) jak niedokonany (np. intencja, decyzja). Stałoby się ono *czynnikiem zakłócającym* wnioskowanie z teorii i eksperymentu, bodaj czy nie najważniejszym w całym ich katalogu. W sumie wkroczenie na teren wartości to dla psychologów rozpoczęcie wędrówki po polu minowym, gdzie na każdym kroku grozi katastrofa ontologiczna, aksjologiczna lub fenomenologiczna (Zawadzki, 2008)

Pojęcie “rzeczywistości moralnej” to nic innego jak rozszerzenie pojęcia “przestrzeń kulturowa” o dodatkowe wymiary. Kultura jest bowiem tylko dorobkiem wspólnoty, lecz jej nie tworzy – jest raczej przejawem jej istnienia. Wspólnota nie organizuje się wokół tego, co sama wytwarza, lecz wokół tego, co zapewnia jej spójność i ciągłość trwania, a dopiero w *drugim rzędzie* również ową wyróżniającą ją “wytwórczość”. Jednostka przynależy najpierw do wspólnoty, a dopiero przez nią do jej kultury. Broniąc swego dorobku kulturowego i prawa do poszerzania go wedle własnego uznania, broni przede wszystkim nie tyle samych wytworów, które w wypadku ich niszczenia można przecież odtwarzać, lecz tego, co one symbolizują i z czego wyrastają. Należy tu pamiętać, że ogromną rolę w tej niejako podwójnej samoidentyfikacji odgrywa czas. Wspólnoty potrafią trwać o wiele dłużej niż generowane przez nie w ramach spajających je stałych wartości następujące po sobie kultury, będące różnymi wariantami *ciągłego* realizowania i manifestowania tychże wartości, a tworzącymi pospołu *niesprzeczną wewnętrzną* całość.

Tożsamość własna na poziomie intrapsychnym musi być zatem internalizacją zespolenia niejako hierarchicznego – w pierwszym rzędzie z tym wszystkim, co wspólnotę konstytuuje pierwotnie, a dopiero później z tym, co w jej ramach zostało już wytworzone, a co składa się na *tradycję kulturową*. Jednostka osadzona jest w określonym czasie jej istnienia i ma możliwość wybierania z niej niektórych tylko elementów. Bywa więc i tak, że identyfikując się ze wspólnotą i z tym, co ją spaja, decyduje się na odrzucanie niektórych segmentów kultury *swojego czasu* i sięga do tego, co już minęło, a co zachowując zgodność z wartościami podstawowymi zdezaktualizowało się już nieco w stosunku do współcześnie przyjętych form ich realizacji.

Pozostając nadal akceptowanym członkiem wspólnoty tworzy swą tożsamość na bazie pamięci przeszłości, która jest niczym innym jak zapisem całej tradycji. W tym więc sensie ma możliwość wyjścia poza konieczność trwania w aktualnie istniejącym “wariacie kulturowym” swej wspólnoty, co już samo przez się powoduje, że internalizując sądy niekoniecznie swego czasu, kształtując własne hierarchie istotności elementów rzeczywistości zewnętrznej, nie wyklucza się – i nie jest wykluczana - ze zbiorowości, do której przynależy. Ma to niekiedy zaskakujące konsekwencje na poziomie relacji z otoczeniem niemniej sama ponosi konsekwencje swych świadomych wyborów, podejmowanych w świecie, obejmującym “rzeczywistość moralną” i jej, i jej wspólnoty.

### ***KULTURA A CYWILIZACJA W ŚWIETLE PSYCHOLOGII***

Dalsze rozważania na temat wartości spajających ludzką wspólnotę wymagają przywołania pojęcia daleko wykraczającego w swej treści poza termin “kultura”, a mianowicie pojęcia cywilizacji. “W naszej epoce nie ma ostrzejszego problemu i dla poznania i dla życia, niż zagadnienie kultury i cywilizacji, ich różnic i współzależności” (Bierdiajew, 1989).

Problem ten, od wieków zajmujący umysły analityków różnych orientacji poznawczych i różnych nurtów filozoficznych, rzadko kiedy był przedmiotem studiów samych psychologów. Dla psychologii nie jest istotne, co pierwotne, a co wtórne – cywilizacja czy kultura - gdyż z punktu widzenia koncepcji człowieka jako istoty reaktywnej w stosunku do tego, co oferuje świat, nie ma to większego znaczenia. W takim ujęciu rzeczywistość zewnętrzna jest jedynie postrzegana, odwzorowywana i “użytkowana”, stanowiąc środowisko, w którym jednostka realizuje własne cele i zaspokaja własne potrzeby. Zmiany, jakie w efekcie wywołuje w tym środowisku są wtórne w stosunku do jej aktywności “spersonalizowanej” i nie stanowią celu samego w sobie. Wspólnota jest bądź źródłem uwarunkowań, kształtujących potencjał funkcjonalny, wspomagający lub tłumiący ekspansję jednostki (samorealizację) we wszystkich dających się racjonalizować aspektach jej egzystencji, bądź – w przełożeniu na praktykę działania – zbiorem jednostek, sytuacyjnie kooperujących w wykonywaniu rozmaitych zadań.

Z punktu widzenia psychologii dyspozycje normatywne w obrębie zbiorowości mają sens jedynie jako akceptowane przez większość reguły gry, zapewniające

swobodę samorealizacji jednostki bez zbytej szkody dla innych. Nie istnieje więc żadna konieczność przestrzegania owych przywołanych wcześniej “wartości obiektywnych”, tym samym nie istnieje żaden imperatyw moralny jako podstawowe źródło zachowania; chyba że jako swoista zakłócająca “reszta”, nie poddająca się żadnej teorii. Dla psychologa “fakt moralny” nie ma w istocie zbyt wielkiego sensu, gdyż wartości nie wchodzą do zbioru miar opisu i analizy ludzkich działań. Przedmiotem jego badań są *zachowania* – sprawne i skuteczne, *oceniane* wedle uzyskiwanych efektów oraz rachunku zysków i strat, a nie *uczynki* – dobre lub złe, *osądzone* przez innych i we własnym sumieniu.

Swego czasu pojawiły się w psychologii próby wyodrębniania uniwersalnych kategorii opisu i analizy porównawczej kultur, ważnych ze względu na funkcjonowanie jednostek, ich grup i całych wspólnot, wszelako lokalizujących człowieka na miarach dość przedziwnych, takich jak np. “postawa wobec władzy”, czy “sposoby rozwiązywania konfliktów z uwzględnieniem kontroli agresji i wyrażania uczuć” (Merton, 1982). Model ten w ogóle pomija kwestie wartości, koncentrując się na funkcjonalizmie i klasach jego operacyjno-zadaniowego zróżnicowania wśród ludzi (np. płci), a także na utylitarnych aspektach relacji między grupą a jednostką. Wymiarami kultury miały być też obowiązujące w jej obrębie normy “dystansu władzy” czy “unikania niepewności”. Jest to już czystej wody praktyczny utylitaryzm na granicy zwykłego instrumentalizmu postaw i działań i relatywizmu środków, służących osiągnięcia celów, dobrze jednak mieszczący się w nurcie redukcjonizmu wszystkiego do wymiernych i przeliczalnych miar opisu człowieka. Cała reszta ma znaczenie wtórne.

#### **KONCEPCJA CZŁOWIEKA MORALNEGO 'STADIALNE' WYUCZANIE MORALNOŚCI**

Byłoby jednak wielce niestosowne i nieuczciwe zarzucanie psychologii brak zainteresowania problematyką moralności. Sprowadza ją ona wszelako głównie do rozwoju internalizacji norm i zasad obowiązującej umowy społecznej oraz do wytworzenia w człowieku nakazu użyteczności w życiu zbiorowości, która powinna objawiać się w *świadomości skutków własnych działań*. Przekłada się to na zgeneralizowane postawy życiowe, które redukują wartości do strategii realizacji celów utylitarnych, zapewniających korzyści osobiste lub kolektywne. Dla przykładu, w takim rozumieniu altruizm nie jest powinnością, wyrastającą z imperatywu “godziwości obiektywnej”, lecz ledwie alternatywną opcją strategiczną, która może być jedną z

wielu, jeśli tylko zapewnia pożądany efekt z punktu widzenia tego, kto się nią dobrze posługuje.

