

**Krzysztof Wielecki**

# **Podmiotowość w dobie kryzysu postindustrializmu**

**Między indywidualizmem a kolektywizmem**

\*\*\*

Centrum Europejskie Uniwersytetu Warszawskiego  
Warszawa 2003

<http://www.ce.uw.edu.pl>

Pięćdziesiąta siódma publikacja Programu Wydawniczego  
Centrum Europejskiego Uniwersytetu Warszawskiego

**Centrum Europejskie Uniwersytetu Warszawskiego**  
Al. Niepodległości 22  
02-653 Warszawa

Recenzent naukowy:  
prof. dr hab. Jerzy Szacki

© Centrum Europejskie Uniwersytetu Warszawskiego 2003

© Krzysztof Wielecki 2003

ISBN 83 - 913747 - 9 - 3

Redakcja: Aleksandra Kantorowicz  
Współpraca redakcyjna: Piotr Gromulski  
Projekt okładki: Dariusz Kondefefer

Łamanie, druk i oprawa:  
PPGK S.A. Drukarnia „KART”  
ul. Magazynowa 5  
PL 02-652 Warszawa

## SPIS TREŚCI

Wstęp .....	7
ROZDZIAŁ I	
<b>Jednostka i społeczeństwo: problem socjologiczny</b> .....	19
1. Człowiek i społeczeństwo – między nominalizmem i realizmem socjologicznym .....	19
2. Opozycja: jednostka–społeczeństwo .....	40
3. Indywidualizm i kolektywizm .....	78
ROZDZIAŁ II	
<b>Kryzys społeczny, indywidualizm i kolektywizm</b> .....	109
1. Pojęcie i znaczenie społeczne kryzysu .....	109
2. Kryzys, ład społeczny, a koncepty teoretyczne i ideologiczne .....	114
3. Socjologiczna charakterystyka industrializmu .....	119
4. Kryzys społeczny oraz indywidualistyczne i kolektywistyczne reakcje nań w wybranych koncepcjach socjologii industrializmu .....	126
5. Ostatnia faza industrializmu: 1945–1975 .....	143
6. Kryzys postindustrializmu – charakterystyka epoki .....	158
7. Kryzys ładu społecznego późnej fazy industrializmu – postindustrializm .....	165
8. Postmodernistyczna odpowiedź na kryzys industrializmu .....	174
ROZDZIAŁ III	
<b>Podmiotowość – przegląd koncepcji</b> (od starożytności do postmodernizmu) .....	177
1. Podstawowe założenia filozofii podmiotowości .....	179
2. Podmiotowość jako przedmiot sporu filozofii nowoczesnej i ponowoczesnej – wnioski .....	221
2.1. Podmiotowość w filozofii nowoczesnej i jej wcześniejsze korzenie: podsumowanie .....	221
2.2. Krytyka tradycji konceptu podmiotowości z punktu widzenia postmodernizmu .....	242

ROZDZIAŁ IV	
<b>Koncept podmiotowości w kontekście kryzysu postindustrializmu</b> .....	249
1. Wybrane koncepty podmiotowości wykraczające poza postmodernistyczne skrupuły .....	249
2. Dalsze dookreślenie przestrzeni intelektualnej konceptu podmiotowości .....	294
2.1. Podsumowanie przeglądu koncepcji wykraczających poza postmodernistyczne ograniczenia .....	294
2.2. Pojęcie podmiotu i podmiotowości .....	300
2.3. Podmiotowość społeczna, znaczenie pojęcia i zakres; aspekt ontyczny i aksjologiczny .....	313
2.4. Podmiotowość w postindustrialnym kryzysie współczesności .....	327
2.5. Podmiotowość, indywidualizm, kolektywizm – podsumowanie .....	346
BIBLIOGRAFIA .....	361
SUMMARY .....	377
INDEKS OSÓB .....	389

## Wstęp \*

Przedmiotem tej pracy jest podmiotowość. Jest to jedno ze szczególnie nieprecyzyjnych pojęć w humanistyce. Jednak bardzo często używane. Warto zatem zastanowić się, co ono znaczy i czy czasem niepotrzebnie nie zaśmieca słownika nauk społecznych. Czy nie jest tak, iż zaburza ono komunikację, wprowadzając wątki pozanaukowe za pomocą mętnych terminów? Wiele na to wskazuje.

Sądzę jednak, iż przy całej kłopotliwości stosowania tego pojęcia nie da się z niego zrezygnować. U podłoża podobnych sytuacji chaosu językowego leżą nierzadko przyczyny poważne i – rzekłbym – natury ontycznej. Trudność zrozumienia istoty jakiegoś ważnego zjawiska powoduje, iż nie potrafimy go ściśle określić, ale ponieważ jest tak ważne, zarazem nie rezygnujemy z prób. Niewystarczalność dobrze zdefiniowanych w nauce terminów sprawia, iż używamy takich, których zdefiniować z razu nie potrafimy. Nieprecyzyjność danego terminu wskazuje nam na znaczenie intuicji, kontekstu wyrażanych za jego pomocą, co znajduje odbicie w zwyczaju językowym. Analizy pojęciowe okazują się wówczas nadzwyczaj pożyteczne, podobnie jak próby używania definicji regulujących i projektujących.

O pojęciu podmiotowości można powiedzieć, iż jest bardzo mocno osadzone w zwyczaju językowym, a słabo ulega naukowym rygoryzmom. Jeśli jednak zrezygnujemy z terminu podmiotowości, to odczujemy, iż brakuje nam słowa, którego nie da się z powodzeniem zastąpić określeniami bliskoznacznymi, jak tożsamość, wolność, autonomia itp.

Jeśli prawdą jest, iż istnieje, w sensie ontycznym, pewien zakres zjawisk, które są ważne, choć niedokładnie rozumiane i definiowane, to warto podjąć próbę rozumienia bardziej dokładnego, przybliżenia się do ich zrozumienia i określenia na tyle precyzyjnego, aby było użyteczne w nauce. To, o czym tu piszę, ściśle dotyczy zjawiska i pojęcia podmiotowości.

Istotną przyczyną, iż wielu naukowców unika pojęcia podmiotowości, jest jego wartościujące i perswazyjne zabarwienie. Fakt, iż jakieś pojęcie jest używane dla celów ideologicznych, nie dyskwalifikuje go jednak jako przedmiotu badania naukowego. Nie jest to bowiem nic wyjątkowego. Już selekcja faktów jest w naukach społecznych dokonywana z jakiejś perspektywy, bynajmniej nie

---

\* Ostateczna wersja wstępu powstała oczywiście po napisaniu książki.

neutralnej ideologicznie, tyle że rzadko uświadamianej, a jeszcze rzadziej wprost eksponowanej. Fakty ideologiczne są także faktami społecznymi i jako takie podlegają analizie i interpretacji. Dla mnie jest niezwykle ważne i ciekawe, jakie znaczenie nadaje się w tekstach naukowych i konceptach ideologicznych pojęciu podmiotowości. W pracy tej podejmuję m.in. próbę rekonstrukcji tego pojęcia w tekstach socjologicznych i filozoficznych, a także w wybranych tekstach największych systemów ideologicznych dziewiętnastego i dwudziestego wieku. W ten sposób określam granice intelektualnej przestrzeni funkcjonowania pojęcia podmiotowości. Ten wstępny zabieg pozwala potem dookreślać stopniowo coraz lepiej jego znaczenie.

Przyjmuję tu swoistą metodę, którą dalej scharakteryzuję dokładniej. Prowadzi mnie ona do określenia własnej propozycji pewnego rodzaju ideologii społecznej, ideologii podmiotowości właśnie. Propozycja ta jest osadzona w ważnej tradycji umysłowej i zinterpretowana w świetle przytaczanych tekstów. Pytanie, jakie sobie stawiam, dotyczy przyczyn pojawiania się i zanikania idei, w tym tego, dlaczego pojęcia ideologiczne mają swoją historię: momenty wielkiego powodzenia w myśli naukowej i utraty zainteresowania.

W mojej pracy stawiam hipotezę, iż idea podmiotowości jest tą, która może pogodzić tradycyjny spór w socjologii i filozofii toczony między konceptami indywidualizmu i kolektywizmu. Między pojęciami jednostki, indywidualności i indywidualizmu, a społeczności, grupy i kolektywizmu zawiera się istota tego, co interesuje wielu uprawiających nauki społeczne. Staram się odpowiedzieć, dlaczego w pewnym czasie historycznym pojawiają się i nabierają tak wielkiego znaczenia idee indywidualizmu i kolektywizmu, ukazują jak w innym czasie historycznym zmieniają one znaczenie i stopniowo tracą sens. Staram się też ukazać, iż ich status ontyczny jest słaby, nacechowany sprzecznością, którą w pewnej mierze rozwiązać może odpowiednio zdefiniowany koncept podmiotowości.

Podejmuję też próbę wykazania, iż szczególny czas, w jakim żyjemy, czas – jak twierdzą – wielkiego kryzysu postindustrializmu, wpływa na ogromne przemiany ludzkiej egzystencji i jej warunków społecznych. Ujmuję je przede wszystkim w odpowiednio rozszerzonej znaczeniowo kategorii ładu społecznego. Wiele miejsca poświęcam kryzysowi tego ładu. Pokazuję, jak towarzyszy temu kryzys teoretycznych i ideologicznych konceptów społecznych. Zajmuję się tu głównie analizą krytyczną konceptów socjologicznych i wybranych filozoficznych. Na tym tle snuję refleksje o znaczeniu różnych sposobów rozumienia indywidualizmu, kolektywizmu i podmiotowości. Szczególną uwagę poświęcam konceptom postmodernistycznym, które ostro i trafnie krytykują tradycyjne perspektywy teoretyczne, jednak nie ukazują głębokich przyczyn i mechanizmów współczesności. Błyskotliwie ukazują kryzys wcześniejszych teorii, ale same nie potrafią wyjść poza jego krąg.

Kryzys wielu perspektyw teoretycznych: industrialnych i postindustrialnych (w tym również postmodernistycznych) jest według mnie przejawem szerszego zjawiska, które określam jako kryzys ładu egzystencjalnego i horyzontów

odniesienia. Przedstawiam takie koncepcje filozoficzne i socjologiczne, które – moim zdaniem – wychodzą poza krąg aporii i rzeczywistych sprzeczności związanych ze współczesną wizją człowieka, społeczeństwa i relacji między nimi. Służą mi one do „ostatniego przybliżenia” konceptu podmiotowości.

Przedstawiam go jako perspektywę teoretyczną i ideologiczną adekwatną do czasów nam współczesnych, czasów postindustrialnego kryzysu. Rozpatruję ten koncept w kontekście przydatności do interpretacji świata, który nie jest jeszcze **społeczeństwem informacyjnym**, ale coraz mniej jest **społeczeństwem industrialnym**. Ukazuję zagubienie człowieka współczesności, zawieszoności między przewrotem cywilizacyjnym, erozją systemów normatywnych, autorytetów i wartości, człowieka samotnego, pozbawionego głębszych i trwałych więzi, zdezorientowanego wobec perspektywy globalizującego się świata, naporu kultury masowej. Na tym tle dyskusja o podmiotowości nabiera nowego znaczenia. Jest to dyskusja o wizji człowieka, który potrafi się uporać ze współczesnością, potrafi nadać swemu życiu wymiar ludzki, a swemu społeczeństwu charakter zhumanizowany, demokratyczno-liberalny, swoim instytucjom zaś zapewnia skuteczność oraz otwartość na indywidualną i zbiorową podmiotowość.

Winien jestem jeszcze jedno wyjaśnienie. Tym razem dotyczy ono nie tego, co zamieściłem w tej książce, ale tego czego w niej właśnie nie ma. Brak tu jakiegokolwiek refleksji psychologicznej. Celowo tak zakreśliłem zakres i ramy mej publikacji, aby wyłączyć z niej ten aspekt. To nie jest książka o podmiotowości w ogóle, ale jedynie o jej socjologicznych i filozoficznych kontekstach. Uczyniłem tak nie dlatego, że wątki psychologiczne nie dotyczą tej problematyki. Przeciwnie, są one jednym z kluczy do zrozumienia podmiotowości jako takiej. Wymagają one osobnych studiów, a także miejsca przekraczającego rozmiary tej, i tak obszernej, pracy. Z tego powodu musiałem wyraźnie i restrykcyjnie zarysować sobie granice rozważań. Mam wszelako świadomość, iż brak tej refleksji oznacza, iż przedstawione tu analizy dalekie są od wyczerpania. Wszakże idzie mi jedynie o ukazanie ich znaczenia, sensu i podłoża, a nie o kompletny, widziany ze wszystkich stron obraz konceptu podmiotowości.

Konstruowanie prac z zakresu nauk społecznych wymaga przyjęcia określonej metodologii. Z rozmysłem nie chcę w tej pracy, i tak obszernej i wielowątkowej, rozwijać refleksji tego typu ponad niezbędne minimum. Nierzadko problemy te precyzuję w konkretnych partiach tekstu. Tutaj wyjaśnię tylko to, co absolutnie konieczne.

Postawa metodologiczna, jaką przyjąłem w tej pracy, opiera się na szacunku dla *Zasad metody socjologicznej* Émila Durkheima.<sup>1</sup> Socjologia powinna dążyć do obiektywizowania swych prób poznawania społeczeństwa, jego zjawisk i procesów. Musi patrzeć na swój przedmiot jak na **fakt społeczny**. Zajmować się ukrytymi, ale przez to nie mniej realnymi zjawiskami, które integrują, organizują, strukturyzują społeczeństwo. Dlatego przedmiotem moich zaintere-

---

<sup>1</sup> É. Durkheim, *Zasady metody socjologicznej*, Warszawa 2000.

sowań jest ład społeczny, wraz z takimi czynnikami tego ładu jak np. struktura społeczna lub porządek instytucjonalny.

Ale przekonują mnie interakcyoniści, gdy mówią, że wszelkie formy społeczne są wytwarzane w trakcie relacji między ludźmi. To oni pozostając w określonych stosunkach tworzą wzorce, normy, kulturę, struktury itd. Wiem jednak także, iż wytwory ludzi nie są dla nich obojętne. Wtórnie na nich wpływają. Problemem sporu między nominalizmem i realizmem socjologicznym zajmuję się obszernie w pierwszym rozdziale, a wątek relacji ludzi i struktur poruszam w swojej pracy kilkakrotnie, w tym głównie powołując się na teorię strukturacji Anthony'ego Giddensa.<sup>2</sup> Tutaj chcę tylko zauważyć potrzebę badania i struktur, i wytworów ludzi (w tym struktur), i relacji między ludźmi.

Wiem także, że niemożliwe jest pełne, całkowite i pewne poznanie. Każdy z nas tworzy również własny obraz świata, swoją jego interpretację. Podobnie czyni też socjolog. Ludzie, pozostając w relacjach ze sobą, tworzą nie tylko rzeczy, ale też idee, znaczenia, symbole. Te wytwory tworzą także ludzi, którzy wchodzi w indywidualny świat interpretacji, odczytywania znaków i prywatnej, z konieczności subiektywnej, narracji.

Socjologia stara się wyjaśniać pewne, niekwestionowane raczej, regularności, ciągłości i powtarzalność zjawisk społecznych. Świadczą one o istnieniu względnie trwałych form, struktur i zjawisk. Owe powtarzalne zjawiska, za poradą klasyków, wyjaśniamy przez odwołanie się do sfery **twardych** faktów socjologicznych. Ale też w związku z tym natrafiam tu na jeden z podstawowych problemów metodologicznych tej pracy, a mianowicie czy istnieje, i ewentualnie jaka, zbieżność między teoriami i ideami społecznymi a takimi **twardymi** kategoriami socjologicznymi. Hipoteza, jaką tu postawiłem, i jakiej staram się bronić, jest twierdząca: tak istnieje. Dla określenia różnych teorii, idei, projektów społecznych, o różnym statusie metodologicznym, używam w tej pracy terminu koncept społeczny.

Założyłem na potrzeby tej pracy, iż dwa koncepty społeczne: indywidualizmu i kolektywizmu mają swoje uwarunkowania w takiej sferze **twardej** rzeczywistości społecznej. Wiążę pojawienie się, ewolucję i schyłek zainteresowania tymi konceptami z przemianami ładu społecznego. Przyjmuję zatem, iż istnieje jakiś niejawni *zapis nutowy*, porządkujący wydarzenia społeczne, które mają charakter czasem zupełnie subiektywnych i zindywidualizowanych interpretacji i narracji społecznych.<sup>3</sup> Ten *zapis* wyjaśni nam także, dlaczego koncepty indywidualizmu i kolektywizmu były i są tak różnie odczytywane. Zatem nie tylko socjologizm Durkheima jest mi bliski, ale także różne nurty socjologii wiedzy.

---

<sup>2</sup> A.Giddens, *Nowe zasady metody socjologicznej. Pozytywna krytyka socjologii interpretacyjnych*, Kraków 2001.

<sup>3</sup> Por. zwłaszcza: P.Bourdieu, *Comment peut – on etre sportif?* w: *Questions de sociologie*, Paris 1980, s.89.



Zmienność ładu społecznego, w interesującym mnie tu zakresie, wyjaśniam zaś przez odwołanie się do wielkich zmian cywilizacyjnych, wyznaczających okres industrializmu i postindustrializmu. Równocześnie zmianę ładu społecznego z industrialnego w postindustrialny, jaką przeżywamy obecnie, opisuję jako poważny kryzys. Być może o zbliżonej wadze do tego z czasów porzucenia feudalizmu na rzecz społeczeństwa burżuazyjnego i kapitalistycznego. I czasów – dodajmy – narodzin socjologii, a także trzech wielkich i żywych do dzisiaj ideologii dziewiętnastego wieku. Staram się też ukazać, jak kryzys ten wpływa na zbiorowe sposoby odczytywania znaczenia świata, na praktyki tworzenia indywidualnych i zbiorowych narracji. Stanowi dla nich istotny kontekst.

Przyjęty tu swoisty, choć przecież dobrze osadzony w literaturze, punkt widzenia na ontyczny charakter różnych kategorii zjawisk społecznych i relacji między nimi powoduje, iż jako zasadę metodologiczną stosuję w tej pracy nakaz ukazywania indywidualnego wymiaru zjawisk społecznych i przeciwnie – zbiorowego kontekstu zjawisk indywidualnych. Pokazuję zatem, jak te wielkie przemiany powodują indywidualne cierpienie, dezorientację, poczucie zagubienia, aż w końcu – w skrajnych wypadkach – nerwice, choroby psychiczne, dewiację podstawowych instytucji społecznych, jak rodzina, wychowanie itp. Dla ukazania istoty tych procesów odwołuję się do znanych z literatury pojęć zbiorowych i indywidualnych horyzontów odniesienia oraz zbiorowego i indywidualnego ładu egzystencjalnego. Ten zabieg metodologiczny nakładania na siebie różnych perspektyw: globalnej, makro-, mezo- i mikrospołecznej, a także zupełnie indywidualnej, przejmuję przede wszystkim za Anthonym Giddensem<sup>4</sup> oraz za Zygmuntem Baumanem.<sup>5</sup>

Przez ukazanie kontekstu społecznego i historycznego dokonuję tego, co nakazywała metoda Durkheima, tj. krytyki ważnych konceptów społecznych, w tym teorii socjologicznych, które – wprost lub nie – zajmowały stanowisko w sporze między indywidualizmem i kolektywizmem. Twierdzę, iż kryzys postindustrializmu ostatecznie unieważnił naukową i praktyczną wartość tych ideologii. Następnie, znowu przez scharakteryzowanie kontekstu historycznego współczesnego kryzysu postindustrializmu, ukazuję przydatność konceptu podmiotowości.

Główne pojęcia, na których konstruuje swoją pracę, nie są zbyt dobrze zdefiniowane, a w każdym razie ich definicje nie są szeroko przyjęte i daleko do tego, by wokół nich panowała powszechna zgoda. Przyjmuję zatem metodę wielostopniowego przybliżania znaczenia podstawowych pojęć. Najpierw przedstawiam stanowiska znane z literatury. Unikam w miarę możliwości wszelkiej z nimi polemiki. Moim zadaniem nie jest bowiem krytyczna analiza przytaczanych teorii. Zrazu chodzi mi tylko o przedstawienie skrótowo, ale

---

<sup>4</sup> Zob. przede wszystkim: A.Giddens, *Nowe zasady...*, op.cit. oraz *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa 2001.

<sup>5</sup> Z.Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, Warszawa 2000.

rzetelnie, tych poglądów, które chcę wprowadzić do dalszej gry stanowisk teoretycznych. Prezentuję ich zasadnicze, z punktu widzenia tytułowej problematyki, elementy, a także – z tych samych powodów – czynię to wybiórczo. Nie przedstawiam wszystkich poglądów danego autora, ale te tylko, które mogą coś wnieść do rozwiązywanego problemu. Nie można zatem np. fragmentu poświęconego poglądom Arystotelesa traktować jako monografii jego filozofii w ogóle.

Pragnę zbadać sfery wspólne i różniące się, a następnie – na tej podstawie – określić przestrzeń intelektualną, w której będę rozważał problem. Postępowanie to wykorzystuję zwłaszcza do analizy pojęć podmiotowości, indywidualizmu i kolektywizmu.

Dopiero drugie przybliżenie wykracza poza zestawienie głównych, ze względu na rozważany przedmiot, twierdzeń i idei. Teraz już krytycznie badam granice i punkty wspólne w rozumieniu interesujących mnie pojęć i problemów. W ten sposób rekonstruję przestrzeń zgody i niezgody. To dopiero pozwala podjąć próbę trzeciego przybliżenia, tj. przedstawienia własnego poglądu. Ten etap jest wyznaczany treścią wcześniejszych polemik. Przybliżenie drugie jest dla mnie punktem wyjścia. Czasem nie potrafię znaleźć własnego rozwiązania problemów, na jakie natrafiam. Zadawałam się wtedy przedstawieniem stanu wiedzy, która posłuży do dalszych rozważań lub odwołuję się do poglądów cudzych.

Zamierzonym rezultatem tej pracy miało być ściśle określenie pojęcia podmiotowości i skonstruowanie jakiegoś zarysu teorii podmiotowości. Gdyby jednak tylko udało się przedstawić strefę zgody między zidentyfikowanymi stanowiskami wyrażającymi twierdzenia o podmiotowości wprost lub reinterpretowanych w tym celu przeze mnie, pojednanych we względnie jednorodnym języku teoretycznym, też byłbym rad. Często zresztą brak wystarczających kryteriów do orzekania o prawdziwości bądź fałszu poszczególnych założeń lub twierdzeń.

Ta technika kolejnych przybliżeń najbardziej może przypominać metodę stosowaną przez Giddensa, a którą A.Manterys określa następująco: „*Giddens nie dąży do budowy zespołu czy systemu twierdzeń i sformułowania uniwersalnych praw, dzięki którym możliwe jest, ortodoksyjnie rozumiane, wyjaśnienie funkcjonowania świata społecznego. Proponuje natomiast konstruowanie pojęć, mapowanie łączących je relacji, czyli tworzenie narzędzi umożliwiających interpretatywny wgląd w naturę świata społecznego*”.<sup>6</sup>

Dlatego raczej mówię o przestrzeni znaczeń analizowanych pojęć i problemów, a także o przestrzeni zgody i jej braku co do ich rozumienia. To, co właściwie czynię w mojej pracy, to właśnie często owo **mapowanie**, rozłożone na fazy konkretnych **przybliżeń**.

---

<sup>6</sup> A.Manterys, *Wstęp do wydania polskiego w: A.Giddens, Nowe zasady metody socjologicznej ...*, op.cit., s.II.

