

Wydział Pedagogiki i Psychologii  
Zakład Psychologii Ogólnej

GRAŻYNA E. KWIATKOWSKA

*Związki człowieka z kulturą  
w świetle psychologii hermeneutycznej okresu symbolu*

---

The relations between man and culture in the light of hermeneutic psychology  
of the period of symbol

Człowiek definiuje się nie tylko poprzez to, co w nim substancjalne, ufundowane na podstawie biologicznej, ale również jako byt usytuowany wobec historii i jego znaczeń. To wzajemne sprzężenie wyznacza konieczność rozpatrywania problemu człowieka łącznie z kwestią otaczającej go i oddziałującej na niego rzeczywistości historycznej. Pojawia się w związku z tym pytanie o biologiczny i historyczny aspekt człowieka. Spór toczący się na ten temat jest wynikiem interpretacji jego funkcjonowania w ramach tradycyjnej opozycji między tym co biologiczne a historyczne.

Argumentując na rzecz tego przeciwstawienia, można by powołać się na myśl [...] Diltheya, który nauki humanistyczne uważał za jakościowo różne od przyrodniczych. Mimo jednak tej opozycji w przypadku poznania jej zasadność traci na swej wymowie w pojmowaniu życia jako kategorii antropologicznej. W jej rozumieniu bowiem treści biologiczne nie wydają się pojmowane jako przeciwstawne historycznym, ale jako określające się wzajemnie. Zauważmy, że te pierwsze rozpatrywane w perspektywie genetycznej są podstawą kształtowania się drugich. Inaczej mówiąc, historyczność wyrasta tutaj także na podłożu biologicznych możliwości funkcjonowania bytu ludzkiego. Poza nią byłaby nawet wręcz niemożliwa (A. L. Zachariasz 1983, s. 35).

Historyczność człowieka jako kategorii antropologicznej staje się aktualna zwłaszcza wtedy, gdy rozpatrywana jest w ramach określających psychikę znaczeń, czyli w ramach kultury. W tym kontekście także biologiczna struktura życia staje się znacząca, a w konsekwencji także historyczna. W rezultacie opozycja

między tym co biologiczne i historyczne w przypadku bytu ludzkiego zostaje zniesiona. W tym ujęciu struktura człowieka jest jednoznaczna z psychofizyczną jednością, z której wynikają ogólne zasady jej funkcjonowania.

ROLA CZYNNIKÓW HISTORYCZNO-KULTUROWYCH I SPOŁECZNYCH  
W FUNKCJONOWANIU CZŁOWIEKA — W ŚWIETLE LITERATURY PRZEDMIOTU

Już w wieku XIX idee filozoficzne dotyczące istoty społecznej człowieka, jego związków z historycznie rozwijającym się życiem narodu uzyskały odzwierciedlenie w różnych dyscyplinach naukowych. Filologia, etnografia, historia zaczęły określać czynniki, od których zależne jest kształtowanie się wytworów kultury, to zaś z kolei pobudziło ich zwrot w kierunku psychiki.

Spowodowało to wprowadzenie zmian do badań nad czynnościami psychicznymi i otworzyło perspektywę relacji tych badań do historycznie rozwijającego się świata kultury. Początek tego kierunku związany był z podejmowanymi przez uczonych niemieckich (Waitz, Steinthal) próbami zastosowania schematu Herbart'a do rozwoju umysłowego nie jednostki, ale całego narodu (M. G. Jaroszewicz 1987, s. 130).

Pojawia się plan stworzenia specjalnej nauki łączącej badania historyczno-filozoficzne z psychologicznymi pod nazwą „psychologia narodów”. Realny zasób wiedzy wskazywał na oryginalność kultury każdego narodu. Swoistość ta była wyjaśniana jako „duch narodu” wynikający z pierwotnych związków psychicznych, wyrażający się w języku, a zatem w mitach, symbolach, obyczajach, religii, literaturze, filozofii narodowej. Zwolennikiem tego nurtu rozważań stają się A. A. Potiebnia, H. Spencer, A. Comte.

Z czasem poglądy te ewoluują w kierunku poszukiwania specyficznych, psychologicznych podstaw życia jednostek w środowisku społecznym, mechanizmów przyswojenia doświadczeń społecznych, rozumienia innych ludzi. We wszystkich przypadkach w centrum analizy znajdowała się psychika jednostki, rozpatrywana z punktu widzenia tych jej właściwości, które stanowią podstawę stosunków między ludźmi, przekształcając organizm w osobowość, zapewniając przyswojenie faktów społecznych. Najważniejsze osiągnięcia w tym zakresie to prace G. Tarde'a i J. M. Baldwin'a. W pracy *Prawa naśladownictwa* G. Tarde udowodnił:

[...] opierając się na analizie logicznej różnych form oddziaływań społecznych, że ich podstawy tworzy asymilacja przez jednostkę nastawień, wierzeń, uczuć innych ludzi. Narzucone z zewnątrz myśli i emocje określają rodzaj działalności psychicznej tak w stanie snu, jak i w stanie czuwania. Pozwala to odróżnić społeczne od tego, co fizjologiczne [...] (*ibid.* s. 132).