W istocie jest to koncepcja socjalizacji jednostki poprzez uczenie się skutków zachowania, kontroli poznawczej i emocjonalnej itp. oraz przez warunkowanie. Wszelako aplikowane wzmocnienia to kary i nagrody w wymiarze emocjonalnym, symbolicznym lub społecznym (Aronfreed, 1968). Człowiek moralny to ten, kto spełnia w swym postępowaniu zhierarchizowane standardy relacji interpersonalnych przy czym owa moralność jest *stopniowalna* wedle zgodności postępowania z obowiązującymi normami. Jest zatem wyuczalna – i to stadialnie, a fazy rozwoju moralnego dają się kategoryzować wedle zakresu zinternalizowanych i przestrzeganych klas tych zasad. Najciekawsza jest jednak konkluzja: rozwój moralny to stadialny rozwój zdolności czy też sprawności w zakresie myślenia o sprawach moralnych i sprawiedliwości (Kohlberg, 1981). Lecz czymże w takim razie są owe “sprawy moralne”?

Problematyka moralności w ujęciu współczesnej psychologii naukowej syntetycznie została sformułowana w stwierdzeniu, iż “moralnością *w szerokim znaczeniu* byłyby wszelkie standardy postępowania, czyli standardy odnoszące się do świadomych czynów i wypowiedzi. Do tak rozumianych standardów zaliczyłbym wszystkie znane człowiekowi *normy i ideały*. /.../ Przez moralność *w wąskim rozumieniu* proponuję rozumieć te standardy, a więc *normy i ideały, które zostały głęboko powiązane z obrazem świata jednostki* (systemem poznawczym).” (Gołąb, 1999). Jest to swoiste obejście problematyki wartości, choć i nieśmiało wprowadzenie ich do porządku myślenia psychologicznego. Kluczowym bowiem jest tu słówko “ideały”. Zostają one głęboko osadzone w systemie poznawczym, który wszak jest częścią całej przestrzeni intrapsychicznej – z wszystkimi tego faktu konsekwencjami.

Przyjmując, że normy i ideały są standardami wartości, które obowiązują w obrębie danej wspólnoty, należy tu pamiętać, że mowa jest zawsze o sytuacjach niejako “czystych” i doskonałych. Jednakże “stan idealny wyrażany jest w normach absolutnych i dotyka kwestii etycznych, to zaś, czego rzeczywiście chcemy, to norma statystyczna, która wskazuje na wybory dokonywane przez większość” (Hofstede, 2000). Takie stwierdzenie zawiera w sobie sporą dozę pesymizmu, co nieco dziwi jeśli wziąć pod uwagę, że jego autor we własnym modelu kultury w jej centrum osadza właśnie wartości. Najwyraźniej uważa, że człowiek statystyczny nie jest w stanie



sprościć wymogom etycznym, jakie są dla niego odniesieniem dla własnych poczynań.

Zapewne w dużym stopniu tak jest – za sprawą ludzkiej niedoskonałości. Niemniej warto zastanowić się, czy dążenie do owych ideałów nie jest aby bardzo ważną siłą sprawczą w mechanice ludzkiego myślenia i działania i samo w sobie stanowi wartość w randze imperatywu kategorycznego. Zresztą wprzęgnięcie statystyki do analizowania norm moralnych jest jakimś kolosalnym nieporozumieniem, gdyż po pierwsze mają one wymiar dychotomiczny ( zero-jedynkowy), pod drugie zaś - zupełnie nie wiadomo, jakimi zmiennymi należałoby operować w równaniach i w rachunku poziomym istotności. Jednakże już samo przyznanie wartościom roli centralnej w kulturze jest wysoce optymistyczne, nawet jeśli z prawdziwej przesłanki ktoś wyciąga nieprawdziwe wnioski.

#### **PROBLEM PRYMATU CYWILIZACJI CZY KULTURY**

Podstawowy spór o prymat cywilizacji nad kulturą (czy odwrotnie) toczy się właśnie o wartości czy, jak kto chce, właśnie o te ideały, o i ich genezę i ich trwałość. Czy to wartości spajają wspólnotę, czy też wspólnota generuje wartości, które ją scalają? Czy w ramach jednej cywilizacji dochodzi do kolejnych przeformułowań przejawów i form realizowania niezmiennych wartości podstawowych, czy też cywilizacje powstają w wyniku odrzucania przez wspólnoty jednych wartości na rzecz innych lub – jak chcą niektórzy – transformacji wartości w bezduszny utylitaryzm? Czy może istnieją jakieś modele pośrednie?

Przykładami pierwszej koncepcji są takie cywilizacje jak np. egipska czy chińska, w których w miarę upływu czasu pojawiały się różne kultury, znacznie się różniące w swym dorobku; owe odmiany, współtworzące wielopostaciową całość cywilizacji “macierzystej” zwykle są kojarzone np. z kolejnymi dynastiami. Przykładem drugiej może być np. kultura helleńska, która zwyrodniała do postaci Rzymu, lub kultura chrześcijańska, która – według wielu - przerodziła się we współczesną, utylitarystyczną cywilizację techniczną (Spengler, 1990; Schweitzer, 1923; Bierdiajew, 1989, Merton, 1994). Bogactwo różnorodnych odmian kulturowych w takiej “cywilizacji-matce” jak cywilizacja łacińska skłania jednak do szukania jakichś rozwiązań pośrednich, z cyklami wznoszeń i upadków.

Dylemat zatem brzmi: czy mamy do czynienia z naprzemiennością kulturową w ramach jednej w miarę stabilnej strukturalnie wspólnoty, czy też z cyklami

wymiennosci cywilizacji, będących swobodnie formującymi się i przekształcającymi dość dowolnie zbiorowościami, które w swym trwaniu deformują wartości, wytworzone przez uprzednio powstające autonomicznie nowe prądy kulturowe? Problem ważny dla teoretyków historyków czy antropologów kulturowych głównie ze względów taksonomicznych, czy dla filozofów historii – ze względów na poszukiwanie ewolucyjnego ładu świata, dla psychologów również powinien być istotny, a to głównie ze względu na pytania o podstawowe czynniki konstytuujące tożsamość jednostki, rozumianą jako samoidentyfikację w jej interakcyjnym zespoleniu ze światem, w jakim przychodzi jej żyć.

Wszystkiemu winne są spory ideowe, zapoczątkowane jeszcze w XIX wieku, kiedy to rodziła się strukturalistyczna wizja historiozoficzna w kontrze do pozytywistycznych koncepcji, w których historię ujmowano przedmiotowo na modłę przyrodoznawstwa. Niezależnie jednak od tego, jak długo będzie trwał ten nierozstrzygalny spór o to, co było pierwsze – jajko czy kura, nie wydaje się w ogóle możliwe uniknięcie włączenia problematyki wartości do rozważań o istocie wewnętrznej natury człowieka, a tym samym do psychologicznych analiz jego postępowania. Jeśli przyjąć za Arystotelesem, że każda społeczność dąży do jakiegoś dobra (wartości), to jakkolwiek by ono nie było wpisane w jej życie, nie może ono nie być również wpisane w życie jednostek, niezależnie od tego, w jakim stopniu są one tego świadome. "Wartości /../ są dla społeczności punktami odniesienia", podstawą organizacji życia zbiorowości (Koneczny, 1996). Tym samym więc muszą być dla ich członków co oznacza, że każdy człowiek w swym zespoleniu ze światem, które realizuje żyjąc we wspólnocie, musi internalizować owe punkty odniesienia jako fundamenty tożsamości własnej.