Podobnie jak Giddens i Bourdieu, ale też wielu innych współczesnych socjologów (w Polsce wymienić trzeba koniecznie Piotra Sztompkę), staram się **gruntować**<sup>7</sup> bardziej złożone i mniej jednoznaczne pojęcia oraz problemy, na tle rozważań filozoficznych. To uznałbym za jedną z dominant metody, jaką stosuję w mojej pracy. Często badam ontyczny i epistemologiczny status pojęć i ich znaczeń, aby na tym dopiero tle ukazać ich socjologiczną interpretację. W przypadkach najtrudniejszych refleksję socjologiczną i dyskurs znaczeniowy osadzam na podstawie dyskursu filozoficznego. Do tak **mapowanej** przestrzeni znaczeniowej włączam własne interpretacje i odczytania.

Wzorem wspomnianych już socjologów, ale też wielu innych, jak np. Jürgena Habermasa, staram się przekraczać obiektywistyczny paradygmat socjologiczny, włączając do socjologicznego dyskursu przede wszystkim refleksję etyczną. Jednakże tak samo, jak mistrzowie, wyznaczam tej refleksji status nie naruszający elementarnej autonomiczności, racjonalności i koherencji refleksji socjologicznej. Zgadzam się wszakże z P.Bourdieu, iż status faktu społecznego wykracza poza ramy wyznaczone mu przez Durkheima. Preparowanie z praktyki życia zdarzeń, faktów i procesów, które nigdzie, poza teorią socjologiczną, nie istnieją tak odseparowane, nie poprawia jakości socjologii.<sup>8</sup>

Stosuję zatem metodę, którą można by określić jako socjologiczny *collage*. Wzoruję się tu na Giddensie, który zestawia różnego rodzaju materiały, jak dane statystyczne, klasyczne teorie społeczne, fragmenty poradników małżeńskich itp.<sup>9</sup> W jakiś sposób dane te są równouprawniane przez brytyjskiego socjologa, jako fragmenty wspólnej praktyki życia. Taki materiał – *collage* – staje się przedmiotem procedur interpretacji i rozumienia. Oczywiście istnieje poważne niebezpieczeństwo, wykazywane nieraz przez krytyków Giddensa, iż efektem takich zabiegów może być eklektyczny chaos.<sup>10</sup> Trzeba się liczyć z taką ewentualnością, ale nie jest to – jak sądzę – nieuniknioną koniecznością. Wiele zależy od tego czy teoretyk znajdzie metodę interpretacji, która pozwala określić ontyczny i teoretyczny status różnych danych i czy potrafi tak je reinterpretować, aby wykorzystywać je w **ujednoliconym języku** teorii socjologicznej. Warunkiem jest oczywiście umiejętność **rozumienia**, czy też *odczytania* sensu analizowanego zjawiska w kontekście jednolitych założeń teoretycznych.

Pracę swą pisałem w duchu poważania, a nawet kultu tradycji filozofii i socjologii, a więc z przekonaniem, iż współczesne rozważania teoretyczne muszą wyrastać z fundamentów klasycznych. Inaczej teoretyk przyczynia się do narastania stanu chaosu w nauce. Praktyka teoretyzowania w jakimś nowym

---

<sup>7</sup> Ibidem.

<sup>8</sup> P.Bourdieu, *For a Socio – Analysis of Intellectuals: On <Homo academicus>*, wstęp w: L.J.D.Wacquant, „*Berkeley Journal of Sociology*”, nr 34/1989, s.1-29.

<sup>9</sup> Por. np.: A.Giddens, *Nowoczesność i tożsamość ...*, op.cit.

<sup>10</sup> Por. np.: *Critical Assessments*, eds. D.Jary, Ch.G.A.Bryant, t.4.

języku sprawia czasem wrażenie odkrywania czegoś nowego, ale zazwyczaj jest tylko rodzajem zabiegu translatorskiego. Osadzenie swych rozważań w kontekście literatury zastanej wymaga jej znajomości i krytycznego odniesienia się do niej, ale sprzyja kumulatywności nauki, choć zmniejsza zdolność do symulowania oryginalności. Jednak w nauce nie oryginalność jest wartością, ale zdolność rozumienia. Postawa taka charakteryzuje większość mistrzów, do których odwołuję się w tej książce. Wymienię tu bodaj Charlesa Taylora, Jürgena Habermasa, Anthony'ego Giddensa czy Pierre'a Bourdieu.

Za Bourdieu przyjmuję, iż procesy społeczne są porządkowane we wspólnym **polu** czy też **przestrzeni społecznej**, jednak nie oznacza to wiary w **mocne** warunkowanie.<sup>11</sup> Procesy społeczne – pisał Bourdieu – nie są ani w pełni determinowane, ani też całkiem spontaniczne, ale są i takie, i takie. Determinacje zewnętrzne dla danej całości społecznej ulegają transformacji, czy też permutacji w zetknięciu z procesami porządkowanymi wewnątrz tej całości, są przez nie **rozszczepiane**. Całość determinacji jest więc złożona, niejednorodna, niezupełna. W rozdziale drugim powołuję się na prace Władysława Kwaśniewicza,<sup>12</sup> w których autor pisze więcej na temat spontaniczności procesów społecznych.

Co do metody, to przede wszystkim ufam w twórcze połączenie tradycji, która bada zjawiska społeczne przez odwołanie się do kontekstów historycznych i strukturalnych, z postawami penetrującymi sposoby konstruowania znaczeń w toku interakcji. Odwołuję się także do orientacji poststrukturalnych, korzystających ze zdobyczy teorii lingwistycznych i hermeneutycznych. Twórcze godzenie tych rozmaitych perspektyw teoretycznych i metodologicznych, wolne od najpoważniejszych zagrożeń eklektyzmu, jest moim zdaniem możliwe, i bywa z powodzeniem uprawiane w socjologii i filozofii.

W dwóch pierwszych rozdziałach podejmuję próbę charakterystyki najistotniejszych poglądów tworzących koncept indywidualizmu i kolektywizmu. Ukazuję także ich kontekst historyczny, gospodarczy, kulturowy, a przede wszystkim cywilizacyjny. Ostatecznie twierdzę, iż oba te koncepty źle odpowiadały na najważniejsze wyzwania industrializmu, a w dobie postindustrializmu wymagają głębokiej modyfikacji. Poszukać trzeba nowej podstawy interpretacyjnej i wyjaśniającej w naukach społecznych, która dawałaby szansę na lepsze rozumienie postindustrialnej współczesności. Twierdzę, że dać ja może koncept podmiotowości.

W rozdziale trzecim zajmuję się socjologicznymi i filozoficznymi koncepcjami podmiotowości, poczynając od Sokratesa, a kończąc na stanowisku postmodernistycznym. Analiza taka pozwala wyraźnie wyodrębnić pewne

---

<sup>11</sup> P.Bourdieu *avec* L.J.D.Wacquant, *Réponses. Pour une anthropologie reflexive*, Éditions du Seuil 1992.

<sup>12</sup> Zob. m.in.: W.Kwaśniewicz, *Planned Social Change Versus Spontaneous Processes*, „*The Polish Sociological Bulletin*”, nr 2/1992.

stanowiska, jak rozumienie podmiotu w przeciwstawieniu naturze, w opozycji do przedmiotu itd. Industrializm przynosi koncepcję podmiotu samostanowiącego się jako podmiot samoświadomy. Znajduje ona oparcie zwłaszcza w filozofii Kartezjusza i Kanta. Ten sposób pojmowania spotyka się jednak z krytyką, której szczególnymi przypadkami są poglądy Martina Heideggera i postmodernistów.

Równolegle podmiotowość analizowana jest jako wartość. Już nie na gruncie epistemologii lub ontologii, ale etyki. Ta tradycja myślenia znajduje zwieńczenie w pismach Heideggera i postmodernistów. W jednym i drugim przypadku te wieńczące industrializm teorie znoszą lub przynajmniej kwestionują zasadność konceptu podmiotowości. Podejmuję polemikę z tą tradycją myślenia.

Przeciwstawiam jej teorie, które kwalifikuję jako postindustrialne, a zarazem wychodzące poza **skrupuły postmodernistyczne**, czyli czerpiące z wyprowadzanego, głównie od Heideggera, przekonania o niemożności ustanowienia pojęcia podmiotu i podmiotowości ani na drodze poznania, ani na gruncie etyki. Ale nie tylko teoria podmiotowości znajduje się w wyniku takiej refleksji w zaułku, lecz w ogóle wszelka nauka i wszelka etyka. Kwestionuję to rozumowanie i szukam drogi dla rozumienia podmiotowości na gruncie takich teorii, które wykraczają poza tę unieważniającą podmiot, naukę i moralność perspektywę. Analizuję tu poglądy Jürgena Habermasa, Zygmunta Baumana, Anthony'ego Giddensa, Emmanuela Lévinasa, Charlesa Taylora, Alasdaira MacIntyre'a, Johna Rawlsa, Johna Greya i innych.

Koncepcje tych filozofów i socjologów nie zadowolają się unieważnianiem podstaw poznawczych i etycznych podmiotu i podmiotowości. Ale świadome są zarazem słabości wcześniejszych prób tego rodzaju, a także doniosłości krytyki modernistycznych podstaw nauk społecznych. Imponująca jest różnorodność konceptów budujących przestrzeń dla podmiotu i podmiotowości. Jej podstawą bywa Bóg, Absolut, wspólnota społeczna, **Inny**, drugi człowiek, człowiek jako kategoria abstrakcyjna, dyskurs i inne. W kategoriach tych szuka się często **punktu podparcia** dla wartości, które zdaniem części omawianych twórców określają podmiot i podmiotowość. Bywają nimi wolność, miłość, równość, sprawiedliwość, autonomia, emancypacja i wiele innych.

Z tej różnorodności wyprowadzam podwójną strukturę podmiotowości: narcystycznej i uspołecznionej. Za Taylorem, przyjmuję koncepcję **wzoru podmiotowości**. Jest to w istocie podwójne równanie z wieloma niewiadomymi. Wypełniają je ontyczne i poznawcze czynniki podmiotowości, a także odpowiednia sekwencja wartości, które wspólnie – a nie osobno – stanowią o podmiotowości. Ale to jest jedno z równań. Drugie wynika z relacyjnego charakteru podmiotowości, która wyraża się w sposobie odnoszenia się do innych założeń i wartości, jakie włącza się do działania w relacji z ludźmi i światem.

Osobnym wątkiem, który poruszam w pracy, jest *dyskretny* charakter **wzoru podmiotowości**. Zawiera on *słabe* wartości i hipotezy, wygłaszane *bardziej subtelny* językiem, nie jest jakimś programem moralnym lub politycznym, ale

subtelny sposóbem *zakotwiczenia*, tworzenia subtelnego **śladu** horyzontów odniesienia, dyskretnie sugerujących **ramy działania**.

Rozważam kontekst społeczeństwa podmiotowego. Podejmuję próbę charakterystyki współczesności postindustrialnej w świecie globalizacji, kultury masowej, przemian cywilizacyjnych, zmian porządku politycznego, gospodarczego i społecznego. Analizuję relacje między tym światem i podmiotowością indywidualną. Szczególnie zajmuję się transformacjami demokratyczno-liberalnego ładu społecznego i jego wpływem na podmiotowość indywidualną.

Pomiędzy wymiarami różnorodności kulturowej, globalizacji ekonomicznej i politycznej, ładu instytucjonalnego, a wymiarem sprawiedliwości społecznej, trzeba – sędzę – szukać podmiotowego rozwiązania tak nabrzmiałych i dramatycznie ważnych kwestii, jak zakorzenianie się tożsamości ludzi czasów kryzysu postindustrialnego, agresja małych narodów i grup etnicznych poszukujących poczucia tożsamości na poziomie instynktów plemiennych, wielkich narodów, cierpiących także na regres w kierunku plemienności i wolę dominacji.

Potrzebę konceptu podmiotowości jako propozycji etycznej i socjologicznej wiąże ściśle z postindustrializmem. Nie przypisuję jej znaczenia prawdy uniwersalnej lub wartości absolutnej. Jej ważność wynika z wielorakiego kryzysu współczesności, któremu poświęcam niemalą część swoich rozważań.

W złożonym wzorze podmiotowości szczególne miejsce wypada wartościom. Rozproszona perspektywa etyczna świata postindustrialnego ma znaleźć znowu sens w kruchej i subiektywnej orientacji podmiotowej. Świat ma doznać na powrót koncentracji. Tym razem w słabym człowieku. Ale nie tak słabym jak narcystyczna, wpatrzona w siebie i samopoznająca się istota indywidualistycznych konceptów filozofii nowoczesności. Ale także nie w kolektywnych obiektach amoralnych identyfikacji minionego czasu, jak naród, klasa społeczna czy państwo. Tym razem słaby człowiek ma być silniejszy o te kilka wartości, które wspierają go w koncepcie podmiotowości.

Koncept podmiotowości nie proponuje, jak była o tym już mowa, nowego systemu wartości, nowej teorii człowieka i społeczeństwa. To byłoby sprzeczne z jego założeniami, akceptującymi postmodernistyczną krytykę nowoczesności. Raczej proponuje dyskusję o kilku elementarnych, znanych od dawna wartościach, ułożonych w podmiotowym wzorze. Mocnych wizji „zbawiania świata” obawiam się tak mocno, jak rozpowszechniającej się, w dobie postindustrialnego kryzysu, fali narcystycznego pragmatyzmu, instrumentalnego rozumu wąskich czółek, z refleksyjnością w czasie i przestrzeni dorównującą przenikliwości widzenia kreta.

W koncepcie podmiotowości nie proponuję wartości totalnych, a przede wszystkim odżegnuję się od ich konsekwencji w postaci jakiejś ewentualnej kuriozalnej inżynierii społecznej podmiotowości. Chodzi tu, jak powiadam, o kilka elementarnych wartości, które – włączone we wzór podmiotowości – miałyby nadawać minimum sensu i w podstawowy sposób łądzić pluralistyczny poza tym świat.

## Podziękowania

Zanim oddam tę książkę do rąk czytelnika, pragnę wywiązać się z długów wdzięczności, jakie w związku z nią zaciągnąłem. W pierwszej kolejności chcę podziękować prof. dr. hab. Władysławowi Kwaśniewiczowi, który wskazał mi piękno socjologii i nauczył, iż być socjologiem to zaszczyt i zobowiązanie. Jego bezinteresowna pomoc dla wielu kolegów, w tym również dla mnie, to jedna z najważniejszych wskazówek Profesora, jak być socjologiem. Dziękuję też za nieustanną otuchę i życzliwość.

Jestem niezwykle wdzięczny Mistrzowi Mistrzów, prof. dr. hab. Jerzemu Szackiemu, iż uczynił mi ten zaszczyt i przeczytał wydruk komputerowy tej pracy, dziękuję też za dobre słowo, które dla autora tak mało pewnego siebie jak ja ma wielkie znaczenie.

Mam też ogromny dług wobec prof. dr. hab. Alojzego Nowaka, dyrektora Centrum Europejskiego Uniwersytetu Warszawskiego, za pełną pomoc, jaką tylko Centrum mogło mi okazać, w przygotowaniu i publikacji mojej książki. Dziękuję także zastępcom dyrektora Centrum, Romanowi Żyle i dr. Dariuszowi Milczarkowi, za wsparcie w samej pracy nad książką oraz za jej opublikowanie.

Dr. Pawłowi Kozłowskiemu, jestem wdzięczny za to, iż był pierwszym, krytycznym i wspierającym czytelnikiem, za pełną terapię podtrzymującą, za możliwość korzystania z jego wielkiej erudycji, za cierpliwe i niekończące się rozmowy, które mogłem z nim odbywać w trakcie pisania oraz za pierwszą redakcję książki. Nie umiem podziękować inaczej niż poprzez stwierdzenie, że istotnie prawdziwych przyjaciół poznaje się w biedzie.

Dziękuję także Pani Aleksandrze Kantorowicz, za jej cierpliwą redakcję, za delikatność, z jaką prostowała ścieżki mało wprawno autora.

Nie potrafię też wyrazić tej ogromnej pomocy, cierpliwości i wsparcia psychicznego, jakie uzyskałem w trakcie pisania, od mojej żony Natalii. Byłem przez nią ochraniany, reanimowany psychicznie i niemożliwie rozpuszczany. Bardzo dziękuję. Moje dzieci: Martę, Piotra i małeńką Halę mogę tylko przeprosić, iż tak mało miały ojca.

Zdaję sobie sprawę z anestetycznych zalet mej książki, tym Czytelnikom, którzy zechcą ją jednak przeczytać do końca, dziękuję. Być może bowiem nigdy jeszcze tak niewielu (tu mam siebie na myśli) nie zawdzięczało tak wiele tak niewielu.

Warszawa 2002 r.

## ROZDZIAŁ I

### Jednostka i społeczeństwo: problem socjologiczny

Dla socjologa, psychologa i pedagoga kwestią podstawową jest relacja między jednostką i społeczeństwem. To w stosunkach pomiędzy ludźmi upatruje się początków kształtowania się człowieka, społeczeństwa i kultury. Jednak zrozumienie tych skomplikowanych związków wymaga wcześniejszego określenia statusu **ontologicznego** takich specyficznych bytów,<sup>1</sup> jak człowiek, wraz z jego osobowością, zbiorowość ludzi oraz jej szczególnych przypadków: grupy społecznej, różnego rodzaju społeczności i społeczeństwa, a także kultury i wychowania.

#### 1. Człowiek i społeczeństwo – między nominalizmem i realizmem socjologicznym

Kluczowe dla tej pracy pojęcie podmiotowości będzie wyjaśniane w oddzielnym rozdziale. Już teraz możemy wstępnie zauważyć, iż podmiotowość to zjawisko, które rozpatrywać trzeba w kontekście relacji między jednostką i innymi ludźmi.

Przy czym jednostka interesować nas może jako podmiot myślący i czujący, czyli obdarzony psychiką. Jego relacje z innymi są możliwe dzięki temu, iż psychika ta jest jakąś uporządkowaną, zorganizowaną i **samosterującą się** całością. Nie będziemy głębiej wnikać w te zagadnienia, gdyż nie są one przedmiotem niniejszej pracy. W każdym razie ową całość można określić jako osobowość.

Będący w relacji z jednostką inni, to ludzie, z którymi kontaktuje się ona bezpośrednio lub pośrednio. Kontakty te mogą mieć charakter indywidualny lub też mogą przebiegać między jednostką a mniej lub bardziej złożoną, zorganizowaną i liczną grupą lub zespołem ludzi, również ze społeczeństwem.

Kłopot polega na tym, iż uczeni przeczą niekiedy jakoby istniały w sensie ontycznym takie **byty**, jak osobowość i społeczeństwo. W socjologii, którą interesuje raczej status pojęcia społeczeństwa, zdania są podzielone i trwa spór,

---

<sup>1</sup> Patrz: P.Rybicki, *Struktura społecznego świata*, Warszawa 1979.



starszy nawet niż socjologia. Przebiega on między dwoma skrajnymi stanowiskami: nominalistycznym i realistycznym.

Nominalizm socjologiczny można określić jako przekonanie, iż realnie istnieje jedynie jednostka ludzka wraz ze swą psychiką. Pojęcia takie jak grupa społeczna, struktura społeczna lub społeczeństwo są nieporozumieniami, gdyż nie mają, jako się rzekło, ontycznego uzasadnienia.

Dlaczego więc używamy tych określeń, a co więcej, czasem mamy wyraźne wrażenie, iż istnieją one realnie? Może to być, wyjaśniają nominaliści, dziełem złudzeń, jakim mamy tendencję ulegać, albo też wynik bezmyślnie powtarzanej konwencji językowej, tak czy owak błędu w rozumowaniu. Socjolodzy, na szczęście dla siebie, rzadko studiują psychologię, dowiedzieliby się bowiem, iż pojęcia psychiki i osobowości także mają niepewny status ontyczny. W rezultacie więc relacja jednostka-społeczeństwo, może okazać się relacją między dwoma bytami pozornymi, którą bada kolejny byt pozorny – uczony.

Nie pora jednak na żarty. Spór między nominalizmem i realizmem socjologicznym odegrał i odgrywa nadal ogromną rolę, choć być może niepotrzebnie. Realiści socjologiczni mają w tej sprawie odmienny pogląd, twierdząc stanowczo, iż różnego rodzaju całościom społecznym, ze społeczeństwem włącznie, przysługuje status bytu realnego. Społeczeństwo nie jest więc pojęciem pozbawionym realnego desygnatu, ale jest zbiorem jednostek, tworzących całość, której w żaden sposób nie można zredukować do prostej sumy składowych. Różnego rodzaju całościom społecznym, ze społeczeństwem włącznie, przysługują pewne cechy, których nie można odnaleźć u żadnego z ludzi tworzących ową całość.

W socjologii istnieją też stanowiska bardziej polubowne. Do nich należy zapewne zaliczyć tzw. fikcjonizm. Zwolennicy tego poglądu, uważają, iż co prawda społeczeństwo nie jest faktem realnym, ale jest nim przekonanie ludzi, iż społeczeństwo istnieje, zwłaszcza jeśli wpływa na ich zachowania.<sup>2</sup> Wspomnijmy też o **modalizmie genetycznym**, który to pogląd można sprowadzić do przekonania, że co prawda realnie istnieją jedynie ludzie, ale są oni obdarzeni taką właściwością, iż mają świadomość wspólnoty.<sup>3</sup>

Pewną odmianą kontrowersji między realizmem i nominalizmem socjologicznym jest różnica poglądów, pokrywająca się do pewnego stopnia z obszarem innego wielkiego sporu w socjologii, mianowicie między psychologizmem i socjologizmem. Spór między nominalizmem i realizmem socjologicznym przybiera niekiedy łagodniejszą formę i dotyczy kwestii pierwotności oraz ważności jednostek i społeczeństwa.

W podrozdziale tym przedstawiam rozmaite stanowiska zajmowane w tym najdłużej trwającym w historii myśli społecznej sporze. W rezultacie staram się nie tyle zająć własne stanowisko, czy tym bardziej, próbować spór ten

---

<sup>2</sup> Patrz: T.Szczurkiewicz, *Studia socjologiczne*, Warszawa 1970, s.355 i dalsze.

<sup>3</sup> Patrz: tamże.

rozstrzygnąć, ile raczej wykazać, iż sam problem jest źle postawiony. Nie można go przeto pozytywnie rozwiązać.

Najistotniejszym wnioskiem, jaki wyprowadzam jednak ze studiów nad przebiegiem sporu między nominalizmem i realizmem socjologicznym, jest przekonanie, iż fakt, że problem relacji jednostka-społeczeństwo został źle postawiony oraz występowanie w konkretnym czasie pewnych poglądów w tej sprawie nie jest rzeczą przypadku.

Problem statusu różnego rodzaju układów społecznych, w tym grup społecznych i społeczeństwa w ogóle, spędza socjologom sen z powiek od zarania dziejów tej nauki. Gdy August Comte określał podstawy socjologii jako nauki **pozytywnej**<sup>4</sup> widział w niej szansę na wiedzę użyteczną praktycznie, której rozwojowi na drodze stoi nauka **negatywna**, tj. snująca mgliste domysły, spekulująca, kierująca się wcześniejszymi założeniami, nierzadko niesprawdzalnymi. Poglądy Comte'a dały początek całemu kierunkowi w socjologii i naukach społecznych – **pozytywizmowi**. Jego twórcy przeciwstawiali się w ogóle rozważaniom **statusu**, a zwłaszcza **statusu ontologicznego** czegokolwiek, więc także człowieka i społeczeństwa.

Stając mocno na gruncie zakreślonym m.in. w dziele *Badania dotyczące rozumu ludzkiego* Davida Hume'a,<sup>5</sup> Comte i inni pozytywiści odmawiali sobie i innym prawa do analizy **istoty** natury człowieka i społeczeństwa. Czerpiąc zaś z podstaw krytyki teorii przyczynowości Hume'a zabraniali sobie i innym doszukiwania się jakichkolwiek związków przyczynowych, w tym również między społeczeństwem i jednostkami. Umysł ludzki osaczony przez liczne **idole**, jak stwierdzał Franciszek Bacon,<sup>6</sup> nie zasługuje na zaufanie jako instrument poznania. Mimo tych jednak przekonań pozytywiści, w tym sam Comte, przyjmują wiele założeń wstępnych, metafizycznych i normatywnych uogólnień.