Z kolei J. M. Baldwin odróżnia dwa rodzaje dziedziczności — przyrodniczą i społeczną. Najważniejsza dla człowieka jest zdolność do uczenia się, po to

aby móc przygotować się do życia społecznego. Ważną metodą każdego uczenia się jest naśladownictwo, bowiem dzięki niemu można przyswoić sobie tradycję i wartości, doświadczenia nagromadzone przez społeczeństwo.

Inną drogą poszedł E. Durkheim (por. J. Pieter 1974, s. 337), który twierdził, że najważniejszym zadaniem jest badanie faktów jako takich, analiza ich reprezentacji w świadomości zbiorowej jako całości bez związku z psychicznym mechanizmem ich przyswajania.

[...] dla Durkheima świadomość przejawia się na dwa nieredukowalne konstytutywne sposoby: w sposób jednostkowy i w sposób zbiorowy. Dla niego nasza wiedza o świecie, nasze przedstawienie rzeczywistości, określające kategorie, w których doświadczamy świata, jest podwójnym wytworem — wytworem jednostkowej oraz zbiorowej świadomości; żadna z nich nie jest bardziej fundamentalna niż druga. Człowiek jako społeczny byt i zarazem jednostka jest *homo duplex* (E. A. Tiryakian 1989, s. 209–210).

Inny kierunek badań nad zależnością psychiki jednostki od wpływów społecznych związany był z rozwojem neurologii. Badania nad hipnozą i sugestią ujawniły zależność psychicznej regulacji zachowania jednego człowieka nie tylko od kierujących oddziaływań drugiego, ale i od nastawienia tego drugiego, bez czego sugestia nie może wystąpić.

Z czasem problemy struktury osobowości, stosunku między świadomością i nieświadomością, motywów i przekonań, różnic indywidualnych, roli czynników społecznych i biologicznych w determinowaniu zachowania były poddawane analizie na podstawie materiału psychopatologicznego (por. G. S. Brett 1969, s. 556–561). Badania w tym zakresie prowadzone były m.in. przez H. Bernheima, J. A. Charcota, P. Janeta, T. Ribota, A. Bineta.

Ograniczone możliwości fizjologicznego wyjaśniania właściwości człowieka pobudziły H. Munsterberga do obrony poglądu, że badanie charakteru człowieka, jego woli i motywów powinno odbywać się w specjalnych kategoriach, wśród których główną jest kategoria wartości, leżąca poza granicami nauk przyrodniczych, a więc i poza naukowo-przyrodniczymi możliwościami badania psychiki (M. G. Jaroszewski 1987, s. 135; por. G. S. Brett 1969, s. 566–589).

Jeśli Munsterberg i Rickert opierali się na filozofii Kanta, to inny filozof niemiecki W. Dilthey wyznawał Heglowską naukę o „duchu obiektywnym”. W pracy z roku 1894 *Myśli o psychologii opisowej* przedstawił projekt stworzenia oprócz psychologii, która orientuje się na nauki przyrodnicze, tzw. „psychologii rozumiejącej, opisowej”.

Z nazwiskiem W. Diltheya łączy się zazwyczaj powstanie nowego kierunku społeczno-psychologicznego, który za podstawę związków społecznych przyjął wartości kulturowe.

Rzeczywistość kulturową traktowano przy tym jako sferę powszechnie obowiązujących przekonań. Tę specyficzną sferę rzeczywistości nazwano więc „duchem obiektywnym” (Dilthey), „pra-

widłowościami normatywnymi” (Spranger) lub „światem wartości transcendentalnych” (Rickert), (P. Ozdowski 1984, s. 55).

Badacze ci systematyzowali dyrektywy określające sposób uczestnictwa w kulturze, nie zaś sposób rejestrowania przekonań kulturowych. I tak hermeneutyka W. Diltheya wysuwa dyrektywy instruujące, w jaki sposób należy adoptować dawne i nowe dzieła sztuki z punktu widzenia nowego światopoglądu.

