

Behawioryzm – który rozwinął się na przełomie XIX i XX wieku pod wpływem eksperymentów Iwana P. Pawłowa, Edwarda L. Thorndikea, Edwarda Ch. Tolmana, Burrhusa F. Skinnera i Johna D. Watsona – wyrósł z odrzucenia spekulatywnej introspekcji jako źródła i metody wiedzy naukowej. Przedmiotem badań czyni to, co uchwytnie, czyli zachowanie (*behaviour*) – nie zaś treść świadomości. Powiada, że człowiek jest istotą reaktywną, stwarzaną każdorazowo przez bodźce płynące ze strony świata zewnętrznego, przede wszystkim społecznego – stąd socjocentryczna kwalifikacja. Mechanizm psychicznego funkcjonowania jednostki zamyka się w znanym schemacie S – R, czyli bodziec (*stimulus*) – reakcja (*response*). Człowiek indywidualny, to właśnie owo R, zespół aktów reaktywnych. Autonomia jednostki byłaby możliwa, gdyby człowiek mógł uniezależnić się od bodźców, lub gdyby mógł je sobie dobierać; i jedno i drugie jest mrzonką. Ten stan rzeczy dobitnie wyraża tytuł książki Burrhusa F. Skinnera: *Poza wolnością i godnością*^{33/}. Kategorie te, sądzi autor, przydawane są człowiekowi bezzasadnie, skoro byt indywidualny ustawicznie „rozmywa się” w bycie zbiorowym. Człowiek jest „czymś”, nie „kimś”; w rozdziale pt. *Czym jest człowiek* Skinner – powołując się na Roberta Owena i Gilberta Seldesa – z nieznaczną tylko ironią pisze o możliwości skonstruowania takiego środowiska, które będzie determinowało pożądany typ człowieka. „Aby znajomość tego faktu spżytkować, musimy wiedzieć, co więcej. Jakie jest środowisko, które tworzy akurat Hotentota, i co należałoby w nim zmienić, aby zamiast Hotentota wyprodukować angielskiego konserwatyście”^{34/}.

Antropocentryczną reakcją na behawiorystyczne uprzedmiotowienie jednostki jest psychologia humanistyczna. Twórcy i kontynuatorzy tej myśli – Abraham H. Maslow, Carl R. Rogers, Kurt Lewin, Gordon W. Allport, James F.T. Bugental i inni – wyposażają jednostkę w podmiotowość możliwą do osiągnięcia wtedy, gdy stanie się to zadaniem, jakie człowiek (podmiot) postawi przed sobą. Pięć tez programowych psychologii humanistycznej, będących zarazem postulatami metodologicznymi, formułuje J.F.T. Bugental: [1] Człowiek jako taki jest czymś więcej, niż sumą swoich części; [2] Człowiek w środowisku ludzkim pozostaje w układach interpersonalnych (Ja – Ty); [3] Człowiek jest świadomy; [4] Człowiek dysponuje wyborem; [5] Człowiek działa celowo^{35/}.

Jeśli nawet podlegamy społecznym determinacjom, nie przyjmujemy ich w sposób bierno-odbiorczy; jeśli indywidualna świadomość podlega wpływom świadomości społecznej, to wpływ ten zaznacza się każdorazowo w taki sposób, jaki wynika z ludzkiej odrębności. W ostateczności determinacja jest samodeterminacją, świadomość – samoświadomością, świat – czymś światem itp. Psychologiczny antropocentryzm pojmuje człowieka „[...] nie jako infantylnego dzikusa, ani jako istotę trochę tylko zdolniejszą od przeciętnego szczura, ani jako ofiarę swej biografii, lecz jako wytrwałego badacza, który sam siebie tworzy i kształtuje – czasem wspaniale, a czasem tragicznie – w toku swych poszukiwań”^{36/}.

Socjocentryczna socjologia – brzmi to niemal jak tautologia; jednak pozory owej tautologiczności ujawniają się podczas lektury tekstów i programów badawczych przedstawicieli antropocentrycznego nurtu widocznego w ramach tej dziedziny. Socjologia klasyczna, zapoczątkowana przez takich uczonych, jak August Comte, Herbert Spencer, John Stewart Mill czy Wilfredo Pareto, miała w rzeczy samej charakter socjocentryczny. Przedmiotem jej zainteresowania były istoty dające się wyrazić za pomocą takich kategorii, jak społeczeństwo, klasa, grupa, naród itp. Stanowisko takie, noszące wszelkie znamiona realizmu ontologicznego odniesionego do świata społecznego, zbliżało się do późniejszych ujęć strukturalistycznych, negując sens założeń indywidualistycznych; te ostatnie zyskiwały miano psychologizmu i były usuwane poza obszar tradycyjnych dociekań socjologicznych. Ontycznie znacząca była ponadjednostkowa całość, różnie określana w zależności od swoich rozmiarów. Ona też mogła być przedmiotem płodnych poznawczo badań. Szczególnym nasileniem tendencji holistycznych w socjologii było zjawisko określane mianem socjologizmu. Socjologizm domagał się „[...] czegoś więcej niż przyznania socjologii prawa do samodzielnego bytu”. Wskazywał, że socjologia winna „stać się królową nauk o człowieku, mistrzynią filozofii, nauki o moralności, historiografii, prawoznawstwa, nauki o polityce, teorii sztuki itp.”^{37/}. Stanowiska socjologiczne nie tyle we właściwy sobie sposób badały poszczególne aspekty rzeczywistości, ile raczej zawłaszczały wszelkie odmienne ujęcia poznawcze, przede wszystkim te, które miały charakter antropocentryczny.