Comte dostrzega przecież różnicę jakościową między „organizmami jednostkowymi a organizmami zbiorowymi”, oraz wyraża pogląd, że „twierdzenia socjologii nie są i nie mogą być koniunkcjami zdań o jednostkach wchodzących w skład społeczeństwa”.<sup>7</sup> Twórca socjologii przyznaje społeczeństwu status osobny w stosunku do tworzących je jednostek. Społeczeństwo nie redukuje się też, jego zdaniem, do sumy osób wchodzących w jego liczbę, co sprawia, że i w socjologii taka redukcja jest nieuprawniona.<sup>8</sup>

Drugi z wybitnych pozytywistów, John Stuart Mill nie podzielał jednak poglądów Comte'a w tej sprawie. Jeśli Comte'a można określić jako realistę socjologicznego, zatem uczonego, który uważa społeczeństwo za rzeczywistość

---

<sup>4</sup> A.Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, Warszawa 1973, s.45-47.

<sup>5</sup> D.Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, Warszawa 1977.

<sup>6</sup> F.Bacon, *Novum Organum*, Warszawa 1955, (tłum. J.Wikarjak).

<sup>7</sup> J.Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 1983, t.1, s.268.

<sup>8</sup> *Ibidem*, s.269; por. też: R.Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris 1967, s.129.

realną, to Mill był nominalistą socjologicznym, uważał bowiem, iż społeczeństwo jest jedynie bytem nominalnym, w rzeczywistości redukującym się do sumy jednostek, które je tworzą. Mill dostrzegał pewne różnice indywidualne między różnymi społecznościami (np. narodami), które nie dają się wyjaśnić cechami tworzących je jednostek, ale pozostał przy zdaniu, iż *wszelkie zjawiska społeczne są zjawiskami natury ludzkiej*.<sup>9</sup>

Ewulucjoniści rzecz całą potraktowali bardziej radykalnie i wyraziście, formułując wprost postulat naturalizmu.<sup>10</sup> Można go rozumieć dwojako. Po pierwsze, jako przekonanie natury ontologicznej, iż istnieje jeden świat natury, którego immanentną składową jest człowiek. Po drugie, jako sąd, iż ten jednorodny świat wymaga jednorodnych, przyrodniczych metod badawczych. Oznacza to, iż metody badania człowieka i społeczeństwa są po prostu tymi samymi metodami, które stosuje się w badaniach przyrody.

Naturalizm metodologiczny nie jest przedmiotem naszych zainteresowań. Jest to zagadnienie sposobu poznawania świata, ten zaś rozdział dotyczy kwestii realnej relacji między jednostką i społeczeństwem oraz rzeczywistych właściwości grup społecznych oraz mniejszych i większych społeczności ze społeczeństwem włącznie, a nie sposobu badania tych **obiektów**. Sprowadzając rzecz do wymiaru filozoficznego: interesuje mnie aspekt ontologiczny świata społecznego i relacji między nim i jednostką, a nie aspekt epistemologiczny, choć rozumiem przecież, iż oba są ze sobą związane.

Naturalistyczny sąd o tym, jakie są relacje między jednostką i społeczeństwem oraz jaki jest status społeczeństwa (w jego różnych zresztą przejawach) interesuje mnie tutaj o tyle, o ile przesądza on o racjach realizmu lub nominalizmu socjologicznego. Z postawy naturalistycznej może, ale nie musi wynikać przekonanie, które tu określam jako nominalistyczne.

Część ewulucjonistów dostrzegała jednak, iż społeczeństwo jest pewną całością, a nawet funkcjonalnym systemem.<sup>11</sup> Przyznawali więc oni społeczeństwu specjalny i odrębny status. W ten sposób – do pewnego stopnia – przeczyli sami sobie. Nie w tej jednej zresztą sprawie. Zwłaszcza idea **organicyzmu**, nakazująca spostrzegać społeczeństwa jako organizmy, czyli pewne całości, które składają się z części składowych, funkcjonalnych względem siebie, jak części organizmu ludzkiego,<sup>12</sup> zawiera w sobie mocne przesłanki do wnioskowania w duchu realizmu socjologicznego. Skoro bowiem społeczeństwo jest niczym organizm, a jego części składowe są jak części ciała, to całości tak pojętej nie można zredukować do właściwości elementów składowych. Wszak

---

<sup>9</sup> J.St.Mill, *System logiki dedukcyjnej i indukcyjnej*, Warszawa 1962, t.2, s.596-598.

<sup>10</sup> J.Szacki, *Historia...*, op.cit., s.302 i dalsze.

<sup>11</sup> Ibidem, s.304.

<sup>12</sup> Por.: H.Spencer, *The Principles of Sociology*, London 1876, cyt. za: J.Szacki, *Historia...*, op.cit., s.316, a także: H.Spencer, *An Authobiography*, London 1926.

człowiek nie składa się z pewnej liczby nóg lub uszu. A to jest już sposób myślenia właściwy dla realizmu socjologicznego.

Zwłaszcza Spencer, który szeroko rozwinął koncepcję organicyzmu, z drugiej strony, z powodów głównie ideologiczno-filozoficznych, twierdził, iż „społeczeństwo jest tylko zbiorową nazwą dla pewnej liczby jednostek”.<sup>13</sup> Ten pogląd nie przeszkadzał Spencerowi zajmować się fenomenem instytucji społecznych, właściwych społeczeństwom przecież, a nie jednostkom. Ostatecznie koncepcja Spencera jest niekonsekwentna, często po prostu wewnętrznie sprzeczna. W pismach tego twórcy zaznacza się dylemat, który później ożywi spory między socjologami. Chodzi o kwestię, czy właściwości pojedynczych ludzi determinują cechy społeczeństwa czy odwrotnie. Gubiąc się we własnych poglądach, Spencer formułuje w końcu koncepcję uzależnień wzajemnych, czyli relacji, które na gruncie teorii systemów określa się jako sprzężenie zwrotne.<sup>14</sup>

Interesujące stanowisko w omawianej tutaj sprawie zajęli zwolennicy psychologizmu. Termin psychologizmu rozumiem tu w sensie, w jakim używa go Jerzy Szacki. W większości przedstawiciele tej orientacji zajmowali postawę nominalistyczną.<sup>15</sup> Jednak nie bez tego, że dostrzegano także pewien wymiar społeczny lub kulturowy funkcjonowania człowieka. Wilhelm Wundt pragnął (a także inni, np. Moritz Lazarus lub Heymann Steinthal) stworzyć podwaliny pod naukę różną do pewnego stopnia od psychologii, której przedmiotem byłyby **ludy**, a więc wielkie zbiorowości ludzkie. Ta nowa dyscyplina nauki, **Völkerpsychologie, psychologia ludów**, miała by objaśniać to, czego nie da się zrozumieć poprzez wyjaśnianie świadomości pojedynczych ludzi.<sup>16</sup> Od tych ambicji do realizmu socjologicznego jeszcze daleka droga. Wundtowi chodziło raczej o głębsze wyjaśnienie psychiki jednostki. Nie przeczył, iż w polu działania wielu świadomości powstają ciekawe zjawiska warte badania, ale lud nie charakteryzuje się niczym co nie występowałoby w jednostkach, a jedynym sposobem zrozumienia ludu jest wyjaśnianie indywidualnych procesów zachodzących na poziomie świadomości.<sup>17</sup>

Na gruncie psychologizmu ukształtowała się także inna, specyficzna orientacja, **psychologia tłumów**, wyłożona m.in. w książce Gustave’a Le Bona, *Psychologia tłumy*.<sup>18</sup> W zasadzie, psychologizyczna obserwacja i interpretacja tłumy dostarczała dowodów na słuszność stanowiska nominalistycznego.

Le Bon uważał, że nawet najdziksze ekscesy ludzi skupionych w tłumie dowodzą, iż są oni pod wpływem instynktów, które wcześniej stłumione, w tłumie dochodzą do głosu, a to w wyniku czegoś w rodzaju zbiorowej

---

<sup>13</sup> Za: J.Szacki, op.cit., s.321.

<sup>14</sup> H.Spencer, *The Principles...*, t.1, cz.1.

<sup>15</sup> J.Szacki, *Historia...*, op.cit., s.354.

<sup>16</sup> W.Wundt, *Elemente der Völkerpsychologie. Grundlinien einer psychologischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit*, Leipzig 1912, s.3.

<sup>17</sup> Ibidem.

<sup>18</sup> G.Le Bon, *Psychologia tłumy*, Warszawa 1986.

hipnozy, która zapewne osłabia kontrolę jednostki nad sobą i pozwala rozładować się stłumionym napiętościom.<sup>19</sup> Tłum, zdaje się sędzić jego pierwszy badacz, nie jest niczym innym, jak sumą jednostek, które go tworzą, tyle że te jednostki są w stanie szczególnej impulsywności, która wynika z ich jednostkowych cech, tj. uśpionych poza tłumem instynktów (przede wszystkim **rasowych**).

Sądzę jednak, że ów dowód na rzecz nominalizmu przemawia raczej za stanowiskiem realizmu socjologicznego. Dlaczego to bowiem, jednostki dopuszczające się w tłumie różnorodnych i tak przerażających Le Bona ekscesów, poza tłumem, gdy pozostają w innych niż w tłumie relacjach społecznych, zachowują się całkiem poprawnie? Naturalnie można wyjaśnić to na gruncie psychoanalizy, czyli dalej, konsekwentnie pozostawać na gruncie psychologii i ignorować odrębność bytu społecznego. Doprowadzi nas to jednak do pojęcia *super ego*, czyli uwewnętrznionych norm. Ale tu już nie unikniemy pytania o normy społeczne, które niekiedy są przez psychikę uwewnętrzniane. A skoro tak, to trzeba zadać pytanie o byt społeczny, w którym te normy są wytwarzane i mechanizmy społeczne skłaniające do owego uwewnętrzniania. Tak więc argumenty psychologów tłumu przemawiają raczej na rzecz realistów socjologicznych.

Jeśli jednak fakt odmienności zachowań ludzkich w tłumie i poza nim wyjaśnić poprzez pojęcia norm, kontroli i sankcji społecznych, wtedy poruszamy się w świecie zjawisk społecznych, czyli tym bardziej stajemy na stanowisku realizmu socjologicznego.

Nie wiele zmieni tu próba podjęta przez Gabriela Tarde'a, który w swej książce *Opinia i tłum*<sup>20</sup> uściśla, mętne rzeczywistości pojęcie tłumu, do zbiorowości ludzi, między którymi zachodzi wystarczająca bliskość fizyczna, iżby możliwe były rozmaite mechanizmy komunikacji na odległość i podatność jednostek tworzących tłum na pewien rodzaj sugestii zbiorowej, tj. dokonującej się właśnie na pewną odległość.<sup>21</sup> Tarde rozwija w niej dość niejasną i cokolwiek nadmiernie naturalistyczną teorię **naśladownictwa**, której raczej nie warto tu przytaczać, choć na pewno mogła ona inspirować późniejszych socjologów o nastawieniu interakcyjnym. Nie zmienia ona w niczym istotnym tezy, iż argumenty psychologów, wbrew ich woli, przemawiały raczej za realizmem niż nominalizmem socjologicznym.

Podobnie można by powiedzieć o teorii innego z klasycznych psychologów, tj. Williama McDougalla, który rozwinął własną koncepcję **instynktywizmu**. I ten autor, zwłaszcza w swej późniejszej pracy *Psychologia grupy*,<sup>22</sup> odwołuje się do interindywidualnych cech grupy społecznej i do wpływu, jakie grupy

---

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> G. Tarde, *Opinia i tłum*, Warszawa 1904.

<sup>21</sup> Ibidem, s.8-12.

<sup>22</sup> W. McDougall, *Psychologia grupy*, Warszawa 1930.

mają na jednostki. McDougall sam dostarcza przesłanek przeczących stanowisku nominalistycznemu, za którym się opowiada.<sup>23</sup>

Zupełnie inne miejsce w naszych rozważaniach zajmie Zygmunt Freud, którego Jerzy Szacki także zalicza do psychologów.<sup>24</sup> Jego teoria immanentnie zawiera przesłanki socjologiczne, przemawiające za stanowiskiem realizmu socjologicznego. Uczony ten pozostawił ponadto wiele książek o charakterze socjologicznym, antropologicznym lub psychosocjologicznym, jak np.

*Totem i tabu* czy też *Kultura jako źródło cierpień*.

Jeszcze wyraźniej socjologiczne zainteresowania i nacechowane realizmem socjologicznym poglądy znajdziemy u uczniów Freuda, jak np. Karen Horney, a zwłaszcza Erich Fromm. Naturalnie sam fakt uwzględniania aspektów ponadindywidualnych w życiu jednostek nie oznacza jeszcze w sposób konieczny przyjmowania stanowiska realizmu socjologicznego. Będę jeszcze pisał o tym typie rozumienia zjawisk, kiedy akceptuje się fakt występowania zjawisk ponadindywidualnych, ale dalej pozostaje się nominalistą.

Paradoksalnie, pierwsze, rzeczywiście mocne argumenty na rzecz realizmu socjologicznego znajdujemy u psychologów. Wspomniałem o Freudzie, lecz trzeba też koniecznie przedstawić niezwykle ciekawe, choć często wewnętrznie splecione i niejasne poglądy Vilfreda Pareto. Uczony ten zakwalifikowany został przez wielu historyków socjologii do psychologów.<sup>25</sup> Fakt ten Jerzy Szacki tłumaczy tym, iż Pareto zdecydowanie najczęściej uwagi poświęcił grupie czynników życia społecznego, które można określić jako psychologiczne.<sup>26</sup> W rzeczywistości jednak autor ten uważał, że istnieje sprzężenie różnych czynników rzeczywistości. I tych, które można określić jako psychologiczne i tych, które mają charakter geograficzny lub fizyczny i, poza wieloma innymi, tych, które określimy jako społeczne.<sup>27</sup> „Zapominanie o współzależności zjawisk społecznych powoduje popełnianie znacznej liczby błędów”<sup>28</sup> – przestrzegał Pareto. Wprowadzając pojęcie systemu społecznego i organizacji opowiadał się po stronie realizmu socjologicznego. Inna rzecz, że poglądy tego myśliciela nie zawsze były spójne, co powodowało, iż sam nie ustrzegł się błędów, przed którymi przestrzegał. Kiedy zatem analizuje państwo jako byt społeczny stwierdza, że „już samo »Państwo« jest abstrakcją, w rzeczywistości bowiem istnieją tylko ludzie, którzy rządzą, i ludzie, którzy są rządzeni”.<sup>29</sup> Z upodobaniem Pareto określa społeczeństwo pojęciem **agregatu**. Jednak przecież gdy analizuje system

---

<sup>23</sup> Por.: J.Szacki, *Historia...*, op.cit., s.366.

<sup>24</sup> Ibidem, s.367 i dalsze.

<sup>25</sup> Patrz: J.Szacki, *Historia...*, op.cit., s.378 i dalsze.

<sup>26</sup> Ibidem, s.380.

<sup>27</sup> Patrz np.: V.Pareto, *Uczucia i działania. Fragmenty socjologiczne*, Warszawa 1994, s.8 i dalsze.

<sup>28</sup> Ibidem, s.8.

<sup>29</sup> Ibidem, s.16.

społeczny i zjawisko zaburzenia lub odtwarzania jego równowagi, to zajmuje się bytem ponadindywidualnym, który jest efektem współdziałania czynników bardziej elementarnych. Wszelako ów byt społeczny, jak wolno chyba wnosić, jest systemem właśnie, i ma charakter realny, zwłaszcza skoro posiada zdolność zwrotnego działania na czynniki bardziej podstawowe, a nie jest tylko ich prostą sumą.<sup>30</sup> Taki też wniosek o niekonsekwentnym, ale jednak realizmie socjologicznym Pareta wyprowadzić można z twierdzenia, że „*Forma społeczeństwa jest zdeterminowana przez wszystkie oddziałujące na nią elementy, na które z kolei oddziałuje owa forma* (podkreślenie moje – K.W.). Można więc powiedzieć, że całościowa forma społeczeństwa i jej poszczególne elementy wzajemnie się warunkują... Wymienione przez nas elementy nie są niezależne, większość z nich jest współzależna... W każdym razie niezależnie od tego, czy liczba rozważanych elementów jest duża czy mała, zakładamy, że stanowią one system, który można nazwać »systemem społecznym« ”.<sup>31</sup>

Naturalnie, zgoła przeciwny pogląd w interesującej nas tu sprawie realizmu lub nominalizmu socjologicznego zajęli przedstawiciele orientacji socjologicznej. Socjologię byli przekonani, iż zjawiska społeczne cieszą się pewną autonomią, która pozwala je wyjaśniać bez uciekania się do czynników indywidualnych. Przede wszystkim zaś wyrażali, wbrew psychologom, pogląd, że dla wyjaśniania zjawisk społecznych nie trzeba odwoływać się do psychiki ludzi, którzy to społeczeństwo tworzą.<sup>32</sup>

Najwybitniejszym przedstawicielem socjologizmu był Émile Durkheim. Nadawał on socjologii status nauki nie tylko odrębnej, czyli posiadającej swój odrębny przedmiot, ale także nauki szczególnej, gdyż zdolnej do podporządkowania sobie „*tych wszystkich dyscyplin, które zajmują się takimi lub innymi fragmentami rzeczywistości społecznej*”.<sup>33</sup> Odrębność przedmiotu socjologii przy akceptacji nominalistycznego stanowiska jest bardzo wątpliwa. Przecież jednak, twierdził Durkheim, kiedy jednostka ludzka występuje w relacjach z innymi, kieruje się pewnymi przekonaniem, wartościami, wyobrażeniami, które przejęła od zbiorowości, w której dojrzewała i żyje. Sposoby działania, myślenia i odczuwania, jakie charakteryzują pojedynczych ludzi w sytuacjach społecznych wytwarzane są **na zewnątrz świadomości indywidualnych**.<sup>34</sup> Co więcej, wyjaśniał autor w swym dziele *Zasady metody socjologicznej, Te typy postępowania lub myślenia są nie tylko zewnętrzne wobec jednostki; zawdzięczają one swoje istnienie imperatywnej i przemożnej sile, przez co narzucają się jednostce, czy chce ona tego, czy nie chce*.<sup>35</sup>

---

<sup>30</sup> Por.: tamże, s.325-330.

<sup>31</sup> Ibidem, s.283.

<sup>32</sup> P.Sorokin, *Contemporary Sociological Theories through the First Quarter of the Twentieth Century*, New York 1964, s.433.

<sup>33</sup> J.Szacki, *Historia...*, op.cit., s.404.

<sup>34</sup> É.Durkheim, *Zasady metody socjologicznej*, Warszawa 2000, s.28.

<sup>35</sup> Ibidem.

Co jest przedmiotem badania socjologii, tej nowej nauki, z woli socjologów tak bezpardonowo wypierającej nauki pokrewne? „*Fakty społeczne są więc właściwą dziedziną socjologii*” – odpowiadał Durkheim.<sup>36</sup> Właśnie z powodu tego, iż fakty takie jak akty czy sposoby myślenia, działania i odczuwania jednostek są wobec nich zewnętrzne, mają one charakter społeczny. „*Nie można ich tedy mieszać ani ze zjawiskami organicznymi, gdyż polegają na wyobrażeniach i działaniach, ani ze zjawiskami psychicznymi, które istnieją wyłącznie w świadomości indywidualnej i dzięki niej. Stanowią one zatem nowy gatunek faktów i dla nich właśnie należy zarezerwować określenie »fakty społeczne«.* Pasuje ono do nich, ponieważ jasne jest, iż nie mając za swój substrat jednostki, nie mogą mieć innego podłoża niż społeczeństwo (...)”.<sup>37</sup>

Cechą charakterystyczną socjologii jest też to, iż zajmuje się faktami społecznymi i wyjaśnia je, odwołując się do innych faktów społecznych. Wielu socjologów, zwłaszcza amerykańskich, świadomie lub nie, nie przyjmuje założenia Durkheima „*społeczeństwa jako czegoś odrębnego i realnego samo przez się z powodu właściwego im woluntarystycznego nominalizmu, który prowadził ich do rozważania społeczeństwa jako sumy oddziaływujących na siebie jednostek*”.<sup>38</sup> Przy wszelkiej krytyce, jaką słusznie lub nie obdarza się obecnie Durkheima i socjologizm, warto zauważyć, iż w ten sposób traci się z pola widzenia tę granicę, którą wyznaczył Durkheim dla socjologii, a uprawia się raczej jakiś rodzaj psychologii społecznej. Nie jest to praktyka niedopuszczalna, ale trzeba ją stosować świadomie, a zwłaszcza pamiętać, że nie można redukować do niej socjologii.

Wielkość Durkheima nie redukuje się do tego, iż przeciwstawił się dość infantylnemu i natrętnemu psychologizmowi poprzedników. Otworzył on nowe, do dziś nie do końca wykorzystane perspektywy rozwoju przed socjologią, wskazał na szereg zjawisk i procesów (jak np. anomia), które dopiero dziś ujawniają się z pełną wyrazistością. Nie ustrzegł się oczywiście wielu błędów, do których zalicza się często przesadne znaczenie, jakie nadawał socjologii (**imperializm socjologiczny**), tendencję do hipostaz i przecenianie udziału społeczeństwa w kształtowaniu się ludzkiej psychiki.<sup>39</sup>

W wielu kwestiach Durkheim nie potrafił zachować konsekwencji, często, w zapale argumentacji, formułował sądy przerysowane. Często sam zdawał sobie sprawę z tego, iż jego twierdzenia są słuszne tylko z punktu widzenia pewnego, przyjętego przez niego założenia. Sam pisał przecież, że „*(...) życie społeczne (...) zamyka się w pewnym kręgu. Z jednej więc strony od społeczeństwa jednostka otrzymuje to, co w niej najlepsze, wszystko, co stanowi*

---

<sup>36</sup> Ibidem, s.30.

<sup>37</sup> Ibidem.

<sup>38</sup> R.C.Hinkle Jr, G.J.Hinkle, *The Development of Modern Sociology*, New York 1954, s.51 za: J.Szacki, *Historia...*, op.cit., s.424.

<sup>39</sup> Por.: J.Szacki, *Historia...*, op.cit., s.423 i inne oraz E.Tarkowska, *Wstęp w: É.Durkheim, Elementarne formy życia religijnego*, Warszawa 1990.



o jej indywidualnym obliczu i pozycji wśród innych istot – kulturę umysłową i moralną. Człowiek pozbawiony języka, wiedzy, umiejętności, poglądów moralnych, spadnie do rzędu zwierząt. A więc charakterystyczne cechy natury ludzkiej pochodzą od społeczeństwa. Ale jednocześnie społeczeństwo istnieje i żyje jedynie w jednostkach i przez jednostki. Gdyby idea społeczeństwa wygasła w umysłach poszczególnych ludzi, gdyby zwykli ludzie przestali wspólnie wyznawać wierzenia i tradycje, podzielać zbiorowe dążenia, wówczas by umarło społeczeństwo”.<sup>40</sup> Durkheim, jak widzimy, rozumiał więcej niż wielu jego krytyków. Misja jednoznacznego określenia podstaw, metody i przedmiotu socjologii oraz wyrazistego ukazania najistotniejszych problemów współczesności powodowała, iż ten wielki uczony grzeszył niekiedy przesadą, ale nie brakiem przenikliwości intelektualnej.<sup>41</sup>

Dla socjologicznego dyskursu między zwolennikami nominalizmu i realizmu socjologicznego istotne znaczenie mają poglądy Wilhelma Dilthey’a, który kwestionował zresztą sens samej socjologii. Niemniej jednak stanowisko tego niemieckiego filozofa w sporze o realność bytu społecznego popiera raczej punkt widzenia realistów.

