

ADAM NIEMCZYŃSKI

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie  
Jagiellonian University in Cracow  
e-mail: upniemcz@cyf-kr.edu.pl

## Niežnośna lekkość metafory. Rozwój jako opowieść biograficzna

### Unbearable Lightness of Metaphors. Development of the Individuals as a Biographical Narrative

**Abstract:** Biographical narratives are not descriptions of individual persons' mind and personality development. They are stories about the individuals' life courses. Although the timing of developmental changes falls within the life course, one is not identical to the other. Despite the differences in perspective on narrative psychology between Elzbieta Dryll (2024) and Marian Olejnik (2024), they both seem to accept the aforementioned identity as true. Although any kind of developmental change happens within the life course, one cannot say that each of the individual changes happening within the life course is a developmental one. Biographies are life-course descriptions, and as such they are a type of literary work that lies outside of the psychological science. Biographies are objects of the socio-cultural world and may become subjects of psychological science investigations.

**Keywords:** developmental change, life-course change, biographical narratives, psychological science of development

**Słowa kluczowe:** zmiana rozwojowa, zmiana z biegiem życia, narracje biograficzne, psychologiczna nauka o rozwoju

Odpowiedź na pytanie, co wnosi i wnieść może psychologia narracyjna do wiedzy o psychice człowieka i jej rozwoju, ma ten sam status logiczny, jak odpowiedź na to samo pytanie zadane w odniesieniu do psychologii behawioralnej, poznawczej i każdej innej, którą znamy z historii kierunków psychologii; nie znikają one wcale ze sceny, gdy pojawiają się nowe, a ewentualnie spychają stare na drugi plan. Jest to status logiczny metafory. W budowaniu teorii psychiki ludzkiej i w badaniu jej rozwoju posługujemy się wówczas odniesieniem do czegoś innego niż ona, wobec czego zyskujemy już na ogół dobrze wypraktykowaną metodę badania. Może to być – na przykład – psychika organizmu zoologiczne-

go albo operacje zaprogramowane algorytmami maszyny cyfrowej. Przedmiot psychologicznego badania brany jest wtedy jak gdyby był czymś w rodzaju animalnego organizmu albo urządzenia informatycznego. Tak samo zakłada się od początku w psychologii narracyjnej: że zachodzi podobieństwo psychiki i jej rozwoju do literackiej narracji o życiu indywidualnych osób, o ich przemianach w biegu życia, o ich losach życiowych.

Mamy zatem i tak, że psychologia staje się częścią nauk o społeczeństwie, kulturze, twórczości artystycznej i daje nadzieję na poznanie naszej autorskiej pozycji w naszym własnym rozwoju. Autorem psychiki *homo sapiens* jest

wprawdzie ewolucyjny proces antropogenezy, ale w nim mamy podmiotowość człowieka, która wraz ze zdolnością posługiwania się symbolami i tworzenia struktur znaczeniowych wprowadza nową jakość ledwie zaczątkowo widoczną u antropoidów. W ludzkim świecie symboli, znaczeń, wartości i sensu zdarzeń stanowi ona o nowej społeczno-kulturowej drodze rozwoju. Na tej drodze podmiotowość myślenia i działania człowieka spotyka się z pociąganiem go przez innych do odpowiedzialności za to, co czyni w życiu wspólnym. Kulturowej regulacji podlegają indywidualne podmioty na polach własnej aktywności w związkach wzajemnych. W miarę przejścia przez nie kulturowych środków myślenia i działania dokonuje się ich rozwój, niesprowadzalny do biologicznej ontogenezy.

W jaki sposób badać społeczno-kulturowy rozwój indywidualnych osób i tworzyć wiedzę o nim, która nie tylko zda sprawę z jego natury i miejsca w świecie, ale też da wskazania, jak potraktować ewentualne dobro i zło, które może wносить i wnosi rozwój psychicznych zdolności człowieka do naszej wspólnej egzystencji? Badanie rozwoju pod kątem porównania go do narracji i praktyczne traktowanie go, jak gdyby był opowieścią, przynosi nam z pewnością korzyści. Gdyby było inaczej, to odwieczna praktyka opowiadania o tym, co spotyka ludzi w ich życiu, nie przykułaby uwagi psychologów, którzy od dobrych kilkudziesięciu lat wciąż podkreślają znaczenie, jakie ma tworzenie narracji o naszym życiu dla jego ludzkiego charakteru. Znajomość losu indywidualnych osób budzi od zawsze ciekawość z wielu różnych względów. Biografie i autobiografie to uznany i wysoko ceniony gatunek literackich utworów. Narracje biograficzne odnoszą się do biegu życia człowieka, a zatem mogą go odzwierciedlać mniej lub bardziej adekwatnie, bowiem istnieć ma odpowiedniość między biografią indywidualnych osób i biegiem ich życia.

Spisywane są żywoty świętych, żywoty władców, ale też żywoty pań swawolnych, magnatów ziemskich i przemysłowych, filozofów, artystów i uczonych, reformatorów i przywódców, mistrzów i celebrytów, a w końcu, w cza-

sach demokracji, żywoty każdego wśród ludzi. Jeden człowiek, jedna biografia! Czy opowieść o życiu indywidualnych osób i o tym, jak się zmieniają w biegu swego życia, jest tym, o co chodzi w psychologii człowieka i jego rozwoju? Czy taka opowieść może stać się nauką, gdy poddana zostanie dyscyplinie badań naukowych? Mamy model poznania przez nauki przyrodnicze wypracowany i obowiązujący, gdy decydujemy, jakie twierdzenia można uznać za naukowe. Nie jest on nienaruszalny. Wystarczy wspomnieć, jak zmieniała się fizyka od Arystotelesa poprzez Galileusza do Newtona i Einsteina po współczesne probabilistyczne modele fizyki subatomowej. Nie tylko nie jest on nienaruszalny i nie ma powodu pod jego dyktando poznawać człowieka, ale też rzeczywistość, jakiej jest modelem, wcale nie traktuje się jako poddaną jego dyktatowi. Fizycy sprawdzają swoje teorie wykoncypowane wedle tego modelu w świetle doświadczenia zjawisk fizycznych. Nawet jeśli nie bezpośrednio za pomocą zmysłów, to za pomocą skomplikowanej technologii pomiaru wielkości fizycznych, którego wyniki ostatecznie odczytują głównie za pomocą zmysłu wzroku. Znaczenie tych zapisów odczytać jest zdolne tylko oko uzbrojone odpowiednią wiedzą. Tak samo tylko oko empatią nastawione zdolne jest odczytać widok niedoli bliźniego. Niezdolny do empatii człowiek może nawet w ogóle nie dostrzec nieszczęsnego położenia drugiego. Mówienie o oku zdolnym odczytać w takich przypadkach wiadomość jest uproszczeniem tego, że odczytuje zdolny do tego człowiek. Tak samo to, co dzieje się z psychiką indywidualnych osób, odczytać może z obserwacji zmian w biegu życia zdolny do tego naukowiec. W grę wchodzi bowiem wnioskowanie o nieobserwowalnych bezpośrednio zmianach psychicznych ze zmian tego, co obserwowalne w czasie naszego życia, czyli z tego, co człowiek mówi i robi, w jakich sytuacjach, warunkach i okolicznościach naszego świata kultury i cywilizacji.

Rozwój psychiczny, jeśli się dokonuje, to jest wypełnieniem biegu naszego życia, wcale nie jedynym zresztą. Mój rozwój umysłowy przebiega w czasie mojego życia, lecz czas rozwoju mojego umysłu wcale nie jest tożsamy

z czasem rozwoju mojego życia, a nawet z czasem rozwoju mojego organizmu. Gdy biegnie czas dojrzewania organizmu, nie wszystkie ludzkie psychiczne sprawności i umiejętności rozwijają się i dochodzą do szczytu rozwoju ani nie każda z nich rozwija się tak samo we wszystkich przypadkach indywidualnych osób. Tak samo jest w czasie, gdy organizm utrzymuje osiągnięte, dojrzałe poziomy sprawności funkcji fizjologicznych i psychofizjologicznych w ich adaptacji do przyrodniczego środowiska. Wcale to nie oznacza, że nie rosną sprawności umysłu człowieka i nie czyni postępów jego osobowość w radzeniu sobie wśród ludzi. Także jednak wtedy, gdy ulega degradacji fizjologia i psychofizjologia organizmu w wieku senioralnym, wcale nie oznacza to braku wzrostu sprawności lub utrzymywania na wysokim poziomie sprawności umysłowych oraz efektywnego radzenia sobie z wyzwaniami dla osobowości w tym okresie życia. Jeśli istnieje psychofizjologiczny zegar dla dojrzewania, plateau oraz obniżenia sprawności organizmu człowieka, to nie jest on regulacją naszego rozwoju umysłowego i osobowościowego. W społecznym świecie naszej kultury i cywilizacji obserwujemy historyczne zmiany społeczno-kulturowej instalacji zegarów do regulacji tego, kiedy kto jest traktowany jako dorastający i do czego oraz kiedy jest dopuszczony w społeczeństwie, a kiedy i od czego jest ze względu na wiek odsunięty jako za stary na to, aby temu podołać. Inne czasy, inne zegary. Czas biegu życia i czas biegu rozwoju człowieka się nie pokrywają!

Przedstawiłem powyżej zwięźle najpierw to, jak rozumiem z jednej strony biografię i narrację biograficzną, a z drugiej – rozwój psychiczny indywidualnych osób w biegu ich życia. Wynika z tego, że narracyjna metafora rozwoju człowieka nie jest poznaniem rozwoju, a opowiadaniem o nim dla takich czy innych celów, jakie można przez to działanie osiągnąć w społecznym świecie naszej kultury i cywilizacji. Nawet jeśli miałoby tak być właśnie, że psychologia rozwoju człowieka ma za zadanie snucie opowieści o rozwoju indywidualnych osób w biegu ich życia, to pytanie o cel takich narracji pozostaje w mocy. Takie jest moje rozumienie sprawy i przedstawiam je na początek, aby jasny był

punkt widzenia, z jakiego rozpatruję wykład Elżbiety Dryll o tym, jak psychologia narracyjna ujmuje rozwój człowieka, oraz krytyczne ustosunkowanie się Mariana Olejnika do tego wykładu, wynikające z odmiennego rozumienia zarówno psychologii narracyjnej, jak i jej odniesienia do rozwoju człowieka. Na koniec wrócę do zasygnalizowanej sugestii pożytków, jakie psychologia rozwoju człowieka może mieć z badania narracji o rozwoju indywidualnych osób i wytłumaczę się z cokolwiek literackiego tytułu tych moich rozważań i dociekań.