**KONECZNY: CYWILIZACJA JAKO METODA ŻYCIA ZBIOROWEGO  
PIĘCIOKSZTAŁT ŻYCIA - 5 UNIWERSALNYCH KATEGORII BYTOWANIA**

Dla dalszego toku wywodu warto teraz przyjąć jakiś jeden, wybrany z wielu, stały porządek myślenia o psychologii człowieka, właśnie w kategoriach systemów wartości, jednoczących ludzkie wspólnoty. Te bowiem są makrostrukturami życia zbiorowego, zorganizowanymi wedle własnego, akceptowanego powszechnie przez przynależne do nich jednostki sposobu rozumienia zasadniczych wartości egzystencji ludzkiej, prawa i czasu. "Cywilizacja jest to metoda życia zbiorowego" (Koneczny, 1996). Ten sam filozof przyjmuje model organizacji wspólnoty zbudowany na pięciu uniwersalnych kategoriach "bytowania", z których dwie obejmują sferę fizyczną

(cielesną) – to zdrowie i dobrobyt; dwie sferę duchową – to dobro i prawda; wreszcie ostatnia z nich to kategoria wspólna ciała i duszy – czyli piękno.

Jak twierdzi autor tej koncepcji “Nie ma takiego przejawu życia, który by nie pozostawał w jakimś stosunku do którejś z tych kategorii, często do dwóch i więcej. /../ Nie zdoła nikt wymyśleć niczego ludzkiego, co nie mieściłoby się w tym pięciokształcie życia (*quincux*)” (jw.). W praktyce codzienności całością zawiaduje prawo, stanowione i zwyczajowe, kodyfikujące i sankcjonujące przestrzeganie zasad współżycia, wywodzonych z przyjętej przez zbiorowość metody jej organizacji. Może być modyfikowane, lecz nigdy nie może pozostawać w sprzeczności z wartościami, jakie tkwią u jej podstaw.

Jest swoistym paradoksem, iż prosta definicja polskiego filozofa historii została dosłownie powtórzona przez psychologów i antropologów kulturowych, którzy uznali, iż kultura to sposób życia wspólny dla pewnej grupy ludzi (Berry i in., 1992). Trzeba było wielu lat dociekań, by w końcu po przeanalizowaniu ponad setki definicji kultury i po latach poszukiwań wspólnych dla nich miar opisu, dojść do “pięciu wymiarów semantycznych, na których można umieścić wszystkie te definicje” (Matsumoto, 2007). Nie obejmują one jednak samych wartości jako miar podstawowych, lecz sprowadzają je w sumie do jednej z wielu, do których zaliczono reguły wspólnotowe, cele, postawy, wartości i normy zachowania wreszcie do dynamikę przeobrażeń strukturalnych w kontekście trwania zbiorowości w czasie. Pobrzmiwa w tym duch funkcjonalizmu niemniej model ten bliski jest temu, co zostanie przyjęte tu za podstawę dalszych rozważań.

Owych pięć podstawowych, uniwersalnych kategorii bytu człowieka wyznacza całą metrykę przestrzeni rzeczywistego świata - w tym i tej moralnej – jaki może być zadany człowiekowi. To, jak te wartości są obiektywnie realizowane na danym etapie istnienia konkretnej zbiorowości w postaci aksjologiczno-normatywnego systemu regulującego zasady jej funkcjonowania, przekłada się na skonkretyzowany historycznie dorobek tej zbiorowości, zwany kulturą. Każda modyfikacja w obrębie tego systemu – bez podważania jego fundamentów - może zaowocować znaczącą autonomizacją nowych form tego dorobku dając początek kolejnej odmienności kulturowej w jego nadal zamkniętych ramach.

## **BRAK ODPOWIEDNIKÓW WARTOŚCI KARDYNALNYCH W PSYCHOLOGII**

Już na pierwszy rzut oka widać, że wymienione wyżej kategorie (wartości kardynalne) nie mają w zasadzie swoich odpowiedników w kanonie pojęciowym języka współczesnej psychologii. Nie ma niczego takiego jak psychologia dobra, piękna czy prawdy; jedynie zdrowie i dobrobyt znajdują swe odbicie zarówno w terminologii, jak i w rozmaitych wątkach teoretycznych, gdyż jedynie one dają się dość dobrze rozmaicie przekładać na podlegający operacjonalizacji i segmentacji funkcjonalizm ludzkich zachowań i działań. Prawda z kolei nie ma w psychologii wymiaru absolutnego - chyba że jako wynik rachunku logicznego w obrębie zadanej funkcji kryterialnej któregoś z domniemanych czynników, konstytuujących ludzka psychikę. Piękno i dobro nie poddają się już w ogóle jakiemukolwiek redukcjonizmowi - zresztą każde z nich z innego powodu.

Kategorie zdrowia i dobrobytu (dobrostanu?) mają to do siebie, że dają się rozkładać na skonkretyzowane elementy składowe, a także na cele i potrzeby, motywujące człowieka do podejmowania określonych form aktywności – zarówno intrapsychicznej jak i tej ukierunkowanej na otoczenie. Należy jednak pamiętać, że to, co w powyższym modelu nazwane zostało “zdrowiem” obejmuje również “życie”, a zatem wartość fundamentalną, niejako nadrzędną, której treść i sens daleko wykracza przecież poza zwykłą fizyczność. Byłoby bowiem grubym uproszczeniem zakładanie, iż idzie wyłącznie o sprawność organizmu, jego wydolność czy jego dobry stan.

Z chwilą gdy wkracza się na teren rozważań o życiu samym jako taki, kończą się igraszki terminologiczne, a wszelka intelektualna ekwilibrystyka traci sens. Tu możliwe są konstrukcje wyłącznie zero-jedynkowe, w których logika dokładnie pokrywa się z moralnością *w każdym jej aspekcie*. Stosunek do ludzkiego życia jest jedną z centralnych miar opisu i porządkowania ludzkiej egzystencji, *która nie ma skali* – wartość ta zatem nie podlega żadnej relatywizacji. Wszelkie pomysły na wprowadzanie tu jakiegos stopniowania to nic innego jak otwieranie przysłowiowej puszkii Pandory – dawanie przyzwolenia na pojmowanie jego sensu i praktycznego jego traktowaniu na wymiarach utylitaryzmu czy instrumentalizacji. Sankcjonowanie tego prawem jest sygnałem iż dana wspólnota nie tyle stoi w obliczu powstawania nowej odmienności kulturowej w ramach swej cywilizacji, lecz raczej stoi na krawędzi załamania się jej systemu wartości. A to już może uruchomić lawinę nieodwracalnych następstw.

Historycznie i kulturowo użytkowy stosunek do życia człowieka jest stary jak świat. Rzadko kiedy jednak uprzedmiotowienie istoty ludzkiej zyskiwało sobie powszechne uznanie, gdyż rzadko kiedy *wynikało z samej metody życia zbiorowości i było wpisywane w obowiązujące prawo*. Jeśli już się tym posługiwano, to *każdorazowo i z osobna* szukano dla tego jakichś uzasadnień wyższej konieczności, zrozumiałej dla wszystkich i przez większość akceptowanej. Zwykle nosiło jednak wyraźne piętno nagany moralnej lub przynajmniej czegoś wstydliwego i nigdy nie było opisywane jako zjawisko pozytywne. Łowcom i handlarzom niewolników raczej nie przypisywano intencji moralnych. Wielcy zwycięzcy wodzowie rzadko kiedy podawali liczby trupów, jakie pozostawiali na polach bitew. Dzisiaj ogólnoswiatowy przemysł erotyczny nie prowadzi wykazów swych ofiar wśród dzieci i nie chlubi się danymi o “stopach zysku” czy “wzrostu”. Badacze, manipulujący przy komórkach macierzystych pobieranych z ludzkich embrionów nie ujmują w publicznie ogłaszane statystyki swych próbek badawczych. Handel narządami stał się w naszych czasach gigantycznym biznesem, w którego tle kryją się mroczne praktyki zwykłego zabijania ludzi dla zarobku.