Niewykorzystywanie tradycji artystycznej przerwałoby ciągłość funkcjonowania sztuki — ciągłość edukacji posługiwania się normami, edukacji niezbędnej dla kształtowania jednostek efektywnie uczestniczących w społecznej praktyce. Adaptacja polega więc na dawaniu przykładu, wzoru, w jaki sposób odczytać należy dawne i nowe dzieła sztuki. Adaptacja taka wiąże się z tak zwaną historią sztuki i krytyką artystyczną (*ibid.*, s. 145).

Takie założenia sprawiły, że w epistemologicznych koncepcjach antynaturalistów nie ma postulatów wyjaśniania, czyli dedukcyjnego porządkowania i systematyzowania uzyskiwanych rezultatów, ale jest postulat rozumienia, wczuwania się, powtórnego przeżywania lub odnoszenia się do wartości badanych faktów. Nie znajdujemy też postulatu sprawdzenia empirycznego, czyli wykazywania skuteczności praktycznej usystematyzowanych sądów, lecz zakłada się, że poprawność rozumienia lub odnoszenia do wartości zagwarantowana jest właśnie powszechnym obowiązywaniem ducha normatywnego.

Innym ważnym problemem dla tego nurtu rozważań był psychologizm. W wersji asocjacionistycznej był pierwszą próbą systematyzowania uogólnień doświadczenia symbolicznego. Przyporządkowanie sensów symbolicznych wytworom kulturowym ujmuje się jako związki kojarzeniowe.

Asocjacionistyczne ujęcie miało jednak pewną „wadę” w swej aparaturze pojęciowej. „Wadę”, która szczególnie deformująco wpływała na ujęcie kultury symbolicznej. Mam tu na myśli atomizm, indywidualizm przedmiotowy, psychologizm, a więc fakt, iż cechy wytworu kulturowego wyznaczone są tu przez cechy jego elementów. Tymczasem wytwór kulturowy posiada sens określony przez dyrektywy symboliczne całości wytworu i który determinuje sensy poszczególnych elementów. Wytwór kulturowy jest więc zawsze pewną strukturą humanistyczną (*ibid.*, s. 55–57).

Tę „wadę” psychologizmu asocjacionistycznego starała się wyeliminować antyatomistyczna wersja psychologii introspekcyjnej — psychologie postaci: zamiast indywidualistycznych postaw asocjacji zastosowano prawa „postaci” uwzględniające w naturalistycznym aparacie pojęciowym fakt, iż własności wytworu kulturowego są różne od własności jego elementów.

Psychologia introspekcyjna mogła werbalizować w swym obiektywizującym aparacie pojęciowym wyłącznie wysokiego rzędu sensory kulturowe, gdyż tylko te są w pewnym stopniu artykułowane pojęciowo lub językowo przez jednostki. Jest sprawą oczywistą, iż wypowiadając zdanie nigdy nie artykułujemy sobie, w jaki sposób ze skończonej liczby fenomenów złożone są całości wyższego rzędu, na wyrazach i zdaniach skończywszy. Dla potocznego uczestnictwa w kulturze

symbolicznej artykulacja taka nie jest w ogóle jednostce potrzebna. [...] Dyrektywy symboliczne są z reguły jako założenia skonwencjonalizowanej semantyki pojęć denotującego poszczególne czynności symboliczne (*ibid.*, s. 57).

Z cytatu wynika więc, dlaczego orientacja psychologiczna w ramach przedteoretycznych badań humanistycznych była tylko w bardzo ograniczonym stopniu efektywna.

Jednak wraz z rozwojem psychologii pojawiły się przesłanki, które sprawiły, że badania psychologiczne w szerszym zakresie rejestrować mogą doświadczenie kulturowe. I to nie tylko rejestrować, także je „rozumieć”. Sprawili to prace W. Diltheya, E. Sprangera, Z. Freuda, C. G. Junga, E. Fromma i P. Ricceura, wyodrębniające nurt psychologii hermeneutycznej okresu symbolicznego.

#### KULTURA I JEJ ZWIĄZKI Z CZŁOWIEKIEM W NURCIE PSYCHOLOGII HERMENEUTYCZNEJ OKRESU SYMBOLU

Dilthey, podkreślając rolę psychiki, wskazywał jednocześnie na zewnętrzne warunki kształtowania się wartości i znaczeń. Powstają one, jak twierdził, w permanentnie weryfikującej się relacji psychiki do otaczającej rzeczywistości. Sądził, że podmiotowość ludzka posiada zdolność wybiórczą, która preferuje sytuacje umożliwiające samozachowanie życia.