Dilthey, stojący na gruncie historyzmu, widzi poszczególnych ludzi jako całości psychofizyczne, które wszakże są częścią większej całości, historycznie zmiennego społeczeństwa, kształtującego osobowość jednostek.<sup>42</sup> Charakterystyczne jest jego przekonanie, iż człowiek jest ośrodkiem krzyżowania się wpływów rozgrywających się w społeczeństwie. Wpływów, dodajmy, które on także wywiera na to społeczeństwo.<sup>43</sup> To są już poglądy, które mogą stanowić niezłą podstawę dla późniejszego interakcjonizmu.

Problem nominalizmu i realizmu socjologicznego doczekał się swego i względnie oryginalnego rozstrzygnięcia na gruncie socjologii humanistycznej. Choć już wcześniej pojawiały się właściwe jej interakcjonistyczne hipotezy lub intuicje, o czym wspominałem wyżej.

Ferdinand Tönnies zjawiska społeczne uważał za artefakty, czyli wytwory psychiki. Powołuje je **wola** ludzi. Istnieją w świadomości.<sup>44</sup> To że rozmaite twory społeczne są nierzeczywiste nie znaczy, iż są nierealne. Owszem, istnieją realnie w umysłach ludzi.<sup>45</sup> Pozornie stanowisko Tönniesa nie różni się

---

<sup>40</sup> É. Durkheim, *Elementarne...*, op.cit., s.333.

<sup>41</sup> Por. też: E. Tarkowska, *Socjologia a inne nauki humanistyczne we francuskiej szkole socjologicznej: ciągłość i zmiana wzorów myślenia i działania naukowego*, „Zagadnienia Naukoznawstwa”, nr 3/1980 oraz J. Szacki, *Durkheim*, Warszawa 1964.

<sup>42</sup> Por.: R.A. Makkreel, *Dilthey. Philosopher of the Human Studies*, Princeton 1975, s.56, 154 i inne.

<sup>43</sup> Ibidem, s.154.

<sup>44</sup> F. Tönnies, *Wspólnota i społeczeństwo jako typy więzi międzyludzkich w: Elementy teorii socjologicznych*, red. W. Derczyński, A. Jasińska-Kania, J. Szacki, Warszawa 1975, s.52 i dalsze oraz F. Tönnies, *Soziologische Studien und Kritiken*, Jena 1925, 1955, za: J. Szacki, *Historia...*, op.cit., s.500-501.

<sup>45</sup> Por.: F. Tönnies, *On Sociology: Pure, Applied and Empirical*, Chicago 1971, s.123 i dalsze.

zasadniczo od poglądów nominalistów. W istocie jest to koncepcja całkiem nowa, odwołująca się w warstwie założeń filozoficznych gdzieś do subiektywnego idealizmu George'a Berkeleya.

Pogląd Tönniesa nie wnosi niczego do interesującego mnie tutaj problemu. Odnotowuję go jedynie dla porządku. Należy natomiast koniecznie wspomnieć o – w dużej mierze niezależnym od wspomnianych przekonań autora – sposobie ujmowania przez niego więzi społecznych. Tych autor *Gemeinschaft und Gessellschaft* nie redukuje do aspektów psychicznych, ale szuka raczej ich istoty w interakcjach między jednostkami. Typom zaś więzi, a więc zjawiskom ponad-indywidualnym, przypisuje wpływ zasadniczy na typy wspólnot społecznych.<sup>46</sup>

Niezależnie zatem od deklaracji czynionych wprost, poglądy tego socjologa na temat istoty bytu społecznego są niespójne, przynajmniej w sferze podstawowych, a nie do końca wyłożonych *explicite* założeń. Być może też, niespójność ta wyraża, niezdefiniowaną ostatecznie, intuicję pewnej dualności jednostkowego i społecznego bytu.

Owa dualność, też nie do końca wyrażona, jeszcze bardziej wyraźnie odbija się w teorii Georga Simmla. Sądząc z deklaracji wypowiedzianych wprost, jest on psychologią i zwolennikiem nominalizmu socjologicznego. Gdy pisze o społeczeństwie, to nie ma na myśli swobodnego bytu. Jak zauważa J.Szacki, Simmel zastrzega się, że „*traktujemy zjawiska społeczne, tak jak gdyby istniały one niezależnie od kontekstu historycznego oraz motywacji jednostek, za których sprawą dochodzą do skutku, nie znaczy to jednak, że zakładamy istnienie jakiejś swobodnej rzeczywistości społecznej, której przysługuje odrębny status ontologiczny*”.<sup>47</sup>

Simmel nie przyznaje społeczeństwu **odrębnego statusu ontologicznego** i jest przekonany, że nie może być ono analizowane poza jednostkami.<sup>48</sup> Nie oznacza to jednak, iż redukuje się ono do sumy procesów psychicznych. Ten sam autor pisał: „*grupę należy traktować tak, jak gdyby była podmiotem, któremu przysługuje własne życie*”.<sup>49</sup> Socjologa interesują zjawiska psychiczne, ale w kontekście obcowania ludzi ze sobą, czyli kiedy tworzą grupy i kiedy wzajemnie na siebie oddziałują. Badanie psychiki ludzkiej jako takiej nie jest zaś zajęciem dla socjologa.<sup>50</sup>

Na tej swobodnej dialektycznej dualności poglądów polega oryginalność stanowiska Simmla. Pewne podstawy owej orientacji znajdujemy również u wcześniejszych myślicieli, na przykład Tönniesa. Simmel nie jest ani nominalistą, ani realistą socjologicznym. Nie godzi się z radykalizmem socjologicznym Durkheima, ani ze skrajnością psychologów. Przyjmuje, że to co

---

<sup>46</sup> J.Szacki, *Historia...*, op.cit., s.502.

<sup>47</sup> Ibidem, s.510.

<sup>48</sup> Por.: G.Simmel, *Zagadnienia filozofii dziejów. Badanie z zakresu teorii poznania*, Warszawa 1902, s.9 i dalsze.

<sup>49</sup> G.Simmel, *Socjologia*, Warszawa 1975, s.33.

<sup>50</sup> Ibidem, s.14.

najbardziej interesuje socjologa, to relacja między ludźmi oraz między grupą a poszczególnymi jednostkami. Są one naturalnie indywidualnościami obdarzonymi psychiką. Ta psychika interweniuje w procesach społecznych, ale się do nich nie sprowadza.

Podobnie nie sposób przypisać ściśle nominalistycznego lub realistycznego stanowiska innemu wielkiemu socjologowi, Maxowi Weberowi. Co prawda przedmiotem badania były dla niego jednostki i ich subiektywne **treści działania**.<sup>51</sup> Jednak istota polega na tym, że ci ludzie **wchodzą w interakcje i dokonują interpretacji**.<sup>52</sup> Zatem socjolog interesuje się stanami psychicznymi jednostek,<sup>53</sup> ale o tyle, o ile są one aktorami interakcji społecznych. Wówczas rzeczywiście subiektywnie **interpretują**, nadając znaczenie swemu działaniu w toku owych interakcji, a to poprzez symbole i znaki.

Weber zasadniczo przekraczał zatem granicę postawy psychologizacyjnej. Socjologia miała co prawda zajmować się zachowaniem jednostek, ale zachowaniem społecznym,<sup>54</sup> co określał on jako „*jakikolwiek zachowanie ludzkie o tyle, o ile działająca jednostka przywiązuje do niego subiektywne znaczenie... Działanie jest społeczne na mocy subiektywnego znaczenia przypisanego mu przez działającą jednostkę (lub jednostki) o tyle, o ile bierze się w nim pod uwagę zachowanie innych i jest przez nie zorientowane w swym przebiegu*”.<sup>55</sup>

Jak pisze J.Szacki, Weber jest nominalistą. Jednostka ludzka jest **atomem** społeczeństwa, a pojęcia określające różne formy zrzeszania się ludzi **oznaczają różne kategorie oddziaływania wzajemnego**.<sup>56</sup> Jednak to właśnie w trakcie interakcji społecznych i pod ich wpływem kształtują się zachowania ludzkie, bardziej niż pod wpływem indywidualnych cech psychicznych konkretnych jednostek. Oryginalne i głębokie rozważania Webera na temat państwa, różnych kontekstów przywództwa, biurokracji lub uwarunkowań religijnych zachowań ludzi pokazują, że był to socjolog dostrzegający perspektywę makrosocjologiczną i znaczenie kultury dla funkcjonowania ludzi i społeczeństw.<sup>57</sup>

Wspomniani wyżej interakcjoniści, zaliczani do niemieckiej socjologii humanistycznej, zmienili perspektywę sporu między nominalizmem i realizmem socjologicznym. Później praktycznie nie było można kontynuować tej starej dyskusji, ignorując stanowisko interakcyjne. Zostało ono podchwycone przez amerykańskich pragmatystów.<sup>58</sup>

---

<sup>51</sup> M.Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, New York 1947, s.101.

<sup>52</sup> Patrz: J.H.Turner, *Struktura teorii socjologicznej*, Warszawa 1985, s.379.

<sup>53</sup> Por.: J.Turowski, *Socjologia. Wielkie struktury społeczne*, Lublin 2000, s.36.

<sup>54</sup> M.Weber, *Basic Concepts in Sociology*, New York 1964, s.29.

<sup>55</sup> M.Weber, *The Theory...*, op.cit., s.88, za: J.H.Turner, *Struktura...*, s.379.

<sup>56</sup> J.Szacki, *Historia...*, op.cit., s.524.

<sup>57</sup> Zob. też: S.Kozyr-Kowalski, *Karol Marks a Max Weber*, Warszawa 1967.

<sup>58</sup> Patrz: H.Buczyńska-Garewicz, *Wartość i fakt. Rozważania o pragmatyzmie*, Warszawa 1970.

John Dewey, w swym dziele *Reconstruction in Philosophy*, przedmiotem zainteresowania naukowego czyni proces komunikowania się ludzi. Jedyne w tym procesie realnie istnieją i kształtują się ludzie, w nim też powstaje i ewoluuje społeczeństwo oraz jego instytucje. Te ostatnie pojmuję Dewey jako instrumenty komunikowania się jednostek.<sup>59</sup> Tym samym powraca on do idei Töniesa, Simmla i Webera i rozwija je, ukazując jak interakcje tworzą ludzi i społeczeństwo. Podobny pogląd znajdziemy też u Williama Jamesa, który – podkreśla J.Szacki – „odkrył, a w każdym razie dostarczył przesłanek do odkrycia, że badanie procesów społecznych musi być zarazem badaniem procesu stawania się jednostki ludzkiej, która dopiero w procesie tej interakcji zdobywa swe zasadnicze właściwości”.<sup>60</sup>

Nie chcę wyprzedzać własnego wywodu, dalej wrócę do tego ważnego wątku. Obecnie pragnę jedynie pokazać, jak spór między nominalizmem i realizmem socjologicznym nabiera nowego sensu. Oto pragmatyści posuwają się do twierdzenia, iż ani społeczeństwo, ani jednostki nie są bytem realnym poza procesem interakcji.

Rozumienie znaczenia interakcji chroni nawet tak radykalnego indywidualistę jak Dewey przed skrajnością nominalizmu. Stwierdza on na przykład, iż społeczeństwo jest uprzednie w stosunku do każdej jednostki, ale istotą społeczeństwa jest to, że tworzy ono system interakcji. W ich toku kształtują się jednostki i społeczeństwo, wraz ze swym systemem interakcji.<sup>61</sup>

Idee Deweya rozwinął Charles Cooley, który nominalistyczny pomysł, iż społeczeństwo jest pewną abstrakcją, realna zaś jest tylko jednostka ludzka, odwrócił paradoksalnie, aby twierdzić, iż jest również przeciwnie, tj. jednostka poza społeczeństwem to jedynie teoretyczna abstrakcja. W jednym procesie życia człowieka występują bowiem dwa nieodłączne jego aspekty: jednostkowy i społeczny. Społeczeństwo i człowiek to nie są dwa różne **byty**, których realności trzeba dowodzić, a relacje między nimi badać, to są dwa aspekty jednego procesu życia: aspekt **kolektywny** i aspekt **dystrybutywny**.<sup>62</sup>

Podobną myśl znajdziemy u rówieśnego z Cooleyem Williama Thomasa, który wspominał z kolei o zmiennych psychologicznych i socjologicznych procesach społecznego.<sup>63</sup> Natomiast skrajne stanowisko w sprawie realności społeczeństwa i psychiki jednostki zajął George Herbert Mead, który uważał wręcz, że poza społeczeństwem nie ma psychiki, przy czym moc sprawczą przypisywał, podobnie jak poprzednicy, komunikacji społecznej.<sup>64</sup>

---

<sup>59</sup> J.Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, New York 1950, s.161.

<sup>60</sup> J.Szacki, *Historia...*, op.cit., s.583.

<sup>61</sup> J.Dewey, *Human Nature and Conduct. An Introduction to Social Psychology*, New York 1930, s.59 i dalsze.

<sup>62</sup> Ch.H.Cooley, *Human Nature and the Social Order*, New York 1964, s.36 i dalsze.

<sup>63</sup> W.I.Thomas, F.Znaniński, *Chłop polski w Europie i Ameryce. Nota metodologiczna*, Warszawa 1976, t.1, s.66 i dalsze.

<sup>64</sup> G.H. Mead, *Umysł, osobowość, społeczeństwo*, Warszawa 1975, s.14 i dalsze.

Ta koncepcja pewnej jedności **ontologicznej** jednostki i społeczeństwa zapanowała właściwie bezwyjątkowo w późniejszej socjologii. Co najwyżej zmieniały się akcenty. Raz uczeni przywiązywali większą wagę do aspektu indywidualnego społeczeństwa, kiedy indziej ważniejszy wydawał się im aspekt społeczny. To szukali bardziej odpowiedzi na pytanie, jak społeczeństwo warunkuje jednostkę, to znów przeciwnie – jak jednostki tworzą społeczeństwo. Niekiedy pewne pomysły wcześniejszych socjologów były rozwijane lub wzbogacane, ale istota poglądu, sformułowana przez niemieckich przedstawicieli socjologii humanistycznej i ostatecznie usankcjonowana przez amerykańskich pragmatystów, pozostała ta sama.

Przykładem zastosowania tej koncepcji mogą być poglądy Roberta E. Parka, który sądził, iż w społeczeństwie występuje niejako podwójna struktura. Pierwszą tworzą stosunki egoistycznych jednostek, które traktują się jako instrumenty osiągnięcia niezbędnych do egzystencji dóbr. Tu do głosu dochodzi raczej biologiczna natura człowieka. Druga to sfera uczuć, wspólnych wartości i zdolności do zbiorowego działania,<sup>65</sup> wyznaczająca nie wspólnotowy, a społeczny wymiar ukierunkowywanych przez wspólne wartości działań ludzkich. W istocie znajdujemy tu zestawienie kilku dobrze znanych nam wcześniej pomysłów: Pareto, Tönniesa i amerykańskich pragmatystów.

Równocześnie Park nie może się zdecydować. Twierdzi, że społeczeństwo nie jest agregatem jednostek, będących na pierwszym poziomie **jednostkami** właśnie, których instynkty kielzna porządek społeczny, ale na drugim stają się **osobami**, co następuje dzięki stosunkom społecznym. Jednak kiedy indziej powiada, iż „*wyjaśnianie zjawisk społecznych nie wymaga wprowadzania fikcji społeczeństwa jako »sui generis« osoby*”.<sup>66</sup>

W późniejszych teoriach socjologicznych postawa nominalistyczna rzadko raczej występowała w postaci skrajnej, tj. przekonania, iż społeczeństwo nie istnieje jako takie, ale jest raczej wytworem wyobraźni, złudzeń lub konwencji językowej. Natomiast spór toczy się dalej. Może nie między radykalnym realizmem i nominalizmem, ale raczej o znaczenie jednostki dla społeczeństwa i społeczeństwa dla jednostki, ewentualnie kultury dla jednostki lub jednostki dla kultury. Spór dotyczy także rozmaitych zagadnień szczegółowych, jak np. realności lub przynajmniej znaczenia struktury społecznej, klas społecznych itp.

Często też spotyka się stanowiska, które niejasno, domyślnie raczej, przyjmują realne istnienie jakichś form bytu społecznego, ale zasadniczo sprowadzają rozumienie zjawisk społecznych do wydarzeń między jednostkami, niechętnie przyznając, że kierują się one wartościami, wzorcami kulturowymi, mitami, przepisami ról społecznych itp. Nie wyjaśniając zresztą najczęściej skąd by owe

---

<sup>65</sup> R.E.Park, *Research in the Social Sciences. Its Fundamental Methods and Objectives*, New York 1926, s.5 i dalsze.

<sup>66</sup> J.Szacki, *Historia...*, op.cit., s.654-655.

wartości, wzorce itp. zjawiska miały się wziąć i jaka jest ich natura, skoro nie społeczna właśnie.

Współczesna różnica stanowisk przebiega raczej między poglądem o realnym istnieniu poszczególnych jednostek ludzkich, które wchodzi w interakcje, w słabo tylko zarysowanym kontekście społecznym, a przekonaniem, iż struktury i instytucje społeczne wywierają co najmniej zasadniczy wpływ na jednostki, które ludzą się tylko, iż są neutralne i podmiotowe względem społeczeństwa.

Przykładem tego typu rozpiętości postaw mogą być różnice w poglądach dwóch współczesnych sobie uczonych Alfreda Reginalda Radcliffe-Browna i Bronisława Malinowskiego. Ten pierwszy, uważany za strukturalistę uznawał dominację struktury nad jednostkami. Sądził mianowicie, że struktura społeczna jest układem **osób w zinstytucjonalizowanych rolach i stosunkach**.<sup>67</sup> Pojedynczy ludzie mieli by być czymś w rodzaju nośników ról społecznych. Dla tego uczonego pojęcie struktury społecznej, rozumianej w sposób najbardziej realistyczny, a nie jako model, wynik abstrahowania, miało znaczenie kluczowe.

Inaczej Malinowski, który przyjął raczej orientację psychologizyczną. Jak pisze J.Szacki, „*Teorii kultury Malinowskiego nie można sobie wyobrazić bez określonej (wyłożonej przez niego explicite) koncepcji człowieka*”.<sup>68</sup> Teoria Malinowskiego jest mocno osadzona w socjologii, obejmuje zjawiska struktury społecznej i instytucji. W żadnym wypadku nie jest nominalistyczna, choć tego antropologa szczególnie interesuje człowiek i jego potrzeby.

Choć dziś w bezpośredni sposób rzadko formułuje się problem, czy zjawiska społeczne mają charakter bytu osobnego w stosunku do tworzących je jednostek, to jednak w wielu poglądach powraca on w mniej wyrazistej lub nawet bodaj nie uświadamianej formie. Częściej przybiera on postać poglądu na temat ważności lub pierwotności tego co indywidualne i zbiorowe. Twierdzi się na przykład, że zjawiska ponadindywidualne mocno determinują zachowania lub pewne cechy jednostek, albo przeciwnie, iż są one nieistotnym i nieistniejącym poza jednostkami kontekstem funkcjonowania pojedynczych ludzi. Bardzo często też socjolodzy w ogóle nie deklarują swych poglądów w tej sprawie, niejawnie przyjmują pewne założenia, które dalej określają tok ich rozumowania.

Wspominałem, iż sam fakt dostrzegania takich zjawisk, jak wartości nie przesądza o akceptacji poglądu, iż zjawiskom społecznym można przypisać realny status. Przekonanie zaś o kluczowej roli wartości dla zachowań lub psychiki jednostek także nie oznacza, iż nie stoi się na gruncie nominalizmu socjologicznego.

Wspomnę jedynie o poglądzie Rousseau, który nie negował co prawda istnienia takich ponadindywidualnych zjawisk jak wartości, instytucje, państwo

---

<sup>67</sup> A.R.Radcliffe-Brown, *Method in Social Anthropology*, Chicago 1958, s.176.

<sup>68</sup> J.Szacki, *Historia...*, op.cit., s.708.

lub cywilizacja, uważał wszakże, iż są one nienaturalne, tzn. nie są dziełem natury, ale wytworem sztucznym, przeto z istoty złym.<sup>69</sup>

Wspominałem już Franciszka Bacona. Pisał on o **złudzeniach plemiennych** (*idola tribus*), czyli zbiorowych lecz błędnych przekonaniach, wynikających z właściwej człowiekowi natury. Przejawia się ona między innymi skłonnością do antropomorficznego ujmowania zjawisk.<sup>70</sup> Co może dotyczyć także tendencji do nadawania zjawiskom społecznym cech niezależnego bytu. Powiadamy wszak nieraz, iż *społeczeństwo chce, grupa oczekuje* itp.

W istocie, jak chce Thomas Hobbes, ludzie tworzą instytucje, w tym państwa, aby uniknąć szkód, do jakich prowadzi nieustająca walka, motywowana niepokroczonym egoizmem jednostek. Ludzie musieli opuścić stan **natury** i skrepić się **umową społeczną**.<sup>71</sup> Formy społeczne nie są jednak niczym innym, jak mechanicznym efektem współdziałania jednostek.

Zdaje się, że te poglądy dawnych filozofów nadal są podłożem myślenia wielu współczesnych socjologów, którzy w swym rozumieniu problemu realizmu i nominalizmu socjologicznego nie wychodzą daleko poza przekonania Bacona, Hobbesa i Rousseau. Tak więc, kiedy u współczesnych socjologów czytamy o państwie, instytucjach społecznych, grupach, czy – w końcu – o samym społeczeństwie, to z tego jeszcze nie wynika postawa realizmu socjologicznego autorów. U podłoża może znajdować się mechanistyczny koncept Hobbesa lub intuicja co do natury ludzkiego poznania Bacona.

Również posługiwanie się takimi pojęciami, jak wartości, nie muszą oznaczać poglądu realizmu socjologicznego. Mimo iż pojęcie to ma sens socjologiczny, wielu autorów redukuje je (często niejawnie) do wymiaru indywidualnego. W ogromnej mierze na rozpowszechnianie się (często także niejawnego lub przynajmniej nie do końca definiowanego) nominalizmu we współczesnej socjologii wpływ ma długotrwała dominacja technik ankietowych. Wspomina o tym m.in. Mirosława Marody.<sup>72</sup> Rozkłady procentowe, jakie uzyskuje się w wyniku badań ankietowych, dotyczą przecież nie społeczeństwa pojmowanego w duchu realizmu socjologicznego, ale rozumianego raczej jako suma jednostek.<sup>73</sup>

We współczesnej socjologii niezwykle istotne miejsce zajmuje pojęcie interakcji, a wiele ważnych współcześnie teorii ma charakter interakcjonistyczny. Wszystkie w jakimś sensie odwołują się do niemieckich socjologów

---

<sup>69</sup> J.J.Rousseau, *Umowa społeczna*, Warszawa 1948.

<sup>70</sup> F.Bacon, *Eseje*, Warszawa 1959.

<sup>71</sup> T.Hobbes, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Warszawa 1954.

<sup>72</sup> M.Marody, *Kulturowe aspekty zmiany społecznej w: Między rynkiem a etatyzmem. Społeczne negocjowanie polskiej rzeczywistości*, red. M.Marody, Warszawa 2000, s.19 i inne.

<sup>73</sup> Por.: S.Nowak, *Metodologia badań społecznych. Zagadnienia ogólne*, Warszawa 1970; a także: E.Mokrzycki, *Filozofia nauki a socjologia. Od doktryny metodologicznej do praktyki badawczej*, Warszawa 1980.

i filozofów, Tönniesa, Simmla i Webera, a także w dużej mierze do wspomnianych już amerykańskich pragmatystów. Wspólne im przekonanie, iż jednostka i społeczeństwo tworzą się wzajemnie w procesach interakcji, pojawia się w wielu różnorodnych orientacjach teoretycznych.