W kategoriach moralnych życie ludzkie zawsze było pojmowanie – przynajmniej w założeniu – jako wartość bezwarunkowo największa, choć częstokroć szafowano nim wedle woli czy nawet kaprysów władców, panów, zdobywców, kapłanów, ideologów społecznych i specjalistów od inżynierii dusz. Pod każdą szerokością geograficzną i w każdej epoce nadawano mu sens najwyższy, a akt pozbawienia życia miał status uzasadnionej i akceptowanej kary bądź zrytualizowanej ofiary czy bezgranicznego poświęcenia w imię jakiejś idei. Dysponowanie cudzym losem na granicy śmierci musiało mieć konkretną sankcję, uznawaną za słuszną, lecz i wtedy zabijanie było szczególną odmianą smutnej ostateczności. Nigdy w dziejach użyteczność nie była miarą życia – a już na pewno nigdy nie była wpisywana w normy prawne.

W obrębie kategorii zdrowia musi również pojawić się wątek wykraczający poza zwykłą “cielesność” – wątek zdrowia psychicznego, które wszak stanowi bodaj czy nie najważniejszy temat nauk psychologicznych. W sensie kulturowym, a zatem z punktu widzenia życia zbiorowości na danym etapie jej istnienia, kwestią zasadniczą jest pytanie o obowiązujące granice normy tego zdrowia (na poziomie poznawczym emocjonalnym behawioralnym społecznym itd., itp.) i o kwalifikację oraz traktowanie wszelkich od niej odchyień. Jak wiadomo, pytanie o normę psychiczną - i to tylko w paradygmacie funkcjonalizmu - zawsze przyprawiało i przyprawia nadal psychologów

o ból głowy, gdyż już tylko tu nad wszelkimi analizami, nad teorią i praktyką badawczą czy kliniczną, rozpościera się ogromny cień nieoznaczoności ludzkich zachowań, a zatem subiektywizmu, którego przejawom zawsze można przypisywać znamiona zaburzeń czy choćby tylko dysfunkcyjności.

W przypadku kwalifikowania normy wprowadzenie do “rachunku psychologicznego” wartości jako trwale i głęboko zinternalizowanych źródeł działania rodzi skutki zgoła niezwykle. Co prawda, mogłyby one tę nieoznaczoność do pewnego stopnia zredukować, niemniej nigdy nie dałoby się stwierdzić z całą pewnością – nawet wedle szacunków statystycznych – kiedy ludzie odstępują od nakazów, wpływających z imperatywu moralnego, lub kiedy właśnie za jego przyczyną przeciwstawia się argumentacji racjonalnej. Pozostają oni zwykle we władzy identyfikacji kulturowej na wszystkich poziomach swego funkcjonowania i tylko rozpoznanie systemu wartości, stanowiącego bazę wspólnotową danej kultury pozwoliłoby korygować koncyptowane teoretyczne prawa aktywności w obrębie przestrzeni intrapsychicznej człowieka i reguły jego poczynań, ukierunkowanych na świat zewnętrzny. Postępując niekiedy dziwnie, nieracjonalnie czy wręcz nienormalnie - w sposób wysoce nieoznaczony i nieprzewidywalny z punktu widzenia obserwatora czy analityka – człowiek nie może być zawsze spójny, racjonalny, normalny i konsekwentny w sposób nie dający się tłumaczyć inaczej jak tylko głęboką internalizacją norm i ideałów moralnych.

### ***SUMIENIE WYKLUCZONE Z PSYCHOLOGII***

Można pokusić się o postawienie tezy, iż konsekwencja działania w wielu przypadkach bardziej wynika z wewnętrznych przekonań człowieka, w tym i moralnych, niż z czystej kalkulacji, ważenia racji czy analizy faktów. W psychologii często podkreśla się znaczenie sztywności postaw poznawczych, emocjonalnych, społecznych itp., co bywa dalej oceniane w zasadzie negatywnie jako świadectwo braku zdolności w zakresie elastycznej adaptacji do zmiennych warunków i nowych okoliczności życiowych. Taka “przypadłość” umysłu czy charakteru zaburza rozumowanie w kategoriach funkcjonalności i operacyjnej skuteczności w procesach podejmowania “rozsądnych”, racjonalnych decyzji, w realizowaniu celów i zaspokajaniu potrzeb. Niepojęte acz konsekwentne obstawanie np. przy swoich ideałach w najrozmaitszych grach z życiem bywa dla psychologa-teoretyka całkowicie bezzasadne, gdyż może prowadzić do strat tam, gdzie dałoby się łatwo osiągnąć

korzyści. W tym jednak szkopał, że owa sztywność postawy wcale nie musi być dysfunkcyjna, lecz właśnie bardzo pożądana ze względu na korzyści niewymierne i odroczone, nadto niedefiniowalne w języku prostych funkcji kryterialnych.

Brak takiej konsekwencji mógłby okazać się traumatyczny jako że osiągnięty zysk nie rekompensowałby traumy, zrodzonej we własnym sumieniu, które jest ostateczną instancją wartościowania własnego postępowania. Dyskomfort wewnętrzny, wywołany odstępstwem od zinternalizowanych wartości, zawsze bywa silniejszy niż żal z braku sukcesu (jakkolwiek definiowanego). Funkcjonalizm psychologii naukowej nie obejmuje swym porządkującym zasięgiem pojęcia *konfliktu sumienia* – może go tylko rejestrować jako osobliwe zaburzenie emocjonalne i umieszczać w swej sławetnej “reszcie”. Tym samym psychologia wyklucza raz na zawsze problem *odpowiedzialności za własne czyny*.

Jest bowiem sumienie z istoty swej subiektywnie zindywidualizowanym atrybutem człowieka, osadzonym w jego własnej przestrzeni intrapsychicznej i osobiście doświadczanym w myśleniu, działaniu i przeżywaniu siebie i świata. Sumienie rozpoznaje wartości w każdej sferze aktywności człowieka i może sankcjonować każdy jej przejaw – w obydwu kierunkach osądu. Co najważniejsze, podlega ono kształtowaniu, zmianom, a nawet zaburzeniom czy chorobom. Tak bowiem jak istnieją zaburzenia woli, rozumu czy świadomości – tak samo bywają zaburzenia sumienia i związane z nimi napięcia psychiczne, stresy psychofizyczne, nawet konflikty tożsamości. W psychologii potocznej są to zjawiska doskonale znane i doskonale rozumiane – już to jako dramaty, już jako bunt, już jako załamania czy dokuczliwe rozterki duchowe, frustracje, wreszcie jako zwykła ludzka rozpacz i cierpienie.

Nie istnieje jednak w psychologii nic takiego jak “terapia sumienia” – jest to niemożliwe do zrealizowania w konwencji funkcjonalizmu. Jeśli najwyższą miarą działania jest skuteczność, wówczas odpowiedzialność staje się również kategorią czysto użytkową, a zatem względną i przez to ochoczo racjonalizowaną. Na konflikt sumienia ma na nie gotowych recept, zaś w ludzkim osądzie miarą człowieczeństwa jest to, jak dana jednostka potrafi *sama* sobie z nimi radzić. Bowiem tylko ona sama jest w stanie dokładnie rozpoznać jego źródło, sposób jego doświadczania, sposoby szukania wyjścia z psychicznego impasu.