Socjologia antropocentryczna (indywidualistyczna), którą można w takim razie nazwać „antysocjologią”, znosi holizm na rzecz atomizmu, ontologiczny realizm na rzecz nominalizmu. Zwrot ten oznacza upodmiotowienie więzi społecznych, strukturalizację i indywidualizację homogenicznej do tej pory całości społecznej, użycie języka psychologicznego, antropologicznego a nawet etycznego. Nominalizm społeczny przybierał różne odcienie, od umiarkowanego, właściwego Johnowi Locke’owi (człowiek to jednostka o naturze społecznej, interesy jednostek są ze sobą zbieżne), do radykalnego, wyrażanego przez Maxa Webera, Georga Simmela czy Ferdynanda Tönniesa, którzy – podobnie jak José Ortega y Gasset – kwestionują zasadność posługiwania się terminem „społeczeństwo”, nie widząc możliwości określenia konstytutywnych cech tego pojęcia.

Dwudziestowieczne nurty antropocentrycznej socjologii rozwijane na Zachodzie, to szkoła symbolicznego interakcjonizmu (Herbert Blumer, Arnold Rose), szkoła dramatyczna (Erving Goffman), etnogenetyka (Robert Hare, Paul S. Secord) czy fenomenologia (Peter Berger)^{38/}.

W wielu innych jeszcze obszarach życia społecznego można odnaleźć holistyczne i antropocentryczne ukierunkowania. Holistyczna jest etyka (być może – wszelka etyka) odwołująca się do powinności, bywa że nie wiadomo skąd wywiedzionych, akceptowanych w ramach danej spo-

łeczności bądź grupy wyznaniowej. Tyczy to w szczególności etyki kodeksowej, która podmiotem jakiegokolwiek wyboru moralnego czyni – anonimowego zazwyczaj – kodyfikatora, nie zaś poszczególne osoby. Moralne kodeksy nauczyciela, ucznia, inżyniera, lekarza czy pracownika naukowego stanowią wyraz klęski moralnej: są świadectwem nieufności wobec moralnych zdolności człowieka, któremu oferuje się drogowskaz będący czymś w rodzaju ściągawki życiowej. Socjocentryczna etyka z zasady przedmiotem oceny moralnej czyni społeczne skutki czynów, zapoznając ich intencjonalną podstawę. Antropocentryzm wyżej ceni moralność niż etykę. Etyczną powinność zastępuje tu wolna wola wyrażona w słowie „chcę”, a reguły obowiązku – głos serca. Fundamentem wyboru moralnego czyni indywidualne sumienie podmiotu, zaś przedmiotem moralnej oceny – sferę intencjonalną, bywa, że odległą od etycznego behawioru. Tak pojmuje moralność Henri Bergson^{39/}, mówiący o „zbiorowym zastoj” jako martwocie moralnej, którą może ożywić mistyczna indywidualność. Przeciwstawia moralność zamkniętą – otwartą. „[...] O ile pierwsza moralność miała tym więcej siły, im doskonałej rozkładała się na bezosobowe obowiązki, ta druga wręcz przeciwnie, od razu rozproszona na pewne ogólne wskazania [...] staje się tym bardziej pociągająca, że wielość i ogólność maksym stapia się w jedność z indywidualnością człowieka”^{40/}. W tańcu holistyczny jest grupowy balet, wielka rewia, także kankan – rząd równo podnoszonych nóg. Poza wszelkimi kategoriami mieści się zjawisko określane jako „ornamenty z ludzkiej masy”, podczas którego – widać to było na przykład podczas otwarcia Olimpiady w Pekinie – setki i tysiące anonimowych jednostek budują, wyszukane nieraz estetycznie, wzory, formy i znaki. Człowieka indywidualnego pokazują niektóre formy baletu, tańca klasycznego czy czystej ekspresji punk-rockowej typu „pogo” („zadyma”), pozbawionej jakiegokolwiek jednoczących reguł bądź konwencji. Socjocentryczna jest muzyka marszowa, utrzymana w tonacji durowej; antropocentryczny będzie jazz i związana z nim improwizacja; zapewne dlatego był zakazany w systemach totalitarnych. Jednoczy zbiorowości ludzkie moda ubioru, zawsze w pewien sposób zuniformizowanego. Paradoks mody na tym polega, że człowiek chce się dzięki niej wyróżnić – i gubi się w tłumie uformowanym, zuniformizowanym przez tę właśnie, rozpowszechnioną już, modę. Wyróżnia moda „pierwsza” – innowacyjna, bulwersująca, łamiąca estetyczne i obyczajowe nawyki. Pierwsza – albo „ostatnia”: prawdziwa moda jest tym, mówiła Coco Chanel, co wychodzi z mody; dopiero wtedy na powrót indywidualizuje. Naśladownictwo zaspokaja potrzebę akceptacji społecznej, umieszcza wśród „swoich” i odróżnia od „obcych”. Pisze o tym Georg Simmel: „Podobnie jak rama obrazu charakteryzuje wewnętrzną strukturę dzieła jako spójną, jednolitą i niezależną całość, a zarazem na zewnątrz ucina wszelkie bezpośrednie stosunki z otaczającą przestrzenią [...], tak moda z jednej strony sygnalizuje jedność z daną klasą, jednolitość kręgu przez nią reprezentowanego, a zarazem, *uno actu*, wyłączenie wszyst-