\*\*\*

Elżbieta Dryll (2024) formułuje trzy tezy w celu przedstawienia psychologii narracyjnej pod kątem tego, co wnosi ta psychologia do poznania psychicznego rozwoju człowieka. Pierwsza teza jest ogólnym twierdzeniem o naturze psychiki człowieka. Twierdzi się w niej, że psychika ludzka jest „unikalną konstrukcją semantycznych elementów znaczących zaczerpniętych z kultury”. Aby pokazać, jak należy to twierdzenie rozumieć, Elżbieta Dryll przedstawia impresyjne porównanie społeczności dwóch różnych kultur, które ma zilustrować różnice między nimi i odmienność obu od naszej kultury. Wrażenie różnorodności kultur wywołane tymi przykładami wystarcza, aby rozumieć twierdzenie autorki o naturze psychiki człowieka w następujący sposób: istnieje wiele rodzajów konstrukcji semantycznych elementów zaczerpniętych z kultury, a jeden jedyny z nich jest konstrukcją psychiki człowieka. Od razu pojawia się pytanie, jakie są inne rodzaje. Może są to etnicznie zróżnicowane rodzaje, a wtedy unikalność konstrukcji psychiki byłaby uniwersalna, bowiem w każdej grupie etnicznej rodzaj konstrukcji psychiki ludzkiej byłby jeden jedyny. Ludy Samoa, Nepalu, Europy miałyby niesprowadzalne do siebie nawzajem psychiki skonstruowane z elementów swoich kultur. Czy te elementy, czy raczej konstrukcje z nich złożone, są unikalne – to kwestia kluczowa. Jeśli elementy miałyby pojawiać się wszędzie w każdej kulturze, a konstrukcja z nich różnicowałaby poszczególne kultury, to ten przypadek wydaje się zachodzić w rzeczywistości. Można przyjąć to twierdzenie jako hipotezę, a wtedy badanie

kolejnych kultur będzie ją testować: co przyjąć, a co odrzucić jako uniwersalne elementy oraz jakie unikalne konstrukcje, z jakich uniwersalnych elementów realizują się w badanych społeczeństwach. Mam wrażenie, że E. Dryll się z tym zgodzi. Wobec tego trzeba zapytać o to, jak są realnie możliwe unikalne konstrukcje z uniwersalnych elementów, a także należy określić materiał tychże elementów branych z kultury, a posiadających semantyczną naturę. Tego zdaje się dotyczyć teza druga.

Druga teza nic nie mówi o konstrukcji unikalnej, a dotyczy tylko materiału branego z kultury. Mamy wskazanie, że „akwizycja znaczeń podstawowych następuje w środowisku komunikacyjnym rozwijającego się organizmu, przede wszystkim za sprawą języka”. Mamy zatem jasność, że materiał semantyczny brany jest z kultury jako akwizycja znaczeń podstawowych. Rodzi to od razu pytanie już nie tylko o znaczenia, aby wiedzieć, jaki materiał je posiada, a jaki znaczeń nie posiada, ale też pytanie o nabywanie: kto i jak tego dokonuje, że materiał semantyczny z kultury przechodzi do dyspozycji tego, kto go nabywa. Nie wystarczy powiedzieć, że dziecko tego dokonuje (czyli jest podmiotem akwizycji znaczeń z kultury społeczeństwa), a gdy już nabyło materiał znaczeń, wówczas ma go do swojej dyspozycji. Nabywanie i dysponowanie wymagają dokładnego określenia. Nie wystarczy pokazać, czego z wiekiem dziecku przybywa z materiału znaczeń do jego dyspozycji i jak zmienia się dysponowanie tym materiałem. Nie wystarczy nawet podkreślić – za Stefanem Szumanem – że dzieje się to za sprawą aktywności własnej dziecka, co oznacza tyle, że dziecko jest podmiotem tego nabywania i dysponowania.

Zachodzi to „w środowisku komunikacyjnym rozwijającego się organizmu” – wskazuje Dryll, a jest to sugestia, że nabywanie znaczeń i dysponowanie nimi zachodzi w toku komunikacji. Zgodzić się z tym należy, ale to wciąż nie wyjaśnia, jak w toku komunikacji to zachodzi, że dziecko uczy się znaczeń – na przykład – słów. To, że się uczy, jest faktem. Ale co to za fakt? Co to znaczy, że uczy się, jak się porozumiewać, i nabywa tę umiejętność z kultury? Jak to się dzieje, że od stanu, w którym nie zna

znaczeń słów, przechodzi do stanu, w którym je zna i posługuje się słowami zgodnie z ich znaczeniem? Jak od stanu, kiedy nie zna znaczenia słowa „mama”, przechodzi do stanu, w którym zna to znaczenie i posługuje się tym słowem zgodnie z jego znaczeniem? I tak samo z każdym innym słowem i słownym wyrażeniem.

Nie ma wyjaśnienia, w jaki sposób dziecko opanowuje znaczenia, ale mamy przejście u Dryll do kolejnych okresów życia i rozwoju dziecka z opisem tego, co stanowi o postępach w akwizycji znaczeń z kultury. Charakterystyka tych procesów nabywania kompetencji komunikacyjnych korzysta w syntetyczny sposób z obszernej literatury z pola badań psychologii rozwojowej. Dryll przedstawia panoramę nabywania coraz to nowych kompetencji posługiwania się znaczeniami przez indywidualne osoby w toku ich rozwoju, od dzieciństwa po wiek dorosłości, wraz z nabywaną kompetencją refleksyjności. Jest to opis znakomity, wręcz mistrzowski w swojej zwięzłości, ale wciąż nie ma próby wyjaśnienia, jak w tych procesach rozgrywających się od wczesnego dzieciństwa do późnej dorosłości dokonuje się owo nabywanie kompetencji posługiwania się znaczeniami w różnych kontekstach i do różnych celów.

Warto zwrócić uwagę, że ten opis rozwojowych postępów w komunikacji jest swego rodzaju stylizowaniem opisu rozwoju zdolności narracyjnych na sposób opisu rozwoju w ogóle w podręcznikach psychologii rozwojowej poprzez kolejne okresy życia. Rozwój opisywany z punktu widzenia psychologii narracyjnej podłożony zostaje pod rozwój opisany w podręcznikach psychologii rozwojowej. Psychika człowieka i jej rozwój zdają się być pojmowane z tego punktu widzenia jako zdolność do tworzenia opowieści i zarazem opowieść o historii tworzenia narracji o przemianach w biegu życia. Świat człowieka jest światem kultury ludzkiej, a to równa się światu znaczeń, który jest środowiskiem rozwoju człowieka. Rozwój od dzieciństwa do późnej dorosłości dokonuje się w tym świecie jako rozwój kompetencji posługiwania się znaczeniami branymi z zasobów kultury społeczności tworzącej, przekazującej i odbierającej znaczenia w procesach społecznej komunikacji.



Czy dziecko rodzi się z zaczątkową postacią tej kompetencji? Jeśli tak, to jaka ona jest i jak stała się kompetencją wrodzoną? Jeśli nie, to kiedy i jak pojawia się w toku rozwoju? Dlaczego ma mieć naturę zdolności do wytwarzania narracji? Jeśli ta zdolność przyjmuje kolejne postacie w kolejnych okresach rozwoju i ten proces jest wrastaniem coraz to bardziej (głębiej?) w kulturową sferę znaczeń, to kulminacja tego rozwoju w postaci kompetencji do refleksji nad życiem w tej abstrakcyjnej sferze byłaby zdolnością do wyższego poziomu abstrakcji nad abstrakcjami. To też wymaga wyjaśnienia, dlaczego rozwój miałby tak przebiegać. Dlaczego miałby zachodzić jedynie w sferze abstrakcji? Weźmy taki oto przykład. W drugim roku życia dziecko uczy się, czyli opanowuje pochodzącą z naszej kultury umiejętność (kompetencję), jak jeść zupę łyżką. Możemy jako rodzice lub psychologowie opisać, jak przebiega to opanowanie kulturowej umiejętności. Możemy przyjąć, idąc za wskazaniem narracyjnej psychologii Dryll, że dziecko też snuje opowieść opanowania tej umiejętności przez siebie samo za pomocą symboli w postaci poprzedzającej słowa. Byłaby to raczej nasza metafora, bowiem zamiast uczyć się określonego działania, dziecko uczyłoby się opowieści, która nie jest tym działaniem, a ewentualnie opowieścią o nim.

Kłopot bierze się właśnie stąd, że nie mamy wyjaśnienia, czego i jak uczy się dziecko, gdy przejmuje z kultury swego społecznego otoczenia umiejętność jedzenia zupy łyżką. Nie mamy teorii uczenia się i rozwoju poprzez czerpanie z zasobu umiejętności, który znajduje się w kulturze naszej społeczności. Jak to się dzieje, że w dzieciństwie i w każdym okresie życia czerpiemy z tego zasobu dla naszego rozwoju i przyczyniamy się do rozwoju tego zasobu? Umiejętność, jak jeść zupę łyżką, nie istnieje bez umiejętności, jak jej nauczać, i umiejętności, jak korzystać z tego nauczania. Triadyczny zbiór zespolonych ze sobą umiejętności wchodzi w grę, a nie w opowieść o jednej umiejętności. Żadna z tych trzech, ani ich zbiór, nie jest narracją. Wszystkie są składnikami kultury, dzięki którym dokonać się może wprowadzenie do niej, do kultury spożywania zupy przez nowych uczestników tejże kultury. Ludzki, a nie

psi – na przykład – sposób spożywania zupy nie jest abstrakcyjny, a jednak jest kulturową umiejętnością, ponieważ jest realizacją kulturowej normy, która jest abstrakcyjna, gdyż nie sprowadza się do jednej realizacji, lecz odnosi się do nieskończonej ich mnogości. Bez teorii kultury nie ma wyjaśnienia, w jaki sposób czerpiemy z niej w toku naszego ludzkiego rozwoju i jak w nią wrastamy.