Zdolność ta była skutkiem wykształcenia się w psychice (poprzez dostosowanie jej struktury do zewnętrznych warunków) trwałych skłonności do pozytywnego odczuwania stanów korzystnych dla życia. Stąd też sytuacje zgodne z nimi będą w sferze życia psychicznego odczuwane jako wartości. Tak pojęte wartości wyznaczają cele świadomych działań człowieka. Bowiem cele, jak sądził Dilthey, są to wartości, na które skierowana jest wola (A. L. Zachariasz 1983, s. 42).

Sfera życia świadomego, a zatem także działań kulturowych, jest dla Diltheya jakościowo nowym poziomem funkcjonowania życia psychicznego. Inaczej mówiąc — genetycznie wprawdzie daje się ona wywieść z procesu ewolucji organicznych form materii, ale nie daje się do nich sprowadzić.

Również immanentna celowość psychiki choć jest koniecznym warunkiem konstituowania się znaczeń i wartości, nie jest jednak warunkiem wyłącznym. W grę wchodzi tutaj jeszcze inne władze psychiczne, a mianowicie, obok zdolności intelektualnych (w tym również poznawczych) także wyobraźnia i wola. W konsekwencji też kształtują one jakościowo inny, różny od instynktownego, poziom celowości, a mianowicie dziedzinę działań świadomych, kreślonych także przez wolę i wyobraźnię (*ibid.*, s. 44–45).

Widać więc wyraźnie, że w przypadku człowieka biologiczna sfera jego psychiki funkcjonuje w ramach struktury jakościowo różnej od reszty świata przyrodniczego. Ale powiązana jest też z otaczającym światem. Dilthey mówi wprost,

że życie jako psychofizyczna struktura może funkcjonować tylko w jakimś środowisku, a zatem w rzeczywistości wyznaczonej poprzez kulturę i przyrodę. Podkreślał także niejednokrotnie, że indywidualność każdego człowieka kształtuje się pod wpływem krzyżujących się w jego obecności systemów kulturowych (por. W. Dilthey 1958, s. 51; Z. Kuderowicz 1967, s. 59).

Zobiektywizowana kultura to dla Diltheya także zobiektywizowany system celów, którego przyswojenie przez psychikę w połączeniu z już właściwymi jej zależnościami było równoznaczne z wytworzeniem się tzw. psychicznego związku działań celowych. W rezultacie też zobiektywizowane znaczenia kulturowe nabierały na powrót charakteru psychicznego (Zachariasz s. 47).

Podmiot odwołuje się do wspólnoty z innymi jednostkami. Każdy elementarny akt życiowy zawiera w sobie społeczne odniesienia. W świadomości człowieka stale obecna jest przeszłość. Każdorazowo wypełniona jest ona historycznie innymi treściami. Dlatego człowiek poznaje siebie tylko w historii. Dilthey mocno podkreśla historyczny charakter i zależność psychiki jednostki od dotychczasowej historii i kultury ukształtowanej w przeszłości.

[...] człowiek jest tak historyczny na wskroś, że nie tylko jego myślenie, ale samo jego życie do najgłębszych warstw kształtuje się, wzrasta i oddycha tylko w atmosferze poezji, opisu historycznego, myślenia o tym wszystkim, co ludzkie (za: *ibid.*, s. 48).

Jak więc widzimy, przesłanki rozwoju obejmującego całość życia widział Dilthey nie tylko w immanentnych właściwościach psychiki, ale również w jej sprzężeniu ze światem zewnętrznym. Tak więc obok elementu stałego — struktura psychiki — pojawia się również element dynamiczny — związek (układ).

W rezultacie też obie te kategorie, układ i struktura, wyznaczają w diltheyowskiej filozofii dwie strony, czy też różne treści tej samej psychiki (*ibid.*, s. 49).

Obie charakteryzuje właściwa im wewnętrzna różnorodność, która jest źródłem napięć. Rezultatem tych ostatnich winien być ruch, który wyrażał się we wzajemnym przekształceniu. Zmiana zatem znajduje swoje urealnienie w powstawaniu nowego stanu, bardziej wewnętrznie zróżnicowanego, niż te, które złożyły się na jego powstanie. Dilthey więc był przekonany, że nowo powstający układ (także psychiczny) zachowuje treści poprzedzających go form istnienia. Przejawia się to m.in. w sposobie stawiania i rozwiązywania problemów teoretycznych, konieczności dokonywania ciągłej reinterpretacji przeszłości bądź to przez wydobywanie z dziejów zapomnianych zdarzeń, bądź też przez nadawanie nowego sensu faktom przeszłym.

E. Spranger z fizycznością człowieka wiąże jego świadomość, która jest magazynem tylko niewielu przeżyć. Zawiera ona wspólny dla wszystkich ludzi materiał pełniący rolę pośrednika między nimi.