Za Markiem Ziółkowskim<sup>74</sup> można wyróżnić trzy zasadnicze stanowiska w obrębie interakcyjnego modelu społeczeństwa. Przedstawicielem pierwszego jest Talcott Parsons. Przyjął on, iż interakcje przebiegają w ramach systemu społecznego. System społeczny tworzy układ instytucji, czyli stosunkowo stałych wzorów interakcji, stabilizujących i równoważących system.<sup>75</sup>

Drugie stanowisko, przykładem którego mogą być poglądy Herberta Blumera, przywiązuje zasadnicze znaczenie nie do systemu społecznego, ale interakcji. Trzecie w końcu stanowisko, najbardziej wypośrodkowane, ujmuje problem w dialektycznej niejako łączności systemu i interakcji. Przykładem tej orientacji jest, zdaniem Ziółkowskiego, teoria strukturacji Anthony'ego Giddensa.<sup>76</sup>

W istocie we współczesnej socjologii istnieje ogromna różnorodność konceptów. Duże znaczenie ma orientacja określana jako interakcjonizm symboliczny,<sup>77</sup> a także wiele innych kierunków wywodzących się z tego nurtu lub przynajmniej dzielających znaczenie symboli wytwarzanych w toku interakcji.

Przykładem niech będzie tzw. etnometodologia,<sup>78</sup> której zwolennicy, jak Harold Garfinkel, w przeciwieństwie do interakcjonistów symbolicznych, jak wspomniany Herbert Blumer, uważają jednak, że istnieją gotowe dla danej społeczności wzorce interakcji. Przesuwałoby to etnometodologów nieznacznie bardziej w stronę realizmu socjologicznego i socjologizmu, a Blumera i innych przedstawicieli zapoczątkowanej przez niego szkoły w stronę nominalizmu i psychologizmu.

Trzeba jednak zastrzec, iż etykietowanie ma tu stosunkowo mały sens, bowiem zwłaszcza etnometodolodzy odżegnywali się od teoretyzowania i tzw. wielkiej socjologii, koncentrując uwagę na zjawiskach lokalnych i sytuacyjnych.

Warto jednak tu wspomnieć poglądy Ervinga Goffmana, którego śmiało można uważać za twórcę czerpiącego z paradygmatu fenomenologicznego,

---

<sup>74</sup> M.Ziółkowski, *Znaczenie, interakcja, rozumienie. Studium z symbolicznego interakcjonizmu i socjologii fenomenologicznej jako wersji socjologii humanistycznej*, Warszawa 1981.

<sup>75</sup> T.Parsons, *Szkice z teorii socjologicznej*, Warszawa 1972, s.281 i dalsze.

<sup>76</sup> M.Ziółkowski, op.cit., patrz też: A.Giddens, *Socjologia. Zwięzłe lecz krytyczne wprowadzenie*, Poznań 1998.

<sup>77</sup> H.Blumer, *Symbolic Interactionism. Perspective and Method*, New York 1969, zob. też w: *Interpretacje socjologiczne myśli George'a Herberta Meada w: Elementy teorii socjologicznych*, praca zbiorowa, Warszawa 1975.

<sup>78</sup> H.Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, New York 1967; por. też: M.Czyżewski, *Socjolog i życie potoczne. Studium z etnometodologii i współczesnej socjologii interakcji*, Łódź 1984.



etnometodologicznego i symbolicznego interakcjonizmu. Zajmuje się on zasadniczo interakcjami, jako ulotnymi i płynnymi faktami, zachodzącymi sytuacyjnie w interakcjach między ludźmi. Interesuje się głównie kontaktami bezpośrednimi, **twarzą w twarz**, a do ich analizy wykorzystuje metaforę teatralną.<sup>79</sup> Goffman podkreśla swe specyficzne i pozornie marginalne zainteresowania wyraźnie, kiedy stwierdza: „*Nie mam zamiaru wypowiadać się o podstawowych tematach socjologii – organizacji społecznej i strukturze społecznej*”.<sup>80</sup> Píše jednak także: „*Osobiście utrzymuję, że społeczeństwo jest pod każdym względem pierwotne, natomiast przeżycia jednostek są pod każdym względem wtórne; niniejsza praca jest poświęcona wyłącznie temu co wtórne*”.<sup>81</sup> Można sądzić, iż nie zachodzi tu sprzeczność poglądów, co zdarza się w końcu wielu autorom, ale świadome założenie ontologiczne. Faktem jest, że Goffmana interesuje, mało poznany przed nim i ważny naukowo, wybrany kontekst funkcjonowania społeczeństwa.

Bardzo znany i wpływowy wykład tego typu postawy, który wywarł też ogromny wpływ na współczesną socjologię, zawarł w swej znanej książce Peter Berger i Thomas Luckmann.<sup>82</sup> Dla nas, gdybyśmy przyjęli tę orientację teoretyczną, pojawia się ważne pytanie o status owego społecznie tworzonego społecznego świata i o mechanizmy jego tworzenia. Czy ów wytwór człowieka ma charakter realny, czy proces tworzenia jest wyłącznie wynikiem gry pomiędzy jednostkami, czy też jest bardziej skomplikowany i zawiera w sobie elementy pośrednie?

Jest rzeczą charakterystyczną, iż współcześnie socjologowie rzadko tylko odpowiadają na te wątpliwości. Nie chcą zajmować się problematyką ontologiczną, podobnie jak i dostrzegać związków ich dyscypliny z filozofią. Od niemieckich idealistów poczynając, socjologia coraz mniej interesuje się wielkimi strukturami, instytucjami i mechanizmami, a z coraz większym upodobaniem zajmuje się zjawiskami bardziej elementarnymi, wycinkami społecznego świata. Wiele jest przyczyn tego zjawiska. Ich podstawą jest proces instytucjonalizacji socjologii jako nauki, a także paradygmat empirycystyczny w wersji amerykańskiej, który ją zdominował w świecie w drugiej połowie XX wieku.

We współczesnej socjologii zmienia się raczej kontekst, w jakim ujmuje się lub przemilcza problem nominalizmu i realizmu. Spór, w zmodyfikowanej i cząstkowej formie, pozostał. Dziś, jak pisze M.Marody, „*We współczesnej socjologii konkurują ze sobą dwa podstawowe sposoby ujmowania relacji łączących poziom działań jednostkowych z poziomem struktur społecznych*”.<sup>83</sup> Do teorii biegunowo różnych pod tym względem autorka zalicza stanowisko

---

<sup>79</sup> E.Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, Warszawa 2000.

<sup>80</sup> E.Goffman, *Frame Analysis. An Essays on the Organization of Experience*, New York 1974, s.13, cyt. za: J.Szacki, *Słowo wstępne* do: E.Goffman, *Człowiek...*, op.cit., s.13.

<sup>81</sup> Ibidem.

<sup>82</sup> P.L.Berger, T.Luckmann, *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa 1983.

<sup>83</sup> M.Marody, op.cit., s.25.

wspominanego już interakcjonizmu symbolicznego, a także teorii racjonalnego wyboru i teorii konstruktywizmu społecznego z jednej strony<sup>84</sup> oraz teorii pozostające pod wpływem Pierre'a Bourdieu z drugiej. Chodzi tu o teorię habitusu i teorię reprodukcji społecznej francuskiego socjologa,<sup>85</sup> które to istotnie jednostce wyznaczają dość zdeterminowaną rolę w reprodukującym się społeczeństwie, choć pojęcie habitusu jest jednak bardzo złożone i, rzekłbym, subtelnej natury, nakazującej ostrożnie wnioskować o relacjach jednostka – struktura społeczna.

Podstawą tych różnych orientacji jest przekonanie wywodzące się z niemieckiej socjologii humanistycznej i podtrzymane przez większość amerykańskich pragmatystów, iż ludzie tworzą siebie i świat w procesie komunikowania się ze sobą w toku interakcji. Pragmatyści już także uważali, iż istotą ludzkiej komunikacji jest nadawanie znaczeń, wytwarzanie symboli.

Ten dość obszerny, choć w żadnym razie nie wyczerpujący, przegląd różnych stanowisk miał doprowadzić ostatecznie do odpowiedzi na pytanie, czy problem wyboru między stanowiskiem realizmu i nominalizmu socjologicznego jest dobrze postawiony. Hipotetycznie założyłem bowiem, że nie.

Brak ostatecznego rozstrzygnięcia i powtarzalność argumentów zdaje się hipotezę potwierdzać. Nie tylko to jednak. Znane doskonale z literatury przypadki tzw. dzieci wilczych, czyli wychowanych poza społeczeństwem, pokazują, iż bez kontaktów społecznych, w tym również bez kontaktu z wytworami społecznymi, przede wszystkim kulturą, dziecko nie realizuje nawet potencjału ludzkiego. Dzieci wilcze pozostawały w strefie granicznej między bytem ludzkim i zwierzęcym. Nie osiągały mianowicie ani kompetencji intelektualnych, ani moralnych, ani kulturowych, odróżniających człowieka od zwierzęcia. Nie były też zdolne do pełnienia ról społecznych, które podjęłyby, gdyby wychowywały się w społeczności ludzkiej.

To nie musi być argument odmawiający statusu ontycznego jednostce, ale świadczy o tym, iż status taki przysługuje społeczeństwu. Podobnie jak różnorodne i dziś już nieprzebrane badania empiryczne, które ukazują jak przynależność do pewnych grup, warstw lub klas społecznych determinuje do pewnego stopnia zachowanie i poglądy swoich członków.

Obfitego materiału faktograficznego dostarczają obserwacje na poziomie małych grup społecznych. Ukazują one, jak ludzie postawieni w pewnych sytuacjach samotnie zachowują się zupełnie inaczej niż gdy znajdują się w grupie społecznej. Istnieje dziś już niezliczona liczba eksperymentów, głównie z zakresu psychologii społecznej, które udowadniają, iż agregaty zachowują się inaczej niż grupy społeczne, a suma cech indywidualnych nie jest równoważna z cechami grupy społecznej.

---

<sup>84</sup> *Rational Choice Theory: Advocacy and Critique*, eds. J.Coleman, T.Fararo, Newbury Park California 1992.

<sup>85</sup> P.Bourdieu, J.C.Passeron, *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, Warszawa 1990.

Okazuje się, że już sama styczność fizyczna wpływa w istotny sposób na zachowania ludzi – tzw. facylitacja społeczna.<sup>86</sup> Z kolei znany eksperyment Philipa Zimbardo nt. **deindywiduacji**,<sup>87</sup> w którym to studentki zamaskowane, z poczuciem całkowitej anonimowości, o wiele bardziej agresywnie aplikowały koleżankom impulsy elektryczne, niż gdy były we własnych ubraniach, z identyfikatorami, świadczyć może równie dobrze o tym, jak bardzo pozostawanie w kontekście społeczeństwa i jego kultury zmienia jeśli nie charakter, to przynajmniej zachowania ludzi.

Ekspertymy badające grupy w sytuacji podejmowania decyzji grupowych ilustrują, jak bardzo skomplikowane procesy zachodzą tam w podobnych razach i jak dalece nie są one prostą redukcją zachowań indywidualnych.<sup>88</sup> Mogę przytoczyć też przykład własnego eksperymentu, który pozwalał zbadać zachowania indywidualne członków grup o wysokim i niskim wskaźniku spoistości, w sytuacji działającej i odłączonej kontroli społecznej.<sup>89</sup> Wykazał on, iż badani w grupach spoistych, postawieni wobec konfliktu interesu indywidualnego i grupowego, w radykalnie wyższym stopniu, wybierali zachowanie nastawione na interes grupy. Jednak było tak tylko podczas działania w grupie mechanizmu kontroli społecznej. Gdy eksperymentalnie wyłączałem kontrolę społeczną, wyniki były identyczne jak w grupach kontrolnych, czyli o niskim wskaźniku spójności, tj. zawsze zachowania były zgodne z interesem indywidualnym.

Jeszcze mniej, jak sądzę, dyskusji wymaga uzasadnienie tezy, iż jednostki ludzkie są bytem realnym, i że zjawiska społeczne są tworzone przez indywidualnych uczestników stosunków społecznych. Naturalnie, jednak gdy ludzie tworzą kulturę, struktury i instytucje oraz różnego rodzaju zjawiska i procesy ponadindywidualne, to do pewnego stopnia zaczynają od nich zależeć.

W perspektywie historycznej, w większej skali społecznej, udział pojedynczych jednostek w tworzeniu tych kategorii zjawisk społecznych nie musi być oczywisty, ani łatwy do określenia. Gdy ludzie, kierując się własnymi osobowościami, nastawieni na indywidualne potrzeby, tworzą grupy i rozmaite formy społeczne, to jest oczywiście możliwe, że te grupy same staną się podmiotami stosunków społecznych, a zatem jednostki nie będą musiały koniecznie bezpośrednio uczestniczyć w interakcjach. Jest też możliwe, iż komunikacja społeczna przybierze tak symboliczne i przetworzone formy, że trudno będzie identyfikować stojących za nimi ludzi.

Niech więc ostateczną tezę, jaką zakończę rozważania o starym sporze naukowym między realizmem i nominalizmem socjologicznym, będzie koncepcja

---

<sup>86</sup> E.Aronson, T.D.Wilson, R.M.Akert, *Psychologia społeczna*, Poznań 1997, s.358 i dalsze.

<sup>87</sup> Ibidem, s.368.

<sup>88</sup> Ibidem, s.373 i dalsze.

<sup>89</sup> K.Wielecki, *Wpływ spójności grupy społecznej na skuteczność nagród i kar*, „Kwartalnik Pedagogiczny”, nr 1/1982.

A.Giddensa, którą określa on jako podwójną zależność (*double involvement*).<sup>90</sup> Pisze mianowicie Giddens: „*społeczeństwa istnieją tylko o tyle, o ile są tworzone i odtwarzane w naszych ludzkich działaniach. (...) Musimy dostrzegać to, co nazywam podwójną zależnością (double involvement) jednostek i instytucji: tworzymy społeczeństwo, będąc jednocześnie przez nie stwarzani*”.<sup>91</sup>

Inną sprawą jest, dlaczego tak trudno było uczonym dojść do tej oczywistej, zdawałoby się, syntezy. Zapewne głównie z powodu subiektywizmu. Upraszczając nieco, można by powiedzieć, że jeśli któryś z uczonych uważał, że kluczem do jemu współczesnych problemów jest jednostka, to niedocenił perspektywy realistycznej, gdy znów docenił znaczenie społeczeństwa – niedocenił stanowiska nominalistycznego. Jeśli niektórzy, jak np. Comte, chcieli myśleć bardziej bezstronnie, to popadali w sprzeczności (o czym wspominałem).

W końcu od Tönniesa, Simmla i Webera poczynając synteza jest ciągle obecna w pismach socjologów, ale nigdy nie wyrażona do końca i wyraźnie, jak uczynił to Giddens. Wydaje się, iż takie rozwiązanie dylematu nominalizm – realizm było nieuniknione, odkąd przedmiotem zainteresowań socjologów stały się interakcje.

Rzeczą interesującą jest przyczyna, z powodu której subiektywizm badacza periodycznie podpowiadał mu na poły fałszywe rozwiązania. Zwłaszcza ciekawe są przyczyny zmienności owego subiektywizmu. Sądzę, że w ewolucji subiektywnych postaw na sprawę nominalizmu vs. realizmu socjologicznego nie ma przypadku. Będzie o tym mowa w następnych rozdziałach.

---

<sup>90</sup> A.Giddens, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, Berkeley, Los Angeles 1984, s.377 i inne.

<sup>91</sup> A.Giddens, *Socjologia...*, op.cit., s.21-22.

## 2. Opozycja: jednostka–społeczeństwo

W podrozdziale tym pragnę najpierw powrócić do pytania o sensowność sporu między nominalizmem i realizmem socjologicznym i o ewentualne jego rozstrzygnięcie. Do tej pory nie wchodziłem głębiej w to, jak w omawianych koncepcjach rozumiano jednostkę, a jak społeczeństwo, czyli w swego rodzaju charakterystykę **ontyczną** tych specyficznych *quasi*-bytów. Powiadam *quasi*, gdyż nie chcę się tu angażować w rozważania na temat ontologii w ogóle. Nie przesądząc tej sprawy i jednostki i społeczeństwo będę traktował jako ewentualne kwantum rzeczywistości.

Samo przesądzenie sporu między nominalizmem i realizmem socjologicznym jest dopiero czynnością wstępną. Dalej trzeba wyjaśnić, czy istnieje sprzeczność, między społeczeństwem i jednostką a jeśli tak, to na czym miałyby polegać. Można więc rzec, iż po analizie problemu, którym zajmowałem się w poprzednim podrozdziale, w tym będę się interesował sporem o relację: jednostka i społeczeństwo.

Następnie chcę scharakteryzować relację: jednostka–społeczeństwo. Bardzo często przedstawiana jest ona w postaci antynomii. Nie jest jasne co by ta opozycja miała znaczyć. W jaki sposób człowiek i społeczeństwo miałyby być sobie przeciwne?

Zwykle w literaturze antynomię tę wyraża się na kilka sposobów:

1. Desygnat jednego z tych pojęć jest realny, a drugiego nominalny – spór dotyczy tego, który jest który (ten problem, jako opozycję nominalizm – realizm socjologiczny rozważaliśmy w poprzednim podrozdziale);

2. Desygnat jednego z pojęć jest ważniejszy od drugiego, jest **wyższą** wartością, zatem jako podstawa aksjologiczna polityki lub ideologii jest też bardziej wartościowy, naznaczając pozytywnie pod względem wartości także koncepcje i praktykę polityki lub ideologii. Różnicę zdań, którą tu ujmę jako spór między indywidualizmem i kolektywizmem, omówię w następnym podrozdziale;

3. Desygnat jednego z tych pojęć jest pierwotny w stosunku do drugiego, co oznacza, iż jeden jest zdeterminowany przez drugi. Spór dotyczy tego, który z czynników determinuje który.

W niniejszym podrozdziale analizować będę stanowiska występujące w dawnych i współczesnych teoriach socjologicznych, dotyczące trzeciego z omówionych dylematów. Przedmiotem rozważań będzie tu nie tylko sam fakt podrzędności lub nadrzędności przyczynowej jednostki lub społeczeństwa, ale także istota owego sporu. Będę starał się ponadto przedstawić najważniejsze poglądy na temat tego, jak ów proces determinowania zachodzi i z jakimi skutkami. Zaprezentuję też najistotniejsze, z punktu widzenia tematu tej pracy, wyobrażenia socjologów co do kształtu i sposobu funkcjonowania społeczeństwa w zależności od stanowiska w kwestii pierwotności lub wtórności jednostki względem społeczeństwa. Problem socjalizacji pozostawię jednak do omówienia

w innym rozdziale. Do obszaru rozważań w tym miejscu włączam też pewne aspekty sporu między postawą psychologistyczną i socjologistyczną. Nie będę jednak zajmował się nimi dla nich samych, ale tylko przy okazji, o ile może to wnieść coś istotnego do wspomnianego zagadnienia **pierwotności** jednostki lub społeczeństwa.

Pojęciem społeczeństwa będę się posługiwał w sposób dość dowolny, zamiennie z pojęciem społeczności, a czasem też grupy, gdyż nie to pojęcie jest przedmiotem moich rozważań. Interesuje mnie tu wszak relacja między jednostką a większymi lub mniejszymi strukturami społecznymi. Gdyby jednak rozróżnienie tych pojęć miało znaczenie, będę to osobno zaznaczał.

August Comte, o którego ambiwalencji w sprawach poglądów na realny lub nominalny charakter społeczeństwa już wspominałem, pojmował społeczeństwo jako swego rodzaju wspólnotę moralną. Jej podstawą miałyby być wspólne dla ludzi wartości, które formowałyby instytucje, wytwarzające z kolei więzi. Niestety – zdaniem autora *Filozofii pozytywnej* – upadek średniowiecznego katolicyzmu i ustroju feudalnego spowodował wspomniany rozpad wartości i w następstwie atomizację ludzi, której Comte chciał przeciwdziałać, tworząc coś w rodzaju nowej religii, tym razem naukowej.<sup>92</sup>

Mimo orientacji naturalistycznej, Comte uważa, że badania społeczeństwa nie da się zredukować do badania sumy składających się nań jednostek. Staje więc wyraźnie na gruncie holizmu,<sup>93</sup> który daje podstawy do przekonania o pierwotności i ważności całości społecznej względem jednostek.<sup>94</sup>

W przeciwieństwie do niego John Stuart Mill przyznawał pierwotność i ważność jednostce ludzkiej. Jeśli istnieją jakieś *prawa społeczne*, to jako szczególny przypadek praw natury ludzkiej.<sup>95</sup> Pisał: „(...) ludzie w stanie społecznym są nadal ludźmi; ich działania i uczucia posłuszne są prawom indywidualnej natury ludzkiej. Ludzie zebrani razem nie zmieniają się w inny rodzaj substancji z innymi własnościami (...)”.<sup>96</sup>

Tymi sprzecznymi poglądami, Comte’a i Milla, można zarysować początek sporu, który trwa w socjologii do dziś. Warto może przypomnieć tutaj pogląd Spencera, iż „(...) społeczeństwo jest tylko zbiorową nazwą dla pewnej liczby jednostek”.<sup>97</sup> Niemniej jednak Spencer prowadzi niezwykle interesujące i nowoczesne, jak na owe czasy, rozważania o typach społeczeństw, może zanadto uwikłane w ewolucjonistyczne koncepty autora. Mam tu na myśli jego rozróżnienie społeczeństwa **militarnego** i **industrialnego**. Rozważania te wchodzą głęboko w materię ładu społecznego, czyli generalnej podstawy

---

<sup>92</sup> A.Comte, *Rozprawa*, op.cit.

<sup>93</sup> J.Szacki, *Historia...*, op.cit., s.273.

<sup>94</sup> A.Comte, *Metoda pozytywna w szesnastu wykładach*, Warszawa 1961.

<sup>95</sup> J.St.Mill, *Utylitaryzm. O wolności*, Warszawa 1959.

<sup>96</sup> J.St.Mill, *System logiki...* op.cit, s.598.

<sup>97</sup> H.Spencer, *The Principles...*, op.cit., s.212, za: J.Szacki, *Historia...*, op.cit., s.321; zob. też: H.Spencer, *Zasady socjologii*, J.K.Potocki, 1908.

funkcjonowania wielkich i bardzo złożonych społeczności. Spencer wyjaśnia, jak konflikt lub *consensus*, zewnętrzny i wewnętrzny, wpływa na tworzenie się konkretnego społeczeństwa i jego orientację na jeden z typów ładu społecznego. Typy te różnią się przede wszystkim rodzajem organizacji społecznej: przemysłowej lub wojskowej. W porządku militarnym, który musi być narzucany, potrzeby jednostek zaspakajane są w sposób pośredni, a w przemysłowym, który dopiero się tworzy – sądził Spencer – zaspakajane są bezpośrednio.<sup>98</sup>

Zdecydowane stanowisko w sprawie relacji jednostka – społeczeństwo zajmowali oczywiście psychologisci. G.Tarde wyraził to jasno, kiedy stwierdził: „*Nie wszystko, co jest indywidualnością, staje się ogólne, wszystko, co ogólne, ma źródło w bycie indywidualnym*”.<sup>99</sup> Nadmieniałem wyżej o poglądach Tarde’a, ale warto przytoczyć jeszcze jeden jego pogląd, a mianowicie, iż jedynym rzeczywistym stosunkiem społecznym jest naśladownictwo.

W poprzednim podrozdziale pisałem o niejednoznacznych poglądach wielkiego włoskiego socjologa, Vilfreda Pareto. Gdy podsumowywałem dyskusję na temat opozycji nominalizm – realizm socjologiczny, odwoływałem się do poglądów A.Giddensa o dualnej naturze zjawisk społecznych. Jakże nowocześnie brzmi w tym kontekście stanowisko Pareto, który – przypomnę – pisał: „*Forma społeczeństwa jest zdeterminowana przez wszystkie oddziaływujące na nią elementy, na które z kolei oddziałuje owa forma (...) niezależnie od tego, czy liczba rozważanych elementów jest duża czy mała, zakładamy, że stanowią one system, który można nazwać systemem społecznym*”.<sup>100</sup>

Z pewnością, ostatecznie trzeba zakwalifikować tego uczonego do nominalistów i psychologistów. Mimo iż dostrzegł to co dziś można by nazwać sprzężeniem zwrotnym między jednostką i społeczeństwem, to jednak gdy mowa o zmiennych formach społecznych, wskazuje Pareto przede wszystkim **rezydua**, czyli stałe elementy działań ludzkich. Precyzyjnie ich sam autor nie określił, ale w literaturze rozumie się je jako instynkty, uczucia, wartości lub motywy.<sup>101</sup> Otóż są to czynniki wewnętrzne dla jednostki.

