

JANUSZ REYKOWSKI

Antagonizm i walka – nieusuwalne składniki ludzkiej kondycji?

Pod koniec ubiegłego wieku – w okresie „jesieni ludów” i po upadku Związku Radzieckiego – pojawiła się nadzieja, że społeczności naszego globu będą żyły w pokoju i przyjaźni. Niektórzy uznali, że zmiany, jakie wtedy nastąpiły, to dowód wielkiego zwycięstwa demokracji liberalnej – co w pewnym sensie można było interpretować jako „koniec historii” (Fukuyama 1992). Ta nadzieja nie spełniła się. W ciągu ostatniego piętnastolecia rzezie w Europie, Azji, Afryce, terrorystyczne zamachy na wielką skalę, karne wyprawy, krwawe wojny przypomniły nam wszystkim, że rezerwuuar agresywności człowieka jest niewyczerpany (Staub 1989).

Większość tzw. cywilizowanych ludzi brzydzi się okrucieństwem i potępia akty brutalności. Ale to nie znaczy, że są oni wobec siebie pokojowo nastawieni – ludzie polityki, biznesu, a także „zwykli obywatele” też toczą między sobą walki, ale na ogół posługują się mniej drastycznymi środkami. W zmaganiach między ugrupowaniami politycznymi czy organizacjami gospodarczymi rzadko kiedy stosuje się bezpośrednią przemoc, natomiast na porządku dziennym są manipulacje, oszczerstwa, podstępny, fałszywe oskarżenia, a także wykluczanie, prześladowanie, ograniczanie itp. A i w codziennym życiu obserwujemy, że ludzie podejmują rozmaite usiłowania, aby wzajemnie sobie szkodzić. Najjaskrawszymi tego przejawami są takie zjawiska, jak przemoc domowa, mobing czy „fala”. Ale mniej jaskrawe w postaci obmowy, intryg, słownej agresji są na porządku dziennym. Nic dziwnego, że poczucie, iż „człowiek człowiekowi wilkiem” zdaje się raczej umacniać, a nie słabnąć.

Obserwacje powyższe wskazują, że **tendencje antagonistyczne**, czyli tendencje do zwalczania, niszczenia, zadawania cierpień, opanowywania, osiągają we współczesnym świecie bardzo wysokie natężenia – ich bezpośrednim przejawem jest fizyczna agresja. Wielu ludzi zastanawia się, co jest tego powodem. Polski dyplomata Adam Daniel Rotfeld w wywiadzie dla tygodnika „Przegląd” (19 stycznia 2003 roku) przytacza rozmowę, jaką na ten temat odbył z papieżem Janem Pawłem II.

„Jan Paweł II zapytał mnie, w związku z moją ówczesną pozycją dyrektora SIPRI (*Stockholm International Peace Research Institute*), jakie są – moim zdaniem – główne

źródła konfliktów w dzisiejszym świecie. Powiedziałem wówczas, że konflikty wybuchają tam, gdzie brak perspektyw życiowych, gdzie ludzie żyją w całkowitej nędzy i są zdesperowani. Papież mnie wysłuchał i powiedział: »To prawda, ale przez wieki ludzie w wielu częściach świata żyli biednie, lecz w pokoju. Co więc się stało teraz?«

Na tle tej rozmowy nasuwają się pewne pytania: Czy rzeczywiście teraz coś się stało, a więc czy świat gwałtownie pogorszył się w stosunku do czasów dawniejszych, a tendencje antagonistyczne stały się obecnie silniejsze niż w przeszłości?

Czy to prawda, że owo nasilenie tendencji antagonistycznych jest rezultatem konfliktów, które „wybuchają tam, gdzie brak perspektyw życiowych, gdzie ludzie żyją w całkowitej nędzy i są zdesperowani”, a więc da się je zadowalająco wytłumaczyć złą kondycją materialną wielkich rzesz ludzi?

Czy świat się pogorszył?

Pytanie, które pada w tej rozmowie, zdaje się sugerować, że krwawe konflikty, brutalna rozprawa z przeciwnikami, niepohamowane okrucieństwo, dążenie do zniewolenia słabszych mają obecnie większe natężenie niż dawniej. Wszakże, jeśli przyjrzeć się doświadczeniom przeszłości, to pogląd taki wydaje się raczej wątpliwy. W rzeczy samej zjawiska te są tak stare, jak zarejestrowana historia ludzkości.

Już w okresie neolitu, gdy pojawiają się pierwsze ludzkie osady, pojawiają się też dowody ludzkiej agresywności – archeolodzy odnajdują zbiorowe groby, w których w sposób bezładny powrzucone są zwłoki ludzi z roztrzaskanymi czaszkami, z krzemienym ostrzem tkwiącym pomiędzy żebrami. Odnajdują też przejawy kanibalizmu (Encyklopedia historii świata 1992). Także pierwsze zapisy historyczne takie jak „Dzieje” Herodota czy „Historia cesarów” wypełnione są opisami walk, podbojów, brutalnych rozpraw, wymyślnych okrucieństw. W ten też sposób życie społeczeństw ludzkich przedstawiane jest w mitach, świętych księgach, dziełach literackich chyba wszystkich narodów: ludów Izraela, Hindusów, Chińczyków, Normanów, Rzymian.

Także historia naszego kraju i naszego kontynentu wydaje się w znacznej części zapisem walk, wojen, krwawych rozpraw, prześladowań, zniewolenia. Wyprawy krzyżowe, podbój Ameryki, reformacja, święta inkwizycja, niezliczone wojny i wyprawy wojenne, rewolucje i kontrrewolucje, pierwsza i druga wojna światowa, to świadectwo nieskończonych możliwości człowieka wynajdywania coraz wymyślniejszych środków rozprawiania się z przeciwnikami (Zaremska, 2002).

Dotyczy to również naszego kraju. Opisy początków państwa polskiego, podboju ziem wschodnich, buntów (kozackich i chłopskich) oraz sposobów rozprawiania się z buntownikami, prześladowań (etnicznych, politycznych) i pogromów, aż po doświadczenia najnowsze dowodzą, że pod względem skłonności do zwalczania i niszczenia nie jesteśmy – jako Polacy – zdecydowanie różni od innych ludów. A przynajmniej nie byliśmy.

W rzeczy samej głównym tematem wielu dawnych, a też i obecnych podręczników historii jest opis tego, kto z kim walczył i jak to się skończyło. A właściwie wcale się nie skończyło, bo rezultaty jakichkolwiek bitew czy wojen stawały się, prędzej czy później, zaczątkiem nowych bitew i wojen. Można powiedzieć, że historia polityczna państw i narodów to niekończący się łańcuch zmagani, które są źródłem wielkich cierpień i zniszczeń zarówno dla ich uczestników, jak też dla wszystkich innych, którzy mieli nie-szczęście znajdować się w orbicie tych wydarzeń.

Ale taki opis doświadczenia ludzkości to tylko część prawdy. Konflikty i walki między ludźmi są nie tylko źródłem cierpień i zniszczeń, ale także, jak wskazują historycy, stanowiły (czy stanowią?) siłę napędową rozwoju ludzkich społeczeństw. Rewolucje (takie jak np. amerykańska czy francuska), które stanowią przykład wielkiego nasilenia tendencji antagonistycznych, są uznawane za „lokomotywy postępu”. Tak samo wojny.

A ponadto w każdej z nich są nie tylko ofiary, ale także zwycięzcy. Ci ostatni przeżywają momenty tryumfu i wielkiego szczęścia, którym starają się napawać przez długi czas. Chcąc upamiętnić owe momenty, opiewają je w dziełach sztuki, budują łuki tryumfalne, organizują ceremonie rocznicowe itp.

Czy można powiedzieć, że brutalność tych zmagani jest obecnie większa niż była dawniej? Na podstawie opisów takich zdarzeń, jak marsz armii króla perskiego Kserksesa, który zamierzał podbić Grecję, i marsz armii Aleksandra Wielkiego, który zamierzał podbić Persję, jak zdobycie Jerozolimy przez Krzyżowców, jak polowania na niewolników w Afryce, jak przemarsz słynnego dowódcy wojsk Północy (w czasie amerykańskiej wojny secesyjnej) generała Shermana, o którym mówi się, że wprowadził nowy sposób walki typu „spalona ziemia” – trudno uznać, że natężenie ludzkiej agresywności jest obecnie większe niż dawniej. Wprawdzie rozwinęła się technologia walki i pojawiły się bardziej efektywne narzędzia destrukcji – w kilka minut można zabić dziesiątki tysięcy (a może setki i miliony) ludzi i zniszczyć miasta, czy w ogóle całą cywilizację – ale dowodzi to głównie, że ludzie stali się skuteczniejsi w niszczeniu i zabijaniu. Ale czy stali się bardziej okrutni?

Przeciwnie, można uzasadnić pogląd, że w pewnym stopniu się „poprawili”. Mimo wszystkich okropności, jakie przyniósł wiek XX, mimo bezwzględności i brutalności zmagani, jakie teraz, w pierwszej dekadzie XXI wieku rozgrywają się niemal we wszystkich częściach globu, ograniczenia nakładane na ludzką agresywność są obecnie dużo większe niż dawniej.

Tortury, które jeszcze kilkaset lat temu uznawane były za normalny składnik postępowania wobec podejrzanych i oskarżonych, są w większości krajów zdelegalizowane, a tam, gdzie ten zakaz był systematycznie łamany (jak np. w Chile, Grecji, Argentynie) podjęto próby pociągnięcia winnych do odpowiedzialności. Tak też się stało z funkcjonariuszami amerykańskiego więzienia w Abu Ghraib.

Ogranicza się brutalność kar – w wielu krajach znosi karę śmierci, a także egzekwuje nakaz humanitarnego traktowania więźniów.

Ogranicza się widowiskowy charakter kar – w niewielu już krajach świata odbywają się publiczne egzekucje czy publiczne chłosty.

Wymaga się od wojskowych, aby planując i realizując operacje wojenne, dążyli do zminimalizowania strat wśród ludności cywilnej, choć jeszcze w czasie drugiej wojny światowej podejmowano operacje, które miały zwiększać lub maksymalizować takie straty (por. bombardowanie Warszawy w 1939 roku, dywanowy nalot na Drezno w 1945 roku).

Wymogi uchwalonej w 1945 roku Karty Praw Człowieka i Obywatela są uznawane przez coraz więcej państw. Wszakże wszystkie te zmiany nie gwarantują ludziom pokojowego i bezpiecznego życia. Kiedy nasilają się konflikty i zaostrza się walka, wpływ tych zasad na postępowanie ludzi wyraźnie słabnie.

Można powiedzieć, że tendencje antagonistyczne okresowo nasilają się lub zmniejszają. Ich szczytowe natężenia przemieszczają się do w różnych punktów globu. Ale czy to znaczy, że ludzie stali się gorsi? Może zawsze byli tacy sami?

Człowiek – gatunek hiperagresywny?

Skoro w trakcie całej swej zapisanej historii ludzie walczyli ze sobą i niszczyli wzajemnie, nie ustając w okrucieństwach, to powstaje pytanie, dlaczego tak się dzieje? Niektórzy sądzą, że źródła tego wszystkiego muszą tkwić w ludzkiej naturze.

Przekonanie to towarzyszy ludziom od bardzo dawna. W pewnym sensie taką myśl zawiera teza o skażeniu człowieka przez grzech pierworodny, a także koncepcja życia społecznego jako bezwzględnej walki wszystkich przeciw wszystkim (Hobbes), pogląd, że ludzie mają instynkt agresji (Konrad Lorenz). Dzisiaj przypuszczenie to zyskało wsparcie z różnych stron. Na jego rzecz zdają się przemawiać dane neurobiologii, analizy prowadzone przez socjobiologię, a także wyniki niektórych badań psychologicznych.

Co się tyczy neurobiologii, to trzeba tu powołać się na odkrycia wskazujące, że w mózgu człowieka (przede wszystkim w układzie siatkowatym i w amygdala) istnieją struktury, które są odpowiedzialne za regulację agresywnego zachowania. Tak więc przekonano się, że są takie miejsca w mózgu człowieka, których drażnienie (w warunkach badania jest to drażnienie prądem elektrycznym) może wywoływać emocje złości lub lęku. Uszkodzenie tych miejsc ma wpływ na poziom agresywności człowieka (Sadowski 2001, Zagrodzka 2000).

Stwierdzono też, że funkcjonowanie struktur związanych z regulacją agresji zależne jest od pewnych substancji chemicznych – neurohormonów takich jak testosteron, serotonina, a nawet żeński hormon progesteron, który sprzyja agresji w okresie karmienia małych (Sadowski 2001, Stępień 2002). Szczególną rolę odgrywa hormon męski

– testosteron. Mogłoby to wyjaśniać, dlaczego agresja w formach skrajnych (poszukiwanie okazji do walki, zabijanie, torturowanie,) występuje najczęściej wśród młodych mężczyzn, tj. wtedy, gdy poziom testosteronu jest najwyższy. Neurohumoralny mechanizm regulacji agresji może mieć różną wrażliwość u różnych osobników – wykryto niektóre uwarunkowania genetyczne tych różnic (Stępień 2002).