Osobowość ujmuje Spranger jako hierarchię nastawień duchowych, danych jednostce już w postaci wrodzonych instynktów, a realizujących się w toku rozwoju jednostkowego.

Redukuje w swojej koncepcji osobowości znaczenie czysto psychologicznej, subiektywnej i egotycznej sfery życia, natomiast motorycznym czynnikiem rozwoju jednostki jest dla niego istnienie preferencji aksjologicznych, wyznaczających powołanie człowieka i rodzaj dominującego nastawienia kulturowego (S. Symotiuk 1975, s. 229).

Pełny rozwój osobowości możliwy jest wtedy, gdy jednostka lokalizuje źródło wartości jednocześnie w sferze podmiotowej i w świecie przedmiotowym. Takie usytuowanie wartości gwarantuje właściwą relację między nadrzędnymi i podrzędnymi strukturami osobowości. Spranger pisze:

Tak zwane środowisko otrzymuje teraz nowe oblicze. Nie jest ono ani wszechmocną siłą, formującą (organizm) od zewnątrz, ani wtórnym wytworem gatunku zwierzęcego, przekształcającego neutralny stan otoczenia w coś dopasowanego do siebie. Mówiąc inaczej: środowisko nie żąda ani bezgranicznego „przystosowania” do świata w darwinowskim sensie, ani nie jest tworem przynależącej do niego organizacji psychofizycznej. Natomiast pomiędzy strukturą środowiska a strukturą życia podmiotu istnieje uprzednio relacja przynależności (*Einpassung*) albo korespondowanie (*Korrespondenz*). Rola przystosowania się do pierwotnie niesprzyjających warunków życia zostaje poprzez to pomniejszona. Podobnie pomniejszone zostaje przynajmniej dla świata zwierząt — znaczenie przekształcania środowiska; albowiem każdy gatunek może być czynny kształtujący tylko w ramach dla niego istniejącego, dla niego znaczącego i doświadczanego środowiska, będącego zarazem organicznym polem jego działań (sensownych dla niego) (*ibid.*, s. 52).

Sposoby sytuowania człowieka wobec środowiska, kultury, historii, zaproponowane przez W. Diltheya i E. Sprangera, zaliczyć należy do pierwszego okresu psychologii hermeneutycznej. Człowiek jawi się tu jako jedność psychofizyczna; wewnętrzna dynamika psychiki swoje źródło miała nie tyle w różnicy między biologiczną a kulturową sferą, ile w przenikających się i nakładających na siebie mechanizmach biologicznych (np. systemu nerwowego) i treściach kulturowych.

Człowiek jako psychofizyczna jedność może funkcjonować tylko w jakimś środowisku, a zatem rzeczywistości wyznaczonej przez kulturę i przyrodę. Indywidualność każdego człowieka kształtuje się pod wpływem krzyżujących się w jego osobowości systemów znaczeń kulturowych. W rezultacie te zobiektywizowane znaczenia kulturowe nabierały na powrót charakteru psychicznego. Tak więc każdy elementarny akt życiowy zawiera w sobie społeczne odniesienia. Dlatego podmiot może odwołać się do wspólnoty z innymi jednostkami.

Inną koncepcję związku człowieka z kulturą zaproponował Z. Freud. Dokonał on zdynamizowania osobowości dzięki przedstawieniu sobie czysto biologicznego *id* i czysto kulturowego *superego*. Człowiek badany przez Freuda jest zakorzeniony w kulturze, a wysiłek wyrwania go z niej pozbawia go człowieczeństwa.

Okazuje się, iż na gruncie psychoanalizy pytanie o to, jaki jest człowiek, jest jednocześnie pytaniem o to, jaka jest kultura. w której się ukształtował. Zagadnienie prawdziwej natury ludzkiej, która nie byłaby ukształtowana przez określone wzorce kulturowe, istniejący obyczaj, nakazy czy zakazy prowadzi do kulturowych badań porównawczych lub do postulatu stworzenia nowej, opartej na innych regułach kultury, a zatem uświadomienie niemożności oderwania się od niej (por. P. Ricoeur 1974, s. 127–134).

Kultura, podobnie jak umysł, jest opisywana w kategoriach siły i sensu. Myślenie o kulturze ewokowało.