Wśród rezyduów wymienia Pareto również takie, które mają szczególne znaczenie dla form życia zbiorowego, a mianowicie rezydua **czwartej klasy**, tj. instynkt uspołecznienia, sprawiający, że ludzie się zrzeszają, nie tolerują łamania wspólnych wzorców, a skłaniają do naśladownictwa, potrzebują akceptacji społecznej i in.<sup>102</sup> Wymieńmy też rezydua **klasy piątej**, do których należą m.in. uczucia nastawione na przywracanie równowagi psychicznej,

---

<sup>98</sup> H.Spencer, op.cit., s.437-560.

<sup>99</sup> Za: B.Skarga, *Kłopoty intelektu. Między Comte'em a Bergsonem*, Warszawa 1975, s.430; zob. też: J.Szacki, *Historia...*, op.cit., s.361.

<sup>100</sup> V.Pareto, op.cit., s.283.

<sup>101</sup> L.A.Coser, *Masters of Sociological Thought*, New York 1971, s.390.

<sup>102</sup> V.Pareto, op.cit., s.184-194.

np. u osób niżej położonych społecznie, ale także na przywracanie równowagi grup.<sup>103</sup>

Drugim z ważnych czynników działań są derywacje, czyli wynikające z **głodu myślenia** istot ludzkich<sup>104</sup> sądy, częściej przesady, racjonalizacje. Jakkolwiek one także wpływają na zbiorowe formy życia ludzi, to jednak ostatecznie są to przejawy jednostkowego racjonalizowania.<sup>105</sup> Pareto rzeczywiście operuje pojęciem systemu społecznego, po to jednak, aby w końcu nazwać społeczność agregatem.<sup>106</sup> Tak czy owak Pareto uznaje pierwotność jednostki względem społeczeństwa. Choć nie raz pisze o wpływie systemu społecznego na jednostki, to jednak pierwotny jest wpływ odwrotny. I to, mimo pewnych niekonsekwencji, wydaje się najmocniejszym poglądem tego socjologa.

Jednak gdy Pareto snuje wyjaśnienia na poziomie systemu społecznego, często wskazuje na fakty zależności nie tylko zjawisk społecznych od jednostkowych, ale także zjawisk społecznych między sobą. Kiedy pisze o równowadze systemów społecznych, czyli czymś w rodzaju mechanizmu homeostatycznego, to rzeczywiście, wyjaśniając go odwołuje się do uczuć, instynktów i interesów jednostek.<sup>107</sup> Gdy jednak pisze o mechanizmie krążenia elit, odwołuje się do pojęcia warstw społecznych lub prowadzi rozważania o państwie, bardzo często w analizie przyczyn i skutków pomija jednostkowe psychiki ludzi.<sup>108</sup>

Sądzę, że niezwykle znaczącym i wyrazistym głosem w tej starej już dyskusji było stanowisko Émila Durkheima. Wyjaśniałem już, iż Durkheim stał na stanowisku socjologizmu, a więc przekonania, że **fakt społeczny może być wyjaśniony tylko przez inny fakt społeczny**.<sup>109</sup> Jego socjologizm i realizm socjologiczny wyrastał z poglądów na dylemat, który można uznać za podstawowy dla większości jego prac, a który stanowi przedmiot niniejszego podrozdziału, tj. opozycji jednostka – społeczeństwo.

Jednostka, zdaniem Durkheima, nie ma znaczącego wpływu na zjawiska społeczne. *„Ludzkie dążenia, potrzeby czy pragnienia – pisał – nie wpływają nigdy aktywnie na bieg ewolucji społecznej. Pewne jest, przeciwnie, że są one w stanie, zależnie od ich stosunku do warunków determinujących fakty, przyspieszać lub powstrzymywać rozwój. Poza tym, że nie mogą one w żadnym razie stworzyć jakiejś rzeczy z niczego, sama ich interwencja, niezależnie od rezultatów, może mieć miejsce tylko dzięki działaniu skutecznych przyczyn”*

---

<sup>103</sup> Ibidem, s.194-198.

<sup>104</sup> Ibidem, s.614.

<sup>105</sup> Ibidem, s.204-218.

<sup>106</sup> Ibidem, s.10 i inne.

<sup>107</sup> Ibidem, s.283 i dalsze.

<sup>108</sup> Ibidem, s.276-309.

<sup>109</sup> É.Durkheim, *Zasady...*, op.cit., s.187.



(podkreślenie moje – K.W.).<sup>110</sup> Jednostka zatem jest wtórna w stosunku do społeczeństwa, a fakty społeczne mają charakter pierwotny.

To niewątpliwie sąd oryginalny i mocno kontrastujący z wcześniejszymi przekonaniem uczonych. Nie będę tu przedstawiał szczegółowo poglądów autora na temat, jak to możliwe by społeczeństwo, złożone wszak z pojedynczych ludzi, w sensie przyczynowym zależało od nich tak niewiele. Autor dużo pisał na ten temat w *Zasadach metody socjologicznej*<sup>111</sup> oraz w *Elementarnych formach życia religijnego*.<sup>112</sup> Skróceniowo można przedstawić ten pogląd Durkheima poprzez odwołanie się do jego wyjaśnienia, iż spostrzeganie jednostek nie wykraczałoby poza indywidualne doświadczenie, gdyby społeczeństwo nie dostarczało ogólniejszych ram, kategorii, którymi przecież ludzie operują, a które jednak są już wytworami społecznymi.<sup>113</sup>

Punktem wyjścia do analizy poglądu Durkheima na relację jednostka – społeczeństwo jest chyba jego koncepcja człowieka dualnego.<sup>114</sup> Człowiek jest rozdarty wewnątrz. Ma wiele cech wspólnych z naturą: instynkty, wrażenia, zmysłowość, stanowią jego istotę psychiczną. To jest jego natura zwierzęca. Ma ona skłonność do złego. Szczęściem jest kielznana przez moralność – wytwór społeczny, odwołujący się do społecznego pierwiastka w człowieku.

Jednostka żyje niejako w dwóch porządkach. Pierwszy jest codziennością wyznaczaną biologicznymi potrzebami. To *profanum*. Druga, wyższa, to sfera *sacrum*. Poza rozumieniem potocznym, niełatwo precyzyjnie określić te pojęcia. Durkheim przyjął „*klasyfikację rzeczy realnych lub idealnych, wyobrażanych sobie przez ludzi, na dwie klasy, dwa opozycyjne rodzaje, (...) sacrum i profanum*”.<sup>115</sup> Twierdził, że świat ludzi dzieli się „*na dwie sfery obejmujące, jedna – wszystko, co święte, druga – wszystko co świeckie*”.<sup>116</sup>

Autor, kiedy wyjaśnia czym charakteryzują się owe rzeczy święte pisze, iż zwykle uważa się, że „*posiadają wyższą godność i większą moc niż rzeczy świeckie*”.<sup>117</sup> Zwykle też, zdaniem Durkheima, rzeczom świętym przypisuje się wyższą pozycję. Jednak „*z tego, iż rzecz jest podporządkowana innej rzeczy, jeszcze nie wynika świętość tej pierwszej. (...) Jeżeli jednak czysto hierarchiczne rozróżnienie jest kryterium zbyt ogólnym i zarazem nieściśłym, to chcąc określić sacrum w odniesieniu do profanum pozostaje już tylko kryterium ich heterogeniczności (...) jest to heterogeniczność absolutna. W historii myśli*

---

<sup>110</sup> Ibidem, s.129.

<sup>111</sup> Ibidem, s.135-150.

<sup>112</sup> É.Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, Warszawa 1990, s.419 i dalsze.

<sup>113</sup> Ibidem, s.419-420.

<sup>114</sup> Por.: J.Szacki, *Historia...*, op.cit., s.419 i dalsze, a także E.Tarkowska, *Wstęp do wydania polskiego* w: É. Durkheim, *Elementarne...*, op.cit., s.XXII i dalsze.

<sup>115</sup> É.Durkheim, *Elementarne...*, op.cit., s.32.

<sup>116</sup> Ibidem.

<sup>117</sup> Ibidem.

człowieka nie istnieje inny przykład dwóch kategorii rzeczy tak głęboko odmiennych i tak zdecydowanie opozycyjnych”.<sup>118</sup>

Człowiek, dzięki religii, obcuje więc z owym wykraczającym poza jego zmysłowe doświadczenie *sacrum*, które go onieśmiela, budzi szacunek i lęk, a w rezultacie sprawia, iż gotów jest pętać swą zwierzęcą duszę i żyć moralnie, choć to sprzeczne z jego biologiczną naturą.<sup>119</sup> Religię Durkheim pojmował jako szczególny wytwór społeczeństwa, nie związany z Bogiem. Możliwy dzięki rozdzieleniu człowieka na to co jednostkowe, co pozostaje w związku z *profanum* i to co społeczne, a co wiąże się z moralnością i sferą *sacrum*.

Tak jak rozdwojony jest człowiek, tak i dualne są więzi między ludźmi i normy, które regulują owe więzi. Wyróżnia Durkheim zatem **prawo karne** i **prawo kooperacyjne** i dwie zasady spajające społeczności: **solidarność mechaniczną** i **solidarność organiczną**. Solidarność mechaniczna, związana z prawem karnym, opiera się na podobieństwach między jednostkami, na uczuciach i wierzeniach, tworzy społeczeństwo bardziej prymitywne. Solidarności organicznej odpowiada prawo kooperacyjne, opiera się ona na wzajemnej zależności, która jest efektem procesów społecznego podziału pracy. Tworzy też ona społeczeństwo wyższe, bardziej złożone, które nb. stwarza społeczne warunki do rozwoju indywidualizmu.<sup>120</sup>

W interesującym mnie tutaj sporze na temat relacji: jednostka–społeczeństwo Durkheim przyjął stanowisko niezwykle mocno uwypuklające tę opozycyjność. Twierdził nie tylko, że społeczeństwo jest faktem pierwotnym wobec jednostki, ale wręcz, iż jednostka nie wykroczyłaby poza swą zwierzęcą naturę i nie osiągnęła poziomu człowieczeństwa poza społeczeństwem. Ono to bowiem wytwarza sferę *sacrum* i moralność, czynniki hamujące zwierzęce skłonności jednostki.

Problem relacji jednostka–społeczeństwo, a zwłaszcza jej aspektu przyczynowego, nie kończy się na stwierdzeniu co jest skutkiem czego. Jeśli istotą istnienia społeczeństwa i jednostki jest zmienność i rozwój, to można zadać również pytanie o przyczyny kształtowania się zjawisk w czasie. Ewidentnie, dla Durkheima, rozwój procesów społecznych jest czynnikiem ewolucji społeczeństwa jako takiego. Nie ma bowiem innych przyczyn zjawisk społecznych, zdaniem autora, niż inne zjawiska społeczne.

Olbrzymie znaczenie sprawcze przypisywał Durkheim procesom społecznego podziału pracy. To one powodowały ewoluowanie modelu społeczeństwa, rodzaju więzi (solidarności), na jakiej jest ono oparte i prawa, które reguluje stosunki w takim społeczeństwie.

Do tak radykalnego stanowiska na temat pierwotności lub wtórności w relacji jednostka – społeczeństwo, związków przyczynowych, jakie w niej

---

<sup>118</sup> Ibidem, s.32 i 33.

<sup>119</sup> Por.: J.Szacki, *Historia...*, s.420.

<sup>120</sup> É.Durkheim, *O podziale pracy społecznej*, Warszawa 1999, s.84-164.

zachodzą, dochodzi kwestia istotna dla psychologa i pedagoga, dotycząca mianowicie procesu kształtowania i społeczeństwa, i jednostki. W świetle przytoczonych już poglądów Durkheima, wydaje się oczywiste, iż w jego przekonaniu zjawiska społeczne kształtują się pod wpływem zjawisk społecznych, podobnie jak pod ich wpływem kształtują się zjawiska jednostkowe, zwłaszcza psychiczne.

Naturalnie uczony ten rozumiał całą złożoność człowieka. Akcentował to co wydawało mu się ważne. Nie tylko z punktu widzenia samego meritum, ale także z powodu postawy wobec socjologii, którą uważał za bardzo ważną i której racje uważał za konieczne przedstawić mocno i wyraziście. Nawet za cenę niewyważenia racji.

Interesujące poglądy na omawianą tu relację: jednostka – społeczeństwo głosił wielki niemiecki socjolog Ferdinand Tönnies. Trzeba wszakże pamiętać, iż gdy wypowiadał się na ten temat, to z punktu widzenia swościę pojmowanych zadań i przedmiotu socjologii, a nie tak, jakby pragnął wyrazić syntetyczną i interdyscyplinarną prawdę.

Istotną kategorią analizy dla tego autora są stosunki społeczne, które czasem określa jako więzi. Zawsze polegają one na wymianie oczekiwań, świadczeń, zaangażowania. To co niejako energetyzuje więzi, to nie – jak u Durkheima – przymus zewnętrzny, ale wola ludzi, zatem czynnik wewnętrzny. Stąd też autor zaleca raczej metodę rozumienia niż zewnętrznej obserwacji.<sup>121</sup>

Tönnies również przedstawił dwuaspektową koncepcję człowieka, a w związku z tym dualną koncepcję woli. Źródłem tej różnorodności, podobnie, jak u Durkheima, jest także arefleksyjna natura człowieka – z jednej strony i myśl – z drugiej. Stąd wynika istnienie **woli naturalnej** i **woli arbitralnej**. Podobnie, jak u francuskiego socjologa, również w tej koncepcji pojawiają się dwie sfery rzeczywistości, dwa rodzaje **systemów społecznych**. Jeden, zasadniczo wcześniejszy choć też osobny, mniej złożony, to **wspólnota**. Drugi, to **społeczeństwo**.

Wspólnota charakteryzuje się tym, iż opiera się na więzach bezpośrednich, jak pokrewieństwo lub sąsiedztwo, łączących ludzi osobiście. Stosunki we wspólnocie regulują zwyczaje i tradycja. W społeczeństwie dominują stosunki pośrednie, głównie oparte na wymianie dóbr materialnych, regulowane prawem, łączące ludzi poprzez role społeczne, jakie oni pełnią.<sup>122</sup>

Jeśli jednak pewne koncepty są u Durkheima i Tönniesa podobne, to w punkcie istotnym dla niniejszych rozważań różnią się zasadniczo. Durkheim jest socjologistą i realistą socjologicznym. Tönnies zaś koncentruje się na jednostce, ją uważa za bardziej pierwotną w stosunku do społeczeństwa; to jednostki – jego zdaniem – kształtują społeczeństwo zgodnie ze swą wolą.

---

<sup>121</sup> F.Tönnies, *Soziologische Studien...* op.cit., s.55, 123-124, zob. też: J.Szacki, *Historia...*, s.500-501.

<sup>122</sup> J.Szacki, *Historia...*, op.cit., s.502-503.

W istocie, sądzi on, iż nie istnieje inny byt poza jednostkami ludzkim, choć ludzie mogą mniemać inaczej. Stanowisko to można określić – za Szczurkiewiczem – jako fikcjonizm. Warto zauważyć pogląd, iż istota społeczeństwa zasadza się na stosunkach między pojedynczymi ludźmi. Znajdzie on w przyszłości rozwinięcie. Charakterystyczne jednak, iż nie poprzez coraz bardziej wnikliwe psychologizowanie.

W interesującej nas sprawie G.Simmel powtarza, mocniej akcentując, wiele sądów poprzednio omawianego socjologa. Te właśnie poglądy dają początek długiej tradycji. Simmel nie jest ani zwolennikiem radykalnych socjologów, jak Durkheim, ani psychologów, jak Tarde. Jego zdaniem zjawiska społeczne kształtują się w trakcie interakcji między jednostkami. Interakcje są – zdaniem Simmla – głównym przedmiotem zainteresowań socjologii, rozważania zaś o „społeczeństwie w ogóle” pozostawić należy filozofii, tak jak dotyczące jednostki – psychologii. Interakcje przyjmują zawsze do pewnego stopnia charakter wymiany, a do pewnego konfliktu.<sup>123</sup>

Zasadniczo więc to co społeczne zapoczątkowane jest nie w tym co indywidualne nawet, ale w tym, co się dzieje między komunikującymi się z konieczności ludźmi. Niewątpliwie jednak społeczeństwo jest wtórne w stosunku do jednostki i to ludzie kształtują swoje społeczeństwo. Jednak nie tak jakby im się chciało, albowiem istnieją jeszcze społeczne wytwory interakcji. Ponadto człowiek uczestniczy w całych sieciach rozmaitych interakcji. Nigdzie nie jest zresztą zaangażowany całym sobą.

Na pozór więc wszystko w teorii Simmla jest proste, to co społeczne wynika z *pragnienia jednostki* (podkreślenie moje – K.W.), *aby zachować niezależność i odrębność własnej egzystencji w obliczu przemożnego naporu społeczeństwa*.<sup>124</sup> Jednak w tych procesach **zachowywania niezależności** powstają rozmaite wytwory, które z kolei determinują pojedynczych ludzi. *Współcześnie – twierdził Simmel – czynnikiem pierwszorzędym tych więzów społeczeństwa czy kultury, jest społeczny podział pracy*.<sup>125</sup>

Tak więc, jak na socjologa, któremu przypisuje się raczej stanowisko psychologistyczne, Simmel wyznacza wielką rolę społeczeństwu. Warto zwrócić uwagę na specyficzny sposób warunkowania, który uwzględnia ten autor, nie do końca chyba świadomie, gdyż raczej podobnie do Webera umieszcza on zjawiska społeczne w sferze interakcji. Oto w trakcie interakcji powstają jednak różne wytwory, które wtórnie uzależniają jednostki. Wytworem takim może być proces – w tym wypadku proces podziału pracy. Nawet zatem, gdyby sam proces widzieć jako bezpośredni skutek prostych i bezpośrednich interakcji, co w przypadku tak złożonego i rozłożonego w czasie zjawiska jak proces podziału pracy jest mało przekonujące, to pozostaje szczególny rodzaj warunkowania:

---

<sup>123</sup> G.Simmel, *Socjologia*, op.cit., s.12-14, 33 i inne.

<sup>124</sup> Ibidem, s.513.

<sup>125</sup> J.Szacki, *Historia...*, op.cit., s.513.

wszechstronny wpływ owego podziału pracy na cały szereg złożonych zjawisk, w tym i na pojedynczych ludzi, a także (czego Simmel na pewno już nie neguje) na interakcje i jednostki.

Przekonanie Simmla o losie człowieka podzielał zdaje się inny wielki socjolog tamtego okresu, Max Weber. Twierdził mianowicie, iż „*historia nie ma żadnego immanentnego sensu: jest po prostu terenem walki ludzi i grup ludzkich obdarzonych wolą przewycięzania wszelkiego oporu i urzeczywistniania swych partykularnych celów*”.<sup>126</sup>

Jak już pisałem, Weber był nominalistą, może nie zawsze konsekwentnym, ale oryginalnym. Mimo iż wypowiadał się szeroko o państwie, religiach, instytucjach itd., to jednak pozostawał w pewności, iż jedynym podmiotem społecznym mogą być tylko jednostki. One to, kierując się wspomnianą wolą przewycięzania wszelkiego oporu, podejmują wielorakie czynności. Czynności te czyni Weber głównym budulcem społecznym i przedmiotem zainteresowania socjologii, w tym także podstawą swojej teorii.

Czynności pojedynczych ludzi nastawione są na innych i od nich w głównej mierze zależne. Mamy tu znowu (podobnie jak u Simmla) do czynienia z istotnym odstępstwem od psychologizmu, ale nie w kierunku socjologizmu, tylko... interakcjonizmu. Nie cechy działającego podmiotu, ani nie właściwości społeczeństwa lub jakiejś określonej społeczności, ale działania innych wchodzących w interakcje z podmiotem ludzi mają zdolności sprawcze. Jednostka jest zatem, w pewnym sensie, pierwotna, ale nie w niej, a w interakcji trzeba szukać przyczyny i czynnika kształtującego zjawiska społeczne i same jednostki.

Co do owych zjawisk społecznych, to mimo wspomnianych zainteresowań wymiarem wręcz makrospołecznym, pozostaje Weber przekonany, iż w istocie są one zjawiskami właściwymi interakcjom. „*Dla socjologii – jak pisze – takie pojęcia jak państwo, zrzeczenie, feudalizm itp. oznaczają pewne kategorie oddziaływania wzajemnego. Zadaniem socjologii jest sprowadzenie tych pojęć do zrozumiałego działania, a to znaczy zawsze: do czynności indywidualnych uczestników*”.<sup>127</sup>

Interpretacja poglądów Webera musi być bardzo ostrożna. W każdym razie należy mieć zawsze na uwadze, jak pojmował on czynności. Nie były to dla niego mianowicie wszelkie zachowania człowieka, ale (mówiąc skrótowo) te, które nastawione są na innych ludzi i przynajmniej do pewnego stopnia uświadamiane.

Nad pojęciem czynności nadbudowywał Weber skomplikowaną teorię. Wyróżniał cztery zasadnicze rodzaje czynności społecznych: tradycyjne, emocjonalne, racjonalne (w tym dwa podtypy), którym odpowiadają trzy typy

---

<sup>126</sup> Ibidem, s.519.

<sup>127</sup> Cyt. za: tamże, s.524.

panowania i cztery typy uprawomocnienia ładu społecznego.<sup>128</sup> Choć to koncepcja bardzo ciekawa i mimo że odegrała ogromną rolę w socjologii, nie będę jej szerzej rozwijał w tym miejscu, a to dlatego, iż z mojej perspektywy bardzo trudno ją interpretować. Dla mnie bowiem ważny jest aspekt niejako ontologiczny, koncepcja Webera odwołuje się zaś do innej jego teorii, a mianowicie tzw. typów idealnych, czyli – mówiąc skrótowo – do konstrukcji fikcyjnych. Są one niezwykle przydatne jako narzędzia analizy rzeczywistości, ale samej rzeczywistości nie odpowiadają.

Doskonałym przykładem zastosowania teorii Webera jest jego praca *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*. Pytanie zasadnicze, na które szukał Weber w tym dziele odpowiedzi, jest następujące: Jaki splot okoliczności doprowadził do tego, że właśnie na glebie Zachodu i tylko tu wystąpiły zjawiska kulturowe, które – przynajmniej w naszym mniemaniu – rozwinęły się w powszechnie obowiązującym, mającym uniwersalne znaczenie kierunku?<sup>129</sup> Chodziło tu autorowi o takie zjawiska kulturowe, jak nauka, szkolnictwo wyższe i wiele innych, ale przede wszystkim tytułowy kapitalizm.

Poszukiwane rozwiązania oscylują oczywiście wokół jednostek. Czyli zjawisko makrosocjalne istnieje dla Webera jedynie jako coś bezpośrednio wytwarzanego przez ludzi. Ale przyczyn nie należy szukać w cechach tych ludzi. Autor krytycznie analizuje jedno po drugim cechy, którym przypisuje się tu status przyczyny. Pisze np.: „*Sam »pęd do nabywania«, »dążenia do zysku«, do zysku pieniężnego, możliwie jak najwyższego, nie ma właściwie nic wspólnego z kapitalizmem. Dążenie takie istniało i istnieje wśród kelnerów, lekarzy, woźniców, artystów, kokot, sprzedajnych urzędników, żołnierzy, bandytów, krzyżowców, klientów jakiejś gry, żebraków*”.<sup>130</sup> Dalej autor oddaje się analizie zjawiska kapitalizmu, aby stwierdzić na koniec, iż to Zachód wytworzył nowe znaczenie oraz to, co leży u jego fundamentów: rodzaje, formy i kierunki kapitalizmu, jakie gdzie indziej nie istniały.<sup>131</sup> Ponownie więc trzeba zadać pytanie: dlaczego zdarzyło się to właśnie na Zachodzie?