Wszystko to ma wskazywać, że natura wyposażyla nas w urządzenia, dzięki którym możemy funkcjonować jako mechanizm do niszczenia i zabijania. Wszakże gwałtowność ludzkiej agresywności wynikać ma nie tylko z tego. Jak twierdzą niektórzy autorzy, w odróżnieniu od wielu innych gatunków zwierząt, ludzie nie dysponują efektywnym mechanizmem hamującym agresję wobec osobników tego samego gatunku.

U wielu zwierząt agresja wobec osobnika tego samego gatunku ustaje, kiedy ten ucieka lub demonstruje zachowanie uległe – np. odwraca się na plecy i ukazuje odkryty brzuch (psy) czy też przyjmuje żeńską pozycję kopulacyjną (szympany) itp. Okazywanie uległości nie jest skutecznym sposobem hamowania agresji u człowieka. Rzezie popelniane przez zwycięskie oddziały, pastwienie się nad pokonanym, przemyślane okrucieństwo wobec słabszych to stały element ludzkiego doświadczenia¹.

Czy ten brak mechanizmów hamujących nie jest jakimś błędem Natury? Broniąc Naturę przed tym zarzutem, można powiedzieć, że nie wyposażyla człowieka w takie mechanizmy, bo również nie wyposażyla go w groźne narzędzia walki (kły, pazury, dzioby, jady, kopyta itp.). Ostatecznie pięść nie jest zbyt niebezpiecznym narzędziem. Wszakże człowiek przechytrzył Naturę – sam się wyposażyl w narzędzia walki nieporównywalne z tym, co mógłby od niej otrzymać (Lorenz 1969).

Niektórzy socjobiologowie twierdzą, że owa hiperagresywność jest koniecznym warunkiem efektywnego rozprzestrzeniania własnych genów – jakoby głównej siły napędowej wszystkich żywych organizmów, w tym człowieka (Dawkins 1996). W skutek tego, że u ludzi możliwość zapłodnienia występuje przez cały rok, męskie osobniki tego gatunku muszą ciągle walczyć między sobą, jeśli mają osiągnąć maksymalny efekt reprodukcyjny (Buss 2001).

Teza, że uporczywość antagonistycznych tendencji u człowieka wynika z jego zdeterminowanej przez naturę hiperagresywności nasuwa różne zastrzeżenia. Najogólniej można by powiedzieć, że jest to daleko idące uproszczenie bardzo złożonego zjawiska – uproszczenie, które wprowadza w błąd. Przede wszystkim należy zauważyć, że uproszczeniem jest pogląd o braku naturalnych mechanizmów ograniczających agresję. Jest on prawdziwy tylko częściowo.

¹ Niektórzy autorzy uważają jednak, iż człowiek nie jest najbardziej agresywnym gatunkiem ssaków. Tak np. Wilson (1998) dowodzi, że poziom agresji u człowieka, jak i u zwierząt, zależy od różnych czynników sytuacyjnych, takich jak np. zagęszczenie.

Czy natura ogranicza ludzką agresję?

Wbrew przytoczonym powyżej opiniom pewnych socjobiologów istnieją różne naturalne mechanizmy ograniczające ludzką agresję. Jednym z nich jest **empatia** (Batson 1998, Davis 1999, Hoffman 2000). Empatia jest to gotowość do reakcji emocjonalnych, które współbrzmia z emocjami lub sytuacją innych ludzi – np. żal z powodu żalu innych ludzi, gniew z powodu krzywdy, jaka ich spotkała.

Najprostszą formą empatii jest „zarażanie się” emocjami. Przejawy tego „zarażania się” występują już u małych dzieci, które mogą się smucić pod wpływem smutku innych dzieci lub dorosłych, czy bać się, widząc u kogoś objawy lęku. Reakcje te u dorosłych są bardziej rozbudowane – dorośli reagują nie tylko, gdy dostrzegają, że ktoś jest emocjonalnie pobudzony, ale także wtedy, gdy wyobrażają sobie takie pobudzenie (np. mogą odczuwać przykrość na myśl o tym, że komuś jest przykro). A nawet wtedy, gdy wyobrażają sobie nie same emocje, lecz sytuacje dotyczące innych ludzi – np. mogą się cieszyć na myśl, że kogoś spotkała lub spotka jakaś przyjemność, martwić lub wpadać w gniew, dowiadując się o cudzej krzywdzie. Jak pokazują liczne obserwacje i eksperymenty empatia może skłaniać do udzielania pomocy, do dzielenia się, do ochraniać (Batson 1998, Hoffman 2002). W pewnych wypadkach powstrzymuje zachowania, które mogłyby komuś sprawiać ból. Empatia może jednak słabnąć i zatracać wpływ na zachowanie, kiedy człowiek jest silnie emocjonalnie pobudzony – w stanie gniewu, podniecenia, przerażenia itp. Znaczący to, że w sytuacji walki czy silnego antagonizmu jest niewiele miejsca na empatię, a więc wrażliwość na cudze cierpienia maleje lub zanika. Co więcej, przejawy cudzych emocji mogą wtedy dawać efekt paradoksalny – nasilać agresję.

Wpływ empatii na zachowanie jest słabszy, kiedy ofiara jest od nas odległa, zarówno pod względem przestrzennym, jak i pod innymi względami, a więc obca, odmienna kulturowo, przebywająca w nieznanym kraju itp. Tymczasem bardzo wiele działań przynoszących szkodę i cierpienie innym realizowane jest w znacznej od nich odległości – strzelający często nie widzi tych, do których strzela, a ponadto ogromne krzywdy można wyrządzić nieznanym ludziom, nie ruszając się od własnego biurka. Prawie każdy z nas może znaleźć się w roli krzywdziciela, jeśli nie próbuje wyobrazić sobie konsekwencji swych czynów dla losu innych ludzi i ich reakcji emocjonalnej.

Innym „naturalnym” hamulcem agresji może być tzw. schemat dziecięcości. Według obserwacji K. Lorenza u ludzi, podobnie jak u wielu zwierząt, można zaobserwować szczególną wrażliwość na zespół cech fizycznych takich jak duża głowa, duże oczy, zaokrąglenie ciała, miękkość ciała (czy puszystość). Cechy te posiadają małe u różnych gatunków zwierząt – mają ją małe lwy, koty, niedźwiadki, psy (Lorenz 1981). Mają je także małe dzieci. Zespół ten został nazwany „schematem dziecięcości”.

U zwierząt, według Ulricha, schemat ten wyzwała „instynkt opiekuńczy”. U człowieka charakterystyczną reakcją na schemat dziecięcości jest emocja czułości, tendencja

do zbliżenia, pogłaskania, przytulenia, a także ochrony. Emocje te powinny powstrzymać agresję wobec dzieci, a także wobec dorosłych, którzy zachowują cechy dziecięcości (często zachowują je młode kobiety). Ale nie zawsze powstrzymują. Przy silnym pobudzeniu afektywnym (np. wściekłości) efekt hamowania agresji słabnie lub zanika, jak tego dowodzą liczne przypadki maltretowania i wykorzystywania nawet bardzo małych dzieci. Efekt hamowania może też słabnąć wobec tych, których zalicza się do obcej czy wrogiej kategorii.

Można powiedzieć, że ludzie nierzadko zachowują się wobec członków obcych grup tak, jak zwierzęta wobec osobników innych gatunków, które im zagrażają bądź też mogą stanowić ich zdobycz. Jak wiadomo, małe obcych gatunków na ogół nie wzbudzają litości.

Przytoczone tu obserwacje wskazują, że istnieją naturalne mechanizmy hamowania agresji, ale mają one ograniczoną skuteczność. Można więc zadać sobie pytanie, dlaczego nie tak znów wielu ludzi angażuje się w najbardziej brutalne fizyczne formy agresji? A przynajmniej nie angażuje się w świecie rzeczywistym. Wystarcza im przeżywanie brutalnej walki przedstawianej w opowiadaniach, w filmach, w grach komputerowych.

Najprostszą odpowiedzią byłoby stwierdzenie, że istnieje dobry biologiczny powód, aby z agresją nie przesadzać. Tym powodem jest możliwość spotkania się z odwetem – obawa strat materialnych, utraty zdrowia czy życia. Istnieje specjalny biologiczny mechanizm, który powstrzymuje agresję w sytuacjach spostrzeganych jako niebezpieczne – jest to strach i lęk. Jeśli więc potencjalny przeciwnik wykazuje znamiona siły albo też istnieje realna obawa kary, to agresja może zostać stłumiona. Zachowanie staje się bardziej „cywilizowane”. Przeciwnie, poczucie siły i poczucie bezkarności (trafne lub błędne) powinno ułatwiać jej występowanie.

Zarówno obserwacje życia społecznego, jak też eksperymenty psychologiczne zdają się podtrzymywać to stwierdzenie. Tak np. w słynnym eksperymencie nad zjawiskiem posłuszeństwa Stanley Milgram, a potem liczne rzesze badaczy w różnych krajach, udowodnili, że w warunkach laboratoryjnych można skłonić tzw. zwykłych ludzi do zadawania bólu innym ludziom, mimo że rzekome ofiary okazują gwałtowne objawy cierpienia i błagają o litość (Milgram 1977). Podobnie sławny eksperyment Philipa Zimbardo nad symulowanym więzieniem pokazał, jak normalni, zdrowi psychicznie młodzi Amerykanie mogą, w nader krótkim czasie, przekształcić się w brutalnych oprawców, jeśli tylko uzyskają poczucie nieograniczonej władzy oraz poczucie, że mają do zrealizowania pewną „misję” – w tym wypadku miało to być zapewnienie porządku i dyscypliny w symulowanym więzieniu (Zimbardo 1973, 2004). Autor tego badania sądzi, że ujawniło ono mechanizmy zjawisk, które często można obserwować w realnym życiu, a m.in. wyjaśnia ono wydarzenia, które zaszły w amerykańskim więzieniu w Abu Ghraib.

Wszystkie przedstawione dotąd fakty zdają się wskazywać, że natura wyposażyla nas we wrodzoną zdolność do atakowania i niszczenia – w potencjał agresywności i destrukcji – i w nader słabe mechanizmy ją ograniczające. Właściwie, jedynym potężnym mechanizmem, który zdolny jest do efektywnego blokowania agresywności miałby być strach. Oczywiście natura wyposażyla nas nierówno. Różnice dotyczą siły impulsów agresywnych, wrażliwości empatycznej, wrażliwości na schemat dziecięcości (na ogół jest ona wyższa u kobiet niż u mężczyzn), a także podatności na bodźce wywołujące strach.

Według przedstawionego tu sposobu myślenia natężenie i formy tendencji antagonistycznych byłyby w głównej mierze wypadkową „gry sił” między wbudowanymi w nas przez naturę impulsami agresywnymi a wbudowanymi przez naturę mechanizmami hamującymi te impulsy. Rozpowszechnienie agresywności w toku całej ludzkiej historii byłoby więc rezultatem braku równowagi między tymi siłami. W ramach tego sposobu myślenia rola ludzkiej inteligencji polega na tym, że umożliwia ona budowanie coraz to skuteczniejszych środków walki i opanowania przeciwników, a także może pomagać w rozpoznawaniu i przewidywaniu niebezpieczeństw z tą walką związanych. Jednakże, jak pokazuje doświadczenie, skuteczność tej drugiej funkcji jest niewielka.

Czy ta charakterystyka tendencji antagonistycznych u człowieka daje poprawny obraz całego mechanizmu? Można w to powątpiewać, ponieważ pomija ona nie tylko cały bagaż wiedzy nagromadzonej przez nauki społeczne, ale również ignoruje pewne ważne ustalenia neurobiologii. Pomija fakt, że w ludzkim mózgu, jak stwierdza słynny neurobiolog Le Doux (1998), istnieją dwie drogi wzbudzania afektów – tzw. droga dolna, przez którą określone bodźce zewnętrzne bezpośrednio dochodzą do centrów regulacji afektu, i droga górna, za pośrednictwem której do centrów afektywnych dochodzą impulsy ze strony wyższych (korowych) ośrodków mózgowych. W ośrodkach korowych jest zapisane osobiste i kulturowe doświadczenie człowieka

Te stwierdzenia mają ogromne znaczenie dla rozważanego tu tematu (Jarymowicz 2002). Wskazują one, że mechanizmów uruchamiania i hamowania ludzkiej agresywności nie można poszukiwać wyłącznie w jego biologicznej organizacji. Mechanizmy te są w jakiś sposób związane ze społecznymi doświadczeniami człowieka – z tym, co zawarte jest w jego osobowości i w kulturze, czyli zależą od tego, jak ukształtował się jego umysł.

Tak więc fakt istnienia w mózgu człowieka wytworzonych przez ewolucję mechanizmów agresywności sam przez się niczego nie przesądza – nie wynika z niego, że ludzie **muszą** wzajemnie się zwalczać i niszczyć. To, czy tak będą czynić, zależy w ogromnej mierze od tego, co dzieje się w ich umysłach. W umysłach ludzi zaś działają zarówno tendencje antagonistyczne, jak też tendencje im przeciwstawne.

Źródła tendencji antagonistycznych u człowieka

W przytoczonej wyżej rozmowie Adama Rotfelda z Janem Pawłem II ten pierwszy wypowiada tezę, iż walki między ludźmi „wybuchają tam, gdzie brak perspektyw życiowych, gdzie ludzie żyją w całkowitej nędzy i są zdesperowani”

Na pierwszy rzut oka teza ta wydaje się dobrze tłumaczyć to, co widzimy naokoło. Nawiązuje ona do rozpowszechnionego poglądu, że głównym powodem walk między ludźmi jest sprzeczność interesów.