Nawiasem mówiąc również ogromna ilość mitów kulturowych ma swoje źródło w niezliczonych jego znanych przejawach, zwieńczonych jakimś rozwiązaniem, które z

kolei samo nieraz staje się osobnym mitem. Każda epoka kreuje (w historii, obyczaju, sztuce) własne wzorce radzenia sobie z konfliktami sumienia, każda też daje własną wykładnię mitów zastanych, przyrównując siebie do doświadczeń i do twórczości minionych dziejów i pokoleń.

### **REALIZACJA RZECZYWISTOŚCI MORALNEJ**

O ile więc w ramach funkcjonalizmu i definiowanych obiektywnych miar jego opisu stosunkowo łatwo jest dowolnie spekulować w języku sprawności i skuteczności działania (choćby i w całych łańcuchach hipotetycznych ogniów pośredniczących), o tyle w sferze wartości zabiegi takie mogą okazywać się mało trafne i wiarygodne. Kategorie moralne przekładają się na owe przywoływane przez psychologa ideały, a zatem na intencjonalność uczynków i mają swe przełożenie na wolę działania; ta zaś możliwa jest do oceny wyłącznie jako całość, i to na dodatek subiektywna ze swej natury – nadto zakorzeniona głęboko w samoświadomości własnego zespolenia ze światem i związanych z tym wewnętrznych problemów tożsamościowych. Tak więc obiektywność rzeczywistości moralnej – jak chce tego jeden filozof (Znanięcki, 1987) – przekłada się na wielość jej subiektywnych realizacji – jak chce tego drugi (Levinas, 1998).

Nie wydaje się prawdopodobne, by reguły tej transformacji w obrębie przestrzeni intrapsychicznej człowieka dawały się ujmować w prawa przyczynowe, budowane wyłącznie na przesłankach logicznie schematycznego redukcjonizmu. Ideały w ich przełożeniu na ludzkie intencje nie dają się obiektywizować. Można, oczywiście, założyć, że granice wszelakich norm zakreśla zbiór kulturowo uwarunkowanych wzorców i standardów myślenia i zachowania człowieka, następnie jakoś je obiektywnie opisywać, analizować i klasyfikować po czym wysnuwać z nich wnioski na temat domniemanych czynników sprawczych ludzkich działań. Lecz co z emocjami, jakie je obudowują?

### **ZESPALANIE ZE ŚWIATEM WEDLE HIERARCHII ISTOTNOŚCI**

Zespolenie ze światem, uwewnętrznione jako tożsamość własna, nigdy nie bywa wyłącznie zimno skalkulowane czy wdrukowane na poziomie odruchów. Nawet jeśli bywa upraszczane do stereotypów czy wąsko rozumiane jako przynależność na miarach przeliczalnych, to zawsze musi mieć swoją reprezentację w hierarchiach istotności, budowanych na sądach, a więc na wartościowaniu emocjonalnym i



moralnym. Jednym z centralnych problemów w obrębie przestrzeni intrapsychicznej jest człowieka jest zapewnienie i zachowanie spójności pomiędzy tymi dwoma aspektami owego wartościowania.

W tym właśnie kontekście warto rozważyć kilka praktycznych i psychologicznych aspektów drugiej z pięciu wymienionych kategorii kardynalnych ludzkiego bytowania jakim jest "dobrobyt". Ten nieco już archaiczny dziś termin obejmuje ogromną część tego wszystkiego, co w potocznym pojmowaniu tego bytowania odnosi się do tożsamości, rozumianej jako przynależność, jako zróżnicowanie (status) w obrębie najrozmaitszych jej kategorii, wreszcie jako stopień i zakres korzystania ze wspólnego dorobku kulturowego oraz z "dóbr doczesnych", zdobywanych w istniejącym porządku społecznym i prawnym w trybie wypełniania w życiu jednostki przysługujących każdemu naturalnych praw do wolności i własności.

Ludzie w codziennym życiu nie roztrząsają dylematów swojej tożsamości jako jakiegoś pojęcia teoretycznego (aksjologicznego czy fenomenologicznego). Choć jest dla nich intuicyjnie odczuwaną oczywistością, niebywale ważną, to jednak nie zastanawiają się nad nią. Niekiedy wręcz brakuje im języka do jej opisu i raczej ją odczuwają, przeżywają i ujawniają w intencjach swych poczynań, a nie rozpamiętują ją czy o niej dyskutują. Jednakże posługują się wieloma terminami, które mają własności zarówno *opisu* jak i *osądu* ludzkich uczynków - własnych i cudzych - a które swym znaczeniem obejmują kwalifikację moralną całej właściwie *praktyki życia* - raczej tej codziennej niż odświętnej, raczej celowo-zadaniowej niż refleksyjnej czy kontemplacyjnej. W tej materii język nie zna w zasadzie określeń obojętnych, gdyż wartościowanie wpisane jest w jego strukturę.

Dla przykładu, w wymiarze moralnym ludzkie działania i uczynki potocznie określa się potocznie jako godziwe, sprawiedliwe, roztropne, zacne, słuszne itd., itp. Każda próba obiektywizacji tych pojęć była zabiegiem nieco sztucznym, gdyż w warstwie znaczeniowej nie sposób poddawać ich redukcji czy segmentacji. Choć dychotomiczne ze swej istoty, w niektórych przypadkach i w ograniczonym tylko zakresie, za sprawą ludzkiej skłonności do pragmatycznego osłabiania ich zero-jedynkowej kategoryczności, podlegają stopniowaniu. Psychologia naukowa ma tu ogromny kłopot, gdyż posiłkuje się terminami zaczerpniętymi bądź z tradycji filozoficznej bądź z mowy potocznej zawężając ich znaczenia do powierzchownej fenomenologii (np. zachowanie, emocja, rozum, świadomość, egoizm, osobowość). Czasem sięga po terminy z nauk ścisłych, zastępując treść własną obcym żargonem,

czasami wreszcie tworzy neologizmy, zwykle mało zrozumiałe z powodu ich kulturowego wyobcowania.

W rozumieniu przywołanej tu koncepcji filozofii historii kategoria dobrobytu ogarnia sobą głównie wszystko to, w podziale kultury Arystotelesa odpowiada sferze *praxis*; pośrednio również związana jest ze sferą *poesis* (sztuka, i rzemiosło). W sensie wartości (norm i ideałów) “idzie tu o całą sferę moralności, obejmującą moralność osobistą (etyka), rodzinną (ekonomika), społeczną (polityka). /../ Każda z tych dziedzin wymaga odpowiedniego pokierowania rozumem, ale samo myślenie nie zastąpi działania, które spełniane jest za pomocą innych władz. Moralność wymaga /../ wynajdywania skutecznych i zarazem godziwych środków, umożliwiających zrealizowanie celów” (Jaroszyński, 2002). Cały psychologiczny funkcjonalizm, nastawiony na ujmowanie ludzkich zachowań w kategoriach potrzeb, motywacji, celów i samorealizacji, musi więc teraz zmierzyć się problematyką wartości, zogniskowaną tu w maleńkim słówku “godziwie”, niezależnie od tego, jak by nie podawać w wątpliwość czy modyfikować wyżej przytoczony podział na klasy problemów moralnych.

### **GODZIWOŚĆ OBIEKTYWNA**

Pojęcie “godziwości obiektywnej” (Jan Paweł II, 2005) to przeniesienie idei “obiektywnej rzeczywistości moralnej” na indywidualne działania człowieka, na jego intencje, na każdy aspekt jego egzystencji, na zjawiska i procesy w obrębie jego przestrzeni intrapsychicznej, na całą jego psychofizyczną aktywność życiową – przede wszystkim w wymiarze praktyki dnia codziennego. W tym więc sensie tożsamość własna jednostki odgrywa rolę wręcz kluczową, gdyż to ona właśnie – jako uwewnętrznienie zespolenia ze światem – decyduje o dwóch podstawowych dla niej sprawach: kim ona w nim jest, dlaczego jest tym kim jest, wreszcie co ma robić by być tym, kim chce lub chciałaby być; oraz czym jest jej dopełnienie (świat, ludzie, kultura) i co może robić, by je interaktywnie przekształcać (z pożytkiem dla obydwu stron tej relacji).