Narracja jest tworem kulturowym, lecz jej kulturowa natura właśnie wymaga wyjaśnienia. Burrhus F. Skinner (1971) pokazał, że jest ona zakorzeniona w przyrodzie, jak nasz organizm i jego adaptacja do przyrodniczego środowiska, jednakże zredukował kulturę do biologii, odsyłając kwestie wolności i godności poza zasięg nauki w sferę szkodliwych fikcji. Można i jest na to uzasadnienie, aby akceptować tezę o zakorzenieniu kultury w przyrodzie, nie tylko zresztą ożywionej. Źródłostów tego rzeczownika odnosi się do kultu, a ten mieni się nieskończoną mnogością odmian. Wszystkie odmiany określonego kultu i każda z osobna ukierunkowane są na to, co wyznawcy przeżywają jako nienaruszalne, uświęcone, do czego z najwyższym uznaniem i czcią odnosi się w taki sposób ukierunkowana wiara określonej ludzkiej wspólnoty. A wyznaczenie wiary podtrzymuje wspólnotę i jej uczestników w poczuciu tożsamości, nie tylko wiary religijnej, ale każdej wiary we wszystkich sektorach kultury człowieka, w tym także nauki. Ta ostatnia wynosi na swoje ołtarze rozumność człowieka i dla jej kultu ma doktrynę reguł, wedle których każda nauka i każdy ją uprawiający naukowiec ma nie tylko postępować w uprawianiu kultu, ale też pilnować, aby innowiercy nie skalali czystości doktryny. Nauka ma nawet swoich kapłanów, strażników naukowego postępowania. Nazywają się oni metodologami, a niekiedy filozofami nauki.

Widać więc wyraźnie, że druga teza Dryll o akwizycji znaczeń z kultury i wrastaniu w kulturę w toku rozwoju, z biegiem życia indywiduowanego, wymaga dookreślenia od wielu stron. Zmiany następujące z wiekiem, naszkicowane zwięźle jako rozwój psychiczny człowieka, pozostawiają bez odpowiedzi pytanie o to, co się tak przekształca, bowiem trudno uznać rozwijającego się człowieka za „rozwijający się

organizm” dopóty, dopóki ta tożsamość „człowiek = organizm” nie zostanie wykazana.

Trzecia teza Dryll sprawia wrażenie konkluzji z dwóch poprzednich. Pierwsza mówi o tym, czym jest psychika człowieka. Druga – skąd się bierze to, z czego ta psychika jest zbudowana oraz w jaki sposób kultura staje się źródłem jej rozwoju, ale też w drugą stronę – jaki wkład wnosi rozwój psychiki do kultury. Trzecia teza mówi o tym, że rozwój indywidualnych osób ma u swych podstaw kulturową narrację, która go wciąga, a nad nią może się nadbudować indywidualna narracja z refleksji nad własnym rozwojem. Refleksja dostarcza środków do kierowania własnym rozwojem poprzez osobiste zaangażowania w zadania, związki, misje, też dla siebie tworzone, aby utrzymać tożsamość i samego siebie poprzez utrzymanie wizerunku dzięki ciągłemu „opowiadaniu siebie na nowo”. Człowiek staje się słowem, a jego życie narracją – cytatem z Jerome’a Brunnera kończy Dryll swój esej o rozwoju z punktu widzenia psychologii narracyjnej. Rozwój w biegu życia zdaje się być wejściem do świata kultury, zadomowieniem się w nim i własną twórczą aktywnością w nim w postaci indywidualnego wkładu do ludzkiego świata kultury. Rodząc się, wchodzimy do tego świata, a umierając, wychodzimy z niego, pozostawiając w kulturze ślad naszej obecności.

Zasadniczo zgadzam się ze sformułowaniem, że u ludzi obserwujemy taką potrzebę i jej realizację – lepszą lub gorszą – aby swoje i innych życie opowiedzieć i nadać mu tym sposobem sens i wartość. Nie zgadzam się natomiast ani z tym, że na tym polega rozwój indywidualnych osób, ani też z tym, że sens i wartość ludzkiego życia są przez ludzi konstruowane, a nie odkrywane.

\*\*\*

Marian Olejnik (2024) ma ewidentnie odmienne niż Dryll rozumienie psychologii narracyjnej; ma trudności z uznaniem jej też w ogóle za narracyjne ujęcie rozwoju, a przemawiać za tym ma obiektywny status rozwoju u Dryll. Tymczasem narracyjne ujęcie zasadniczo jest subiektywne. Zanim do tej kwestii przejdę, pragnę wskazać na wspólny mianownik obu stanowisk, a jest

nim utożsamienie czasu życia indywidualnych osób z czasem ich rozwoju. Rozwój jest pośród innych własności życia własnością szczególną. Jeszcze inną własnością w tym samym rodzaju jest adaptacja żywej istoty do środowiska jej życia. Kolejną własnością z tego samego rodzaju własności istot żywych jest motywacja adaptacji w postaci realizacji imperatywu kontynuacji życia w ustalonej formie gatunkowej organizacji. Szczególny status rozwoju polega wobec tego na tym, że rozwój ma motywację, czyli zasadę go napędzającą, i ma przeznaczenie w postaci znalezienia i opanowania przez gatunek niszy ekologicznej, czyli swego miejsca w środowisku życia indywiduów danego gatunku istot żywych. Indywidua przystosowane do życia w tej niszy przeżywają, a nieprzystosowane giną. Gatunek żyje dopóty, dopóki jego nisza jest mu dostępna, a to znaczy, że do jej zmian jest zdolny się przystosować.

Imperatyw kontynuacji życia ludzkiego w środowisku tego życia jest wspomnianym wspólnym mianownikiem. Ale to ludzkie środowisko jest światem społecznego współżycia osób będących w kulturowych powiązaniach ze sobą nawzajem oraz z cywilizacyjną regulacją norm i wartości obowiązujących wszystkich w społeczności. Obejmuje ten nasz świat przyrodę ożywioną i nieożywioną jako integralną jego część leżącą u podstaw naszej egzystencji. Przyroda, łącznie z naszym organizmem i jego ekologią, rządzi się własnymi, niezależnymi od nas prawami, lecz nasze współistnienie i współżycie z nią jest naszym zadaniem i naszą odpowiedzialnością. Składa się na nie poznanie naszego organizmu w jego związkach z naszą ekologią i działanie na rzecz dobrostanu organizmu w tych związkach ze środowiskiem naszego życia. To przyrodoznawcze poznanie i działanie zakorzenione jest w naszej biologii, lecz wrasta w kulturę za sprawą objęcia go przez społeczność klauzulą kultu i wprowadzenia aktualnego poznania go i działania na jego rzecz do świata kulturowych dyrektyw i cywilizacyjnej organizacji.

Różnice zaczynają się od modelu koncepcyjnego ludzkiego życia, czyli od tego, jak rozbieżne jest pojmowanie ludzkiego życia. Zbieżne jest ono bowiem w tym, że nie ma

życia ludzkiego poza społecznością, a także w tym jest ono zbieżne, że nie ma więzi społecznej poza komunikacją między członkami społeczności; nie ma komunikacji bez dającego się ustalić znaczenia komunikatów pomiędzy uczestnikami przekazów wiadomości. Mam wrażenie, że Dryll i Olejnik zgodzą się ze mną, że tu nie ma między nimi różnic w pojmowaniu przesłanek do ustalenia, czym jest życie ludzkie i rozwój człowieka. Nie ma go poza więzią społecznie ustalaną, utrzymywaną i rozwijaną przez wchodzące w nią indywidualne osoby drogą porozumiewania się co do zaspokajania swoich żywotnych potrzeb.

Koncepcja ludzkiej więzi społecznej jest kością niezgody. Jedni bowiem, jak Olejnik, określają ją jako wtórnie społeczną relację między pierwotnie indywidualnymi podmiotami ludzkiej aktywności twórczej, a drudzy widzą ją – jak Dryll – jako istniejącą od początku pomiędzy uczestnikami społeczności i wytwórcami jej kultury. Łatwo zauważyć, że jest to raczej różnica rozkładu akcentów niż wzajemnego wykluczania się tych dwóch stanowisk. Ale mimo to jest to różnica znacząca! Korzystając z literatury socjologicznej i psychologii społecznej, można ją opisać jako rozdział pomiędzy indywidualną twórczością a wspólnotowymi źródłami i przeznaczeniem twórczości. Rzecz w tym, że nie ma jednego bez drugiego w ramach jednej całości twórczego charakteru aktywności człowieka. Wobec tego dla teorii i badania rozwoju ludzkiej psychiki, umysłu i osobowości potrzebne jest ujęcie tej całości: koncepcyjny model twórczego charakteru życiowej aktywności człowieka we wspólnocie, w której żyje i tworzy kulturę i cywilizację wraz z innymi jej uczestnikami.

W tym celu czerpać należy z obu perspektyw, bowiem – jak widać z literatury przywołanej przez Dryll i Olejnika – badania i teorie z obu perspektyw wzięte dostarczają bogatego materiału do podjęcia tego zadania. Odosobnione, są one mniej lub bardziej udanymi próbami poradzenia sobie z nim. Ważne jest w pierwszym rzędzie samo jego sformułowanie. Najbliższe chyba adekwatnego postawienia tego zadania są, spośród przytoczonych podejść, propozycje Searle'a (1998) o różnicy pomiędzy epistemo-

logicznym a ontologicznym aspektem pytania o subiektywizm i obiektywizm. Chybiona wydaje się jednak próba wyprowadzenia tego, co obiektywne, z tego, co subiektywne w oparciu o gwarancje epistemologiczne. Rzecz bowiem nie w tym, aby mieć dobre uzasadnienie przekonania o poznawczej wartości naszych twierdzeń do tego, aby je uznać za obiektywne, a raczej w tym, aby oprzeć się irracjonalnym tendencjom w teorii poznania i działania w naszym społecznym świecie kultury i cywilizacji. Tendencje te bowiem rodzą z łatwością przekonania rzekomo obiektywne o wartości subiektywnych przeświadczeń.

Wracając do psychologii narracyjnej i jej propozycji, aby rozwój człowieka potraktować jako narrację, jako opowieść o jego przebiegu w formie biografii, w tym też autobiografii, pragnę zwrócić uwagę na to, że tego rodzaju opowieści są – rzecz jasna – twórczą aktywnością. Nie wydaje się jednak, aby ich celem było poznanie rozwoju człowieka w biegu życia w jego unikalnym charakterze w każdym indywidualnym przypadku. Jak już wskazałem wcześniej, taka narracja może być co najwyżej spreparowanym opisem biegu życia człowieka. Teraz podkreślę raz jeszcze, że czas życia indywidualnych osób nie jest czasem ich rozwoju. Dodam do tego jeszcze, że narracja biograficzna nie jest również poznaniem rozwoju indywidualnych osób. Wszelka narracja, w tym także biograficzna, jest konstrukcją przedmiotu, którego ma być opisem. Poznanie rozwoju indywidualnych osób ma zupełnie inny cel. Chodzi bowiem w psychologii rozwoju człowieka o prawdę twierdzeń, jakie o tym rozwoju – nie o biegu życia – formułują psychologowie. Podkreślm, że są to twierdzenia o rozwoju, a nie o biegu życia, nie o dzieciństwie, młodości, dorosłości i starości, lecz o ludzkim rozwoju, jeśli się dokonuje, i wtedy, gdy się dokonuje, od narodzin do śmierci indywidualnych osób. Ma on swój czas, kiedy się dokonuje, ale też ma zatrzymania, przestoje, regresje. A wtedy jego czas nie płynie, stoi w miejscu, zawracany jest najwyżej do tego, co było rozwojem w przeszłości indywidualnych osób. Poza tym dokonywaniem się zmian rozwojowych w czasie własnego biegu rozwoju dokonuje się zarazem rozwój indywidualnych

osób w historycznym czasie społecznego świata kultury i cywilizacji: w świecie znaczeń, sensu i wartości – tego kręgu ludzkich społeczności, w którym panuje uzgodniony porządek kultu wartości i przestrzegany jest układ norm wytworzonych do instytucjonalnej regulacji, co w nim się mieści, a co nie jest z nim zgodne. W tym świecie mamy też system procedur, co należy robić z przypadkami niemieszczącymi się w systemie regulacji życia wspólnego.