Rola sprzeczności interesów

Pogląd, że sprzeczność interesów jest podstawową przyczyną walk między ludźmi, stanowi główną tezę tzw. realistycznej teorii konfliktów (Campbell 1966, Scherif 1965). Rozumowanie, które leży u podstaw tego stanowiska, można w przybliżeniu przedstawić w sposób następujący:

Aby utrzymać się przy życiu, zachować dobrostan, zapewnić rozwój, ludzie muszą zaspokajać swoje potrzeby.

Dla zaspokojenia potrzeb konieczne jest uzyskanie rozmaitych dóbr. Dążąc do uzyskania dóbr, czyli realizując własne interesy, jednostki lub grupy zderzają się z innymi jednostkami lub grupami, dlatego że:

Po pierwsze, zasoby dóbr są ograniczone, a więc człowiek chcąc uzyskać dostęp do dóbr, natrafia na przeszkodę, którymi są inni ludzie dążący do tych samych lub są już w ich posiadaniu. Ludzie ci mogą być także zagrożeniem, jeśli zechcą pozbyć się nas jako konkurentów. Kiedy więc dwie lub więcej osób (albo dwie lub więcej społeczności) chcą wejść w posiadanie tego samego: tej samej ziemi, tego samego stanowiska, tej samej kobiety (lub mężczyzny), tego samego miejsca, ogólniej – tych samych zasobów, to występuje między nimi sprzeczność interesów.

Po drugie, sprzeczność interesów pojawia się także w skutek tego, że jedni ludzie mogą być narzędziem zaspokajania potrzeb innych ludzi – mogą przydawać się do budowy gmachów, uprawiania roli, wytwarzania cennych przedmiotów, strzeżenia terytorium, dla zmniejszenia lub ograniczenia własnego wysiłku (pełniąc rolę sługi, posłańca), dla uzyskania dostępu do pożądaných miejsc i stanowisk. Człowiek jest narzędziem uniwersalnym i dlatego w różnych okolicznościach niezastąpionym.

Po trzecie, inni ludzie mogą też być potrzebni do bezpośredniego zaspokajania własnych potrzeb (jako „przedmioty gratyfikujące”), zarówno biologicznych, jak psychologicznych – jako obiekty seksualne, jako dekoracja (np. jako uczestnicy orszaku), dla potwierdzenia przekonania o własnej ważności, wybitności, doskonałości (okazując uległość, podziw, cześć) i in.

Przedstawiane tu sprzeczności interesów są notorycznym źródłem tendencji antagonistycznych. Tendencje te skłaniają do podejmowania działań dla pokonania tych, którzy

są przeszkodą w drodze do pożądaných dóbr, do uzyskania kontroli nad ludźmi, którzy mają im służyć jako narzędzia lub jako obiekty gratyfikacyjne. Kontrolę taką można uzyskać, zdobywając przewagę fizyczną, polityczną (czyli władzę), ekonomiczną czy też psychologiczną (jako autorytet, guru, charyzmatyczny przywódca).

Niektóre sprzeczności interesów mają charakter trwały, powtarzają się od dawnych aż do współczesnych czasów, stanowiąc typowe osie konfliktów między jednostkami i między grupami. Są to np. sprzeczności między rządzącymi a rządzonymi, między bogatymi i biednymi, między narodami panującymi a narodami podbitymi, między mężczyznami a kobietami i in.

Jedną z najbardziej powszechnych osi konfliktów jest antagonizm między tymi, którzy posiadają władzę, a tymi, którzy chcieliby ją im odebrać. Wynika to z faktu, że posiadanie władzy – tak politycznej, jak ekonomicznej czy organizacyjnej – zapewnia przewagę, jeśli idzie o dostęp do wielu dóbr i zapewnia kontrolę nad ludźmi, a więc ułatwia wykorzystywanie ich jako narzędzi i jako obiektów gratyfikacyjnych. Nic więc dziwnego, że niemal w każdej ludzkiej społeczności – dużej i małej – toczą się konflikty o władzę – mniejszą lub większą – ponieważ nawet niewielka przewaga dawać może wymierne korzyści różnego rodzaju. Społeczności, w których ludzie w ogóle nie rywalizują o władzę (o przewagę) rzadko się spotyka. Może tak być tam, gdzie relacje między ludźmi są dobrze zdefiniowane i ustabilizowane, a więc (prawie) nikomu nie przychodzi do głowy, aby cokolwiek zmieniać w istniejącym porządku².

Można spotkać pogląd, że sprzeczności interesów muszą nieuchronnie prowadzić do konfliktu, konfrontacji i walki, chyba że jedna ze stron czuje się dużo słabsza i nie potrafi przeciwstawić się silniejszemu przeciwnikowi. Pogląd ten nie jest jednak prawdziwy, ponieważ walka nie jest jedyną strategią, jaką ludzie mają do dyspozycji, w sytuacji gdy zachodzi owa sprzeczność.

Wprawdzie często się zdarza, że ludzie, którzy znaleźli się w sytuacji o ograniczonych zasobów, starają się zagarnąć je dla siebie, ale bywa też, że robią coś zupełnie innego – np. negocjują warunki podziału albo dokonują wymiany dóbr, albo współpracują ze sobą dla pomnożenia zasobów. W niektórych szczególnych sytuacjach mogą także dobrowolnie rezygnować z części posiadanych zasobów bądź z powodów altruistycznych, bądź – strategicznych – dla uniknięcia konfliktu (jak to nieraz czynią bogate kraje, udzielając pomocy krajom ubogim).

Konflikt na tle użyteczności jednych ludzi dla drugich może być rozwiązywany przy użyciu środków przemocy, doprowadzając do zniewolenia tych, którzy okazali się słabsi.

² Nie znaczy to jednak, że jedynym powodem dążenia do władzy jest chęć uzyskania korzyści, jakich posiadanie władzy może dostarczyć. Władza daje również możliwość realizacji pewnych zadań prospołecznych, które dla wielu ludzi stanowią autonomiczny cel dążeń (Reykowski 1984).

Ale można go uniknąć, jeżeli ludzie przyjmują postawę wzajemności – wyręczając się wzajemnie lub dzieląc zadaniami, lub wzajemnie zaspokajając swe potrzeby. Jedną z form wzajemności jest relacja rynkowa. Choć jak wiadomo, nie jest to forma doskonała i nie wyklucza tego, że jedni ludzie mogą wyzyskiwać drugich.

Można więc powiedzieć, że obiektywna sprzeczność nie musi wytwarzać tendencji antagonistycznych, a zatem nie jest nieuniknionym źródłem bezwzględnych i nieraz okrutnych walk między ludźmi. Nie musi, jeśli ludzie starają się budować swe stosunki na zasadzie równości, gdy wzajemnie troszczą się o zaspokojenie swoich potrzeb i dążą do tego, aby nikt nie został wykorzystany. Jednakże, jak dobrze wiadomo, tak dzieje się niezbyt często. Do typowych należy sytuacja ujmowania innych ludzi jako rywali, których trzeba pokonać czy jako okazję, którą należy wykorzystać.

Czemu tak się dzieje? Czy rzeczywiście głównym tego powodem jest chęć maksymalizowania własnego interesu? Można w to wątpić. Gdyby bowiem było prawdą, że to interes, a więc dążenie do maksymalnego zaspokojenia materialnych potrzeb jest główną czy jedyną siłą napędową konfliktów między ludźmi, to wypadałoby uznać, że wiele ludzkich działań jest kompletnie pozbawione sensu.

Podstawowym celem każdego działania kierowanego interesem jest dodatni bilans kosztów i zysków. Mając taki cel na względzie, ludzie powinni angażować się w konflikty i podejmować ryzyko walki tylko wtedy, gdy szanse uzyskania wymiernych korzyści są duże, a strat – małe. Tymczasem, jak pokazuje doświadczenie, często dzieje się przeciwnie – w bardzo wielu sytuacjach można z góry przewidzieć, że zaangażowanie w poważny konflikt na pewno przyniesie straty, a wcale nie wiadomo, czy przyniesie kompensujące je zyski. Można też przewidzieć, że koszty poważnego konfliktu mogą być wielokrotnie wyższe niż zyski z ewentualnego sukcesu. Mimo to ludzie notorycznie angażują się w takie właśnie konflikty.

Jest oczywiste, że w ocenie zagrożeń, kosztów i zysków można się pomylić. Ale rzecz nie w tym, że ktoś błędnie oszacował sytuację, lecz w tym, iż wielu ludzi okazuje obojętność na koszty i straty. Postępują tak, jak bohater sztuki Fredry, który deklarował:

„Konia sprzedam, pas zastawię, a Cześnika stąd wykurzę”.

Rola poczucia własnej wartości

Obojętność na straty pozostaje w sprzeczności z prawem, które mówi, że człowiek jest bardziej wrażliwy na straty niż na zyski (Tversky i Kahneman 1986). Prawo to było wielokrotnie potwierdzone empirycznie w sytuacjach, kiedy ludzie mieli do rozwiązania zadania dotyczące korzyści materialnych. Wszakże dążenie do maksymalizacji materialnego interesu nie tłumaczy wielu konfliktów, jakie spotykamy w życiu codziennym. Tak np. trudno wyjaśnić w tych kategoriach postępowanie rozwodzących się małżonków,

którym bardziej zależy na tym, by zaszkodzić drugiej stronie, niż żeby samemu coś zyskać. Trudno też uznać, że po prostu chodzi o interes, gdy w konflikcie między pracownikami a kierownictwem zakładu przestaje liczyć się to, czy i jakie zmiany warunków pracy mają zostać wprowadzone, lecz główną sprawą jest, kto postawi na swoim. Trzeba powiedzieć, że w bardzo wielu ludzkich konfliktach chodzi nie tylko i nie przede wszystkim o interes materialny, a o coś zupełnie innego

Obserwacja życia społecznego wskazuje, że jednym z fundamentalnych dążeń człowieka jest utrzymanie przekonania o sobie jako istocie wartościowej, godnej szacunku. Nie tylko o sobie jako jednostce. Chodzi nam także o zachowanie przekonania, że wartościowa i godna szacunku jest także społeczność, do której przynależymy, o której mówimy „my” czy „moje” – moja rodzina, mój kraj, mój kościół, mój naród, a także moja grupa zawodowa czy grono przyjaciół. Innymi słowy, jednym z podstawowych wymagań adaptacyjnych człowieka jest utrzymanie przekonania o pozytywnej wartości „ja osobistego” i „ja społecznego”. To ostatnie bywa równie ważne, a nawet czasami ważniejsze, niż to pierwsze.

Przekonanie o wartości własnego i społecznego „ja” może być mniej lub bardziej ugruntowane. Ale nawet wtedy, gdy jest mocno ugruntowane, podlega ciągłej „weryfikacji” pod wpływem doświadczeń życiowych, które je podtrzymują lub kwestionują. Sukces, powodzenie w życiu je umacnia, a niepowodzenie i klęska je podważa. Podanie w wątpliwość tego przekonania jest bardzo przykrym przeżyciem – wywołuje zdenerwowanie, złość czy wściekłość, a także przygnębienie, depresję, a nawet myśli samobójcze. Z drugiej strony, wszystkie te doświadczenia, które potwierdzają lub umacniają poczucie własnej wartości, są podstawą zadowolenia z życia.

Bardzo wiele ludzkich działań kierowane jest dążeniem do **samopotwierdzenia** – tj. do podtrzymania i umacniania przekonania o pozytywnej wartości własnego ja. Można powiedzieć, że jest to jedna z głównych sił motywacyjnych człowieka – ma dla niego co najmniej taką samą wagę, jak zaspokojenie potrzeb organizmu, a nieraz znacznie większą.

Przekonanie o pozytywnej wartości własnego lub społecznego ja zależy od tego, jak sami siebie oceniamy. Chodzi tu przede wszystkim o oceny naszych własnych kompetencji i osiągnięć życiowych (czy mogę myśleć, że coś potrafię zrobić i coś w życiu osiągnąłem), naszego znaczenia dla innych ludzi (czy mogę myśleć, że jestem dla kogoś ważny, ceniony, że mam znaczenie w swoim środowisku), a także tego, czy należycie spełniamy uznawane przez nas standardy (czy mogę uznać, że postępuję sprawiedliwie, jak człowiek honoru, jak wierny przyjaciel, jak człowiek nieustraszony, jak dobry obywatel, czy należycie wypełniam rozkazy lub wolę autorytetu, czy zachowuję się jak prawdziwy mężczyzna, jak dobry żołnierz, jak dobra córka, jak prawdziwy uczonek itp.). (Baumeister 1998).

Oceny, jakie na swój temat formułujemy, opierają się na naszej własnej interpretacji tego, co czynimy, i tego, co nas spotyka. Większość z nas stara się utrzymać przekonanie, że umie dobrze wykonać swoją pracę, porządnie się zachować, należycie wychowywać dzieci, spełniać obowiązki obywatela itp. Ale jest bardzo wiele sytuacji, w których trudno o pewny osąd.