Weber upatruje odpowiedzi w szczególnym zjawisku, mianowicie w racjonalizmie kultury zachodniej. Autor podejmuje próbę wyjaśnienia specyfiki zachodniego racjonalizmu zaznaczając, iż każda taka próba wyjaśniania musi – wobec fundamentalnego znaczenia gospodarki – uwzględniać szczególne warunki ekonomiczne. Nie można jednak nie brać pod uwagę także odwrotnego kierunku przyczynowego. Bowiem tak samo jak od racjonalnej techniki i racjonalnego prawa, racjonalizm ekonomiczny jest zależny w swym powstawaniu od zdolności i ludzkich predyspozycji, od praktyczno-racjonalnego

---

<sup>128</sup> Zob.: tamże, s.528-529.

<sup>129</sup> M.Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Lublin 1994, s.1.

<sup>130</sup> Ibidem, s.4.

<sup>131</sup> Ibidem, s.7.

sposobu życia.<sup>132</sup> Tam, gdzie wobec takiego sposobu życia istniały zahamowania natury duchowej, tam też i rozwój gospodarczo – racjonalnego sposobu życia napotykał na duże opory.<sup>133</sup>

Tym sposobem Weber przeciwstawił się jednemu z podstawowych twierdzeń Karola Marksa o zgodności bazy z nadbudową, a także odwołał się ostatecznie nie do czynników kulturowych lub ekonomicznych, ale do psychicznych dyspozycji jednostek. W końcu jednak okaże się, iż kapitalizm rozwinął się tam, gdzie panował protestantyzm. Protestantyzm stwarzał warunki najbardziej dogodne dla kapitalizmu, a to poprzez sakralizację wartości takich jak oszczędność, pracowitość itp.

Weber nie do końca pozostawał sobie wierny, gdy chodzi o przeczenie ontycznego charakteru zjawisk społecznych. Chciał udowodnić, iż u podstaw tych zjawisk, konkretnie – rozwoju kapitalizmu, leży fakt mentalnej gotowości jednostek ludzkich do jego przyjęcia. Popierałoby to jego indywidualistyczne i interakcjonistyczne założenia. Jednak ostatecznie, aby wyjaśnić zgodę mentalną protestantów, wskazuje na ich religię, którą traktuje jako wytwór kultury.

Przypuszczam, iż można za pomocą procedur zastosowanych przez Webera w odniesieniu do zjawiska kapitalizmu wyjaśnić także zjawisko protestantyzmu, ale autor tego nie uczynił. W końcu przecież dorzeczne byłoby kolejne pytanie: dlaczego protestantyzm wystąpił w tym konkretnym czasie i w tym właśnie miejscu? Ostatecznie można by się odwołać do przypadku, co nie byłoby tak dalekie poglądom Webera. Ale wątpię, aby taka odpowiedź była słuszna w tej sytuacji.

Trzej niemieccy socjologowie, rozkwit twórczości których przypada na pierwsze dwadzieścia–trzydzieści lat dwudziestego wieku, zapoczątkowali nową perspektywę w spojrzeniu na socjologię w ogóle, w tym na problem relacji jednostka–społeczeństwo. Jej najbardziej wyróżniającym się rysem jest humanizm. Polega on na ustawieniu jednostki ludzkiej w centrum zainteresowania socjologii. Jednak nie jest to koncept psychologizujący, redukujący całą rzeczywistość społeczną do wymiaru pojedynczych osobowości. Tym bardziej nie zajęli oni postawy socjologicznej redukującej świat społeczny do jego zbiorowego wymiaru. W tej perspektywie głównym twórcywem świata czyni się działanie człowieka. Działanie ludzkich jednostek. Jego cechą zasadniczą jest natomiast nastawienie na swego rodzaju wymianę. Odbywa się ona w interakcjach między ludźmi. Społeczeństwo jest tu redukowane do działających jednostek, które pozostają ze sobą w interakcjach oraz do zjawisk powodowanych i podtrzymywanych przez te interakcje.

W ten sposób została otwarta nowa droga dla rozważań socjologicznych o istocie społecznego świata, a zwłaszcza zasadniczej dla niego relacji: jednostka

---

<sup>132</sup> Por.: S.Kozyr-Kowalski, *Karol Marks...*, op.cit.

<sup>133</sup> M.Weber, *Etyka...*, op.cit., s.13.

– społeczeństwo. Droga ta rozwidła się na trzy perspektywy: interakcjonistyczną, wymiany i komunikacji. Mowa oczywiście jedynie o interesującym mnie tu wymiarze: jednostka – społeczeństwo, w pozostałych wymiarach ojcostwa koncepcji trzeba by szukać wśród innych jeszcze teoretyków, jak Marks czy Freud na przykład.

Amerykańscy pragmatyści przejęli w niemałym stopniu perspektywę niemieckiej socjologii humanistycznej, orientując ją głównie w duchu pragmatycznych wartości i antyspencerowskiej socjologii.

Przejęli też oni od niemieckich socjologów humanistycznych kilka istotnych założeń. Przede wszystkim jednostka została przez nich ujęta jako działający podmiot. Następnie, znowu za niemieckimi humanistami, założono, iż ludzie tworzą świat społeczny w procesie interakcji między działającymi podmiotami.

W nauce amerykańskiej podstawą dla pragmatystów były z pewnością prace psychologów: Williama Jamesa i Jamesa M. Baldwina. Ten ostatni – jak pisze Szacki – uważał, iż nie dowiemy się niczego o jednostce tak długo, jak długo będziemy abstrahowali od stosunków społecznych, i odwrotnie, bez wiedzy o jednostce ludzkiej nie będzie zadowalającej wiedzy o społeczeństwie.<sup>134</sup>

Podobną postawę zajął John Dewey, nawiązujący ponadto do filozofii Peirce'a, antropologii Lewisa Morgana, Jamesa Frazera i Franza Boasa oraz socjologii George'a H. Meada. Przeczy on przede wszystkim sensowności przeciwstawienia sobie jednostki i społeczeństwa, które istnieją o tyle o ile występują w tej relacji (jednostka – społeczeństwo). Przebiega zaś ona w kontekście kulturowym.<sup>135</sup> Tak więc Dewey dokonuje istotnego kroku w rozważaniach na temat relacji jednostka – społeczeństwo, mianowicie wprowadza kulturę jako czynnik zasadniczy istnienia i współtworzenia się obu członów tej opozycji.

Dewey był zdania, iż dla wyjaśnienia istoty człowieka i społeczeństwa trzeba myśleć w dwóch, wydawałoby się sprzecznych, kierunkach. Po pierwsze, rozumieć człowieka jak organizm, po drugie, widzieć jego związki z kulturą. Psychikę trzeba pojmować bowiem jako efekt przystosowywania się organizmu do środowiska w procesie ich wzajemnego oddziaływania. Należy ją, podobnie jak zachowania ludzkie, analizować w kontekście funkcji w owym procesie przystosowywania się i wpływu jednostki i społeczeństwa. Nie wynika stąd jednak naturalistyczna koncepcja biernego przedmiotu kształtowanego przez czynniki zewnętrzne, ale przeciwnie. Po pierwsze, człowiek jest aktywny, działa w tym procesie. Po drugie, środowisko przyrodnicze jest przez ludzi współtworzone, ma zatem charakter społeczny.<sup>136</sup>

Dewey praktycznie unieważnił jeden z podstawowych aspektów tego istotnego w tradycji socjologicznej dylematu, jakim jest opozycja jednostka –

---

<sup>134</sup> J. Szacki, *Historia...*, op.cit., s. 586.

<sup>135</sup> J. Dewey, *Demokracja i wychowanie. Wprowadzenie do filozofii wychowania*, Poznań 1972.

<sup>136</sup> *Ibidem*, s. 68 i dalsze.



społeczeństwo, a mianowicie problem pierwotności i wtórności. Unieważnił gdyż orzekł, iż są sobie współczesne. Choć kiedy indziej przyznawał, iż w jakimś sensie konkretne jednostki są wtórne w stosunku do społeczeństwa. Każdy człowiek przychodzi na świat w zastanym społeczeństwie. Jego środowisko to starsi, którzy przekazują swe doświadczenie, instytucje, zwyczaj itp.<sup>137</sup> Ostatecznie Dewey nie rozwiązuje tej kwestii. Pokazuje jedynie, iż realnie, a nie w sensie abstrakcyjnym, istnieje równoczesna relacja wzajemnego kształtowania się przez jednostkę i społeczeństwo.

Dla Deweya problemem istotnym jednak było nie to, co jest wcześniejsze, ale jak przebiegają procesy wzajemnego kształtowania. Dla pojmowania tej relacji podstawowe znaczenie ma rozumienie, iż człowiek w konkretnych sytuacjach reaguje poprzez nawyki, gdy zaś to jest nieskuteczne – zmienia swe działania, poszukując skutecznego rozwiązania sytuacji.<sup>138</sup>

Jeśli w procesach interakcji kształtują się ludzie, to przecież równocześnie tworzy się społeczeństwo. Podstawą relacji jednostka – społeczeństwo jest zatem komunikacja. Ludzie żyją we wspólnocie – pisał Dewey – dzięki temu, co jest ich wspólną własnością. A komunikowanie się stanowi drogę do zdobycia tej wspólnej własności. Na to, co ludziom musi być wspólne, by mogli tworzyć wspólnotę lub społeczność, składają się: cele, poglądy, aspiracje i wiedza, tj. jednakowe rozumienie pewnych spraw – wspólne nastawienie.<sup>139</sup>

Zatem komunikacja odbywa się w pewnej przestrzeni społecznej, tj., w kulturze. Ludzie komunikując się tworzą kulturę i w relacji z nią kształtują siebie.

Charles H.Cooley, pod wpływem Deweya, także uważał dychotomię jednostka – społeczeństwo za abstrakcyjną i wyróżnił – jak już o tym wspominałem – dwa aspekty tej samej rzeczywistości: kolektywny i dystrybutywny.<sup>140</sup> Rozwinął też koncepcję jaźni odzwierciedlonej, która wyjaśnia, jak pod wpływem otoczenia społecznego kształtujemy swoją świadomość.<sup>141</sup> Oryginalnym wkładem Cooleya do socjologii jest też jego teoria grup pierwotnych,<sup>142</sup> dzięki której autor może przedstawić swoją koncepcję budowania jaźni społecznej. Ta bowiem kształtuje się w owych małych, nie wyspecjalizowanych, podstawowych dla człowieka grupach, gdzie interakcje mają charakter kontaktów twarzą w twarz.

Osobowość nie jest wynikiem dziedziczenia. Człowiek dziedziczy jedynie zdolność do uczenia się.<sup>143</sup> Jej to zawdzięcza, iż w procesie komunikacji (głównie w grupach pierwotnych, jak wspominałem) tworzy się psychika.

---

<sup>137</sup> J.Dewey, *Human...*, op.cit., s.58 i dalsze.

<sup>138</sup> J.Dewey, *Logic: the theory of Inquiry*, New York 1938, s.66-67, za: J.Szacki, *Historia...*, op.cit., s.591.

<sup>139</sup> J.Dewey, *Demokracja...*, op.cit., s.9.

<sup>140</sup> Ch.H.Cooley, *Human...*, op.cit., s.36 i dalsze.

<sup>141</sup> *Ibidem*.

<sup>142</sup> Ch.H.Cooley, *Social Organization. A Study of the Larger Mind*, New York 1909.

<sup>143</sup> Ch.H.Cooley, *Human...*, op.cit., s.15 i dalsze.

Komunikacja jest więc zjawiskiem o podstawowym znaczeniu i dla jednostki, i dla społeczeństwa. Cooley rozumiał pod tym pojęciem symbole, jakie wytwarzają ludzie oraz środki ich przekazywania w czasie i przestrzeni. Wśród nich wymieniał tak różne instrumenty, jak gesty, słowa, intonacja, środki techniczne przekazu itp.<sup>144</sup>

Wiele uwagi poświęcił Cooley także istocie tych zjawisk społecznych, które określał jako bezosobowe. Miał tu na myśli zwłaszcza rozmaite przejawy kultury, której znaczenie w jego koncepcji wynika ze sposobu, w jaki rozumiał komunikację. Zjawiska tego rodzaju (np. język, mit, tradycja, ideologie, opinia publiczna, instytucje) mają swoją własną *life history*, acz nie stanowią żadnej odrębnej ontologicznie rzeczywistości, będąc „wtórnymi aspektami” tej samej całości, której „pierwotnymi aspektami” są stosunki między osobami – relacjonuje poglądy Cooleya J.Szacki.<sup>145</sup>

Te wyjaśnienia miałyby przede wszystkim czynić zrozumiałą ontyczną naturę kultury. Co do organizacji społecznych, to – jak pisze J.Szacki – Cooley uważał ją za *wszelką obiektywizację (lub raczej: interpersonalizację) ludzkich wyobrażeń, idealów i dążeń prowadzącą do ich utrwalenia poza granicami życia osobniczego i powiązania w „bezosobowy” system zdolny do dalszej ewolucji bez udziału swych bezpośrednich twórców.*<sup>146</sup> Jak widać pogląd w tej sprawie Cooleya był stanowczy choć niezbyt jasny w szczegółach. Po części mamy tu powtórzenie poglądów Deweya, po części jakąś nieekscentryczną wersję fikcjonalizmu.

Cooley zajmował się też społeczeństwem w skali bardziej globalnej niż grupy pierwotne. Nie będę tu wchodził w szczegóły, jako że albo nie mają one wielkiego związku z tematem tego rozdziału, albo też nie wnoszą niczego istotnego do naszej wiedzy. Wszelako istotne jest przekonanie autora, iż ewolucja społeczeństwa idzie w kierunku niekorzystnym, mianowicie następuje depersonalizacja stosunków między ludźmi, tracą swoje wpływy grupy pierwotne i (co jasne w świetle teorii grup pierwotnych) zaburza to procesy socjalizacji.

George Herbert Mead, którego klasyfikuje się i jako shumanizowanego behawiorystę, jako pragmatystę i w końcu jako prekursora interakcjonizmu symbolicznego, rozpatrywał człowieka niezwykle wszechstronnie i głęboko, poczynając od jego biologicznej natury.<sup>147</sup> Uznał on na początek, iż organizm ludzki jest niezwykle słaby, a to sprawia, że człowiek, aby przetrwać w konkurencji – jaka istnieje w świecie przyrody – musi współpracować

---

<sup>144</sup> Ch.H.Cooley, *Social...*, op.cit., s.61.

<sup>145</sup> J.Szacki, *Historia...*, op.cit., s.599.

<sup>146</sup> Ibidem, s.600-601.

<sup>147</sup> Por.: I.Krzemiński, *Symboliczny interakcjonizm i socjologia*, Warszawa 1986.

z innymi jednostkami ludzkimi.<sup>148</sup> Ten pogląd, wyraźnie inspirowany teorią Darwina, otwiera interesującą psychologiczną i socjologiczną perspektywę.

Osobowość jednostki, jak i społeczeństwo, są konsekwencjami tej biologicznej konieczności.<sup>149</sup> Ludzie, by zaspakajać swe indywidualne, egoistyczne potrzeby, komunikują się ze sobą, uzewnętrzniając i odbierając pewne gesty,<sup>150</sup> czyli nieświadome, spontaniczne zachowania, które są reakcjami na działanie innego osobnika lub innych osobników. Znaczenie gestów innych osobników jest rozumiane zatem poprzez własne potrzeby. Aby komunikacja była możliwa, niezbędne jest, aby gesty były znaczące, czyli stały się symbolami, tj. znaczyły dla wszystkich uczestników interakcji to samo.<sup>151</sup> Człowiek wyraża się przede wszystkim w mowie. Język jest też więc głównym instrumentem ujednolicania znaczeń.

Działanie jest nieustannym tworzeniem i ujednolicaniem znaczeń. W istocie występują dwa procesy dialogu, czy też dyskursu, w trakcie którego to uzgadnianie znaczeń może zachodzić. Po pierwsze, jest to proces indywidualny, który stwarza szansę rozwoju psychicznego jednostki. Po drugie, jest to dialog, jaki zachodzi w społeczeństwie. Ten zaś jest czynnikiem rozwoju zbiorowości.

Ów dialog wewnętrzny jest jednak możliwy dzięki wcześniejszym doświadczeniom płynącym z koniecznych interakcji z innymi. Operacje umysłowe, jakie musi wykonać w takich procesach jednostka dążąca do zaspokojenia swych potrzeb, doświadczenia, jakie są efektem nieuniknionych prób i błędów charakteryzujących działanie jednostki, są źródłem rozwijania się umysłu ludzkiego i ludzkiej jaźni.

Mead dokonuje rozróżnienia pojęć: umysłu i jaźni. Umysł wykształca się jako instrument rozumienia skutków działań: własnych i cudzych. Ale dla tej świadomości niezbędna jest samoświadomość. Przede wszystkim jest ona mentalnym odbiciem samego siebie, odbiciem tego, jak obiektywnie występuje się w sieci społecznych interakcji. W tym miejscu przypomina się w naturalny sposób konstrukcja jaźni odzwierciedlonej Cooleya. Ale nie są to koncepcje tożsame. Dla Meada jaźń umożliwia przedmiotowe spojrzenie na siebie samego przez podmiot, czyli spostrzeganie siebie tak jak innych.

Intensywność i złożoność interakcji, w których uczestniczy jednostka, powodują, iż wytwarza się w niej umiejętność dostrzegania swego działania z punktu widzenia wielu uczestników sieci interakcji. Powstaje więc kategoria uogólnionego innego. Mead wyjaśnia te zawile zależności w następujący sposób: *Jednostka doświadcza siebie samej jako takiej nie bezpośrednio, lecz tylko pośrednio, przyjmując punkty widzenia innych członków tej samej grupy*

---

<sup>148</sup> Por.: J.H.Turner, *Struktura teorii...*, op.cit., s.385.

<sup>149</sup> G.H.Mead, *Umysł...*, op.cit., s.317 i dalsze; por. też: P.E.Pfuetze, *Self, Society, Existence*, New York 1961, s.59.

<sup>150</sup> G.H.Mead, *Umysł...*, op.cit., s.111 i dalsze.

<sup>151</sup> Por.: G.H. Mead, *The Philosophy of the Present*, Chicago 1956, s.188.

*społecznej lub uogólniony punkt widzenia grupy społecznej, do której należy. Wkracza w swoje własne doświadczenie jako osobowość lub jako jednostka, nie bezpośrednio lub natychmiast, nie stając się dla siebie podmiotem, ale w takiej mierze, w jakiej staje się dla siebie najpierw obiektem, w sposób, w jaki inne jednostki są dla niej obiektami.*<sup>152</sup>

Społeczeństwo jest wytworem konstruowania zasad podziału pracy i reguł regulujących współzycie działających jednostek. Dokonuje się to w procesie przyjmowania ról społecznych, kiedy to uzgadniane są postawy członków tej grupy, w zgodzie z uniwersum dyskursu, czyli podstawowymi regułami ujętymi w symbole znaczące dla jej członków.

Społeczeństwo, społeczność lub instytucja nie jest jednak niczym stałym, istniejącym w sensie ontycznym. Mead odrzuca więc postawę realizmu socjologicznego. Społeczeństwo traktuje raczej jako strukturę powiązanych ze sobą ról społecznych jednostek kierujących się uzgadnianymi, w ramach wspomnianego uniwersum dialogu, regułami i normami. „*Instytucje społeczne są więc – pisał Mead – formami aktywności grupowej lub społecznej zorganizowanymi w ten sposób, że indywidualni członkowie społeczeństwa mogą działać w sposób odpowiedni społecznie, przyjmując w stosunku do tych działań postawy innych*”.<sup>153</sup>

Mead nie jest też zdecydowanie nominalistą. Podobnie jak nie istnieje społeczeństwo bez jednostek, tak też jednostki są wytworem społecznego działania w toku interakcji. Twierdzi nawet, iż w pewnym sensie społeczeństwo jest pierwotne w stosunku do jednostek. Uzyskują one bowiem osobowość społeczną w wyniku socjalizacji. Teoretycznie mogą istnieć bez społeczeństwa, ale bez niego nie przestaną być pozbawionymi jaźni osobnikami biologicznymi, czyli nie zaczną być ludźmi.

Socjalizacja dokonuje się w dwóch fazach: zabawy i gry. W pierwszej dziecko bawiąc się w rolę, czyli naśladowując kogoś, kto pełni rolę (np. nauczyciela, lekarza, mamy), za pomocą znaczących symboli stawia się w sytuacji innego, czyli przejmuje rolę innego. W drugiej fazie zaś jednostka przejmuje od grupy społecznej – jako uogólnionego innego – rolę i naśladowuje ogólne reguły tej grupy w ramach jej uniwersum dialogu.<sup>154</sup>

W tym kontekście zrozumiała będzie koncepcja **I** i **Me** w osobowości człowieka. **I** to odpowiedź organizmu na postawy innych. **Me** to zorganizowany zespół postaw innych ludzi przyjęty przez daną jednostkę. Postawy innych ludzi stanowią zorganizowane **Me**, a jednostka reaguje na nie jako **I**.<sup>155</sup>

---

<sup>152</sup> G.H.Mead, *Umysł...*, op.cit., s.193-194.

<sup>153</sup> Ibidem, s.353.

<sup>154</sup> Ibidem, s.214-216.

<sup>155</sup> Za: J.Szacki, *Historia...*, op.cit., s.625.

W podobnie interakcjonistycznym duchu ujęli relację jednostka – społeczeństwo William Isaac Thomas i Florian Znaniecki.<sup>156</sup> Osobowość człowieka jest czynnikiem działającym, a równocześnie rezultatem zmian w społeczeństwie.<sup>157</sup> Wymieniają też trzy typy osobowości: filistrów, kierujących się przede wszystkim potrzebą bezpieczeństwa; cyganów, pragnących głównie nowych doświadczeń; jednostek twórczych, które obie te potrzeby posiadają we względnej równowadze. Typologia ta bierze początek w koncepcji potrzeb Thomasa, który wymieniał cztery pragnienia człowieka: uczucia, uznania, bezpieczeństwa i nowych doświadczeń.<sup>158</sup>

Dwa pojęcia są niezbędne, aby zrozumieć pogląd na relację jednostka–społeczeństwo. Zarówno Thomasa, jak i Znanieckiego, są nimi wartość i postawa. Wartość jest czynnikiem społecznym, a postawa jednostkowym. Ludzie przez swoje postawy określają, co jest wartością w ten sposób, że kierując się indywidualnymi pragnieniami, pewnym rzeczom czy zdarzeniom nadają znaczenie. Równocześnie przedmiotem postaw są wartości, a więc obiekty społeczne.<sup>159</sup> Ta nieco tautologiczna koncepcja utrzymuje się, jak widać, ściśle w paradygmacie interakcjonistycznym.

Osobowość, ujmowana przecież z pozycji socjologicznej, bez żadnych aspiracji psychologicznych, to dla Thomasa pojęcie określające wysiłki jednostki w celu przystosowania się do innych jednostek oraz instytucji i kodeksów społecznych.<sup>160</sup> W znacznie wcześniejszej pracy pisał Thomas o tym, jak ludzie kierując się pragnieniami dążą do kontroli nad przyrodą i innymi ludźmi. Umożliwia to uwaga. Człowiek wyrabia sobie nawyki, które jednak musi zrewidować w wypadku, kiedy nie zapewniają mu one kontroli. Taki stan zakłócenia kontroli, kiedy sytuacja jest zbyt nowa, aby wystarczyły zrutynizowane nawyki, określał Thomas jako kryzys.<sup>161</sup>

Dla Thomasa ludzie są świadomymi podmiotami, decydującymi o swych wyborach. Co nie oznacza, że muszą rozumieć świat w sposób obiektywny. W konsekwencji interesuje go socjologia, jako nauka o wartościach. Nauka o subiektywnym świecie. Pisał Thomas, iż „Jeżeli człowiek określa sytuacje jako realne, są one realne w swych konsekwencjach”.<sup>162</sup> Byłaby to jakaś odmiana fikcjonizmu, gdyby nie fakt, iż trudno określić Thomasa jako nominalistę.