Na poziomie psychologii zachowań odpowiedzi na te pytania konkretyzują się w deklarowanych i ujawnianych postawach wobec świata i ludzi oraz w wynikających z nich działaniach, które w kontekście wartości należałoby teraz kwalifikować nie tylko jako formy aktywności ukierunkowanych na cele, lecz również jako fakty moralne. Nie są nimi może poszczególne zachowania cząstkowe, lecz już ich zestawienia,

konfiguracje czy szeregi (pozostające wobec siebie w różnych związkach czasowych) układają się w pewne zwarte całości, które za takowe można uważać.

Jeśli przyjąć, że tożsamość jest zinternalizowaną samoidentyfikacją na wszelkich możliwych wymiarach przynależności i zróżnicowania, to musi ona obejmować także i świadomy stosunek do wartości świata, w jakim człowiek żyje, a jego postawy wobec poszczególnych aspektów życia osobistego i wspólnotowego. Generalnie rzecz biorąc można przyjąć dwie uogólnione miary, na jakich te postawy dają się lokalizować: aktywności-bierności oraz afirmacji-negacji. Nigdy też nie bywa tak, by dochodziło do uwewnętrzniania całkowitej akceptacji lub całkowitego odrzucenia moralnych dyspozycji normatywnych własnej kultury. Zwykle bywają to warianty pośrednie, w których coś zostaje zaimplementowane jako wartość stała, co innego zaś bywa zanegowane lub traktowane z niechęcią bądź jedynie warunkowo.

Aktywność lub bierność w manifestowaniu swego stosunku do wartości również może przybierać najrozmaitsze formy i odcienie. Wszystko to razem wyznacza granice indywidualnej rzeczywistości moralnej, będącej wypełnieniem jakiejś części tej całości, która stanowi podstawę metody organizacji życia ludzkich zbiorowości. W zakresie kategorii bytowania, zwanej umownie dobrobytem, owa zindywidualizowana przestrzeń norm moralnych ma znaczenie wręcz zasadnicze, gdyż w jej to właśnie obrębie dokonują się wszystkie akty woli, transformujące się do konkretnych działań – i tych małych i tych wielkich, i tych zdawałoby się mało ważnych i tych znaczących - w sferze praktyki codzienności całego życia.

Zwykły człowiek nie zajmuje się na co dzień wielkimi problemami egzystencjalnymi czy moralnymi, natomiast rozwiązuje zwykłe problemy życiowe i w nich to właśnie ujawnia swą *przynależność do wartości* – nie w słowach czy deklaracjach, lecz w konkretnych działaniach. Zinternalizowane uwarunkowania kulturowe działają niejako w tle, częstokroć na poziomie odruchów. Zawsze i wszędzie, czy to w sposób świadomy czy też nie, nakładają niewidzialne więzy na każde ludzkie działanie. Modyfikują lub moderują aktywność ukierunkowaną na zewnątrz, a także przywołują w świadomości konieczność poddawania się wynikającym z nich ograniczeniom. Na tym właśnie polega osobliwość nakazów moralnych – na samoograniczaniu się we wszystkim co się robi. W rzeczywistości moralnej własnego świata człowiek nie może poruszać się całkowicie dowolnie, lecz w pewien określony sposób – wyznacza ona granice swobodnej ekspansji egoizmu osobniczego (skądinąd tak cenionego przez psychologów ewolucyjnych).

Nigdy, oczywiście, nie dzieje się tak, że ludzie *in toto* przestrzegają wszystkich nakazów, jakie są im zadane, a które jednak stanowią dla nich kanon odniesień i sensów wszelkiej ich aktywności. Zakresy zbieżności lub rozbieżności własnego działania z kulturowymi (etycznymi) “wartościami oczekiwanymi” wyznaczają pola wewnętrznych konfliktów tożsamościowych czy samego tylko komfortu (dyskomfortu) psychicznego, a także określają siłę napięć, indukujących aktywność interakcyjną z otoczeniem na rzecz ewentualnych zmian nie tylko w samym sobie, lecz i w otaczającym jednostkę świecie.

### **KREATYWNOŚĆ DROGĄ DO WOLNOŚCI**

Wolność nie jest więc ani tylko uświadomiona koniecznością, ani ucieczką od konieczności czy przymusu wewnętrznego – może być także dążeniem do przełamywania wszelkiej konieczności poprzez kreatywność, w tym i kulturotwórczą. “Człowiek jest istotą, która w stopniu nieograniczonym może się zachowywać ‘otwarcie wobec świata’. Stawanie się człowiekiem jest wznoszeniem się mocą ducha do otwarcia wobec świata” (Scheler).

Wszystko to razem daje się w istocie sprowadzić do kwestii wolności człowieka i prawa do jej egzekwowania w każdym aspekcie życia. Psycholog zapyta, czy jeśli nakazy moralne nakładają ograniczenia, to czy nie należy ich traktować jako zakazów, blokujących swobodę samorealizacji jednostki wedle potrzeb jakie się w niej zrodzą i celów, jakie sobie sama stawia. Z drugiej jednak strony filozof chrześcijański twierdzi, że “wolność człowieka jest tym, co każdy z nas rozpoznaje w sobie wraz z odpowiedzialnością” (Frossard, 1982).

W tym właśnie punkcie pojawiają się największe dylematy psychologii naukowej, która - programowo odżegnując się od jakiegokolwiek wartościowania ludzkich zachowań w kategoriach moralnych – skłonna jest brać rozbrat z etyką, twierdząc przy tym, że nie jest jej zadaniem sądzić ludzi, lecz tylko opisywanie mechanizmów, jakie leżą u podstaw tych zachowań. Uproszczenie to jest jednak swoistym nadużyciem, gdyż nie sposób przecież poznawać człowieka wykluczając z opisu jego relacje z rzeczywistością moralną, w jakiej on żyje. Takie wykluczenie to nic innego bowiem jak zwalnianie człowieka nie tylko z odpowiedzialności za swe uczynki, lecz także z *podmiotowej odpowiedzialności za samego siebie*.

Rzeczywistość moralna jest źródłem uwarunkowań wewnętrznych o ogromnej mocy sprawczej na wszystkich poziomach ludzkiej egzystencji – wewnętrznej i

zewewnętrznej, poznawczej, emocjonalnej, społecznej i jakiej tylko się da. Jeśli uznaje się jej istnienie, lecz pomija się ją w teoriach jako źródło nieoznaczonej “zakłócającej reszty” w rachunkach, to naturalną kolejną rzeczą można logicznie wywieść, że ma ona wartość jedynie względną. Jeśli natomiast założy się, że odgrywa ona rolę znaczącą, wówczas włączanie jej do koncipowanych schematów logicznych rodzi kłopoty, gdyż wszystko co wiąże się z moralnością nie podlega żadnemu redukcjonizmowi, nie daje się fragmentaryzować i wymyka się istniejącej metodologii badawczej. Wartości, choć wielowymiarowe, są jednocześnie nieredukowalne. Czy komukolwiek przyszłoby do głowy twierdzenie, że można redukować wolność jako kategorię bytu? Można ją ograniczać, lecz to nie to samo.