Tak np. nie możemy być pewni, że posiadamy wysokie kompetencje, dopóki nie sprawdziły się one w wykonywanych przez nas zadaniach. A więc student czy doktorant nie może być pewny poziomu swojej wiedzy, póki nie ocenią go egzaminatorzy i nie porówna swoich wyników z innymi zdającymi. Nie mogę być pewien, że napisałem dobrą książkę, dopóki nie zapoznam się z opiniami czytelników, nie wiem, czy jestem dobrym sportowcem, o ile nie porównam swoich osiągnięć z osiągnięciami innych sportowców, czy jestem dobrym, a może bardzo dobrym, nauczycielem (szefem, lekarzem, politykiem), o ile nie potwierdzą tego moi uczniowie (podwładni, pacjenci, wyborcy), i o ile nie porównam tego, co osiągam, z tym co osiągają inni (nauczyciele, szefowie, lekarze, politycy).

Mówiąc ogólniej, oceny siebie samego w bardzo dużym stopniu zależą od innych ludzi i to w różny sposób.

– Zależą od **opinii, jakie są o nas wypowiedane**. Pochwały, wyrazy podziwu czy zachwytu potwierdzają lub podwyższają nasze poczucie własnej wartości, natomiast słowa krytyki, niezadowolenia, szyderstwa, pogardy, lekceważenia – mają wpływ odwrotny.

– Zależą od **sposobu traktowania nas**. Przekonanie, że jestem silny, potwierdza się, jeżeli inni się mnie boją, że jestem mądry – jeśli inni chcą się ode mnie uczyć, że jestem popularny – jeśli inni chcą się ze mną przyjaźnić albo uzyskać mój autograf, albo zapraszają mnie na swoje imprezy, że jestem ważny, kiedy inni ustępują mi i traktują mnie z szacunkiem itp. Przeciwnie znaczenie mają przejawy obojętności, lekceważenia (traktowanie „z góry”), usuwanie, degradowanie, odrzucanie.

– Zależą od **porównań** z innymi. Ocena naszych osiągnięć i naszej sytuacji może wzrastać lub obniżać się pod wpływem informacji o cudzych osiągnięciach i cudzej sytuacji. Jeśli inni osiągają więcej niż ja w obszarach, które są dla mnie ważne, to wartość moich osiągnięć maleje. Innymi słowy, cudzy sukces czy awans życiowy może przyczyniać się do obniżania nas we własnych i cudzych oczach.

Podstawowym wnioskiem z tego opisu jest twierdzenie, że podtrzymanie i umocnienie poczucia własnej wartości zależy od zachowań i postaw innych ludzi, a także, co istotne, od sytuacji innych ludzi. Zachowania te, postawy czy względne położenie innych wobec nas mogą być źródłem zagrożenia dla naszego pozytywnego mniemania o sobie. Zagrożenie takie jest czynnikiem uruchamiającym tendencje antagonistyczne (Baumeister 1999). Tak więc tendencje takie pojawiać się mogą, gdy inni ludzie:

- kwestionują nasze osiągnięcia, podważają przeświadczenie o pozytywności, słuszności czy moralnej wartości naszego postępowania;
- traktują nas obojętnie, lekceważąco, pogardliwie;
- w jakiejś dziedzinie życia okazują się lub mogą okazać się lepsi niż my; zagrożenie to jest tym większe, im są oni bardziej do nas podobni, a także im ważniejsza dla nas jest dziedzina, w której się porównujemy.

Ludzi, którzy zagrażają przekonaniu o wartości naszego ja, chcielibyśmy jakoś ukarać – zrobić im coś złego. Jeżeli zagrożenie to wynika z niekorzystnych dla nas porównań, to pojawia się chęć pomniejszenia cudzych osiągnięć i poniżenia tych, którzy nas w czymś przewyższają, albo ich zniszczenia (Crocker, Lee, Park 2004).

Tego rodzaju impulsy wydają być się równie stare jak sama ludzkość. Taki przynajmniej wniosek można by wyciągnąć z biblijnej opowieści o jednym z najwcześniejszych doświadczeń ludzi, których wypędzono z raju. Opis tego doświadczenia znajduje się w Pierwszej Księdze Mojżeszowej:

„Adam obcował z żoną swoją Ewą, a ta poczęła i urodziła Kaina. ...Potem urodziła jeszcze brata jego Abła... Po jakimś czasie Kain złożył ofiarę Panu z płodów rolnych. Abel także złożył ofiarę z pierworodnych trzody swojej... A Pan wejrzał na Abła i na jego ofiarę. Ale na Kaina i na jego ofiarę nie wejrzał: wtedy Kain rozgniewał się bardzo. Potem rzekł Kain do brata swego Abła: wyjdźmy w pole. A gdy byli na polu, rzucił się Kain na brata swego Abła i zabił go”.

Morderstwo dokonane przez Kaina nie ma żadnych utylitarnych celów – nie chodzi tu o dostęp do ograniczonych zasobów, o wykorzystanie innego jako narzędzia czy jako obiektu gratyfikacyjnego. Chodzi o usunięcie kogoś, kto okazał się „lepszy ode mnie”.

Tendencja do atakowania i niszczenia miewa często charakter obronny – ma chronić poczucie własnej wartości przed obniżeniem. Ale może mieć też charakter ofensywny, kiedy chodzi o to, aby je podwyższyć, pokazując, że jest się silniejszym, sprawniejszym, ważniejszym niż inni. Jednym z dogodnych narzędzi osiągnięcia takich celów jest przemoc – fizyczna lub polityczna. Umożliwia ona zmuszenie innych do wykazywania uległości, podporządkowania czy strachu. Pokonanie i poniżenie rywala, zmuszenie go do ustępstw (dawniej – do złożenia hołdu), do samoponizania powoduje ogromny wzrost samooceny i dlatego może przynosić ludziom bardzo wiele satysfakcji.

Dążenie do obrony lub podwyższenia poczucia własnej wartości nieraz łączy się z dążeniem do zdobywania dóbr materialnych. Sukces ekonomiczny, bogactwo, wyższe zarobki to nie tylko warunek lepszego zaspokojenia różnych potrzeb życiowych i osiągnięcia hedonistycznych satysfakcji, ale także ważna droga do samopotwierdzenia. Nawet niewielka zmiana pozycji ekonomicznej – np. podwyżka lub obniżenie pensji – mogą mieć duży wpływ na stan psychiczny człowieka, ponieważ przyczyniają się do umocnienia lub osłabienia poczucia własnej wartości.

Fakt, że wspomniane tu dwa rodzaje dążeń często występują razem, ma wielkie znaczenie dla przebiegu ludzkich konfliktów, w szczególności dlatego, że zmienia charakter konfliktu interesów. W wielu sytuacjach interes może odwozić człowieka od walki, ponieważ możliwe straty materialne będą zapewne wyższe niż zyski. Wszakże wtedy, gdy w grę wchodzi poczucie własnej wartości (ambicja, honor, prestiż, sława) zyski i straty materialne przestają się liczyć. Honor można bowiem zachować także wtedy, gdy doznało się klęski, ale walczyło do upadłego.

Wypada stwierdzić, że poczucie własnej wartości to groźna siła, która w pewnych okolicznościach może być potężnym rezerwuarem tendencji antagonistycznych, pobudzając człowieka do destruktywnych działań.

Ale jest to tylko część prawdy. Jest bowiem faktem, że dążenie do podtrzymania i podwyższenia poczucia własnej wartości – pozytywna samoocena, szacunek dla samego siebie, poczucie społecznego znaczenia mogą opierać się na stosunku do wartości moralnych i społecznych. Tak np. dla wielu ludzi podstawą zadowolenia z siebie jest zrobienie czegoś pożytecznego dla innych: zaopiekowanie się kimś, udzielenie pomocy tym, którzy jej potrzebują, dobre wykonanie swoich zadań, realizacja dzieł, które mają wartość społeczną itp. W badaniach nad osobami, które z narażeniem własnego życia ratowały Żydów od zagłady, m.in. okazało się, że dla wielu z nich udzielenie pomocy w nieszczęściu było wewnętrznym nakazem moralnym, którego naruszenie mogłoby gościć w podstawy dobrego mniemania o sobie (Oliner i Oliner 1988, Reykowski 2002).

W gruncie rzeczy należałoby powiedzieć, że u bardzo wielu ludzi istnieją silne mechanizmy psychologiczne pobudzające do działania na rzecz dobra innych i powstrzymujące przed czynieniem innym zła. Mimo to jednak, „czynienie zła” jest zjawiskiem bardzo rozpowszechnionym. Jego rozpowszechnienie wiąże się z faktem, że bariery wewnętrzne, które mogłyby człowieka powstrzymywać, są efektywnie osłabiane dzięki działaniu mechanizmu tzw. wyższych racji. Owe „wyższe racje” – obrona prawdy i słuszności – mogą znieczulać człowieka na dobro innych. A również i na dobro własne.

Prawda i słuszność

Teza, że osobisty interes i poczucie własnej wartości odgrywają tak istotną rolę w uruchamianiu tendencji antagonistycznych, może sugerować, że człowiek jest z natury samolubny, a więc, że własne „ja” jest dla niego jedyną naprawdę cenną wartością. Jest to wniosek niesłuszny. W rzeczy samej, ludzie troszczą się nie tylko o samych siebie, ale także o rodzinę, o kraj, o organizację, do których przynależą, o przyjaciół itp. Troszczą się nie tylko wtedy, gdy spodziewają się, że ta troska przyniesie im jakies korzyści, ale także wtedy, gdy wymaga poświęceń i ofiar. Owa gotowość do poświęceń jest, jak się często to określa, wyrazem miłości – miłości do swoich dzieci, do ojczyzny, do pewnych wybitnych postaci (wodzów, przywódców – wybitnych autorytetów), do

kościola, a nawet do swojej pracy. Używając języka teoretycznego, można powiedzieć, że we wspomnianych tu sytuacjach mamy do czynienia z wartościami o charakterze autotelicznym, a więc z „dobrem samym w sobie”. Dobro takie uważane jest za równie cenne lub cenniejsze niż dobro własne. Dlatego jesteśmy zdolni do poświęcenia na jego rzecz nie tylko czasu, wysiłku, nakładów finansowych, lecz także, kiedy zachodzi taka potrzeba, poświęcenia samego siebie.

Wedle popularnej obecnie koncepcji socjobiologicznej źródłem owych wartości jest działanie potężnych sił biologicznych – dążenia do przekazania własnych genów (Dawkins 1996). Dlatego też gotowi jesteśmy do poświęceń wtedy, gdy dyktują nam to „interesy” naszego „samolubnego genu”. Mechanizm ten zdaje się dobrze wyjaśniać gotowość do poświęceń na rzecz swoich bliskich, ale raczej kiepsko tłumaczy nader często obserwowane przejawy poświęcenia na rzecz różnych innych wartości, z takim celem nie związanych. Dlatego odpowiedzi na pytanie, jak powstają autoteliczne wartości, trzeba szukać w społecznym charakterze ludzkiej egzystencji.

Życie ludzi przebiega w ramach określonych wspólnot – rodziny, sąsiedztwa, państwa, środowiska zawodowego, kościoła, organizacji itp. Istnienie każdej wspólnoty zależne jest od określonych warunków – zarówno materialnych, jak i duchowych. Najważniejsze z tych warunków, te od których zależy jej przetrwanie i rozwój, stają się przedmiotem kolektywnej troski. Członkowie wspólnoty kolektywnie uznają je za wartości wyższego rzędu, wymagając od siebie wysiłków i poświęceń na ich rzecz. Często przydają im cechę świętości. Znaczy to, że lokują je w pozaziemskim porządku. A w każdym razie w porządku przekraczającym skalę indywidualnego życia. Wartościami tego rodzaju są zarówno pewne byty materialne, jak i symboliczne. Do typowych należą:

- Terytorium, na którym toczy się życie wspólnoty, siedziby, w których ona zamieszkuje, miejsca, w których realizuje rozmaite życiowe czynności („Święta ziemia ojczysta”).
- Język, którym się członkowie wspólnoty posługują. Ludzie gotowi są do walki w obronie swego języka – jak mówi o tym uroczysta pieśń: „Nie rzucim ziemi, skąd nasz ród, nie damy pogrześć mowy...”.
- Symbole, które reprezentują tradycje, dokonania, wierzenia danej wspólnoty (np. Wawel, Jasna Góra, Oświęcim, krzyż).
- Ideały, zasady i abstrakcyjne pryncypia, na podstawie których życie społeczne jest organizowane takie, jak: suwerenność narodowa, demokracja, sprawiedliwość, uczciwość, prawda.

Do takich wartości należy także ludzkie życie, ale na ogół chodzi o życie członków danej wspólnoty, a nie o życie w ogóle. To ono ma cechę świętości. Wszakże jednostkowe życie nieważne często dużo mniejsze znaczenie, niż inne wartości uznawane przez wspólnotę np. jej bezpieczeństwo i dobrostan.

Można tu wymienić inne jeszcze przedmioty i symbole, które stanowią wartości autoteliczne, ponieważ odgrywają istotną rolę w duchowym życiu wspólnoty: osoby (postacie historyczne, bohaterowie, moralne autorytety), miejsca (cmentarze, pola bitew), budowle, (świątynie, gmachy publiczne, sanktuaria), dokumenty (Biblia, Koran, konstytucja, Tora).