kich innych grup”^{41/}. Socjocentryczny charakter mody nie dotyczy tylko ubioru, lecz obejmuje szerszy zakres rzeczywistości społecznej, także – co może dziwić – sztuki. „Artysta – pisze Włodzimierz Karol Pessel – który pragnie unosić się na falach panującej obecnie mody, zdecydowanie woli filmową stop-klatkę od portretu, »show« od wernisażu, »event« od sceny rodzajowej, a »performance« od mozołu w atelier. Do dalszego rozwoju twórczego nie wystarczą mu Warholowe puszkki po zupie. Farby olejne, płótno, węgiel czy kamień to tylko utensylia, ćwierćśrodki. W najwyższej cenie są gigantyczne obiekty, »multiscreen video installation«, projekcje laserowe, skomplikowana obróbka fotografii”^{42/}. Zachować indywidualność pozwala „antymoda”, czyli szukanie odniesień w sobie, nie w tzw. mainstreamie. Socjocentryczne poczucia codzienne odwołują się raczej do sprawiedliwości (*iustitia*) i trwałych wartości, gdy antropocentryzm wyżej ceniłby miłosierdzie (*caritas*) i potrzebę serca. Można też sądzić, że antropocentryczne nastawienie dominuje w postawach artystycznych, wyrażających osobność bliską egocentryzmowi. O potrzebie takiej osobności mówi Katarzyna Nosowska: „Mój bunt polegał raczej na tym, że nie czułam się częścią żadnej grupy. Nie lubię tego. Nie grzeję mnie ciepło innych ciał, że tak powiem, zwartej formacji, w której wspólnie walczyliśmy przeciwko czemuś. Dlatego nie przynależę do żadnej organizacji politycznej czy religijnej”^{43/}. Wisława Szymborska w wierszu pt. *Ktoś, kogo obserwuję od pewnego czasu* opisuje człowieka, który „Nie przybywa gromadnie/ Nie przybywa tłumnie/ Nie ucześnie masowo/ Nie obchodzi hucznie/ Nie wydobywa z siebie/ głosu chóralnego/ [...] Brakuje jego głowy/ gdzie głowa przy głowie/ gdzie krok w krok, ramię w ramię [...]”.

Szczególnego znaczenia opisywana odmiennosć nabiera wtedy, gdy w którejś z jej postaci znajduje się uzasadnienie dla kwalifikacji psychiatrycznych. Ten problem – problem indywidualności pojmowanej jako inność, a w konsekwencji jako dewiacja – jest przedstawiony w innym miejscu^{44/}.

^{1/} V.W. Adamkiewicz, *Biologia indywidualności*, „Znak” 1977, nr 1.

^{2/} G. Simmel, *Filozofia mody*, „Res Publica Nowa” 2002, nr 10.

^{3/} Wyrażenia „holizm” i „totalizm” są – greckim i łacińskim – synonimami. Potoczny odbiór tych pojęć jest jednak odmienny: pierwsze brzmi neutralnie, drugie groźnie.

^{4/} K.R. Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t.1, Warszawa 2006.

^{5/} Platon, *Państwo*, 519E – 520.

^{6/} V. Klemperer, *LTI. Notatnik filologa*, Kraków 1984, s. 126.