Pytanie, jak odsłonić ukryty, nieświadomy sens różnych zjawisk psychicznych, różnych ludzkich wypowiedzi, zachowań, czynności itp., uznając za główny punkt odniesienia własnego postępowania, wiedzę o indywidualnej przeszłości pacjenta (głównie o jego dzieciństwie), przybiera teraz postać pytania, jak odsłonić ukryty, nieświadomy sens różnych zjawisk kulturowych, uznając za taki punkt odniesienia wiedzę o kulturach pierwotnych. Wraz z tą zmianą perspektywy ujęcia zmienia się również „negatywne” tło Freudowskich interpretacji i rozważań. Nie są nim już współczesne teorie psychologiczne, przyjmowany w nich obraz funkcjonowania ludzkiej psychiki, ale współczesne teorie kulturowe i antropologiczne, zakładany w nich obraz genezy ludzkiej kultury (Zachariasz s. 50–51).

Głównym obiektem zainteresowania stają się różne zjawiska kulturowe. Do rangi ważkiego problemu urasta uzasadnienie represyjnej i zniekształcającej funkcji, jaką pełnią one w stosunku do nieświadomych reprezentacji popędowych. W rezultacie to, co stanowiło do tej pory jedynie jedną z wielu czynności systemu świadomości (cenzura), ulega „substancjalizacji”, jest traktowana jako odrębny, rządzący się własnymi prawami system psychiczny.

Zmiana perspektywy ujęcia z indywidualno-psychologicznej na uniwersalno-kulturową prowadzi zatem do jakiejś zasadniczej zmiany stosunku Freuda do stery sensu świadomego. Przeciwnie, dzięki wprowadzeniu pojęcia *superego* podkreśla się jeszcze mocniej jego „maskujący” i zniekształcający, w stosunku do treści nieświadomości, charakter. Równocześnie szuka się określonych przyczyn owego zamaskowania. Sens świadomy teraz, mając swą podstawę w wyrzeczeniu, jawi się wręcz jako „wymuszony” na człowieku poprzez zewnętrzne, pozostające w sprzeczności z jego popędową naturą, okoliczności. Jest on przede wszystkim wymownym świadectwem ludzkiej rezygnacji, kultura zaś nadbudowuje się nad nim jako rodzaj jego ideologicznego uzasadnienia. Jej rola polega przede wszystkim na tym, aby — poprzez zaoferowanie człowiekowi różnych ideałów i celów zastępczych (należą do nich przede wszystkim ideały proponowane przez religię, sztukę i kulturę) — wpoić im przekonanie, że wyrastają one z jego „wyższej” duchowej natury. W ten sposób człowiek nie tylko będzie mógł zaakceptować własne wyrzeczenie, zapominając o tym, co utracił, ale równocześnie zdobędzie przeświadczenie, iż służy mu ono do osiągnięcia „wyższych” celów, do których został powołany. U podstaw fenomenu zwanego kulturą tkwi zatem pewna pożałowania godna mistyfikacja. Kultura to swoista ideologia wyrzeczenia, którą człowiek stworzył sobie po to, aby zapomnieć i pogodzić się z faktyczną ofiarą, którą poniósł (Z. Rosińska 1985, s. 75).

Tak więc, według Freuda, kultura istnieje i rozwija się, mimo iż jej użyteczność jest wątpliwa, co więcej, często ona sama staje się źródłem tego, przed czym powinna chronić.



C. G. Jung rozszerza zakres i znaczenie pojęcia „psychika” ludzka. Dla niego świadomość nie jest identyczna z psychiką, ponieważ ta ostatnia przedstawia całość treści psychicznych, które nie są konieczne wszystkie bezpośrednio związane z „ja”, tzn. do tego stopnia, aby im przysługiwała jakość świadomości. Cała zawartość pola świadomości pochodzi z dwóch zasadniczych źródeł: ze świata zewnętrznego przez oddziaływanie otoczenia na nasze zmysły oraz ze świata wewnętrznego przez bodźce pochodzące z naszego organizmu, mającego często charakter nieświadomy.

Następnym posunięciem Junga była zmiana sposobu rozumienia nieświadomości. Pojęcie nieświadomości ograniczało się początkowo do tego, aby określić stan treści stłumionych i zapomnianych. Według Junga nieświadomość składa się z dwóch warstw: nieświadomości osobistej oraz kolektywnej. Jung był przekonany, że muszą istnieć jakieś wyraźne ślady historycznego rozwoju ludzkiej psychiki. Za tym prawdopodobieństwem przemawia fakt, iż owe ślady są w ścisłym związku z systemem instynktów.

Na ten fakt zwrócił już wcześniej uwagę Freud. Dostrzegł on w materiale pochodzącym z nieświadomości pewne nietypowe elementy, które nie pasowały mu do innych nieświadomych treści. Przede wszystkim podczas analizy marzeń sennych stwierdzał istnienie w nieświadomości archaicznych pozostałości i prymitywnych sposobów funkcjonowania, których nie można wytłumaczyć jedynie przez odwołanie się do indywidualnych doświadczeń człowieka. Freud próbuje nawet — według Junga — mówić o „archaiczno-mitologicznym” sposobie myślenia nieświadomości.