Cała ta niezwykle bogata sieć pojęciowa tworzy pewien system wyobrażeń i przekonań o tym, co jest prawdziwe, dobre, słuszne, a co fałszywe, złe, nieakceptowalne, czyli tworzy **kolektywny system znaczeń (system wierzeń)**. W ramach tego systemu znaczeń kształtuje się nasza **kulturowa tożsamość**. W niej zakotwiczone są normy, rytuały, obyczaje, codzienne praktyki – cały nasz sposób życia.

Kolektywny System Znaczeń (czy też System Wierzeń) spełnia dwie podstawowe funkcje: umożliwia egzystencję wspólnoty jako pewnej spójnej całości i nadaje sens życiu każdemu z jej członków (Greenberg, Pyszczynski, Solomon i in. 1991). Musi być jednak przez członków wspólnoty konsekwentnie podtrzymywany i chroniony. Tak więc muszą oni zachować (i deklorować) niezachwianą wiarę w słusność podstawowych prawd systemu wierzeń. Nie podważać tego, co uznawane jest w społeczności za oczywiste. Przestrzegać praktyk uznawanych za powszechnie obowiązujące: czcić święte symbole, troszczyć się o święte miejsca, pilnować, aby normy i prawa wspólnoty były szanowane. Czyniąc tak potwierdzają prawdziwość i słusność zasad, które stanowią fundament zachowania wspólnoty i nadają sens życiu każdemu z jej członków. Kwestionowanie tych prawd, odrzucanie wartości, odstępstwa od praktyk prowadzą do erozji czy zniszczenia Kolektywnego Systemu Znaczeń, na którym opiera się wspólnota. Oznacza to zniszczenie samej wspólnoty (rodziny, narodu, religii, organizacji, instytucji).

Jednostka może przyjąć mniej lub bardziej krytyczny stosunek do elementów tego systemu, może się go wyprzeć i zastąpić innym, ale nie może bez niego żyć jako świadoma istota społeczna.

Spółczesności różnią się tym, w jakim stopniu tolerują odchylenia od przyjmowanych we wspólnocie wzorów. Społeczeństwa tradycyjne mają na ogół bardzo małą tolerancję dla tych odchylenia. Wszelkie naruszenia budzą powszechne oburzenie, grozę i gwałtowny sprzeciw – np. u wierzących katolików grozę budzi zjedzenie mięsa w Wielki Piątek czy też lekceważące potraktowanie krzyża, u ortodoksyjnych Żydów – poruszanie się pojazdów w okresie szabasu, dla tradycyjnych muzułmanów – odkrycie twarzy kobiet w publicznym miejscu; chyba większość Amerykanów potępia publiczne obnażanie się (por. gwałtowne reakcje amerykańskiej opinii publicznej, gdy jedna z piosenek, w trakcie występu telewizyjnego, odsłoniła swoją pierś).

Wszakże duża część współczesnych społeczeństw mniejszą wagę przywiązuje do konkretnych rytuałów, a większą do treści wyznawanych i praktykowanych zasad moralnych, choć nadal wiele z nich (np. wymagania dotyczące ubioru czy obchodzenia świąt)

pozostaje żywotne. W każdej jednak społeczności są takie wymagania, które mają być bezwzględnie egzekwowane.

Dotyczy to również społeczności uczonych. Nauka, jako pewien specyficzny byt społeczny, istnieje tylko dlatego, że członkowie tej społeczności podtrzymują kolektywny system znaczeń nauki: troszczą się o byt instytucji naukowych (o „terytorium”), dbają o czystość języka nauki (a właściwie jej specyficznych języków obowiązujących w poszczególnych dyscyplinach), pilnują się wzajemnie w zakresie przestrzegania zasad uprawiania nauki, mają rozbudowane rytuały (obrony prac doktorskich, konferencje, zjazdy), mają swoje autorytety osobowe i instytucjonalne (są nimi sławni uczeni, sławne uniwersytety, sławne instytuty), a nawet swoje świętości – taką świętością jest prawda naukowa, rzetelność naukowego postępowania. Mają swój etos i wymagają od adeptów nauki przestrzegania go.

Zachowanie wspólnoty ma ogromną wagę dla jej członków. Jej osłabienie godzi nie tylko w podstawy ich bytu materialnego, ale także w poczucie sensu życia. Z tego właśnie powodu każda wspólnota nastawiona jest na ochronę i umacnianie Kolektywnego Systemu Znaczeń. Jego obrona jest podstawowym nakazem moralnym dla każdego członka społeczności. Zagrozeniem dla kulturowej tożsamości (Systemu Wierzeń) są ludzie, którzy podważają wiarę w oczywistość wyznawanych przez nas prawd, którzy za nic mają święte dla nas wartości, którzy żyją w sposób sprzeczny z tym, co my uważamy za słuszne. Rozumiały to nawet bardzo dawne społeczeństwa. Z tym pewnie wiąże się fakt, że pierwsze przykazanie Dekalogu mówi: „*Nie będziesz miał cudzych bogów przede mną*”. Mieć „cudzych bogów” to znaczy wypierać się własnych wierzeń, własnej kulturowej tożsamości.

Jeśli ludzie tacy pojawiają się wewnątrz wspólnoty, zasługują sobie na miano dewiantów, odszczepieńców, wariatów czy zdrajców. Natomiast inni, nie będący jej członkami, to „obcy”, „niewierni”, „barbarzyńcy” itp.

Społeczność broni się przed takimi zagrożeniami – atakuje, zwalcza, stara się pognać i zniszczyć tych, którzy przez to, co głoszą, czy jak żyją, godzą w święte dla niej zasady. Tak więc pojawiają tendencje antagonistyczne wobec tych, którzy godzą w Kolektywny System Znaczeń (System Wierzeń).

Podstawową formą obrony jest wytworzenie przeświadczenia, że ci, którzy swoim postępowaniem czy poglądami kwestionują podstawowe zasady tego systemu – należą do innego, na ogół gorszego, gatunku człowieka. Są głupszy lub moralnie mniej wartościowi. A skoro tak, to ich poglądy i zachowania w niczym naszej kulturowej tożsamości nie zagrażają. Jest to symboliczna degradacja „odszczepieńców” i „obcych”, czyli ich delegitymizacja (Bar-Tal 1990).

Skłonność do delegitymizowania obcych to zjawisko bardzo rozpowszechnione. Wyraża się ono w rozmaitych negatywnych stereotypach. Wiele z tych stereotypów

zostało utrwalonych w języku. Tak np. takie słowa jak Moskal, Rusek, Szwab, Pepiczek, Żabojad czy Żyd bywają używane przez Polaków dla podkreślenia własnej kulturowej wyższości, a gorszości innych (tak samo jak słowo „goj” w jidysz, Cepr w narzeczu góralskim itp). Chyba w każdym kraju można znaleźć repertuar słów, które służą do delegitymizacji „obcych”.

Dotyczy to nie tylko społeczeństw narodowych, ale też i wszelkich innych społeczności. Tak np. wspólnoty polityczne (partie) mają odpowiedni język służący do degradowania swoich przeciwników politycznych, wspólnoty religijne – dla degradowania „niewiernych”, wspólnota uczonych – dla degradowania zabobonu czy fałszu. Tego typu postawy są swego rodzaju mechanizmem immunizacyjnym, który ma chronić organizm społeczny przed „obcymi ciałami”.

Działanie tego „systemu immunizacyjnego” wzmacnia się w sytuacjach kulturowego zagrożenia. Jest ono słabsze wobec kultur geograficznie odległych – bardziej intensywne wobec bliskich (sąsiadów). Silny lub ekspansywny sąsiad wywołuje gwałtowniejsze reakcje obronne niż słaby.

Obrona przeciw „zagrożeniu kulturowemu” może także przybrać formę fizycznej izolacji. Niektóre, szczególnie zagrożone, systemy kulturowe czy ideologiczne bronią się przed „odszczepieńcami”, usuwając ich ze swego grona (banicja), a także uniemożliwiając im głoszenie poglądów sprzecznych z wymogami systemu (cenzura). Zamykają się też przed obcymi, uszczelniając granice, ograniczając podróże, utrudniając dostęp do niebezpiecznych informacji (np. przez zagłuszanie stacji radiowych). Owo zamykanie może też przejawiać się w formie tworzenia gett. W tworzeniu gett bywają zainteresowani nie tylko obrońcy tożsamości kulturowej określonej mniejszości (narodowej, religijnej), ale także obrońcy „czystości kulturowej” dominującej większości (jak w przypadku segregacji rasowej).

Obrona kulturowej tożsamości bywa także realizowana w sposób ekspansywny. Bowiem najlepszym dowodem na to, że nasza prawda to jedyna prawda, że nasze wartości to jedyne rzeczywiste wartości, że nasze praktyki to jedynie słuszne praktyki, jest fakt, że inni je za takie uznają. To, że inni wierzą i postępują inaczej, jest wyzwaniem dla naszej wiary. Wymaga od nas wysiłku dla wykazania jej wyższości. Jest to podstawą polityki „nawracania”. Zauważmy, że owa tendencja do „nawracania” pojawia się nie tylko wśród wyznawców religii, ale także innych systemów światopoglądowych. Tak np. zwolennicy demokracji dążą do jej upowszechnienia na całym świecie, tak samo jak zwolennicy wolnego rynku, zwolennicy światopoglądu naukowego, a także zwolennicy pewnych teorii naukowych.

Tendencja do obrony tożsamości kulturowej lub do jej ekspansji nieraz prowadziła i prowadzi do bezpośredniej przemocy. Krucjaty, przymusowe wynaradawianie, walki narodowowyzwoleńcze, prześladowania polityczne, pogromy i wiele innych są manifes-

tacją tendencji antagonistycznych wywołanych przez rozbieżności kulturowe. W ostatnich latach walka ta przybrała formę akcji terrorystycznych na wielką skalę.

Należy zauważyć, że skuteczna obrona Kolektywnego Systemu Znaczeń nie wymaga wcale zwycięstwa w walce. Już sama walka jest najskuteczniejszą jego obroną. Dlatego „bojownicy świętej sprawy” nie porównują sił swoich i przeciwnika, nie troszczą się o straty, podejmując walkę nawet wtedy, gdy śmierć lub długoletnie uwięzienie są bardziej prawdopodobne niż zwycięstwo. Taką postawę wykazywało wielu uczestników polskich powstań, a także bojowników współczesnych ruchów narodowyzwoleńczych, jak np. Basków, Tamijskich Tygrysów, Palestyńczyków, Czeczeńców, bojowników islamskich. Działacze opozycji demokratycznej w Polsce mieli znacznie większe szanse narażenia się na poważne represje niż na uzyskanie przywilejów i stanowisk, jakie mogą przyspaść zwycięzcom. Niemniej przeciwstawiali się systemowi.

Wszystkie te przykłady wskazują, że różnice dotyczące Kolektywnego Systemu Znaczeń mogą być źródłem antagonistycznej motywacji o bardzo dużej sile. Mogą mobilizować duże grupy ludzi do bezwzględnego rozprawiania się z obcymi lub ze swoimi, którzy złamali którąś z zasad w danej społeczności obowiązującą. Nie zawsze musi to przybrać formę kamienowania niewiernych żon, czy zarzynania młodych dziewcząt, które złamały zasadę czystości. Ale mogą przejawiać się w postaci ostracyzmu, złośliwych prześladowań, fizycznych ataków. Prześladowania takie dotyczą nie tylko tych, którzy reprezentują odmienne tożsamości kulturowe, ale również tych, którzy reprezentują odmienny wariant tej samej kultury (por. walki między różnymi odłamami chrześcijaństwa lub islamu, walki między zwolennikami różnych ideologii i tradycji politycznych).

Konflikt kulturowy (ideologiczny, światopoglądowy) przeciwstawia sobie ludzi, którzy wcale nie muszą mieć sprzecznych interesów, a nawet mogliby mieć wspólne. Tak np. tworzące się w drugiej połowie dziewiętnastego wieku w Stanach Zjednoczonych związki zawodowe dzieliły się według rasy oraz narodowości pracowników i zwalczały się wzajemnie. Uniemożliwiało im to wspólne występowanie w obronie interesu pracujących. Taki sam efekt miały w Europie różnice ideologiczne między związkami.

Konflikt, związany z różnicami Kolektywnych Systemów Znaczeń wybucha bez żadnych intencji ze strony zaangażowanych w nie społeczności. Sam fakt występowania znaczących różnic w wierzeniach i praktykach uruchamia tendencje antagonistyczne.

Należałoby zaznaczyć, że konflikty o podobnym charakterze pojawiają się również między ludźmi, którzy wyznają ten sam system wierzeń, ale różnią się co do jakichś konkretnych prawd czy specyficznych praktyk. Dzieje się tak np. w małżeństwach, gdy każdy z małżonków żywi przekonanie, że mniemania i praktyki, które przyniósł ze swego rodzinnego domu, są jedynie słuszne, a odmienne praktyki to dewiacje.

W życiu codziennym spotykamy wiele antagonizmów wynikających z faktu, że większość z nas ma skłonność do tego, aby własną prawdę uważać za jedyną prawdę. Może to być źródłem „bezinteresownej” wrogości.