Mamy zatem trzy rodzaje czasu, jaki wchodzi w grę w poznaniu indywidualnego rozwoju człowieka: czas jego życia, czas jego rozwoju i czas historii jego społeczno-kulturowego świata. Warto przypomnieć w tym kontekście metodologię sekwencyjnych badań rozwoju indywidualnych osób Klausa Warnera Schaie'a (2005), nastawioną na tworzenie planów badań uwzględniających trzy rodzaje zmiennych – wiek, kohortę i czas badania. Żadna z nich nie dotyczy wprost rozwoju, bowiem wszystkie są zmiennymi proksymalnymi. Wiek życia reprezentuje tutaj w przybliżeniu zmiany biologii organizmu człowieka. Kohorta reprezentuje społeczno-historyczne źródło zmian, a czas badania – efekt krótkotrwałych oddziaływań biologii organizmu i społeczno-historycznych epizodów. Mając na uwadze krzyżowanie się zdarzeń i procesów w trzech czasach, zauważyć należy poważniejszą słabość modelu Schaie'a. Nastawiony jest on na separację wpływu na rozwój każdego z trzech jego źródeł z osobna, aby ostatecznie to, co z wiekiem się zmienia, uznać za aproksymację zmian rozwojowych. Znow natrafiamy na wiek życia i jego efekty na poziomie wykonania zadań, z czego wnioskuje się o rozwoju. W rzeczywistości nie ma czegoś takiego jak indywidualny rozwój człowieka, jaki ma się naszemu poznaniu pokazać w oderwaniu od społecznego świata kultury i cywilizacji, jako pokrywający się ze zmianami zachodzącymi z biegiem życia. Schaie reprezentuje przyrodoznawcze poznanie rozwoju człowieka, które spotyka się w zgodzie z podejściem narracyjnym jako humanistycznym i hermeneutycznym w tym właśnie podzielanym przekonaniu, że rozwój można poznać tylko za pośrednictwem znajomości czegoś innego niż on sam. Różnią

się te postawy badawcze tylko tym, co postulują badać w zastępstwie rozwoju, aby o tym rozwoju coś powiedzieć. Na tym polega metafora. Na przykład poeta pisze, że „grzmiał jak pleban na ambonie”, aby wywołać u słuchaczy emocję podobną do trwogi, jaką wywołuje w nas gwałtowne wyładowanie atmosferyczne w czasie burzy.

Metafora Schaie'a to odniesienie się do rozwoju sprawności umysłu, jak gdyby był on wielkością fizyczną lub wiązką wielkości fizycznych, jakie można mierzyć, i każdy przypadek przedstawić jako punkt na skali pomiarowej lub jako wiązkę punktów na wielu skalach pomiaru różnych aspektów sprawności umysłu. Metafora psychologii narracyjnej to odniesienie się do rozwoju psychicznego człowieka, jak gdyby był on rodzajem opowiadania o kolejach losu, jakie w biegu życia przechodzą indywidualne osoby w następujących po sobie okresach. Taka opowieść podobna jest do każdej innej pod względem wyróżnienia okresów w życiu człowieka, które bierzemy pod uwagę, oraz pod względem wyróżnienia jakości tego, co los przynosi indywidualnym osobom. Rodzina, rówieśnicy, nauczyciele, zatrudnienie na dorosłych polach pracy i zaangażowanie w życie społeczne przez wzięcie na siebie zestawu ról społecznych – takie są podane tu dla przykładu społeczno-kulturowe obszary zaangażowania każdej indywidualnej osoby w życiu wspólnym z innymi. Różnice indywidualne w realizacji tych rozmaitych ról i zobowiązań społecznych pochodzić mogą z różnic kultury, położenia w strukturze społecznej oraz w stosunkach prestiżu i władzy w określonej społeczności. Mogą też pochodzić z różnic stylu wykonania tych ról, odmienności zestawu wziętego na siebie, różnicy społecznej rangi ról, ale też różnic pod względem ważności zaangażowania w określone role. Tego rodzaju kategorie analizy jakościowej unikalnych przypadków indywidualnych są możliwe do zastosowania powszechnie do wszystkich indywidualnych przypadków.

Można te jakościowe kategorie kwantyfikować poprzez skale oceny realizacji przez indywidualne osoby wyróżnionych aspektów tych kategorii. I znow widzimy, jak spotykają się przyrodoznawcze metafory z kulturowymi



metaforami psychiki człowieka i jej rozwoju. Łatwo zauważyć można, jak tak zwane różnice indywidualne inteligencji, osobowości, temperamentu lub charakteru korzystają z przyrodzawczej metafory. Dymensje osobowości – na przykład – brane są, jak gdyby były takimi cechami, jak długość lub ciężar ciała. Trudno ocenić, co wnoszą takie psychologie do naszej wiedzy o człowieku i jego rozwoju, dopóki nie zdejmujemy z rzeczy samej przesłaniającej ją metafory i nie postaramy się z nią wejść w bezpośredni kontakt poznawczy. Metafory służą lepiej lub gorzej wzmoczeniu naszej wrażliwości na to, co istotne, ważne i cenne w życiu ludzi oraz wywołaniu nastroju do odpowiedniego obchodzenia się z rzeczą nieocenioną lub powstrzymaniu się od nieodpowiedniego na nią działania, ale nie służą metafory do poznania, czym jest rzecz poznawana.

\*\*\*

Czym jest psychika człowieka i jego rozwój psychiczny? Nie jesteśmy wśród pierwszych ani ostatnich zadających to pytanie. Zatrzymam się przy nim, bowiem zgłosiłem potrzebę zajęcia się tym wprost, a nie poprzez metafory. Patrząc na historię myśli ludzkiej podejmującej to zadanie, widzimy przede wszystkim wielość odpowiedzi, a także wielość interpretacji tego zadania. Osobiście wybieram drogę (Niemczyński, 2000, 2007, 2027a,b,c, 2021a,b), która idzie od Platona (1925) i jego ucznia Arystotelesa (1972), poprzez św. Augustyna (1978), św. Tomasza (1874/1999) i Wilhelma Wundta (1911) z badań nad apercpcją i nad kulturą ludzkich społeczności w *Voelkerpsychologie* (1921), następnie do Kazimierza Twardowskiego (1965) i Kazimierza Ajdukiewicza (1934) oraz Stefana Szumana (2016) i dalej do naszych czasów, a w nich do Johna Macnamary (1984, 1994, 1999) w kooperacji z logikami, F. Williamem Lawvere (1994), Gonzalesem E. Reyesem (Magnan i Reyes, 1994; Macnamara i Reyes, 1994) i Marie La Palme Reyes (1994; La Palme Reyes, Macnamara i Reyes, 1994), aż do współczesnych nam ich uczniów. Jest to droga różna od tej, na której spotykamy brytyjski empiryzm i kontynentalny pozytywizm, a także europejską psychologię

i filozofię czynu czy amerykański pragmatyzm oraz behawioryzm. Nie należy ona do współcześnie panującego nurtu badań psychologicznych, gdzie króluje empiryzm i pragmatyzm. Mam wrażenie, że psychologia narracyjna jest zgodna zarówno z empiryzmem, jak i z pragmatyzmem. W każdym razie nie wychodzi poza empirystyczną teorię poznania i doktrynę realizacji wartości poznania w działaniu, w jego użyteczności (użyteczność), sprawności (dobra Tadeusza Kotarbińskiego, 1955), doniosłości (czyn Stefana Szumana, 2016) i efektywności (pragmatyzm).

Idąc wskazaną drogą, przede wszystkim podkreślam, że mamy trzy płaszczyzny psychologii człowieka na fundamencie fizjologii jego organizmu – psychofizjologiczną, informacyjną i umysłową. Spełniają one w życiu i rozwoju psychicznym człowieka funkcje niezbędne do utrzymania się przy życiu i rozwoju w środowisku przyrodniczym i w świecie społecznym kultury i cywilizacji. Żaden gatunek istot żywych poza człowiekiem nie cieszy się zdolnością rozwoju pierwotnej biologicznej więzi społecznej w innowacyjnych kulturowych formach. Stanowią one o zdolności tworzenia symboli i posługiwania się symbolami, strukturami znaczeniowymi w społecznościach ludzkich dla działalności zapewniającej utrzymanie się przy życiu w pierwszym rzędzie. Ale zarazem te społecznie wytwarzane struktury znaczeniowe służą do nadania sensu i wartości ludzkiemu działaniu zespołowemu oraz indywidualnemu w społecznościach posługujących się nimi. Sens i wartość naszego działania w każdej ludzkiej, bo tylko u ludzi zachodzącej, dziedzinie aktywności twórczej jest budulcem sensu i wartości naszego świata w jego kulturowych formach z cywilizacyjną regulacją naszego myślenia i działania. Ten nasz świat, w którym żyjemy, ma oparcie w obiektach idealnych, których rozumienie ustalamy jako treść aksjologiczną norm naszego wspólnego życia w kulturowych formach i cywilizacyjnych układach. Kluczową rolę w naszym poznaniu i działaniu w tym świecie odgrywa racjonalizm rozumiany jako anty-irracjonalizm. Jest on postawą, którą zajmujemy i potrafimy utrzymać drogą świadomych decyzji i wyborów wedle zasad tej postawy.

Nie jesteśmy przy tym wolni od wykołajenia się na bezdroża irracjonalizmu. Schodzimy na bezrozumne drogi wtedy, gdy nie potrafimy utrzymać się w ramach trójkątowej relacji podmiotu odnoszącego się do przedmiotu. Ta relacja jest udziałem wyłącznie ludzi w ich wspólnym świecie kultury i cywilizacji. Nie ma jej u zwierząt w ich przyrodniczych niszach ekologicznych. Jest ona zasadą pierwszą działania ludzkiego umysłu w ludzkim świecie obiektów aksjologicznych.