Dla każdego człowieka – i tego tzw. zwykłego, i tego lubującego się w wyrafinowanych abstrakcyjnych spekulacjach – wolność w zakresie *praxis* realizuje się bardzo konkretnie poprzez suwerenność w podejmowaniu decyzji oraz w bezpośrednim działaniu zgodnie ze swymi intencjami i wolną wolą. Ludzie mogą kierować się życiem prostym utylizmem, mogą też uwzględniać w swych wyborach również racje moralne. Bardzo często (częściej niż by się mogło wydawać) stają przed takim oto dylematem: czy wybrać opcję utylizystyczną, w której dominuje dążenie do uzyskania korzyści (osobistej lub zbiorowej) oraz przyjemności, czy też zrezygnować w swych zamiarach i działaniach z maksymalizacji zysków (czymkolwiek by one miały być) i samo się ograniczyć po to, by nie sprzeniewierzyć się jakimś nakazom czy ideałom moralnym.

Wedle utylizarnej koncepcji egzystencji o wszystkim ma decydować “rachunek przyjemności”, w którym decydującą zmienną jest maksimum komfortu (własnego i innych). Wedle koncepcji wywodzących się z tradycji Arystotelesa i św. Tomasza, rozstrzygać powinien *rachunek moralny*, w którym podstawową zmienną jest *godziwość obiektywna* czyli nadawanie swej aktywności w świecie wymiaru faktów moralnych. Zaś “obiektywnie fakt moralny – to wartość w jej normalnym działaniu” (Znaniński, 1987). Problem wolności w wymiarze intrapsychicznym przekłada się zatem na grę tych dwóch opcji, rozgrywającą się nie tylko w myśleniu czy świadomości jednostki, lecz także w intencjonalności jej uczynkach, a także w sumieniu, rozstrzygającym o zgodności działania z wymogami etycznymi.

## **POWINNOŚCI**

Z punktu widzenia tożsamości problem wolności, realizującej się w życiu, ma dwa aspekty: intrapsychiczny, ogniskujący się wokół uwewnętrznionej przynależności do wartości swej kultury oraz praktyczno-funkcjonalny, zogniskowany wokół sumy dążeń do modyfikowania swej przynależności i zróżnicowania, określanych na obowiązujących w tej kulturze miarach zewnętrznych życia w otaczającym człowieka świecie. Pierwszy z nich zawiera się w identyfikacji z systemem wartości, z mitami, strukturą organizacji zbiorowej, językiem, kodami komunikacji i strukturalizacji odzworowań rzeczywistości, z symbolami, rytuałami, bohaterami, historią, wiedzą, mozaiką wierzeń – słowem ze wszystkim, co składa się na dorobek kulturowy wspólnoty. Drugi to zbudowany na tej bazie zbiór *powinności*, czyli praktycznych dyspozycji normatywnych wszelkich zachowań, działań i uczynków – od tych najmniejszych do tych najważniejszych.

“Jeśli masz wątpliwości, to zawsze *powinieneś* zachować się przyzwoicie” – tak brzmi popularne powiedzonko; człowiek nic nie musi, może wybrać, lecz jednak coś *powinien*. Jest to potoczna odmiana pojęcia nakazu moralnego na użytek wszystkich razem i każdego z osobna - tak od święta jak i na co dzień. Jeśli przyjąć, że wartości są pierwszymi rzeczami jakich uczą się dzieci – oczywiście, nie do końca świadomie i nie wprost – to warto przypomnieć prostą zasadę, jaką posługują się dorośli w edukacji swoich pociech kiedy przychodzi im odpowiadać nieustannie na pytania dlaczego coś się robi tak a nie inaczej: tak się robi, bo tak należy, bo tak się powinno robić. Albo: mimo wszystko *powinieneś* (nie *powinieneś*) był tak postąpić. Tym sposobem moralność praktyczna zrazu wpajana jest nie jako teoria, czy nawet twarde prawa konieczności, lecz jako zbiór *powinności*, których należy przestrzegać - choć zawsze można postąpić im na przekór.

Rzeczywistość moralna w jej przełożeniu na *praxis* jest w cywilizacjach kodyfikowana w nakazach religijnych i prawach stanowionych oraz prawie zwyczajowym, w zwykłych obyczajach i obyczajności. Te nieco odmienne porządki organizacji życia zbiorowego w dużym stopniu pokrywają się ze sobą aczkolwiek inaczej zgoła ma się sprawa z sankcjami, za nieprzestrzeganie tego, co “zapisane” – a co nie wyczerpuje całości stosunków międzyludzkich - i tego co jest tylko “zalecane” – co jest nie zawsze uchwytnie, lecz zawsze doskonale rozumiane i *wyczuwane*. Relacje społeczne są prawnie regulowane jedynie w zakresie formalizacji zasad organizacji zachowań w celu przestrzegania ładu i porządku przez jednostki i tworzone przez nie

grupy oraz instytucje życia zbiorowego (Mintzberg, 1979). Jednakże doskonale wiadomo, że można postępować zgodnie z prawem, przestrzegać ładu i porządku – i być skończoną kanalią. Można przez całe życie nie mieć wyroków na karku, lecz być jednocześnie na bakier z moralnością – tą “zwykłą”, praktyczną – i skazywać się tym samym na ludzką niechęć, odrzucenie i wzdargę, której odium spada nawet na najbliższe otoczenie.

### **METAKOD**

Powinności jest bardzo wiele, i to wielu rodzajów. Są i te bardzo ogólne, i te dotyczące spraw szczegółowych, zdawać by się mogło wręcz błahych; wiążą się z rolami, jakie człowiek wypełnia we wszystkich kategoriach swej przynależności i statusu (można je rozkładać na wiele ról cząstkowych), są te zindywidualizowane, i te zbiorowe, te wymagające każdorazowo inwencji twórczej, i te zrytualizowane; dotyczą prozy życia, ale też symboliki i wartości. Wszystkie pospołu składają się na kulturowo wykształcony, nieustannie modyfikowany acz niepisany kodeks postępowania wszystkich członków zorganizowanej wspólnoty. Jest to swego rodzaju *metakod kulturowy*, obejmujący wszystkie inne kody interakcyjne z dołączonym do nich “niematerialnym” kodem sądów i sensów ludzkiego myślenia, emocji, przeżywania, intencji, pobudek, działań. W obrębie swej społeczności każdy ma prawo oczekiwać, że jego współplemieńcy będą go przestrzegać - po tym też wzajemnie się z nimi rozpoznaje.

Nieprzestrzeganie tego kodeksu może być niezwykle bolesne w skutkach jako że mimo spełniania wymogów formalnej poprawności i “praworządności” człowiek niejednokrotnie nie jest w stanie osiągnąć zamierzonych celów w życiu. zawodowym, osobistym, rodzinnym, społecznym. Nie wystarcza działanie wedle racjonalnych kalkulacji jeśli nie towarzyszy mu zgodność postępowania z niepisanymi zasadami godziwości obiektywnej. Jest to ciekawy asumpt do psychologicznych studiów nad motywacją, podejmowaniem decyzji czy w ogóle procesami intrapsychoznym, jakie tkwią u podstaw aktywności. Sam funkcjonalizm i wynikający z niego rachunek logiczny nie wystarcza, gdyż poza nim jest jeszcze ta nieznośna “reszta”, złożona z najrozmaitszych “czynników zakłócających”, których wpływ potrafi wywrócić każdą konstrukcję teoretyczną zarówno opisu jak i predykcji zachowań.

Psycholog powiedziałby w tym momencie, że mimo spełniania warunków obiektywnych człowiek z jakichś powodów nie jest w stanie w pełni zaspokajać

potrzeby samorealizacji. Jest sprawny umysłowo, inteligentny, zatem prawidłowo rozumuje, analizuje sytuację, uwzględnia wszystkie racje, na dodatek jest wręcz ideałem, gdyż nie kierują nim złe emocje – a jednak coś nie wychodzi, coś go hamuje. Sam tylko zwykły utilitaryzm, choćby nawet i pozbawiony akcentów agresywności, lecz skalkulowany wyłącznie wedle rachunku strat i zysków, zawsze musi gdzieś zderzyć się z regułami owego moralnego kodeksu postępowania, który nie uznaje relatywizmu form realizacji celów.