Czy wrogość taka jest nieuchronna? Doświadczenie społeczne pokazuje, że nie jest. Można jej uniknąć przede wszystkim wtedy, gdy w poszczególnych społecznościach rozwinię się postawa tolerancji, a więc uznanie, że każda wspólnota, a także każda jednostka ma jednakowe prawa do swojej „wiary” i do swoich praktyk. Aby uniknąć między nimi konfliktu, stosuje się wtedy zasadę „rozdzielania sfer życia”. Realizacją tej zasady jest idea świeckości państwa. Zakłada ona rozdział tego, co wspólne – publiczne, i tego, co odrębne – zachowane dla sfery prywatnej. Takie rozwiązanie wypracowały społeczeństwa europejskie po długim okresie wojen religijnych. W życiu codziennym realizacją tej zasady jest też praktyka unikania dyskusji na tematy polityczne (czy religijne) między przyjaciółmi, którzy w tych sferach bardzo się różnią.

Trzeba jednak zauważyć, że takie rozwiązanie możliwe jest pod tym tylko warunkiem, że społeczności żyjące na wspólnym terytorium i w ramach jednej organizacji politycznej przyjmują też pewne wartości podstawowe jako wspólne. Niemożność ustalenia takiego wspólnego obszaru wartości prowadzi do konfliktów, jak to obserwujemy dzisiaj w Europie Zachodniej w związku z obecnością w niej licznej społeczności muzułmańskiej.

Bardziej zaawansowaną formą postawy tolerancji jest nastawienie ekumenistyczne, czyli uznanie, że różnice wier i praktyk to wyraz różnych sposobów osiągania tych samych celów – dążenia do tego samego Boga czy też zapewnienia ludziom godziwego życia. Jeśli nawet zwolennikom danej wiary sposób realizacji tych dążeń u zwolenników innych wier wydaje się pod jakimiś względami niedoskonały, to nie znaczy to, że nie zasługuje na szacunek. Taka postawa ma jednak pewne ograniczenia. Przede wszystkim w życiu publicznym i prywatnym nie da się uniknąć konieczności rozstrzygnięcia jakichś spraw co do których występują poważne różnice przekonań. Ale i wtedy zamiast walki możliwe jest przyjęcie postawy deliberatywnej – a więc negocjacji opartych na szacunku wobec partnera i odmiennego punktu widzenia (Rosenberg 2003). Wszakże postawy tej nie można zastosować wobec takich społeczności i takich systemów wierzeń, które w swoich założeniach przyjmują zasadę dyskryminacji pewnej kategorii ludzi lub też w przekonaniu o wyłączności swojej prawdy usiłują przemocą narzucić ją innym.

Společnie wypracowane sposoby kontrolowania tendencji antagonistycznych (zapobiegania konfliktom i ich rozwiązywania)

Z przedstawionej tu analizy wynika, że życie społeczne jest niewyczerpalnym źródłem konfliktów, które powstają na tle sprzeczności interesów, wzajemnie wykluczających się dążeń do szacunku bądź sprzecznych wyobrażeń o słuszności i prawdzie (Bau-

meister i Vohs 2004). Wyzwalają one w ludziach tendencje antagonistyczne – usiłowania, których celem jest usunięcie, obezwładnienie, podporządkowanie, wykorzystanie, poniżenie lub zniszczenie innych ludzi. Pozbawienie ich jakichś dóbr, ograniczenie jakichś praw, wykazanie ich gorszości i niższości. A przynajmniej sprawienie im przykrości i bólu.

Tendencje antagonistyczne mogą występować w umiarkowanym natężeniu, z którym mamy zwykle do czynienia w życiu codziennym. Przejawiają się w takich formach, jak wykorzystywanie lub złe traktowanie innych (członków rodziny, współpracowników, podwładnych), oskarżanie, pomawianie, złośliwe atakowanie, przeszkadzanie (np. w awansie), pozbawianie (np. stanowiska, uprawnień). Ich przejawem są także postawy wyrażające niechęć, lekceważenie, wrogość, pogardę. Nierzadko jednak tendencje antagonistyczne osiągają bardzo duże natężenie, doprowadzając do działań destruktywnych na szeroką skalę, jak to się dzieje w czasie rozruchów, buntów, pogromów, wojen domowych, masakr itp.

Wszechobecność sprzeczności i łatwość wzbudzenia tendencji antagonistycznych to wielkie zagrożenie dla ludzkich społeczeństw. Walki, które są ich rezultatem, mogą narazić na wielkie szkody lub doprowadzić do rozpadu każdą organizację społeczną – rodzinę, firmę, partię polityczną, państwo. Dlatego społeczności ludzkie, w toku długiego historycznego procesu wypracowywały specjalne społeczne urządzenia, które mają radzić sobie z tego rodzaju zagrożeniami – systemy normatywne oraz instytucje stojące na straży tych systemów. Urządzenia te mają zapobiegać powstawaniu tendencji antagonistycznych, hamować i ograniczać te, które już powstały, lub ukierunkowywać je na cele dla społeczności korzystne.

Zapobieganie

Podstawowym sposobem zapobiegania konfliktom jest ustanawianie norm, które określają, co się komu należy i pod jakimi warunkami, czyli regulują dostęp do dóbr materialnych i duchowych. Normy takie istniały chyba we wszystkich znanych nam ludzkich społecznościach. W bardziej zaawansowanych istnieją specjalne instytucje, które je ustanawiają i strzegą takie, jak: państwo, kościół, szkoła, rodzina.

Normy tego rodzaju budowane są na różnych zasadach. Jedną z podstawowych jest zasada hierarchiczności – podział ludzi na kategorie i określanie, co się komu należy na zasadzie kategorialnej przynależności. Dawniej o kategorialnej przynależności decydowało urodzenie: kto urodził się niewolnikiem albo chłopem pańszczyźnianym, albo w rodzinie plebejskiej, albo w rodzinie o ciemnym kolorze skóry miał inne prawa dostępu do dóbr – materialnych i duchowych, niż ten, kto urodził się w rodzinie szlacheckiej, zamożnej, białej. Ważnymi kryteriami dostępu były także wiek, płeć, kolejność urodzenia (por. prawo pierwородnego).

Inną, bardzo starą i bardzo powszechną, zasadą dostępu do dóbr jest prawo własności. Zakłada ono, że prawo korzystania z dóbr ma ten, kto wszedł w ich posiadanie – legalnie. Inne prawa określają jak można wejść legalnie w posiadanie dóbr. We współczesnych społeczeństwach dużą rolę odgrywają takie kryteria, jak: wykształcenie, osobiste osiągnięcia i talenty, a nawet stan zdrowia itd. I dawniej, i dzisiaj dostęp do dóbr zależy też od miejsca w hierarchii władzy. A także od tego, ile i jak cenne dobra człowiek jest w stanie wytworzyć, od ilości i jakości jego pracy.

Normy typu hierarchicznego we współczesnych społeczeństwach nie znikły. Wprawdzie nie są oficjalnie akceptowane, ale jak pokazały to m.in. badania Jima Sidaniusa i jego współpracowników w różnych krajach nadal istnieją hierarchie dominacji zdefiniowane przez kryteria etniczne lub klasowe (np. w Polsce dość długo utrzymywała się i być może w niektórych grupach nadal się utrzymuje wiara w to, że ludzie wiejscy stoją niżej od ludzi z miasta i „mniej się im należy”). Rzecz charakterystyczna, że hierarchie te uznawane są nie tylko przez kategorie osób ulokowanych na górnych jej szczeblach, ale nierzadko także przez te, które znalazły się na dolnych. Istnienie takiej hierarchii, choć na gruncie współczesnych pojęć moralnych całkowicie nieuzasadnione, może zmniejszać natężenie konfliktów, ale tylko tak długo, jak długo ci, których ona upośledza, ją akceptują (Sidanius i Pratto 1999).

Utrata wiary w słuszność istniejącej w społeczeństwie hierarchii może być źródłem buntu społecznego. Tak np. w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku doszło w miastach amerykańskich do wielkich rozruchów, ponieważ ustabilizowana hierarchia, określająca relacje między białymi i czarnymi obywatelami Stanów Zjednoczonych została przez czarnych obywateli zakwestionowana. Właściwie wszystkie rewolucje społeczne podejmowane są w celu zmiany ustabilizowanej hierarchii

Jedną z często przywoływanych norm jest kolejność zgłaszania roszczeń („kolejka”), która reguluje kolejność dostępu wtedy, gdy inne kryteria różnicujące dostęp nie mają zastosowania.

Normy ustalane przez społeczeństwa dotyczą nie tylko dostępu do dóbr materialnych, a także prawa do szacunku i prawa do prawdy. Tak np. w długich okresach historii prawo do prawdy i szacunku przypisywane było automatycznie pewnym pozycjom społecznym (kapłana, monarchy, mędrca-uczonego, zwierzchnika, ojca rodziny), a także pewnym społecznym kategoriom („wyższym klasom”). We współczesnych demokratycznych społeczeństwach przyjmuje się, że wszyscy mają jednakowe prawa do szacunku. Wszakże nadal odgrywają rolę pewne zróżnicowania związane z takimi kryteriami, jak: wiek, płeć, miejsce w hierarchii władzy, wykształcenie, bogactwo, zawód, stanowisko. A także zasługi, autorytet moralny, talent itp.

Normy określające, co się komu należy, są skodyfikowane w systemach prawnych. Ale nie wszystkie. Wiele takich norm jest zapisane w tradycji. Tak np. w wielu spo-

leczeństwach istnieją określone wyobrażenia na temat tego, jaki powinien być status materialny lekarzy, rzemieślników, sprzedawców, górników itp. Jeżeli stan rzeczy odpowiada takim wyobrażeniom, to zmniejsza się pole konfliktu interesów.

Każda społeczność wypracowuje specjalne normy mające chronić członków społeczności przed konfliktami, wynikającymi z różnej oceny własnej ważności i wynikających stąd uprawnień – „etykietę”. Normy etykiety nakazują, na ogół, powstrzymywanie się od takich zachowań i wypowiedzi, które mogłyby urazić czyjąś dumę czy godzić w jego/jej dobre mniemanie o sobie. Albo przynajmniej wymagają łagodzenia takich wypowiedzi. Bardzo rozbudowany system tego rodzaju norm zawierała etykieta dworska, a współcześnie protokół dyplomatyczny. Ale jakieś formy „etykiety” obowiązują w każdej społeczności – w rodzinie, w miejscu pracy, w miejscach publicznych itd.

Pewne społeczności wypracowują też systemy normatywne, które mają zapobiegać konfliktom między ludźmi różniącymi się pod względem światopoglądowym czy też pod względem tożsamości kulturowej. Są to normy tolerancji wobec różnic kulturowych (ideologicznych, religijnych), które niekiedy przekształcają się w zbiór sztywnych zasad tzw. poprawności politycznej. Normy te powstały jako rezultat historycznego doświadczenia ludzkości, która bardzo boleśnie doświadczyła konsekwencji konfliktów na tle światopoglądowym, takich jak wojny religijne, prześladowania na tle etnicznym, politycznym czy innym.

Normy samoograniczenia

Społeczeństwa zdają sobie sprawę z tego, że wielu konfliktów między ludźmi można uniknąć, jeśli miarkują oni swoje potrzeby i aspiracje. Rzecz w tym, że tę samą potrzebę można zaspokoić w różnym stopniu. Jak zauważa badacz zjawiska konfliktu Dean Pruitt (1986, 1998), prawdopodobieństwo wystąpienia konfliktu jest tym większe, im człowiek więcej żąda (im ma wyższe aspiracje konsumpcyjne w różnych dziedzinach). Można powiedzieć, że zachłanność to siła napędowa konfliktów. Dlatego wymóg ograniczenia aspiracji i dążeń ma bezpośredni związek z redukowaniem konfliktów.

Wymóg samoograniczenia zawarty jest w różnych systemach moralnych. Należy on, m.in. do podstawowego systemu norm zapisanych w Dekalogu (w dziewiątym i dziesiątym przykazaniu). Uznanie obżarstwa za jeden z siedmiu grzechów głównych może mieć podobne znaczenie. To samo można powiedzieć o pochwałę umiaru zawartej w różnych kodeksach moralnych zarówno religijnych, jak i świeckich.

W wielu kodeksach zawarte są normy dalej idące – takie jak wymóg dzielenia się. Dzielać się, zmniejszamy wielkość różnic w dostępie do dóbr, co może osłabiać tendencje rewindykacyjne u osób lub grup upośledzonych. Norma dzielenia się bywa również wpisana w politykę głównych instytucji – państwa i kościoła, tak wewnętrzną, jak i międzynarodową.

Normy samoograniczenia dotyczą także sfery własnej wartości. Wiele kodeksów moralnych i obyczajowych wymaga ograniczenia aspiracji do dotyczących własnej ważności, bowiem im wyższe są te aspiracje, tym więcej jest okazji do ich urażenia. Także z tym większą siłą człowiek dąży do pokazania, że jest lepszy od innych. Dlatego promowane są normy skromności, podkreśla się wartość posłuszeństwa i uległości, a także dezaprobuje wynoszenie się nad innych. Nie przypadkiem pycha została uznana w chrześcijaństwie za jeden z grzechów głównych.

Oslabianie intensywności walki

Żadne kodeksy nie są w stanie zapobiec konfliktom. Toteż większość kultur zawiera inne jeszcze zabezpieczenia przeciw destruktywnym konsekwencjom konfliktów, wprowadzając normy mające ograniczyć zaciekłość walk, w szczególności skalę stosowania przemocy.