\*\*\*

Powstawanie, przekształcanie, utrzymywanie się i rozpad naszych społecznych światów kultur i cywilizacji dokonuje się w rezultacie zderzenia się cywilizacyjnych porządków różnych społeczności. Gdy spotykające się społeczności potrafią zachować wobec siebie nawzajem równość szacunku, wtedy ich spotkanie rodzi współpracę. Gdy dochodzi do głosu dążenie do dominacji kulturowo-cywilizacyjnej i narzucenia jednostronnego szacunku, narasta zagrożenie rozpadu jednych i drugich – społeczności panujących i społeczności poddanych ich panowaniu.

Cywilizacyjne urządzenie życia wspólnego wprowadza kwestię mocy i rywalizację między jednostkami, grupami i społecznościami o to, czyja moc oddziaływania na innych przeważa i który projekt autorski wspólnego działania zostanie powszechnie przyjęty przez społeczność, z prawem opozycji do konstruktywnej krytyki poczyną osób aktualnie powołanych do rządzenia biegiem spraw wspólnych. Na tym polega powszechność zgody na realizację programu politycznego aktualnej większości dla dobra ogółu (dotyczącego *polis*) i budowanie przez mniejszość nowego programu na czas zmiany władzy. Takie jest demokratyczne urządzenie spraw wspólnych, a jest ono alternatywą do autorytaryzmu, kiedy autor programu konsekwentnie i raz na zawsze wyklucza z góry inne programy niż własny. Warto zauważyć, że władza i polityka jest wszędybylska w naszym życiu z tej racji, że jest społeczna u swoich źródeł i nigdy nie wychodzi poza kontekst społecznych instytucji i kulturowych urządzeń do regulacji stosunków między indywidualnymi osobami w społeczności poddanej tym regula-

cjom. Na świat z taką jego regulacją przychodzimy i z tego naszego świata z jego regulacją odchodzimy. Sprawia to jego kulturowy i cywilizacyjny charakter. Narodziny są faktem kulturowo-cywilizacyjnym i śmierć też jest takim wydarzeniem, a wszystko, co pomiędzy nimi się z nami dzieje – łącznie z funkcjonowaniem biologicznym naszego organizmu – podpada pod kulturową formę i regulację oraz cywilizacyjny ład i porządek albo ulega kulturowej deformacji i rozprężeniu oraz rozpadowi społecznego ładu i porządku.

Obchodzenie się z naszym organizmem, używanie jego sprawności i troska o jego kondycję też ma kulturową regulację i odpowiedzialność za jego dobrostan. W miarę naszego dorastania ta regulacja przewiduje stopniowo pełne przejście przez nas tej odpowiedzialności, która wcześniej spoczywała na rodzicach i fachowych opiekunach z naszej społeczności (lekarzach, pielęgniarkach, higienistach itd.). Ogólnie zresztą przejmowanie odpowiedzialności za nasz los i prosperowanie w naszym życiu dokonuje się w toku wychowania i edukacji we wszystkich zakresach, w jakich ostatecznie każda indywidualna osoba przejmuje odpowiedzialność za swoją kondycję i postępowanie. Skąd przejmuje to każda i każdy z nas, z jakich rąk dawana jest lub nie (choć powinna być dana) ta odpowiedzialność indywidualnym osobom? Jakim podlega regulacjom ten proces od sprawowanej kontroli naszego losu i odpowiedzialności za niego przez innych do kontroli naszego losu przez nas samych i naszej własnej odpowiedzialności za to, co się z nami dzieje? Kto odpowiada za poradzenie sobie przez nas z naszym losem albo za nasze w tym względzie porażki?

Nie ulega wątpliwości, że w naszym kręgu cywilizacji od czasów odrodzenia panuje przekonanie o dominującej wartości losu indywidualnych osób nad wartością instytucji państwa (władzy) i Kościoła (nauki wiary), powołanych do troski o społeczeństwo w jego bycie ziemskim i wiecznym. Wraz z tym społeczeństwo rozpada się na zbiór indywidualnych osób poddanych państwu i Kościołowi. A jednoczy ludzi państwo i Kościół łaskawością i przymusem, prośbą i groźbą, przychylnością

i zastraszeniem. I to się nie zmieniło do tej pory. I państwo, i Kościół prosperują dopóty, dopóki indywidualne osoby podporządkowują się ich władzy w zamian za prosperity, jaką się cieszą z rąk władzy. Ogarniająca je bieda (nie tylko materialna) i wszelki niedostatek (w tym niedostatek szacunku) dotyka ich ze strony innych osób w społeczności rozwarstwionej i rozpadającej się na części separujące się od siebie. Niedostatek szacunku rodzi resentymenty i tendencje wywrotowe wraz z niejawnymi strukturami władzy opozycyjnej wobec panującej autokracji. Społeczeństwo psuje się od strony władzy, a zepsutą władzę naprawić może – lub zastąpić władzą dobrą – społeczność jeszcze niezepsuta, czyli zdolna do przebiccia się ze zdrowymi interpretacjami pozytywnych ideałów współżycia ponad panowanie wynaturzonych interpretacji tych samych ideałów oraz ideałów negatywnych. Także zdolność społeczności do odsunięcia niegodnych człowieka praktyk na margines życia wspólnego wymaga szczególnej uważności dla identyfikacji nie tyle zepsucia, co okoliczności sprzyjających podjęciu na nowo zarzuconych dobrych praktyk mających na celu realizację pozytywnych ideałów.

Jakość więzi między indywidualnymi osobami w społeczności wchodzi w grę ostatecznie, a o tym przesądza jakość kultury społeczności z jej ośrodkami kultu i regułami oddania się kultowi, jakie społeczność tworzy autonomicznie i akceptuje do własnego użytku. Gdy mowa o jakości kultury różnych społeczności, wówczas pojawia się nieuchronnie pytanie o określenie tej jakości i kryteria, wedle których się ją rozpoznaje i ustala. Każda społeczność ma swoją kulturę i historię kontaktu z innymi społecznościami. Każda społeczność zdaje sobie sprawę ze swojej tożsamości kulturowej i jej ekspresji w myśleniu i działaniu indywidualnych osób uczestniczących w życiu tej społeczności. Zmiany kulturowe i ewentualny rozwój kulturowy pochodzą albo z kontaktów międzykulturowych, albo z wyzwań, jakie społeczność sama stwarza dla siebie i podejmuje, w jednym i w drugim przypadku stając na wysokości nowych zadań. Jakość kulturowych form życia wspólnego wyraża się otwartością na odmiennosc innych

kultur i czerpania impulsów do autonomicznego rozwoju własnego ze spotkania z nimi.

Rzeczywistość indywidualnych osób jest z pewnością wejściem do tego uczestniczenia w kulturze społeczności, w jakiej dziecko się rodzi, żyje i rozwija. Historia jego życia i rozwoju jest do opowiedzenia wedle reguł tworzenia opowieści o życiu jednostek. Tak samo historię życia społeczności – rodziny, innych grup społecznych, społeczności zawodowych lub narodowych lub religijnych lub jeszcze innych, a także w ogóle historię ludzkości można opowiadać rozmaicie w różnych narracjach.

Pytanie powstaje, czy reguły opowiadania są lub mogą stać się regułami nauki, regułami prawomocnego poznania rozwoju indywidualnych osób lub społeczności. One same przecieć i powstające wedle nich utwory wymagają wyjaśnienia wedle reguł poznania naukowego. Skąd się biorą narracje, jak powstają, jak się zmieniają, jak panują i jak upadają itd.? Nauki o kulturze społeczeństwa i cywilizacji stawiają mnogie pytania w celu poznania życia i rozwoju indywidualnych osób i rozwoju społeczności ludzkich. Nawet jeśli snucie rozmaitych narracji byłoby nieodłączne od życia ludzi, a rozmaite narracje odgrywałyby kapitalną rolę w ich życiu, to przecieć jeśli to życie w jego postaciach mnogich pragniemy poznać, to i ten jego uniwersalny i nieodłączny aspekt – człowieka opowiadającego historię rozmaite – trzeba zbadać i poznać, starając się o poznanie rodzaju ludzkiego. Psychologii jako nauki o człowieku nie da się zmieścić w regułach opowieści. Reguły nauki, w tym psychologii człowieka i jego rozwoju, są odmiennie od reguł narracji. Wynika to z odmiennych kryteriów oceny. Psychologia – jak każda nauka – prawdę swoich twierdzeń uznaje za kryterium ostatecznie rozstrzygające o ich akceptacji lub odrzuceniu. Nawet jeśli twórcy i odbiorcy narracji cenią prawdę, to i tak nie ona jest miernikiem dobrej narracji. Znajomość psychologii można wykorzystać w tworzeniu opowieści o swoim lub innych życiu i rozwoju. W tworzeniu udanej biografii i autobiografii indywidualnego życia i rozwoju nawet konieczne trzeba znać się na psychologii. Jakości tej twórczości literackiej służy otwartość na uzupełnienia i modyfikacje

posiadanych przekonań o prawidłowościach psychologicznych w miarę poznawania faktów z życia ludzi. Niekoniecznie naukowe odkrycia wchodzą wtedy w grę, chociaż i one mogą być inspiracją i pomocą do snucia opowieści w uzupełnieniu potocznej, przednaukowej psychologii zdrowego rozsądku.