Użytkowa funkcja kryterialna, jakby nie była doskonale obliczona, zawsze wprowadzana jest z przesłanek egoizmu osobniczego. Jeśli w przełożeniu na decyzję okaże się on być jej dominantą, wówczas może się okazać, że w praktyce będzie ona w jakiś sposób błędna. Gdyż nawet osiągnięcie wymiernego celu cząstkowego zamienia się w niepowodzenie ponieważ nie uzyskuje się oczekiwanych „wypląt”, jakie miałyby to gwarantować w szerszym wymiarze stosunków międzyludzkich.

Ma to szczególne znaczenie w kontekście tożsamości własnej, gdyż przekłada się na potencjalną zbieżność lub rozbieżność pomiędzy przynależnością *docelowo oczekiwaną*, a *realnie osiągniętą*. Doprowadzenie do zmiany przynależności, a zwłaszcza statusu, mierzonego w jednym systemie odniesień, w innym może okazać się niemożliwe czy tylko iluzoryczne. Każdy z tych systemów ma własny zbiór miar powszechnie akceptowanych opisu i oceny ludzkich intencji i działań. Przynależność – a zatem i tożsamość - jest zatem w tym rozumieniu właściwością wielowymiarową, a każdy z wymiarów ma własną, nieporównywalną do innych skalę. Kwestią zasadniczą jest teraz indywidualny wybór tych wymiarów, których podzbiór będzie wyznaczał dominanty wszelkiej aktywności – w tym i tej intrapsychicznej – nadające rys indywidualny świadomości człowieka, jego woli, jego intencjom, decyzjom i uczynom. Jest to wybór niejako „centralny”, któremu podporządkowane zostaje całe życie, wszystkie w nim priorytety – z wszystkimi tego konsekwencjami.

Można zmienić klasę społeczną, zawód, można zdobyć bogactwo, pozycję i wymierny prestiż, zwiększając własną *moc społeczną*, skazując się przy tym na bardzo niemiłe skutki życiowe w swym otoczeniu, a także na skutki psychologiczne w postaci napięć wewnętrznych i konfliktów tożsamościowych, zrodzonych z tego, co niekiedy zwie się dysonansem poznawczym czy emocjonalnym. Można postępować i odwrotnie – rezygnować z zysków wymiernych i zachować czystość sumienia. Są to, oczywiście, sytuacje skrajne, choć wcale nie tak znów rzadkie; w większości jednak



przypadków ludzie próbują iść na rozmaite kompromisy, co niekiedy kończy się w ogóle niczym.

Zwykle jednak bywa tak, że to właśnie lekceważenie jednych systemów wartości (np. sprzeniewierzenie się pewnym zasadom moralnym) kosztem innych prowadzi do ostrych konfliktów zewnętrznych i napięć wewnętrznych, nawet na granicy kryzysów psychicznych. W psychologicznym sensie tego efektu zmiana parametrów tożsamości własnej na miarach przynależności zewnętrznej i zróżnicowania nie powoduje bowiem utrwalenia czy poszerzenia zakresu zespolenia ze światem, lecz może doprowadzić do skutku wręcz przeciwnego – do jego osłabienia i zawężenia. Jakby jednak nie kalkulować, to wartości moralne wydają się jednak mieć znaczenie podstawowe jako odniesienie każdej formy aktywności – bez nich człowiekowi grozi zatracenie się w czystym pragmatyzmie i funkcjonalizmie. *Bez komponenty moralnej zespolenie nie może się dopełniać, gdyż obejmuje ono również i każdy aspekt wszelkich jego zmian.*

Zasady moralne i wynikające z nich nakazy nie są więc czymś abstrakcyjnym, lecz niezwykle konkretnym tyle że nieuchwytnym w swym realnym oddziaływaniu na rzeczywistość. Niewielu zajmuje się wyrafinowanymi spekulacjami etycznymi, wszyscy natomiast doskonale widzą, czym są powinności, jakie należy spełniać w życiu – nie “w ogóle”, lecz w każdej najdrobniejszej nawet sprawie. Jednocześnie te niepisane dyspozycje normatywne nie są żadnym przymusem zewnętrznym, gdyż człowiek władny jest decydować o tym, czy ich przestrzegać czy nie. Zachowuje pełną suwerenność wyboru, pozostaje wolny w swych działaniach i jeśli nie narusza obowiązującego prawa nie musi obawiać się żadnych instytucjonalnych sankcji; nikt nie narusza jego wolności sumienia. Jego sprawą jest, jak tą wolnością będzie się posługiwał – z pełną świadomością konsekwencji swych uczynków.

## **Bibliografia**

- Aronfreed, J. (1968). *Conduct and conscience. The socialization of internalized control over behavior*. New York, Academic Press.
- Arystoteles (1982). *Etyka nikomachejska*. (tłum. Gromadka, D.) Warszawa, PWN.
- Bierdiajew, M., A. (1989). Wola życia i wola kultury. w: *Rosyjska filozofia religijna*. (tłum. MW). *Aletheia*, 2-3/1988, 44-51, Warszawa, IN PLUS.

- Czerwiński, M. (1980). *Profile kultury*. Warszawa, Wiedza Powszechna.
- Erikson, E. H. (2004). *Tożsamość i cykl życia*. (tłum. Żywicki, M.)Poznań, Zysk i S-ka.
- Gołąb, A. (1999). *Selektywne zapamiętywanie informacji jako wskaźnik postaw moralnych*. Warszawa, Wydawnictwo Instytutu Psychologii PAN.
- Hines, T. (2003). *Pseudoscience and the Paranormal*. New York, Prometheus Books
- Hofstede, G. (2000). *Kultury i organizacje. Zaprogramowanie umysłu*. (tłum.Durska, M.)Warszawa, Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne.
- Jan Paweł II (2005). *Pamięć i tożsamość*. Kraków, Znak.
- Koneczny, F. (1996). *O wielości cywilizacji*. Kraków, Wydawnictwo WAM.
- Kołąkowski, L (1994). *Obecność mitu*. Wrocław, Wydawnictwo Dolnośląskie.
- Landes, D. S. (2005). *Bogactwo i nędza narodów*. (tłum. Jankowska, H.) Warszawa, MUZA.
- Levinas, E. (1998). *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*. (tłum. Kowalska, M.,Warszawa, PWN.
- Matsumoto, D., Juang, L. (2007) *Psychologia międzykulturowa*. (tłum. Nowak, A.) Gdańsk, GWP.
- Merton, R. K. (1982). *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*. (tłum. Morawska, E., Wertenstein-Żuławski, J.) Warszawa, PWN.
- Merton, T. (1994). *Zapiski współwinnego widza*. (tłum. Maciołek, M., Ławrynowicz, Z.) Poznań, REBIS.
- Mintzberg, H. (1979). *The structure of organization*. New Jersey, Prentice-Hall.
- Ossowski, S. (1948). *Więź społeczna a dziedzictwo krwi*. Warszawa, (tłum. Czerniak, S., Węgrzecki, A.) Warszawa, PWN.
- Schweitzer, A. (1923). *Upadek i odrodzenie kultur*.
- Spengler, O. (1990). *Historia, kultura, polityka. Wybór pism*. (tłum. Kołąkowski, A., Łoziński, J.) Warszawa, PIW.
- Tołstoj, L. (1961). *Wojna i pokój*. (tłum. Stawar, A.) Warszawa, PIW.
- Twardowski, K. (1924). *O istocie pojęć*. Lwów, Polskie Towarzystwo Psychologiczne.
- Zawadzki, R. (2008). *Magia i mitologia psychologii*. Warszawa, Wydawnictwa UW.
- Znaniecki, F. (1987). *Pisma filozoficzne t. I*. Warszawa, PWN.