^{7/} W. Majakowski, *Włodzimierz Iljicz Lenin*, [w:] *Wiersze i poematy*, Warszawa 1949.

^{8/} „Kwartalnik Artystyczny” 2012, nr 3 (75).

^{9/} *Dlaczego umierają słowa?* Z Wojciechem Kassem rozmawia Janina Koźbiel, „Więź” 2012, nr 10.

^{10/} Cyt. za: W. Bonowicz, *Fragmenty o Polsce*, „Tygodnik Powszechny” 2011, nr 18.

^{11/} A. Zagajewski, *Solidarność i samotność*, Warszawa 2002, s. 79.

^{12/} Cyt. za: J. Głowacki, *Dookoła*

Gombrowicza, „Gazeta Wyborcza” 2004, 3-4. 07.

^{13/} R. Kapuściński, *Inny w globalnej wiosce*, „Znak” 2004, nr 1.

^{14/} W. Gombrowicz, *Dziennik 1957 – 1961*, t. 2, Kraków 2004, s. 21-22.

^{15/} Tenże, *Gęba i twarz*, [w:] *Wspomnienia polskie. Wędrowki po Argentynie*, Warszawa 1990, s. 11.

^{16/} T. Sławek, *Gorliwi kolekcjonerzy mitów*, „Przegląd Polityczny” 2010, nr 100.

^{17/} J. Tazbir, *Tematy do wzięcia*, 14. 04. 2005 r. [w:] przeczytane.blox.pl/html, data dostępu 22. 10. 2012, 17,22.

^{18/} S.I. Witkiewicz, *622 upadki Bunga, czyli Demoniczna kobieta*, Warszawa 1978, passim.

^{19/} A. Zagajewski, dz. cyt., s. 7, 75.

^{20/} Słowa *Murów* napisał J. Kaczmarek jeszcze w 1978 roku, łącząc je z melodią piosenki *L'Estaca* (Słup) Lluísa Llach.

^{21/} Cyt. za: J. Tischner, *O sumieniu romantycznym słów kilka*, „Tygodnik Powszechny” 2003, nr 22.

^{22/} N. Bierdiajew, *Autobiografia filozoficzna*, Kęty 2002, s. 37.

^{23/} Takie podejście charakterystyczne było dla pedagogiki spartańskiej, por. K. Starczewska, *Koncepcja człowieka a model wychowania*, „Więź” 1978, nr 9.

^{24/} K. Lupa, *Amerykańskie rewolucje*, „Res Publica Nowa” 2011, nr 16.

^{25/} H. Bergson, *O wychowaniu zamkniętym i otwartym*, „Znak” 1991, nr 9.

^{26/} D. M. Pearl, *Jak trenować dziecko*, Warszawa 2010.

^{27/} Cyt. za: P. Wilczyński, *Różga w imię Boże*, „Tygodnik Powszechny” 2012, nr 9.

^{28/} Jest to cecha bliska idei Johanna Pestalozzkiego, wskazującemu, że uczymy dziecko, nie przedmiotu.

^{29/} „Sokrates jest najdonioślejszym zjawiskiem w dziejach wychowania na Zachodzie”, pisze Werner Jaeger w swym monumentalnym dziele (*Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, Warszawa 2001, s. 577).

^{30/} Por. K. Sośnicki, *Kierunki pedagogiki psychologicznej*, „Nowa Szkoła” 1959, Nr 11; Tegoż, *O obiektywizmie i subiektywizmie w pedagogice*, „Nowa Szkoła” 1959, nr 6.

^{31/} W. Gombrowicz, *Dramaty*, Kraków 2001, s. 164.

^{32/} Tamże, s. 231.

^{33/} B.F. Skinner, *Poza wolnością i godnością*, Warszawa 1978.

^{34/} Tamże, s. 205.

^{35/} J.F.T. Bugental, *Człowiek w poszukiwaniu autentyczności*, [w:] *Przełom w psychologii*, Wybór i wstęp K. Jankowski, Warszawa 1978, s. 325-327.

^{36/} D. Bannister, F. Fay, *Inquiring Man. The theory of personal construct*, London 1971, s. 10-11.

^{37/} J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 1983, t. 1, s. 400.

^{38/} Por. P. Sztompka, *O osobliwościach nauk społecznych raz jeszcze*, „Studia Filozoficzne” 1974, nr 8.

^{39/} H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, Tyniec 2007.

^{40/} H. Bergson, *O wychowaniu...*, dz. cyt.

^{41/} G. Simmel, dz. cyt.

^{42/} „Res Publica Nowa” 2002, nr 10.

^{43/} *Co tak naprawdę wiesz, Nosowska?* „Przełom” 2013, nr 8.

^{44/} Andrzej C. Leszczyński, *Inność jako dewiacja. Konspekt*, „Aha!” nr 198, marzec 2013, str. 17