Mam wrażenie, że naukowa wiara w to, że aktywność psychiczna człowieka i jej rozwój jest w istocie narracją, zastępuje oddanie naukowej prawdzie, albo po prostu prawdzie, do jakiej powołana jest nauka o człowieku, w tym psychologia człowieka i jego rozwoju. Nie ma bowiem dwóch prawd o psychice człowieka i jej rozwoju. Jest natomiast wiele potocznych psychologii, których przekonania podlegają krytycznemu przeglądowi wielu naukowych psychologii, spierających się zresztą o status naukowej dyscypliny. Jeszcze inna niż potoczna i naukowa jest wiedza psychologiczna literatów. Wystarczy wspomnieć o najnowszych naszych laureatach Nagrody Nobla w dziedzinie literatury – Czesławie Miłoszu, Wisławie Szymborskiej i Oldze Tokarczuk – aby dostrzec odmienność znawstwa psychologicznego w każdym z tych indywidualnych przypadków, którą widać w konstrukcji postaci, podmiotów przeżyć, tworzeniu narracji zdarzeń, w jakich ich bohaterowie są malowani, albo w rozważaniu tła historycznego, na jakim się pojawiają przeżycia bohaterów lub podmiotów lirycznych, oraz w układaniu się ewentualnie cykli życia bohaterów, a w nich cykli przemian wewnętrznych i obrazów ludzkiego losu. Próżno byłoby w utworach Olgi Tokarczuk doszukiwać się teorii psychologicznej testowanej losami bohaterów literackich narracji tworzonej przecież przez absolwentkę psychologicznych studiów, która też przez pewien czas po studiach praktykowała profesję psychologiczną. Nie znaczy to, że jej studia psychologiczne nie mają znaczenia dla ukształtowania się jej osobowości twórczej, zarówno w warsztatowych biegłościach narracji, jak i w mocy oddziaływania autorskich kreacji na odbiorców jej sztuki. Literacka sztuka narracji nie jest biegłością w tworzeniu wiedzy naukowej. Nauka o człowieku, o jego umyśle i osobowości oraz rozwoju w tych aspektach jego życia, nie jest ani rodzajem literackim

obok epiki, poezji, dramatu, ani gatunkiem w rodzaju powieści. Nie jest też odmianą reportażu dziennikarskiego. Korzysta ze struktur znaczeniowych, jak wszystko w kulturze, ale przecież nie jest obrzędem ani żadną z mnogich odmian wiary w moce magiczne; nie rządzi się zupełnie inną dyscypliną od tej dyscypliny umysłu i osobowości, jaką tworzy i kieruje się nią nauka w dochodzeniu do wiedzy i jej wartości – prawdy odniesienia do jej obiektów w naszych sądach o nich.

I tak dochodzimy do kwestii powołania nauki, wiary w naukę i do pokusy zadowolenia się narracją o świecie i o ludziach zamiast nauki. W poznaniu przyrody nauka dać nam może prawdziwe poznanie, lecz nie jest w stanie wedle jedynie przyrodoznawczych reguł dać nam poznać prawdę o naszym ludzkim świecie i o nas samych. Dlaczego miałoby tak być albo dlaczego takie przekonanie, że tak właśnie jest, może zyskać i zyskuje naszą akceptację? Dlaczego należy je ewentualnie odsunąć i się odsuwać? Przy tym może być tak, że nasza nauka o człowieku i jego rozwoju jest nauką jak każda dyscyplina wiedzy przyrodniczej, ale nie wystarczą do jej uprawiania reguły obowiązujące w dyscyplinach przyrodoznawstwa. Jedną z takich reguł jest powstrzymanie się od wartościowania zdarzeń i procesów przyrody na drodze do wiedzy przyrodniczej. Wtórnie możemy wiedzę już zdobytą wykorzystać w osobnym działaniu do osiągnięcia rozmaitych celów, dysponując już wiedzą – jak się zwykło mówić – obiektywną, czyli niezależną od naszych pragnień, życzeń i potrzeb. A znaczy to tyle, że nawet pragnienie poznania poddać musimy kontroli metodycznej, aby nie ulec źródłom błędów i złudzeń. Ale przecież to samo obowiązuje w poznaniu człowieka i jego rozwoju.

Jednakże to, co wystarczy dla tej kontroli w poznaniu przyrody, niekoniecznie wystarczy w poznaniu psychiki człowieka, zwłaszcza w tych jej aspektach, w jakich wykracza ona poza przyrodę i jej prawa. Przyrodę można poznać dla jej poznania, chociaż w małym stopniu na tym poprzestajemy. W środowisku przyrodniczym mamy swoje żywotne potrzeby i interesy, które kosztem środowiska realizujemy od zawsze, a chronimy przyrodę przed



szkodami pochodzącymi z naszej ręki dopiero stosunkowo niedawno i niezupełnie efektywnie w obliczu śmiertelnych zagrożeń dla przyrody, jakie wyłaniają się z naszej działalności. Dotyczy to również naszych organizmów, o czym zwłaszcza wiemy za sprawą nauk medycznych o tak zwanych chorobach cywilizacyjnych. Nie wspominając o wojnach, w których zabijamy się masowo w sporach o terytoria i władzę nad ludzkim życiem w ich granicach. Pamiętać przy tym należy, że również w tych granicach wśród swoich ulegamy zbrodniczym tendencjom i zakazanym pragnieniom, wyrządzając innym i samym sobie szkody rozmaite, a różne co do ciężaru dolegliwości. Od choroby i ognia tyleż nas ocalają opatrnościowe moce, również ludzkie, co na nas te kataklizmy sprowadzają. Ludzie ludziom sprawiają ludobójstwa. Nic z tego dobrego i złego, co spotyka nasze życie w jego biologicznych fundamentach, nie rodzi się i nie dokonuje poza społecznym światem kultury i cywilizacji. A to znaczy, że nic z tego nie znajduje się poza naszą odpowiedzialnością, nawet jeśli wybuchy pandemii, pożarów, wojen i innych ogarniających nas kolei losu nie są pod naszą kontrolą, to już naszą odpowiedzialnością jest poradzenie sobie z nimi w ludzki lub nieludzki sposób. Tak samo zresztą z nieszczęśliwymi, jak i ze szczęśliwymi kolejami losu, z powodzeniami lub niepowodzeniami w naszym życiu.

To, co nas spotyka za sprawą naszych przedsięwzięć i zaniechań, sukcesów i porażek, dzieje się w aktualnym świecie społeczno-kulturowym, obejmującym przyrodnicze środowisko naszego życia zbiorowego i indywidualnego. Opowieści o tym naszym życiu i ewentualnie rozwoju tworzyć można i tworzy się od zawsze w nieprzeliczalnych ilościach. To jedno, a drugie to nasza wiedza, której przedmiotem jest nasze życie, rozwój i odpowiedzialność za jedno i za drugie. Wiedza, a nie opowieści są podstawą działania na rzecz życia godnego człowieka i godnego człowieka rozwoju naszej psychiki, umysłu i osobowości oraz godnego człowieka brania na siebie odpowiedzialności za to życie i ten rozwój w społecznym i indywidualnym jego biegu. Opowieści wszelkich rodzajów i gatunków mogą odgrywać rolę środków i sposobów

kształtowania umysłu, osobowości i charakteru, mogą znaczyć wiele w wychowaniu i nauczaniu i poprzez różnego rodzaju oddziaływania zmieniać ludzi na lepszych lub wykolejających się z człowieczeństwa, czyli z bycia i rozwijania się w sposób godny miana człowieka.

Warto przypomnieć, że wykraczanie poza przyrodę i jej prawa było skazane na wykluczenie z nauki w czasach rodzenia się psychologii z datą 1879 roku, symbolizującą początki psychologii naukowej, gdy Wilhelm Wundt oficjalnie uruchomił na Uniwersytecie w Lipsku pierwsze laboratorium psychologii doświadczalnej. Wundt nie poddał się temu wyrokowi, który filozoficzne dociekania do prawdy skazał na przepadek jako czcze spekulacje: „ojciec psychologii naukowej” kierował katedrą filozofii i zachował odrębność światów fizyki i psychiki (świadomości) co do charakteru prawideł w nich obowiązujących dzięki głębi swego jasnego i wyraźnego wglądu w przebieg percepcji w eksperymentach nad programami absolutnymi i programami różnicy. Wrażliwość zmysłów na działanie energii fizycznych nie ma charakteru związku przyczyny i skutku. Energie fizyczne nie są przyczyną świadomego wrażenia zmysłowego, a ono nie jest skutkiem działania energii na zmysły. To odrzucone przez Wundta założenie psychofizyki – tak trzeba zważyć introspekcyjną psychologię eksperymentalną – wcale nie rzuciło go w objęcia paralelizmu psychofizycznego, jak oznajmili nieżyczliwi krytycy. Wundt rzeczywiście przywołał geometrię i linie równoległe dla wyrażenia nieprzecinania się, nie stykania się ze sobą dwóch szeregów zdarzeń – fizycznych i psychicznych (świadomościowych). Tak wyraził Wundt przekonanie o tym, że nie wchodzi w grę związek przyczyny i skutku między oddziaływaniem fizycznego środowiska a odbiorem tego oddziaływania przez człowieka w jego świadomości. Brak fizykalnego związku nie wyklucza związku poznawczego i wzajemnego oddziaływania. Wyklucza natomiast tożsamość rodzajową. Innymi słowy, Wundt wyklucza redukcję tego, co umysłowe (świadomościowe), do tego, co fizyczne. Czym jest jednak związek poznawczy jako różny od kauzalnego? Dlaczego rodzajowa odmienność nie wyklucza wzajemnego oddziaływania?

Weźmy najpierw związek poznawczy. W eksperymentach laboratoryjnych studiów psychofizyki związek poznawczy oznacza z jednej strony wzajemną odpowiedniość fizycznej różnicy między bodźcami, a z drugiej – świadomość tej fizycznej różnicy. W teorii psychofizyki to twierdzenie oznacza przeniesienie mapy różnic między bodźcami fizycznymi na mapę różnic między świadomymi doznaniem tych bodźców. Relacja wzajemnej odpowiedniości nie jest ani kauzalna, ani świadomościowa, lecz jest relacją logiczną pomiędzy dwoma zbiorami i oznacza jedno-jednoznaczne przyporządkowanie każdej parze elementów jednego zbioru odpowiedniej pary elementów drugiego zbioru. Kauzalne jest fizyczne oddziaływanie w łańcuchu od bodźca do mózgu, a umysłowe są świadome wrażenia (czucia), a także percepcje oraz asocjacje i dysocjacje zachodzące między nimi. Ten psychiczny aspekt zagadnienia miał na uwadze Wundt, gdy opowiedział się za paralelizmem. A wtedy przeszedł do drugiego aspektu – logicznego – tej samej kwestii. Wskazane aspekty mają się do siebie jak dwie strony tej samej monety: jedna bez drugiej nic nie znaczy. Poznając jedną parę, nie poznajemy jednak drugiej, ale możemy o niej wnioskować. I tak samo, gdy znamy parę po drugiej stronie, to wnioskować możemy o tej po pierwszej stronie. Taka jest teoria psychofizyki i metoda testowania jej twierdzeń. Czy taka sama jest teoria Wundta? Nie, ani teoria nie jest taka sama, ani metoda testowania teorii nie jest taka sama.