Bardzo dawną tradycję mają normy, mające chronić ludzkie życie i zdrowie. Już pierwszy spisany kodeks prawny związany z nazwiskiem króla Babilonu Hammurabiego (sprzed blisko 4000 lat) zawierał m.in. następujące zasady:

„Jeśli ktoś połamie członki awilu (człowiekowi wolnemu) połamie mu się członki”

„Jeżeli wybije zęby awilu wybije mu się zęby”.

Sankcje za krzywdy wyrządzone ludziom nie należącym do kategorii „awilu” były mniej surowe, ale również zakładały karę za takie czyny. Tak więc już wtedy społeczeństwa potępiały przemoc w formie skrajnej (zabijanie, raniecie innych ludzi).

Potępiały też bezwzględność w trakcie walki. Wymóg rycerskości w walce, normy mające chronić jeńców, zakaz dobijania rannych, a później wymóg nieatakowania szpitali, to niektóre przykłady takich norm. Do tej samej kategorii zaliczyć można zakaz samosądów, nakaz przestrzegania procedur parlamentarnych, kodeksy dobrego dziennikarstwa itp.

Zmiana kierunku energii konfliktu

Ważnym sposobem zabezpieczania społeczeństw przed destrukcyjnymi skutkami konfliktów jest tworzenie instytucji, dzięki którym energia konfliktu może być skierowana na cele społecznie użyteczne.

Tak np. konflikt o ograniczone zasoby (konflikt interesów) może być przekształcony w rywalizację ekonomiczną – o to, kto lepiej, skuteczniej, szybciej potrafi zaspokajać jakieś społeczne potrzeby. Są dwie instytucje, które temu celowi mają służyć: wolny rynek (dotyczy sfery interesów materialnych) i system demokratyczny (dotyczy sfery interesów związanych z władzą). Możemy w tym miejscu pominąć kwestie, na ile skutecznie instytucje te spełniają swe zadania. Jak na razie, są one najskuteczniejsze spośród tych, z którymi ludzkość miała do czynienia. Obie te instytucje – rynek i demo-

kracja – pozwalają też na „ucywilizowanie” konfliktów związanych z dążeniem do podwyższenia poczucia własnej wartości. Dzięki nim walka o prestiż i władzę realizuje się poprzez działania, które mogą mieć wartość dla społeczności.

Są też i inne instytucje służące podobnym celom, np. takie, które stwarzają możliwość rywalizacji na polu nauki (ścieżki naukowego awansu, system naukowych nagród), kultury (konkursy, festiwale), sportu (zawody, olimpiady) itp. We wszystkich tych dziedzinach istnieją ogromne pola dla rywalizacji zarówno o dobra materialne, jak też o społeczną aprobatę, ale rezultaty tej rywalizacji mogą przyczynić się do pomnażania społecznie dostępnych dóbr. A zarazem chronić społeczeństwo przed destruktywnymi skutkami zaangażowania ludzkich ambicji. Dzięki tego rodzaju społecznym urządzeniom energia tendencji antagonistycznych może być wykorzystana dla celów konstruktywnych i prospołecznych.

Skuteczność kontroli nad tendencjami antagonistycznymi

Mimo takiego bogactwa środków, jakimi dysponują społeczeństwa dla zapanowania nad destruktywną siłą tendencji antagonistycznych, raz po raz przekonujemy się o ich nieskuteczności. Czemu tak się dzieje?

Najogólniej można by powiedzieć, że wynika to z niedoskonałości całego owego systemu normatywnych zabezpieczeń. Jest on niedoskonały, ponieważ, po pierwsze, posiada ona on wiele „szarych stref” – obszarów, które nie są objęte normatywną regulacją lub też takich, w których obowiązują różne, wzajemnie sprzeczne normy. W tym wypadku można mówić o deficycie norm.

Po drugie, wiele systemów normatywnych nie ma wystarczającej mocy regulacyjnej, toteż są one systematycznie łamane lub omijane.

Trzecim wreszcie powodem jest dwoistość systemów normatywnych – odmiennosc wymagań dotyczących relacji wewnątrzgrupowych i relacji z członkami grup obcych.

Deficyt norm

We współczesnym świecie jest bardzo wiele sfer, w stosunku do których albo brakuje regulacji normatywnej, albo też mają tam zastosowanie sprzeczne normy. Stwarza to ogromne pole do konfliktów.

Jednym z ważnych powodów „braku norm” są zmiany społeczne, w wyniku których następuje delegitymizacja norm dotychczas obowiązujących. Zjawisko to w ostatnich dziesięcioleciach zaznaczyło się szczególnie wyraźnie w takich obszarach, jak życie rodzinne, a także stosunki między kobietami i mężczyznami. Tradycja dyktowała bardzo klarowne reguły podziału praw i obowiązków między płciami i między członkami rodziny – małżonkami, rodzicami i dziećmi, starszym i młodszym rodzeństwem, braćmi i siostrami itd. Reguły te wynikały z zasady paternalizmu, przewagi mężczyzn nad kobietami,

starszych nad młodszymi. Zasady te zostały zakwestionowane. Tak więc to, co dawniej było regulowane przez tradycyjne normy, dziś musi być regulowane przez samych uczestników interakcji. Przebieg tej interakcji zależy w ogromnej mierze od indywidualnych umiejętności radzenia sobie z różnymi konfliktami, których może być bardzo wiele. Powszechnie obserwowane zjawiska rozpadu rodziny są dowodem na to, że dla wielu ludzi jest to zadanie bardzo trudne i bez „normatywnego wsparcia” nie umieją sobie z nim radzić.

Podobne zjawiska, i to na bardzo szeroka skalę, występują zawsze wtedy, kiedy dochodzi do szybkich zmian społecznych lub też gdy załamują się instytucje, które dotychczas stały na straży norm. Szczególnie katastrofalne skutki ma załamanie się władzy państwowej – podstawowego strażnika ładu normatywnego. Załamanie to sprawia, że normy regulujące dotychczas stosunki między grupami społecznymi przestają działać, a każda grupa na własną rękę zaczyna dochodzić tego, co uważa za swój interes i swoje prawa. Przeróżające konsekwencje tego stanu rzeczy obserwowaliśmy niedawno na Bałkanach. A i nadal możemy obserwować w tych miejscach globu, gdzie instytucje państwa są w atrofii.

„Słabość” norm

Normy działają tym silniej, im bardziej powszechne jest przekonanie o ich prawomocności, a także jeśli jest pewność, że ich złamanie grozi poważnymi sankcjami. Tak więc w zbiorowościach, w których wszyscy myślą tak samo lub bardzo podobnie, gdzie naruszenie norm spotyka się powszechnie z surowymi sankcjami, normy posiadają wielką moc regulacyjną. Dlatego też w społeczeństwach dawnych, jednorodnych, izolowanych od wpływów zewnętrznych, normy plemienne miały ogromną kontrolę nad człowiekiem. Kiedy ktoś je naruszył, choćby przypadkowo, nie tylko, że narażał się na zewnętrzne sankcje, ale i sam odczuwał tę sytuację jako trudną do zniesienia. Tak bardzo, że mogła ona prowadzić nawet do śmierci tzw. śmierci voodoo – zjawisko zaobserwowane wśród niektórych żyjących w izolacji plemion australijskich. (Richter 1957)

Również i w bardziej zaawansowanych społeczeństwach normy grupowe miewają potężną kontrolę nad człowiekiem. W szczególności tam, gdzie przywiązuje się dużą wagę do tradycji, a także tam, gdzie zasady ładu demokratycznego głęboko się zakorzeniły.

Słabość norm wynika przede wszystkim ze zróżnicowania społeczeństw i nieefektywności instytucji powołanych do ich strzeżenia. W zróżnicowanych społeczeństwach egzystują obok siebie ludzie mający różne wyobrażenia o tym, co jest słuszne i jak należy postępować. Zróżnicowanie jest efektem przemieszczenia się ludzi migrujących ze wsi do miast, z biednych do bogatych krajów, z krajów zagrożonych do bezpieczniejszych. Jest także rezultatem przemieszczania się w dół i w górę po drabinie społecznej,

a także społecznych procesów wyodrębniania się podkultur. Zróżnicowanie sprawia, że zawsze znajdują się ludzie, którzy daną normę kwestionują.

Kwestionowanie normy, choćby przez niewielką, ale społecznie akceptowaną mniejszość podważa skuteczność norm. Pokazały to m.in. słynne badania nad konformizmem, w których stwierdzono, że uległość wobec presji grupy gwałtownie obniża się, kiedy znajdzie się choć jeden członek grupy, który nie podtrzymuje jej opinii, a zgadza się z osobą poddawaną presji grupowej (Asch 1952, Cialdini i Trost 1998). Można powiedzieć, że obecność „dysydentów” jest wielkim zagrożeniem dla skuteczności działania norm.

Nie znaczy to jednak, że bliskie kontakty między ludźmi z różnych kultur reprezentujących różne systemy normatywne musi prowadzić do osłabienia norm. Czasami może dochodzić do czegoś wręcz przeciwnego – w kontakcie z obcymi wpływami nasila się identyfikacja z własnym środowiskiem kulturowym i jego normy nabierają nadzwyczajnej wagi. Zjawisko to obserwujemy m.in. wśród emigracji muzułmańskiej do krajów Europy Zachodniej, a także w gettach kulturowych w różnych miejscach świata.

Jednym z historycznie najczęstszych sposobów ochrony norm przed tymi, którzy chcieliby je kwestionować, jest tworzenie przekonania o ich świętości. Tak np. według Biblii podstawowy zbiór moralnych norm chrześcijaństwa i judaizmu – Dekalog – został przekazany Mojżeszowi przez Jahwe na górze Synaj. Prawa ogłoszone przez Hammurabiego otrzymał on od bogów, co zostało zapisane na kamiennej steli, na której prawa te zostały wyryte. Widnieje na niej także wizerunek boga Szamasza opiekuna tych praw. Cechę świętości miały dekrety i zarządzenia wydane przez królów, ponieważ pochodziły od monarchy, który panował z Bożej Łaski. Cechę świętości miały też, co oczywiste, normy ustanawiane przez kapłanów, ponieważ przypisywano im, i oni sobie przypisywali, bezpośredni kontakt z Bogiem. Cechę świętości przypisywano także normom ustanawianym w rodzinach – decyzje rodziców (przede wszystkim ojca) miały moc świętego prawa.

Obecnie wiara w świętość norm moralnych uległa znacznemu nadwątleniu. Natomiast wielką rolę przypisuje się normom, które ustanowione zostały za pomocą demokratycznych procedur. Jeżeli więc mechanizmy demokratyczne nie są dobrze rozwinięte, to i normy na tej drodze wprowadzane mają niewielki wpływ na ludzi.

Dwoistość systemów normatywnych

Normy, które mają powściągać konflikty i przemoc, mają ograniczony zakres zastosowania – granicą ich stosowalności są na ogół granice własnej społeczności (tej, która dane normy wyznaje).

Ta cecha norm zaznacza się od najdawniejszych czasów. Przykładem może być norma „nie zabijaj” zawarta w spisie przykazań, które według Biblii Mojżesz oznajmił

ludowi Izraela. Ale tenże Mojżesz wyraził również zupełnie inny pogląd na zabijanie, wtedy gdy chodziło o członków obcego plemienia. Świadczy o tym następujący fragment:

„Jeńców (Midianitów) i łup przywiedli wtedy do Mojżesza. I rzekł do nich Mojżesz: Jakże to! Zostawiliście przy życiu wszystkie kobiety?

...Przeto teraz zabijcie wszystkich chłopców..., zabijcie też wszystkie kobiety, które już obcowaly z mężczyznami. Ale zostawcie dla siebie przy życiu wszystkie małe dziewczęta...”

(Czwarta Księga Mojżeszowa, 31)

Ale rozbieżność ta dotyczy nie tylko społeczeństwa Żydów sprzed blisko 3000 lat, ale niemal wszystkich społeczeństw. Prawie każde ma inne prawa dla „swoich”, a inne dla „obcych”, dla postępowania wobec członków własnej społeczności i wobec członków innych społeczności. O ile w stosunku do własnej społeczności obowiązują reguły redukcji konfliktów, to wobec innych – takie, które konflikt mogą wzmacniać. W razie konfliktu z członkami własnej grupy obowiązują łagodzące normy miłosierdzia czy wybaczenia – z innymi – normy bezwzględnej zwalczania.

Kultury chyba wszystkich narodów zawierają normy, które nakazują podejmowanie walki w interesie wspólnoty – zarówno w jej obronie, jak w celu ekspansji. Spełnienie tych norm jest powodem do chwały – bohaterstwo na polu walki, udany podstęp wobec wroga, brutalna rozprawa z przeciwnikami, krwawa zemsta były i są w wielu kulturach przedmiotem czci – są one upamiętniane w pieśniach, pomnikach, uroczystościach rocznicowych itp.

Walka, bezwzględność wobec wrogów, okrucieństwo bywają niekiedy normami grupowymi, od realizacji których zależy poczucie własnej wartości jej członków (Frączek 2002). Normy takie występują niekiedy w dużych zbiorowościach ludzkich, czego ostatnio tragicznym przykładem jest dzihad.