Nawiązanie do tych uwag Freuda spowodowało wyodrębnienie i dookreślenie przez Junga drugiej warstwy nieświadomości.

Kolektywna nieświadomość nie ma żadnego związku z doświadczeniami, przeżyciami i emocjami danej jednostki. Nie znajduje też tu zastosowania centralne pojęcie psychoanalizy — pojęcie „wyparcia”. Można by powiedzieć, że człowiek, rodząc się, przynosi na świat nieświadomość kolektywną, nie znając jeszcze osobistej nieświadomości. Dzięki niej każdy został wyposażony w archetypy, rozumiane przez Junga jako wrodzona część psyche, strukturująca wzorce psychologicznego zachowania powiązanego z instynktem.

Archetypy dają się rozpoznać w zewnętrznych działaniach, szczególnie zaś tych zachowaniach, które skupiają się wokół podstawowych i uniwersalnych doświadczeń życiowych, takich jak narodziny, małżeństwo, macierzyństwo, śmierć i rozstanie. Przynależą one także do psychiki ludzkiej samej w sobie i dają się zaobserwować w relacji do wewnętrznego, psychicznego życia, ujmując się poprzez takie wewnętrzne postacie jak Anima, cień, persona itp. (A. Samuela, B. Shorter, F. Plaut 1994, s. 42).

Wzorce archetypowe „czekają” na możliwość zrealizowania się w osobowości; są zdolne do różnorodności, lecz są zależne od indywidualnej ekspresji oraz

posługują się fascynacją, którą dodatkowo wzmacniają tradycyjne i kulturowe oczekiwania. Niosą więc potężny, potencjalnie wszechmocny ładunek energii, której trudno się przeciwstawić.

W archetypach uczestniczą do pewnego stopnia wszystkie wyobrażenia psychiczne. Dlatego marzenia senne i wiele innych zjawisk psychicznych posiada cechy numinalne.

Zachowania archetypowe są najlepiej widoczne w momentach kryzysu, gdy *ego* jest najbardziej bezbronny i podatny na zranienia. Poziom nieświadomości kolektywnej jest poziomem porozumienia poszczególnych ludzi.

Z kolei E. Fromm w strukturze osobowości wyróżnia sferę cech odziedziczonych (konstytucjonalnych) oraz cech nabytych (środowiskowych, czyli tzw. charakter). Kształtowany jest on przez społeczne i kulturowe wzorce. To powoduje, że ludzie są podobni do siebie, odznaczają się tymi samymi znaczącymi elementami charakteru. W związku z tym — według Fromma — można mówić o społecznym charakterze reprezentującej rdzeń struktury charakteru większości ludzi danej kultury. Sprawia to, że ludzie podobni są do siebie, odznaczają się tymi samymi znaczącymi elementami charakteru.

Wpływ kultury na człowieka jest wyraźnie dwuznaczny, co mocno podkreśla Fromm. Z jednej strony wzbogaca nas ona jako biorców kultury i jako twórców. Z drugiej jednak strony oddziaływanie kulturowych stereotypów spowodowało, iż człowiek współczesny jest manipulowany, narażony na niemal bezustanny „hałas”, tym samym ludzie są coraz bardziej zależni od siebie. Rola kultury w życiu człowieka została szeroko opracowana przez Fromma, który uważał, że — jak dotychczas — poświęcono jej mało miejsca. Zarzuty takie kierował szczególnie pod adresem Freuda, który — według Fromma — miał wyraźną skłonność do przeceniania jej represyjnych funkcji, a nie uwzględniał roli kultury w kształtowaniu się ludzi oraz jej ogromnego zróżnicowania.

Nie jest jednak tak, aby kultura głównie hamowała zaspokajanie potrzeb biologicznych człowieka. Więcej znajdziemy przykładów jej twórczej i opiekuńczej roli wobec jednostki, roli, którą odgrywa ona w życiu społecznym. Nieprawdziwa jest również oparta na tej teorii kultury historiozofia Freuda, według której w dziejach ludzkich obserwujemy rosnące ograniczenie popędów biologicznych człowieka i tym samym pogłębiający się konflikt między kulturą a naturą ludzką (M. Chałubiński 1994, s. 33).