Przed wskazaniem tej odmienności zauważmy najpierw podobieństwo teorii psychofizyki do teorii narracyjnego charakteru rozwoju umysłu i osobowości człowieka. Mamy tutaj narrację o rozwoju z jednej strony, a rozwój z drugiej. Jest oczywiste, że rozwój nie jest narracją o rozwoju, a ona nie jest rozwojem. Między jednym a drugim zachodzi jednakże relacja korespondencji lub wzajemna komunikacja, a ta relacja ma dwie strony – logiczną i psychologiczną. Po stronie logicznej łatwo zauważymy relację wzajemnej odpowiedniości między tym, co ma być wysłane, a tym, co ma być odebrane w połączeniu komunikacyjnym. Po stronie psychologicznej mamy nadany komunikat (jakiegokolwiek treści), czyli opowieść

o rozwoju, oraz dane obserwacyjne uwierzytelniające tę opowieść. I mamy psychologa, którego strategia badawcza polega na obserwacji rozwoju, czyli badaniu rozmaitymi technikami i zapełnieniu „strony reszki” protokołem z obserwacji zmian następujących z biegiem czasu życia, a następnie skupienie się na „stronie orla” w celu dopasowania hipotez o rozwoju umysłu i osobowości do odnotowanych w obserwacji zmian. Twarda moneta między stronami to teoria wiążąca jedno z drugim. O tyle twarda, o ile wiarygodna. W obu przypadkach teoria jedynie transponuje jeden rodzaj zdarzenia na drugi rodzaj, ale robi to adekwatnie wtedy i tylko wtedy, gdy mamy w rezultacie badania rozwoju lub zależności psychofizycznych jedno-jednoznaczną odpowiedniość pomiędzy bodźcami a reakcjami na nie w teorii psychofizycznej albo między danymi o zmianach w biegu życia a opowieścią o rozwoju. Teoria jest transpozycją danych obserwacyjnych na abstrakcyjny opis, ale i odwrotnie; dane obserwacyjne są transpozycją abstrakcyjnego opisu. Taka jest zresztą logika naukowego wyjaśnienia w standardowych badaniach psychologicznych. Tak zwane definicje operacyjne zmiennych są w istocie wskazaniem transpozycji, jakie zachodzą pomiędzy danymi obserwacji a abstrakcyjnym opisem. Idę o zakład, że główny nurt badań psychologicznych można przepisać wedle zasad psychologii narracyjnej. Gdyby tak było, to nie ma w tym nurcie miejsca dla Wundta.

Wundt bowiem nie poprzestał na odpowiedniości, ale zapytał, jak dochodzi do spostrzeżenia różnicy między bodźcami w eksperymentach psychofizyki. W odpowiedzi nasz fundator psychologii doświadczalnej przedstawił hipotezę apercepcji, której istotą jest zwrócenie uwagi na świadomość spostrzeganej różnicy, która nie tyle jest reakcją, co raczej wyrazem aktywności umysłowej podmiotu podejmującego zadanie percepcyjne, czyli zadanie określenia, co spostrzega. Przed tym zadaniem eksperymentator stawia *expressis verbis* osobę badaną, pytając o przedmiot spostrzeżenia. Eksperymentator bowiem eksponuje kolejno lub równocześnie dwa bodźce o tej samej lub różnej intensywności – dajmy na to dotykowe na skórę przedramienia osoby badanej, a ona ma odpowiedzieć, czy

czuje takie same czy może różne dotknięcia. Wundt sprawdza hipotezę apercepcji, która mówi, że osoba badana spostrzega jeden i drugi bodziec, porównuje je za sobą i podejmuje decyzję, z jakim przypadkiem mamy do czynienia: czy są to dwa różne bodźce, czy też dwa takie same. Jak wiadomo, próg różnicy to najmniejsza dostrzegalna różnica między bodźcami, w przeciwieństwie do progu absolutnego, czyli najmniejszej dostrzegalnej wielkości bodźca. Alternatywą dla hipotezy apercepcji była teoria asocjacji elementarnych wrażeń z podstawowymi prawami kojarzenia się wrażeń przez podobieństwo lub kontrast. Innymi słowy, atomy świadomości układają się w związek przez podobieństwo lub przez kontrast po przekroczeniu bezwzględnego progu wrażliwości organizmu przez zmienne wielkości fizyczne bodźców. Percepcja bodźców przenosi podobieństwa i różnice bodźców do świadomości wraz z odpowiednią asocjacją między nimi. Dla rozstrzygnięcia pomiędzy tymi odmiennymi hipotezami Wundt polegał nie tylko na wewnętrznym spostrzeganiu (introspekcji), ale też na pomiarze czasu reakcji. Okazało się, że im większa różnica między bodźcami, tym krótszy czas reakcji i niewyraźnie się zaznaczające fazy reakcji w wewnętrznym spostrzeganiu. Interpretacja tego wyniku podzieliła psychologów wykształconych w psychologicznym laboratorium katedry filozofii Wundta na Uniwersytecie Lipskim i podział ten okazał się trwały i daleko idący.

Wskazane przez Wundta operacje umysłowe – porównanie przez podmiot oddziaływań przedmiotowych (niezależnych od podmiotu badanego), konkluzja porównania i decyzja o tym, co jest przedmiotem spostrzeżenia – można bezpośrednio uchwycić w wewnętrznym spostrzeganiu (introspekcji) tak samo, jak i podjęcie zadania, widoczne w skierowaniu uwagi na eksponowane bodźce i utrzymaniu jej na procesie od porównania do konkluzji, co jest spostrzegane. I Wundt to robił, ponieważ często był osobą badaną w swoim laboratorium. Tak studiował apercepcję, czyli dowodził tego właśnie biegu zdarzeń. W tym elementarnym przypadku porównanie angażuje – dla wywiązania się z zadania – pamięć krótkotrwałą (drugi

bodziec działa krótko po pierwszym), identyfikację tożsamości jakościowej bodźców (takie same, nie takie same) i w konkluzji rozwiązanie zdania (wybór i opowiedzenie się po stronie wybranej identyfikacji bodźców).

Świadomość tego, co jest spostrzegane, obejmuje zatem kilka operacji umysłowych jako niezbędnych w percepcji przedmiotów otoczenia. Rozgrywa się to na podłożu fizycznych i neurofizjologicznych procesów, lecz nigdzie nie stykają się one z psychicznymi i umysłowymi procesami, chociaż na każdym etapie zachodzi ścisła odpowiedniość między fazami obu procesów. Gotfried W. Leibniz (1765/1981) nazwał tę odpowiedniość harmonią przedustawną, zadaniem dopasowaniem do realizacji przez umysł człowieka indywidualnie i monadycznie, czyli w zupełnie własny sposób, oderwany od innych przypadków realizacji tego dopasowania. Leibniz przypisał aktowi Stwórcy taką budowę rzeczy. Pozostając przy samej budowie świata i umysłu człowieka, mamy jasne i wyraźne wskazanie przez Leibniza i Wundta na autonomię umysłu człowieka, który wytwarza wedle własnych zasad świadomość obiektów działających na nasze zmysły.

Umysłowa aktywność autonomiczna człowieka z jednej strony, a indywidualne przypadki jej realizacji z drugiej, to dwa aspekty tego samego, tej samej kategorii. Dokonuje się aktywność umysłowa i jej poszczególne realizacje w świecie otaczającym z odniesieniem do wyimków otoczenia, jakie spostrzegają i poznają autonomiczne indywidua. Nie ma między umysłami spostrzegającymi i poznającymi żadnego kauzalnego oddziaływania ani nie ma takiego oddziaływania między umysłami a światem je otaczającym. A jednak zachodzi odpowiedniość. Wundt nie wyszedł poza przedustawność Leibniza w swojej teorii paralelizmu. Trzeba było Franza Brentano (1874/1999), który wskazał na „odnoszenie się do przedmiotu” jako cechę odróżniającą umysł od psychofizjologicznych procesów naszego organizmu, ale popadł w trudności z teorią tej relacji wiążącej umysł ze światem. Nie ma ona natury kauzalnej, a jednak ufundowana jest na procesach psychofizjologicznych i jej członem ma być obiektywny świat, dzięki niej dostępny

umysłowi ludzkiemu, dostępny naszemu poznaniu, a przez to dostępny również naszemu działaniu zmieniającemu stany rzeczy w świecie, niekiedy nawet po naszej myśli.

Zwróćmy uwagę na to, że psychologia narracyjna, zakładająca przedstawienie rozwoju umysłu i osobowości człowieka w postaci opowieści o zmianach w czasie życia podmiotów tego rozwoju, staje przed tym samym problemem. Widzieliśmy, że ma tendencję do transponowania obserwacji rozwoju na abstrakcyjne opisy przebiegu zmian w biegu życia. Słowa i inne symboliczne twory kultury mają znaczenie abstrakcyjne, lecz zarazem realizujące się w każdym indywidualnym użyciu. Znaczenie abstrakcyjne słowa „pies” realizuje się w nieskończonej ilości przypadków odniesienia go do indywidualnych psów, a tak samo dzieje się to w przypadku użycia słowa „kot” i każdego innego rzeczownika policzalnego. „Pies” i „kot” to abstrakcyjne rodzaje, a biegające po naszej zagrodzie i machające ogonkami indywidualne psy i koty to realizacje tych abstrakcji. Biografia Elżbiety Dryll lub Mariana Olejnika to indywidualne realizacje przez autorów tych biografii abstrakcyjnego rodzaju utworu literackiego „biografia”. Tymczasem ani rozwój nie jest utworem literackim (kulturowym), ani podmiot rozwoju, rozwijająca się osoba, nie jest autorem rozwoju, nawet jeśli o swój rozwój dba i stara się o jego postępy na takim czy innym polu swej aktywności. Tak samo autor eksperymentu lub obserwacji nie jest autorem obiektu, o którego poznanie stara się tym autorskim sposobem. Elżbieta Dryll i Marian Olejnik są indywidualnymi autorami niepowtarzalnych naukowych tekstów o znaczeniu psychologii narracyjnej dla psychologii rozwoju człowieka. Trzy inne jeszcze osoby są indywidualnymi autor/k/ami niepowtarzalnych naukowych tekstów o tym samym, a przedstawionych w czasie sesji obrad konferencji naukowej w 2021 roku. Piszący te słowa też odnosi je do tego samego – do znaczenia psychologii narracyjnej dla psychologii rozwoju człowieka. Mamy w tym zbiorze tekstów sześć indywidualizacji odniesienia do tego samego. Ten obiekt nie różni się od „psów” i „kotów” logicznym statusem rodzaju, dostarczając tożsamości. Wszystkie teks-

ty mają to samo odniesienie, są o tym samym, a mianowicie o tym, czy jedna psychologia ma znaczenie dla drugiej, a jeśli tak, to jakie jest to znaczenie. Każdy z sześciu tekstów jest indywidualizacją odpowiedzi na to samo pytanie. To samo zagadnienie, a sześć różnych podejść i każda jest jedna jedyna, niepowtarzalna, zindywidualizowana, czyli autorska.