Normy walki nie zawsze działają z równą intensywnością. Są okresy, kiedy społeczność ogarnięta zostaje przez zapał bojowy – zapał walki o „świętą sprawę”. Rzecz charakterystyczna, nastrój taki ogarnia nawet wielkie narody, kiedy wyprawiają się przeciw małym. Kiedy w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku Stany Zjednoczone podjęły interwencję wojskową wobec małego państewka na Karaibach – Granady – nastrój bojowy ogarnął wielkie rzesze Amerykanów. W podobnym czasie nastrój taki ogarnął Anglików, kiedy doszło do zbrojnego konfliktu z Argentyną o Falklandy. W latach trzydziestych ubiegłego wieku, gdy doszło do konfliktu między Polską a Litwą, tłum maszerujący pod Belweder wołał: „Wodzu, prowadź nas na Litwę!”.

W pewnych okolicznościach w społeczeństwach ludzkich budzi się etos walki, który skłania do poświęceń i do bezwzględnej rozprawy z przeciwnikiem. W obecnych czasach etos walki ogarnia szerokie rzesze muzułmanów. Zaraża on inne narody, jak to np. stało się w Holandii po zamordowaniu przez ekstremistę islamskiego holenderskiego reżysera, twórcy filmu uznanego przez pewne kręgi muzułmańskie za bluźnierczy.

Każde społeczeństwo wytwarza też normy nakazujące stosowanie przemocy w służbie prawa, a więc przemocy w obronie istniejącego w danym państwie porządku normatywnego. Wyobrażenie szlacheckiego szeryfa to nie tylko pewna ikona kultury, ale również zasada organizowania ładu społecznego.

Odmienne zasady traktowania „swoich” i „obcych” dotyczą wszelkich prawie grup ludzkich. Zawsze wtedy, gdy powstanie grupa społeczna, pojawia się tendencja do tego, by faworyzować członków grupy, a dyskryminować tych, którzy do grupy nie należą (Tajfel 1978, Tajfel i Turner 1979)

Od dłuższego czasu ludzkość podejmuje próby budowania systemów normatywnych i instytucji, które przekraczałyby ramy pojedynczych społeczeństw. W starożytności był to *Pax Romana*. W średniowieczu były to np. obowiązujące w pewnych okresach wydawane przez papieża zakazy wojen tzw. Pokój Boży (*Treuga Dei*) – ale odnosiły się one zdaje się wyłącznie do krajów chrześcijańskich. Natomiast charakter uniwersalny mają współczesne dokumenty normatywne, takie jak Deklaracja Praw Człowieka. Szeroki zakres zastosowań mają orzeczenia trybunałów międzynarodowych (począwszy od Trybunału Norymberskiego). Tworzenie „Europejskiej przestrzeni prawnej” to przejaw tych samych usiłowań objęcia wspólną przestrzenią normatywną wielu różnych organizmów państwowych.

Uwagi końcowe

Jest faktem, że tendencje antagonistyczne występują u ludzi od najdawniejszych czasów, są więc tak stare jak życie społeczne. Jest też prawdą, że ludzie są biologicznie wyposażeni do tego, aby walczyć, zadawać ból, niszczyć zabijać. Być może działają tak czasami dla realizacji biologicznie zaprogramowanych celów – dla zapewnienia przewagi własnym genom, czyli dla uzyskania swoistej „nieśmiertelności”. Ale założenie, że realizacja tych celów jest głównym wyjaśnieniem powstawania tendencji antagonistycznych w człowieku wydaje się nader uproszczone, bo w istocie mamy tu do czynienia z działaniem bardzo złożonego systemu mechanizmów.

W rzeczywistości tendencje antagonistyczne mają wiele źródeł, ale większość z nich to niejako naturalny „produkt” życia społecznego. Równocześnie jednak życie społeczne tworzy rozmaite ograniczenia owych tendencji i przekształca je w różny sposób. Tak więc to, z czym naprawdę mamy do czynienia w tym wypadku, to skomplikowana dynamika sił wzbudzających, hamujących, modyfikujących, ukierunkowujących te tendencje. Owe dynamiki nie można sprowadzić do prostego przeciwstawienia natura – kultura. Wbrew tezie Freuda, że w człowieku wrodzone, dane mu przez naturę popędy agresywne zawarte w Id walczą z ograniczeniami narzuconymi przez kulturę zawartymi w Superego, wypadaloby uznać, że czynniki psychologiczne i kulturowe znajdują się po obu stronach tego pola walki

Należy zaznaczyć, że zarysowana tu charakterystyka tego systemu jest wysoce niepełna. Pomięła ona cały obszar mechanizmów wzbudzania i ograniczania tendencji antagonistycznych mających źródło w samej psychice człowieka – we własnościach jego temperamentu i emocjonalności, przebiegu rozwoju i osobistych doświadczeniach, w funkcjonowaniu jego aparatu poznawczego, w mechanizmach identyfikacji i internalizacji norm. Omówienie tych kwestii to osobny temat.

Stan współczesnego świata wskazuje, że ludzkość nie umie dobrze radzić sobie z tendencjami antagonistycznymi, którymi przesycone jest życie społeczne. Okresami osiągają one bardzo duże, groźne natężenia. Cóż więc powinno się z tym zrobić? Jako odpowiedź przychodzi myśl, że do problemu tendencji antagonistycznych w człowieku powinno się podchodzić tak samo jak do wszystkich innych problemów, przed którymi stawała ludzkość, takich jak problemy wyżywienia, walki z chorobami, komunikacji itp. – rozwiązywanie tych problemów wymagało użycia zaawansowanych kompetencji poznawczych – człowiek, starał się je poznać, zrozumieć ich istotę i na tej podstawie wypracowywał coraz to lepsze sposoby radzenia sobie z wyłaniającymi się problemami. To samo jest do zrobienia w sferze, o której mowa była w niniejszym tekście.

Literatura cytowana

- Asch, S., *Social psychology*. Prentice Hall, New York 1952.
- Bar-Tal, D. (1990) *Causes and consequences of delegitimization: Models of conflict and ethnocentrism*. Journal of Social Issues, 46, 65-81.
- Batson, C.D. *Altruism and prosocial behavior*, [w:] *The Handbook of social psychology* Vol. II, pod redakcją D.T. Gilbert, S.T. Fiske, G. Lindzey, New York 1998, Mc Graw Hill, s. 282-316.
- Baumeister R.F. The self, [w:] *The Handbook of social psychology* Vol. I, pod redakcją D.T. Gilbert, S.T. Fiske, G. Lindzey, New York 1998, Mc Graw Hill, s. 680-740.
- Baumeister R.F, Smart L., Boden J. *Relation of threatened egotism to violence and aggression*. [w:] *The self in social psychology* pod redakcją R.F. Baumeister, Philadelphia 1999, Taylor and Francis, s. 240-280.
- Baumeister R.F., Vohs K.D. *Four roots of evil* [w:] *The social psychology of good and evil*, pod redakcją A.G. Miller New York 2004, The Guilford Press, s. 85-101
- Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. (1991). Nowy przekład. Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne. Warszawa.
- Buss D. M., *Psychologia ewolucyjna*. Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2001.
- Campbell D.T. *Ethnocentric and other altruistic motives*, [w:] Nebraska Symposium on Motivation pod redakcją D. Levine, Lincoln 1965, University of Nebraska Press, s. 283-311.
- Cialdini R.B., Trost M.R., *Social influence: social norms, conformity, and compliance*, [w:] *The Handbook of social psychology* Vol. II, pod redakcją D.T. Gilbert, S.T. Fiske, G. Lindzey, New York 1998, Mc Graw Hill, s.151-192.
- Crocker, J., Lee J.S., Park L.E., *The pursuit of self-esteem: Implications for good and evil*. [w:] *The social psychology of good and evil*, pod redakcją A.G. Miller New York 2004, The Guilford Press, s. 271-302.

- Davis M.H., *Empatia*. Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 1999.
- Dawkins, R., *Samolubny gen*. Prószyński i S-ka, Warszawa 1996.
- Encyklopedia historii świata. Pierwsze cywilizacje*. Delta Larouse EMPiK. 1992.
- Frączek A. *Agresja interpersonalna: opis i analiza z perspektywy psychologii społecznej* [w:] *Człowiek i agresja*, pod redakcją S. Amsterdamskiego, Warszawa 2002, Wydawnictwo Sic!, s. 43-55.
- Fukuyama F., *The end of history and the last man*. Free University Press, New York 1992.
- Greenberg, J., Pyszczynski, T., Solomon, S. et al. (1991). *Evidence for terror management theory II: The effects of mortality salience on reaction to those who threaten or bolster the cultural Worldview*. Jour. of Pers. & Soc. Psych. 58, 308-318.
- Hoffman M.L., *Empathy and moral development*. Cambridge University Press, Cambridge UK 2000.
- Jarymowicz M. *Poszukiwanie źródeł ludzkiej agresji w wiedzy o ludzkich emocjach*, [w:] *Człowiek i agresja*, pod redakcją S. Amsterdamskiego, Warszawa 2002, Wyd. Sic!, s. 173-189.
- LeDoux, J. *Mózg emocjonalny*, Media rodzina, Poznań 1998.
- Lorenz K. *Tak zwane zło*, PIW Warszawa 1963.
- Lorenz, K. (1981). *The Foundations of Ethology*. New York: Springer-Verlag.
- Milgram S., *The individual in a social world*. Addison-Wesley, Reading Mass. 1977.
- Oliner S., Oliner P., *Altruistic personality*. J. Wiley, New York 1988.
- Pruitt D. G. *Social conflict*, [w:] *The Handbook of social psychology* Vol. II, pod redakcją D.T. Gilbert, S.T. Fiske, G. Lindzey, New York 1998, Mc Graw Hill, s. 470-503.
- Pruitt, D.G. & Rubin, J.Z., *Social conflict*. Random House, New York 1986.
- Reykowski, J. *Motywacja, postawy prospołeczne i osobowość*. PWN, Warszawa 1984.
- Reykowski, J. *Justice motive and altruistic helping – Rescuers of Jews in Nazi occupied Europe*, [w:] *The justice motive in everyday life*, pod redakcją M. Ross, D.T. Miller: Cambridge University Press, New York 2002.
- Richter C.P. *On the phenomenon of sudden death in animals and man*, Psychosomatic Medicine, 1957.
- Rosenberg, S (2003a) *Restructuring the concept of deliberation*. Paper presented at the Annual Meeting of the American Political Science Association. Philadelphia, Pennsylvania.
- Sadowski B., *Biologiczne mechanizmy zachowania się*. PWN. Warszawa 2001.
- Sherif, M. *Group conflict and co-operation: Their social psychology*. Routledge & Kegan, London 1965.
- Sidanius J., Pratto F., *Social dominance*. Cambridge University Press, Cambridge UK 1999.
- Staub E. *The roots of evil*. Cambridge University Press, Cambridge UK 1989.
- Stępień P.P. *Genetyka agresji*, [w:] *Człowiek i agresja*, pod redakcją S. Amsterdamskiego, Warszawa 2002, Wydawnictwo Sic!, s. 34-42.
- Tajfel, H., *Differentiation between social groups: Studies in social psychology of intergroup behavior*. Academic Press, New York 1978.
- Tajfel, H., Turner, J. *An integrative theory of intergroup conflict*. [w:] (eds.) *The social psychology of intergroup conflict* pod redakcją W.G. Austin & S.Worchel, Monterey, Cal.: 1979, Brooks/Cole, s. 33-49.
- Tversky A., Kahnemann D. *Rational choice and framing of decisions*. "Journal of Business" 1986, 59, s. 251-278.
- Wilson, E.O. (1998). *O naturze ludzkiej*. Poznań: Zysk i S-ka.

- Zagrodzka J. *Neurofizjologiczne mechanizmy zachowania emocjonalnego*, [w:] *Mózg a zachowanie*, pod redakcją T. Górskiej, A. Grabowskiej, J. Zagrodzkiej, Warszawa 2000, PWN, s. 359-377.
- Zaremska, H. *Historia przemocy w Europie średniowiecznej i nowożytnej*, [w:] *Człowiek i agresja*, pod redakcją S. Amsterdamskiego, Warszawa 2002, Wyd. Sic!, s. 18-33.
- Zimbardo, Ph. *Social psychology: tool for improving human condition* [w:] *Mental Health Program Reports 6*. pod redakcją J. Segal, M.Reich, Rockville 1973: National Institute of Mental Health.
- Zimbardo Ph. *A situationist perspective on the psychology of evil: Understanding how good people are transformed into perpetrators*, [w:] *The social psychology of good and evil*, pod redakcją A.G. Miller New York 2004, The Guilford Press, s. 21-50.

Antagonism and fight – irremovable aspects of human condition?

Antagonistic tendencies (AT) – that is, inclinations toward coercion, domination, inflicting pain, destruction, physical and symbolic aggression – are very common characteristics of social life during the entire history of mankind. They are often interpreted as manifestation of intrinsic features of the human nature. While there is an extensive knowledge of brain mechanisms underlying of the aggressive behavior the antagonistic tendencies seem to be determined by more complex social factors. We can argue that they originate primarily (but not exclusively) in the interaction between social situations and biological and psychological makeup of human beings. In other words, organization of social life is the main source of the AT. At the same time, societies tend to develop various means of control of the AT. Effectiveness of these means of controls is limited, as yet. We may conclude that the intensity and forms of the AT should be looked upon as a result of complex dynamics between societal forces that instigate and inhibit them, as well as similar forces operating within individuals.

Key words: aggression, empathy, conflict (interpersonal, social), self-interest, self-esteem, ideology, world-view, identity, norms.