Według P. Ricoeura uzyskiwanie świadomości przez człowieka urzeczywistnia się w procesie historycznym i nie jest w żadnym momencie zakończone. Ważną rolę odgrywa w nim kultura, która — zgodnie z tezą Ricoeura, a także i Fromma — również dojrzewa. Toteż ludzie różnych kultur są w różny sposób dojrzały. Można mówić o stopniu dojrzałości jednostki wynikającym z różnic indywidualnych oraz o stopniu dojrzałości uwarunkowanym stopniem rozwoju kultury czy momentem dziejów mowy. Toteż, aby poznać podmiot, niezbędny jest

zwrot do źródeł kultury, tzn. do symbolu jako pierwotnego przedmiotu hermeneutyki, ponieważ w ujęciu Ricoeura symbol jest korelatem jego fazy archaicznej. Symbol zdaje sprawę z zakorzenienia dyskursu w życiu, wyrasta na pograniczu biologii i kultury, jest świadectwem doznania (P. Ricoeur 1985, s. 63 i n.).

#### ZAKOŃCZENIE

Związek, jaki istnieje między człowiekiem a kulturą, dostrzegany był już w XIX wieku. Pod koniec XX, zauważa się, że kultura europejska, nastawiona na panowanie nad światem i zdominowana przez naukę, stanowi nie tylko zagrożenie dla ludzkości, dla samej jej egzystencji; wynikiem takiej orientacji kultury jest także — co podkreślają zarówno Gadamer, jak i Ricoeur — jej istotne zubożenie duchowe, „zapomnienie” o wielu wątkach naszej własnej tradycji. „W rezultacie — jak pisze Gadamer — kultura wnętrza duchowego, intensywność osobistych problemów ludzkiego życia i siła ekspresyjna wyrażających je dzieł artystycznych staje się dla nas obca”, przez co tracimy zdolność rozumienia samych siebie. Rozważana z tej perspektywy, hermeneutyka stanowi próbę przywrócenia człowiekowi tej zdolności przez wskazanie jego pierwotnej przynależności do świata. Dla hermeneutów bowiem rozumienie siebie i rozumienie świata są od siebie nieodłączne (K. Rosner 1991, s. 191).

#### BIBLIOGRAFIA

- Brett G. S., *Historia psychologii*, Warszawa 1969.  
Chalubiński M., *Antropologia i utopia*, Warszawa 1992.  
Dilthey W., *Einleitung in der Geisteswissenschaften. Zusätze aus den Handschriften* [w:] *Gesammelte Schriften*, t. I, Stuttgart 1958.  
Jaroszewski M. G., *Historia myśli psychologicznej*, Warszawa 1987.  
Kuderowicz Z., *Dilthey*, Warszawa 1967.  
Ozdowski P., *Teoria kultury wobec hermeneutyki Ricoeura*, Warszawa–Poznań 1984.  
Pieter P., *Historia psychologii*, Warszawa 1974.  
Ricoeur P., *Die Interpretation*, Frankfurt am Main 1974.  
Ricoeur P., *Symbol daje do myślenia* [w:] id., *Egzystencja i hermeneutyka*, Warszawa 1985.  
Rosińska Z., *Psychoanalityczne myślenie o sztuce*, Warszawa 1985.  
Rosner K., *Hermeneutyka jako krytyka kultury*, Warszawa 1991.  
Samuels A., Shorter B., Plaut F., *Krytyczny słownik analizy Jungowskiej*, Wrocław 1994.  
Symotiuł S., *Eduard Spranger jako przedstawiciel nurtu Geisteswissenschaften*, Lublin 1975.  
Tiryakian E. A., *Durkheim i Husserl, czyli porównanie ducha pozytywizmu z duchem fenomenologii* [w:] Z. Krasnodębski (red.), *Fenomenologia i socjologia. Zbiór tekstów*, Warszawa 1989, s. 186–216.  
Zachariasz A. L., *Człowiek a poznanie humanistyczne w filozofii Wilhelma Diltheya*, Lublin 1983.

## SUMMARY

Man is defined not only through what is substantial in him and what is founded on biological bases, but also as a being situated in relation to history and its meanings. This mutual relationship marks the necessity to view the issue of man together with the question of historical reality which surrounds and affects him.

The relation which exists between man and culture was perceived as early as in the 19th century. Towards the end of the 19th century it was observed that European culture, which was significantly impoverished in its spirit, "forgot" of many trends from its own tradition. This causes that the culture of the spiritual life, the intensity of personal problems in the human life and the expressive power of artistic creations presenting the former becomes alien to us. This, in turn, as emphasized by H. G. Gadamer, deprives us of the ability to understand ourselves. Hermeneutics viewed from this perspective is an attempt to restore that ability through pointing at man's primitive membership in the world.