„Odniesienie do przedmiotu” to psychologiczna strona aktu umysłu wobec obiektu, który to obiekt jest, i jest, jaki jest, niezależnie od skierowania aktu na niego. Każda z pięciu indywidualizacji odpowiedzi na pytanie, czym jest obiekt tego pytania, odnosi się do tego obiektu. Obiekt tego pytania ma naturę kulturową, a nie przyrodniczą, jak „pies” lub „kot”, ale jest obiektem. Przedstawmy go w skrócie: „poznanie rozwoju człowieka jest narracją o jego życiu” albo jeszcze krócej: „poznanie jest narracją”. Obiekty kultury różnią się od obiektów przyrody między innymi tym, że są wytworem umysłu człowieka, który to wytwór jest ekspresją genetycznego związku przynależności do kultury grupy społecznej, w jakiej przychodzi się na świat. Rodzimy się zawsze w określonej grupie społecznej, której przedstawicielami są nasi rodzice, kultywujący obiekty kultury tej grupy, i korzystamy z zasobów kulturowych przekazywanych nam przez naszą społeczność. Nie ma dwóch zdań co do tego, że poznanie i narracja są obiektami kultury, czyli obiektami kultury; odnosimy się do nich z szacunkiem i troską, aby nie doznały od nas szkody, aby ich wartość realizowana była w naszym życiu wspólnym jak najlepiej, również w życiu naszych dzieci, które wychowujemy i nauczamy wiedzy i umiejętności z zasobów kulturowych naszej społeczności. Możemy rozpoznać jedno i drugie, poznanie i narrację.

Druga strona odniesienia umysłu do przedmiotu to aspekt logiczny, czyli referencja do rodzaju dostarczająca identyfikacji obiektu. Weźmy za obiekt odniesienia/referencji taki stan umysłu, jak poznanie; ani nie pragnienie, ani wyobrażenie, ani tęsknota, ani trwoga, ani jakikolwiek inny niż poznanie rodzaj stanu umysłu. Inne wymienione stany też zresztą mogą być przedmiotami, do jakich odnosimy się naszym umysłem. Wszelkie stany umysłu mogą być



objektami odniesienia naszej świadomości, naszego poznania, naszej wiedzy. Poznanie jest rodzajem stanu umysłu, obiektem abstrakcyjnym, a realizuje się w konkretnych indywidualnych aktach poznania. Logicznie-psychologiczną albo psychologicznie-logiczną budowę ma każde umysłowe odniesienie i zarazem referencja logiczna do przedmiotu poznania. Każdy obiekt naszego poznania należy do rodzaju realizującego się w indywidualnych przypadkach. Taka jest realna budowa naszego świata, w tym również naszego umysłu i osobowości. Nie znaczy to, że nasze życie i rozwój toczą się jedynie w odniesieniu do realizacji abstrakcyjnych rodzajów. Sfera irrealnych pozorów realizacji abstrakcyjnych ideałów odgrywa w naszym życiu rolę nie mniej ważną, o ile nie ważniejszą, niejeden raz, bo dramatyczną lub tragiczną, lub tylko nieszczęsną rolę. Z pewnością wyprzedza ona realizację ideałów, tak jak pomysł o realizacji a decyzja o realizacji dobra czy zła wyprzedza pójście chwałebną lub tylko nieszczęsną drogą.

W okresie przedszkolnym rozwoju dziecka od dawna fascynuje badaczy tak zwane

zwykle myślenie magiczne. Przedstawia się je jako poprzedzające myślenie logiczne i naukowe, któremu owo myślenie magiczne ma ustępować w radzeniu sobie przez dziecko w świecie realnym. Figura czarnoksiężnika i jego uczniów poprzedza w historii naszej cywilizacji obraz mędrca i jego uczniów oraz naukowca i jego asystentów w programach badawczych, ale wszystkie one są teraz obecne w naszej kulturze mimo tego, że w historii układamy sobie je tak właśnie. W narracji zdajemy się być wkomponowani bez reszty, wraz z naszym życiem, losem i rozwojem. One jednak nie są narracją. Nie jest narracją ludzkie życie, los i rozwój. Są wdzięcznym tematem nie tylko epiki wśród literackich gatunków, ale prawda o nich nie jest tak lekka, łatwa i przyjemna do odkrycia – między innymi – spoza metafor. Nie jest to łatwo znieść, mimo chwilowych ucieczek w lotne metafory. Nauka trzyma się rzeczywistości, trzyma nas przy rzeczywistości, a ta nie zawsze jest przyjemna, a nigdy wyłącznie sprzyjająca naszej prosperity.

## BIBLIOGRAFIA

- Ajdukiewicz, K. (1934). Logistyczny antyirracjonalizm w Polsce. *Przegląd Filozoficzny*, 4, 38, 399–408.
- Aristoteles (1972). *O duszy*. Przekład, wstęp, komentarz i skorowidz: Paweł Siwek. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Brentano F. (1874/1999) *Psychologie vom Empirische Standpunkte*. Leipzig: Verlag von Duncker und Humblot. Polskie tłumaczenie: Włodzimierz Galewicz, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1999.
- Dryll, E. (2023). Psychologia narracyjna o rozwoju. *Psychologia Rozwojowa*, 4, 29
- Kotarbiński, T. (1955). *Traktat o dobrej robocie*. Łódź: Zakład im. Ossolińskich we Wrocławiu.
- La Palme Reyes, M. (1994). Referential structure of fictional texts. W: J. Macnamara, G.E. Reyes (red.), *The logical foundations of cognition*. New York, Oxford: Oxford University Press, Inc.
- La Palme Reyes, M., Macnamara, J., Reyes, G.E. (1994). Reference, kinds and predicates. W: J. Macnamara, G.E. Reyes (red.), *The logical foundations of cognition*. New York, Oxford: Oxford University Press, Inc.
- Lawvere, F.W. (1994). Tools for advancement of objective logic: closed categories and toposes. W: J. Macnamara, G.E. Reyes (red.), *The logical foundations of cognition*. New York, Oxford: Oxford University Press, Inc.
- Leibniz, G.W. (1765/1981). *New Essays on Human Understanding*. Translated and edited by P. Remnant and J. Bennett. Cambridge: Cambridge University Press.
- Macnamara, J. (1986). *Border Dispute: The Place of Logic in Psychology*. Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology Press. Polskie tłumaczenie: Michał Zagrodzki. *Logika i psychologia. Rozważania z pogranicza nauk*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Macnamara, J. (1994). Logic and cognition. W: J. Macnamara, G.E. Reyes (red.). *The logical foundations of cognition*. New York, Oxford: Oxford University Press, Inc.

- Macnamara, J. (1999). *Through the Rearview Mirror. Historical Reflections on Psychology*. Cambridge, Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology Press.
- Macnamara, J., Reyes, G.E. (red.). (1994). *The logical foundations of cognition*. Volume 4 of the Vancouver Studies in Cognitive Science. New York, Oxford: Oxford University Press, Inc.
- Magnan, F., Reyes, G. E. (1994). Category theory as a conceptual tool in the study of cognition. W: J. Macnamara, G.E. Reyes (red.). *The logical foundations of cognition*. New York, Oxford: Oxford University Press, Inc.
- Niemczyński, A. (2000). Szansa na powrót ideałów do rozwoju poznawczego. *Psychologia Rozwojowa*, 1–2, 5, 3–11.
- Niemczyński, A. (2007). Inner regulatory device for adult development. *Polish Psychological Bulletin*, 3, 38, 133–139.
- Niemczyński, A. (2017). Autonomy of human mind and personality development, *Polish Psychological Bulletin*, 1, 48, 7–19. W języku polskim: Niemczyński, A. (2018). Autonomia rozwoju umysłu i osobowości człowieka. *Studia Psychologiczne*, 1–2, 56, 84–102.
- Niemczyński, A. (2018a). Psychologia doświadczalna w objęciach epistemologii empiryzmu. *Studia Psychologiczne*, 1–2, 56, 8–11.
- Niemczyński, A. (2018b). Odejście od empiryzmu w stronę teorii w badaniach nad rozwojem człowieka. *Studia Psychologiczne*, 1–2, 56, 12–23.
- Niemczyński, A. (2018c). Transformacja psychologii doświadczalnej. Odpowiedź na komentarze. *Studia Psychologiczne*, 1–2, 56, 47–75.
- Niemczyński, A. (2021a). Zaangażowanie aksjologiczne psychologii rozwojowej. *Psychologia Rozwojowa*, 3, 26, 13–27.
- Niemczyński, A. (2021b). W stronę obiektywności wartości. Odpowiedź na komentarze. *Psychologia Rozwojowa*, 3, 26, 57–85.
- Olejnik, M. (2023). Psychologia narracyjna o rozwoju – komentarz. *Psychologia Rozwojowa*, 4, 29.
- Platon (1925). *Fedon*. Tłumaczenie, wstęp, objaśnienia i ilustracje: Władysław Witwicki. Lwów–Warszawa: Książnica-Atlas.
- Searle, J.R. (1998). *Mind, language & society. Philosophy in the real world*. New York, NY: Basic Books. Polskie tłumaczenie: Dominika Cieśla, *Umysł, język, społeczeństwo. Filozofia i rzeczywistość*. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Schaie, W. & Willis, L.S. (2005). *Intellectual functioning in adulthood. Growth, maintenance, decline, and modifiability*. Philadelphia, PA: The American Society for Aging and MedLife Foundation.
- Skinner, B.F. (1971). *Beyond freedom and dignity*. New York: Knopf. Polskie tłumaczenie: Waldemar Szelenberger, *Poza wolnością i godnością*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1978.
- Szuman, S. (2014). *Osobowość i charakter*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Św. Augustyn (1978). *Wyznania*. Polskie tłumaczenie: Zygmunt Kubiak. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna. Traktat o człowieku* cz. I i II. Warszawa: Uniwersytet Stefana Kardynała Wyszyńskiego: [www.katedra.uksw.edu.pl](http://www.katedra.uksw.edu.pl).
- Twardowski, K. (1965). O idio- i allogenetycznych teoriach sądów. W: *Wybrane prace filozoficzne* (s. 198). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Wundt, W. (1897). *Grundriss der Psychologie*. Leipzig: Engelmann.
- Wundt, W. (1911). *Probleme der Voelkerpsychologie*. Leipzig: Ernst Wiegandt Verlagsbuchhandlung. Angielskie tłumaczenie: E.L. Schaub: *Outlines of a psychological history of the development of mankind*. London: George Allen & Unwin Ltd, 1921.