O tym, iż nie był w istocie ani nominalistą, ani realistą socjologicznym świadczy również jego pogląd na społeczeństwo. Pewna część jednostkowych postaw wyraża się w czynnościach, które ulegają obiektywizacji w postaci norm

---

<sup>156</sup> Patrz w: W.I.Thomas, F.Znaniecki, *Chłop polski w Europie i Ameryce*, „Nota metodologiczna”, op.cit., t.I.

<sup>157</sup> W.I.Thomas, F.Znaniecki, *Chłop polski*, t.III, s.7.

<sup>158</sup> W.I.Thomas, *The Unadjusted Girl*, Boston 1925, s.1-40.

<sup>159</sup> W.I.Thomas, F.Znaniecki, *Nota...*, op.cit., s.69.

<sup>160</sup> W.I.Thomas, *Social Behavior and Personality*, New York 1951, s.291.

<sup>161</sup> *Ibidem*, s.218-219.

<sup>162</sup> W.I.Thomas, D.S.Thomas, *The Child in America*, New York 1928, s.572.

zachowania, które zapewniają grupie trwanie. Równocześnie zachodzi zależność odwrotna. Ludzie wyłaniają te reguły, ale też one na nich wpływają.<sup>163</sup>

Organizacja społeczności to dla tych uczonych (tj. Thomasa i Znanieckiego) całościowy kształt instytucji, które tworzą systemy reguł społecznych.<sup>164</sup> Na jej stabilność składają się procesy dezorganizacji i reorganizacji. Społeczeństwo stale się zmienia. Podobnie jak jednostka w sytuacji trudnej, kryzysu, zmienia nawyki, tak zmienia się społeczeństwo, grupy społeczne. Po procesach dezorganizacji przychodzi reorganizacja. Dezorganizacja, to osłabienie oddziaływania norm na jednostki. Społeczności znajdują sposoby na redukowaniu zagrożeń tego typu. Jednak gdy nasilenie dezorganizacji jest tak niebezpieczne, iż bez zmian samych norm nie da się utrzymać całości społecznej, następuje dezorganizacja. To proces znajdowania nowych instytucjonalnych form dla nowych postaw.<sup>165</sup>

Interakcjonizm, głębokie zainteresowanie zjawiskiem komunikacji, a także kryzysu i zmiany społecznej, to istotne cechy wspólne amerykańskich pragmatystów. W interesującej mnie tu sprawie relacji jednostka – społeczeństwo zaproponowali i rozwinęli trzecią, poza nominalizmem i realizmem socjologicznym, możliwość. Jednostki i społeczeństwo są bytem o tyle realnym, o ile ma miejsce między nimi interakcja. W tej wymianie powodowanej z jednej strony przez indywidualnie motywowane jednostki, a z drugiej strony wytwarzane w trakcie współżycia ludzi zjawiska społeczne dokonuje się proces wzajemnego kształtowania i krystalizowania.

Dla pragmatystów społeczeństwo jest bytem realnym o tyle, o ile ludzie sądzą, że ono istnieje. W istocie egzystuje dynamiczny układ relacji i reguł. Byt swój zawdzięczają głównie znaczeniu, jakie ludzie nadają pewnym faktom, zdarzeniom lub przedmiotom. Świat społeczny to świat symboli, wytwarzanych w procesie komunikacji między ludźmi, to świat kultury, którą tworzą ludzie odrywający się za sprawą własnych potrzeb od przyrody. Po trosze sztuczne środowisko ludzi, którzy pragną bytować lepiej i wygodniej. Bardziej wolni w stosunku do przyrody w rezultacie tworzą wartości i reguły, którym się w mniejszej lub większej mierze podporządkowują.

Socjologów wcześniej interesowały cechy jednostek lub społeczeństwa, obecnie zaś przedmiotem ich badań stały się relacje. Znakiem amerykańskiego pragmatyzmu w socjologii jest przekonanie o zmienności i psychiki ludzkiej, i form społecznych, i ciągłym ich współtworzeniu w procesie komunikacji.

Tak więc uczeni ci unieważnili, lub przynajmniej zaproponowali, inne rozwiązania wielu interesujących mnie tu problemów. Znieśli opozycję jednostka – społeczeństwo w sensie ontycznym. Na pytanie o pierwotność lub wtórność jednostki i społeczeństwa w zasadzie odpowiadali, iż są sobie

---

<sup>163</sup> W.I.Thomas, F.Znaniecki, *Nota...*, op.cit., s.61.

<sup>164</sup> *Ibidem*, s.62.

<sup>165</sup> W.I.Thomas, F.Znaniecki, *Chłop polski*, t.IV, s.9-13.

współczesne i równie warte. Na pytanie zaś, w którą stronę odbywa się proces warunkowania, twierdzili, iż w obie, gdyż i jednostka i społeczeństwo kształtują się w procesie wzajemnego współtworzenia.

Poglądy Floriana Znanieckiego tylko do pewnego stopnia dadzą się zredukować do tych, które znamy z dzieł napisanych wspólnie z Thomasem. Znaniecki daje zupełnie oryginalną odpowiedź na pytanie o pierwotność i wtórność jednostki i społeczeństwa. Pierwotne są wartości, ogłasza.<sup>166</sup> Człowiek najpierw bowiem doświadcza wartości. Najbardziej wydawałoby się elementarne i pierwotne doświadczenie człowieka – doświadczenie przyrody, także poprzedzone jest doświadczeniem wartości. Nie poznajemy przecież świata nieuprzedzeni, nasze poznanie ma charakter refleksyjny. Dzięki refleksji artykułujemy spostrzeżenia, wiążemy z innymi. Tak więc nasze poznawanie dokonuje się zawsze przez pryzmat wartości i przeszłych doświadczeń. A realnie istnieje dla nas to tylko, co refleksyjnie możemy powiązać z innymi doświadczeniami.

Ale przecież nie tylko własnych doświadczeń, lecz też innych ludzi, w tym również dawno już nie żyjących. Tysiące lat ludzkiej historii tworzy kontekst naszego doświadczenia. W miarę rozwoju cywilizacji zależność jednostki od tych, kierowanych wartościami, historycznych doświadczeń ludzkości staje się coraz większa. *„Tysiące lat życia kulturalnego nagromadziły tak olbrzymią masę przyzwyczajęń i tradycji, że człowiek dzisiejszy jest zupełnie niezdolny do poznawania, a nawet postrzegania świata inaczej niż przez pryzmat kultury”*.<sup>167</sup> Historia jest procesem czynienia świata realnym poprzez społeczne nadawanie znaczeń. Te akty nadawania znaczeń nie są jednak spontaniczne, dowolne lub przypadkowe, ale uwarunkowane historią człowieka, która jest zawsze historią kultury ludzkości.

Tak więc pierwotne jest środowisko kulturowe człowieka, czyli jednak wytwór tysięcy pokoleń ludzi, składających się na bardziej globalne społeczeństwo, niż to sobie wyobrażają współcześni użytkownicy tego pojęcia. Wliczyć w nie bowiem trzeba nieprzebrane masy ludzi wszelkich pokoleń tworzących kulturę. Coraz bardziej złożoną, bogatą i skomplikowaną, w miarę upływu historii.

Ta koncepcja jest bardzo odległa od psychologizmu wielu poprzedników Znanieckiego. Jest, jak się powiada, kulturalistyczna. Czyli jednak w ogromnej mierze socjologiczna. Kultura jest bowiem dla tego uczonego złożonym wytworem społecznym, względnie nawet niezależnym od jednostek. *„Aby jakaś wartość wchodziła w skład kultury duchowej grupy, nie trzeba wcale, by aktualnie należała do zakresu doświadczenia każdego indywidualnego członka. (...) Z niezbędną wskutek bogactwa kultury specjalizacją pewne jednostki spełniają funkcję przechowywania (później rozwijania) pewnych specjalnych*

---

<sup>166</sup> F.Znaniecki, *Wstęp do socjologii*, Poznań 1922, s.62.

<sup>167</sup> *Ibidem*, s.40.

*działów kultury w zastępstwie ogółu jej członków, w charakterze niejako przedstawicieli grupy, i te działy kultury grupa nadal uważa za swoje i wspólne, pomimo że ogółowi mogą być prawie nieznanne*.<sup>168</sup>

Kultura jest więc czymś, co i w sferze jej tworzenia, gromadzenia, przechowywania oraz przekazu – wraz ze społeczeństwem – podlega procesowi specjalizacji, podziału pracy, wyodrębniania się systemu ról społecznych, niekiedy bardzo zinstytucjonalizowanej i pośredniej komunikacji. Nie będę tu wchodził w szczegóły. Przedmiotem tego podrozdziału nie jest bowiem relacja między kulturą i społeczeństwem. W tej mierze zresztą poglądy Znanieckiego znacznie się zmieniały na korzyść ujęcia socjologicznego. W powyższym wywodzie chodziło mi jednak jedynie o ukazania istotnego aspektu relacji między społeczeństwem i jednostką.

Dla naszych rozważań może natomiast mieć znaczenie pogląd Znanieckiego, iż wartości są obiektywne. Istnieją realnie, tak samo jak rzeczy. Istnieją w tysiącnych ludzkich umysłach, także względnie od nich niezależnie (jak była o tym dopiero co mowa) – w kulturze, w działaniach ludzi, gdy są motywowane tymi wartościami oraz w skutkach tych działań, w tym również zupełnie materialnych.<sup>169</sup> To nowa koncepcja, daleko odbiegająca od skrajnego realizmu socjologicznego, ale także nominalizmu, nawet z jego fazą łagodniejszą: fikcjonizmem lub *quasi*-fikcjonizmem, z którym już się spotkaliśmy na kartach tej pracy.

Jeszcze dokładniej poznamy koncepcję relacji jednostka – społeczeństwo, czy też jednostka – kultura, gdy weźmiemy pod uwagę poglądy uczonego na swoistość człowieka. Dla Znanieckiego, jak pisze J.Szacki, przedmiot działalności podmiotów świadomych sam staje się z kolei podmiotem zdolnym do udzielania świadomej odpowiedzi na otrzymany bodziec.<sup>170</sup>

Znaniecki we wcześniejszych pracach negował znaczenie pojęcia społeczeństwa, podobnie jak był zdania, iż przedmiotem socjologii nie jest społeczeństwo, ale interakcje – jak pisze Szacki – „*między jednostkami, pomiędzy jednostkami i grupami oraz pomiędzy grupami*”.<sup>171</sup> Później złagodził swe stanowisko. Jednak dla naszego problemu relacji jednostka – społeczeństwo ma znaczenie, jak Znaniecki rozumiał konstrukcję rzeczywistości społecznej. Pisał – „*układów bardziej złożonych niepodobna sprowadzić do mniej złożonych, rozłożyć grupy na indywidualia, na stosunki, stosunki na akcje społeczne, bo każdy wyższy układ jest czymś więcej niż kombinacją układów niższych, zawiera w sobie treści i znaczenia, formy i funkcje, których w układach mniej złożonych nie znajdujemy*”.<sup>172</sup> Poznajemy tu nie tylko pogląd tego wybitnego socjologa na

---

<sup>168</sup> F.Znaniecki, *Socjologia wychowania*, Warszawa 1973, t.I, s.306.

<sup>169</sup> Por.: F.Znaniecki, *The Method of Sociology*, New York 1968, s.42 i dalsze.

<sup>170</sup> J.Szacki, *Historia...*, op.cit., s.746.

<sup>171</sup> *Ibidem*.

<sup>172</sup> F.Znaniecki, *Wstęp...*, op.cit., s.355-356.



istotę, ważnej dla niego, kategorii teoretycznej systemu społecznego, ale rozumiemy również, jak daleko jest mu do stanowiska nominalistycznego lub psychologizycznego.

Jednak nie można określić stanowiska Znanieckiego jako radykalnie socjologiczne, kiedy wyjaśnia, iż „*obiektywne istnienie i charakter każdego z nich (chodzi o układy bardziej złożone – przyp. mój K.W.) opiera się bowiem na faktycznym doświadczeniu i działalności społecznej historycznie żyjących osobowości i zbiorowości ludzkich, które do każdego wyższego układu dodają coś, czego w niższych układach nie było*”.<sup>173</sup> W tej kwestii Zaniecki powiedział coś istotnie nowego w stosunku do swoich poprzedników i nowoczesnego, także w dzisiejszym rozumieniu. Do tej kwestii powrócę w podsumowaniu podrozdziału.

Nawet najbardziej elementarny z układów społecznych, tj. stosunek społeczny, jest czymś więcej niż **kombinacją** czynności dwóch podmiotów; są to trwające w czasie sekwencje czynności wraz z ich normatywną organizacją, tj. wartości i norm regulujących czynności społeczne. A to jest już coś ontycznie innego niż suma jednostek i ich wzajemnych aktywności.

Bardziej złożonymi od stosunków społecznych systemami społecznymi były dla Znanieckiego osoby społeczne, czy – jak później pisał – role społeczne. Uważał, iż socjolog nie może zajmować się osobowością człowieka, tej bowiem nie może do końca poznać. Co jest zaś dostępne poznaniu, to człowiek, jakim występuje w stosunkach społecznych.<sup>174</sup> Stosunki te przebiegają głównie w grupach społecznych.

Pisze Znaniecki: „*być członkiem grupy, to być szczególnym rodzajem osoby, wykonywać szczególny rodzaj roli społecznej. Każda konkretna jednostka wykonuje w ciągu swego życia szereg ról społecznych. (...) Rola społeczna zakłada ustawiczną interakcję pomiędzy jej wykonawcą i innymi ludźmi*”.<sup>175</sup> W roli społecznej zawierają się cztery składniki: krąg społeczny jednostki pełniący rolę; jej jaźń społeczna; jej status, który Znaniecki traktuje jako **całokształt uprawnień**, które przyznaje osobie krąg społeczny i jakie przypisuje sobie ona sama; funkcja społeczna, czyli obowiązki, które nakłada na jednostkę krąg społeczny, a które ona sama akceptuje.<sup>176</sup>

Składniki te są zawarte w strukturze grupy społecznej, o której pisał Znaniecki, iż jest „*twórczą syntezą ról osobowych. Jest ona ponadosobowym systemem wartości i działań, wspólnym członkom grupy i obejmującym te wszystkie wartości i działania, które należą do ich ról jako członków grupy*”.

---

<sup>173</sup> Ibidem.

<sup>174</sup> F.Znaniecki, *The Method...*, op.cit., s.111.

<sup>175</sup> Za: J.Szacki, *Znaniecki*, Warszawa 1986, s.300 – 301, fragment opublikowany w: „*The American Journal of Sociology*”, vol. XLIV, May 1939, nr 6, s.799-811, tłum. J.Szacki.

<sup>176</sup> Ibidem, s.301-302.

*Podobnie jak wszystkie inne systemy kulturowe, system ten jest zbudowany zgodnie z pewnym uznanym wzorem*".<sup>177</sup>

Jednostka uczestniczy w swym życiu w wielu grupach i pełni rozmaite role społeczne. W tym kontekście socjolog może mówić o osobowości człowieka. Ale nie jako o pewnej własności psychicznej, ale jako społecznej cesze jednostki pozostającej w relacji z innymi osobami poprzez grupy społeczne, która to jednostka pełni w związku z tym wiele ról społecznych. „Można powiedzieć, że – wyjaśnia ostatecznie Znaniecki – z *socjologicznego punktu widzenia cała osobowość jednostki jest dynamiczną, historyczną syntezą wszystkich jej ról społecznych*".<sup>178</sup>

Znaniecki w wielu swych pracach opisywał, jak grupy społeczne – większe i mniejsze – tworzą rozmaite struktury, ale unikał raczej pojęcia społeczeństwa, twierdząc, że istnieją jedynie „*rozmaite grupy społeczne, w różny sposób krzyżujące się, współistniejące, połączone między sobą mniej lub więcej ściśle*".<sup>179</sup> W późniejszych pracach uczony powraca bardzo ostrożnie do koncepcji społeczeństwa, głównie omawiając problematykę narodu.<sup>180</sup>

Ostatecznie Znaniecki odrzuca dwie skrajne perspektywy. Psychologistyczną, gdyż ignoruje fakt, iż nie istnieje świadomość poza społeczeństwem. Socjologistyczną, gdyż „*w życiu społecznym wpływ świadomości indywidualnej na zjawiska zaprzeczyc się ani usunąć nie daje*".<sup>181</sup> Analiza fundamentalnego dla autora pojęcia wartości doprowadza go do konkluzji, iż *ostatecznie świat społeczny staje się aktualnością zbiorowych doznań, jak świat indywidualny – aktualnością doznań osobnika*".<sup>182</sup> Wola jednostki i wartości wprowadzają ją w skomplikowany świat czynności i stosunków społecznych, te zaś tworzą grupy społeczne, w których obok wzorów i norm wyodrębniają się role społeczne. Znaniecki odwołuje się tu nieco to teorii Parka, ale znacznie poza nią wykracza. Podobnie jak wykracza poza perspektywę pragmatyzmu ku kulturalizmowi. Poglądy na istotę relacji jednostka – społeczeństwo doprowadziły Znanieckiego do arcyoryginalnej teorii wychowania.

Wspomniany Robert Ezra Park także daleko wyszedł poza ustalenia pragmatystów. Zaproponował oryginalną koncepcję relacji jednostka – społeczeństwa, jeśli inspirowaną podziałem Tönniesa na wspólnotę i społeczeństwo, to raczej na zasadzie kontrastu niż podobieństwa. Park dostrzegał dualność życia zbiorowego. Ale rozumiał ją inaczej.

Po pierwsze, ludzie są dla siebie konkurentami, którzy jeśli ze sobą akurat nie walczą, to przynajmniej traktują się instrumentalnie. W niczym się pod tym

---

<sup>177</sup> Ibidem, s.302.

<sup>178</sup> F.Znaniecki, *Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój*, Warszawa 1971, s.695.

<sup>179</sup> F.Znaniecki, *Socjologia...*, op.cit., s.64.

<sup>180</sup> F.Znaniecki, *Współczesne narody*, Warszawa 1990, s.13 i inne.

<sup>181</sup> F.Znaniecki, *Elementy rzeczywistości praktycznej*, „Przegląd Filozoficzny”, 1912, R. XV, z.2, s.164.

<sup>182</sup> Ibidem, s.161.

względem nie różnią od świata przyrodniczego. Toteż Park powiada, iż zachodzą tam stosunki ekologiczne.<sup>183</sup> Ten aspekt społeczności nazywa zaś *community*, co J.Szacki, dla odróżnienia od Tönniesowskiej **wspólnoty** tłumaczy jako **zbiorowość terytorialna**.<sup>184</sup>

Ale istnieje także inny aspekt życia zbiorowego. Jest nim społeczność, w której więzią jest nie konkurencja, walka i wzajemne wykorzystywanie się przez egoistyczne jednostki, lecz uczucia i wspólne dążenia, ideały i ambicje. W tej sferze istnieje porządek społeczny i moralny. Ten aspekt zbiorowego bytowania Park określa jako **społeczeństwo** (*society*). Podstawą istnienia społeczeństwa jest *consensus*.

Społeczeństwo i zbiorowość terytorialna są więc w zasadzie swoimi przeciwieństwami, ale też społeczeństwo nie istnieje bez zbiorowości terytorialnej. W wyniku ewolucji może ze zbiorowości terytorialnej wykształcić się społeczeństwo, jednak zbiorowość terytorialna nie zginie i będzie trwałym aspektem społecznego życia.<sup>185</sup>

Społeczeństwa ewoluują ze zbiorowości terytorialnych dzięki komunikacji, działaniom zbiorowym i kontroli społecznej.<sup>186</sup>

Park zajmował zdecydowane stanowisko nominalistyczne i psychologistyczne. Był przekonany, iż nie istnieje nic takiego w społeczeństwie, czego w końcu nie dałoby się sprowadzić do procesów zachodzących między pojedynczymi ludźmi. Nie będę tu wchodził w psychologię społeczną Parka, ale warto wspomnieć o jego przekonaniu, iż osobowość jest wynikiem odgrywania przez jednostkę wielu ról społecznych, które wszakże istnieją w ścisłej zależności z pozycją w strukturze społecznej i statusem (uznaniem), jaki społeczeństwo przyznaje w związku z pełnieniem ról.<sup>187</sup>

Koncepcję roli społecznej rozwinie następnie Ralph Linton i wspomniany już Florian Znaniecki.

W późniejszej nauce trudno znaleźć wiele równie radykalnych poglądów, jak nominalizm Parka. Może – z drugiej strony – skrajny realizm Leslie A.White'a, który rolę sprawczą w rozwoju społeczeństw i kultury przypisuje technice, jednostkę redukując do niewiele znaczącego elementu. „*To kultura – pisał White – determinuje zachowanie się człowieka, nie zaś człowiek sprawuje kontrolę nad kulturą. Kultura zmienia się i rozwija zgodnie ze swoimi własnymi prawami, a nie według ludzkich pragnień lub woli*”.<sup>188</sup>

Do bardzo ważnych koncepcji podejmujących problem relacji jednostka – społeczeństwo zaliczyć należy z pewnością teorię Talcotta Parsonsa, który

---

<sup>183</sup> J.Szacki, *Historia...*, op.cit., s.651-652.

<sup>184</sup> Ibidem.

<sup>185</sup> R.E.Park, E.W.Burgess, *Wprowadzenie do nauki socjologii*, Poznań 1926, s.30 i dalsze.

<sup>186</sup> Ibidem.

<sup>187</sup> R.E.Park, *Society*, New York 1955, s.285-286.

<sup>188</sup> Za: J.Szacki, op.cit., s.726.

zajęty przede wszystkim funkcjonalną systemowością społeczeństwa jako całości, odwołuje się jednak do kategorii działania.

Działanie rozumie on jako łańcuch wyborów determinowanych przez cel i wartości kulturowe. Odbywa się ono między jednostkami ludzkimi w środowisku przede wszystkim norm i wartości, elementów zobiektywizowanych tradycji kulturalnej.<sup>189</sup> Celowość działania zawiera w sobie dwa aspekty: orientację motywacyjną, którą Parsons przypisuje jedynie jednostkom i orientację na wartości, która może charakteryzować także społeczeństwo.<sup>190</sup>

Jest to zatem pomysł nowy, gdy chodzi o relację jednostka – społeczeństwo, choć odwołujący się do niemieckiej tradycji humanistycznej i amerykańskiego pragmatyzmu w socjologii. Warto tu także przypomnieć sobie poglądy Znanieckiego.

Elementem podstawowym działania są jednostkowe czyny, które tworzą łańcuchy działania konkretnej jednostki lub grupy. Działania społeczne tworzą z kolei systemy zachowań, charakteryzujące się – co z naszego punktu widzenia ma istotne znaczenie – pewnymi cechami, względnie trwałymi, których nie posiadają całości niższego rzędu. Tak więc systemy bardziej ogólne, mimo iż powstają w wyniku działania części mniejszych, nie dają się do nich redukować, są w pewnym sensie osobnymi bytami, charakteryzującymi się cechami nieredukowalnymi do cech części składowych.<sup>191</sup>

Faktem jest, iż tę teorię działania Parsons zmodyfikował w późniejszych pracach, interesując się bardziej systemami społecznymi jako większymi lub mniejszymi całościami, a mniej pojedynczymi aktorami owego działania. W następnym etapie swej twórczości Parsons tworzy strukturalno-funkcjonalną teorię, której główną kategorią staje się system społeczny. Nie jest to jednak zerwanie z wcześniejszą teorią działania, ale próba analizy szerszego przedmiotu w tych samych kategoriach.<sup>192</sup>

Parsons wyróżnia cztery rodzaje systemów, pozostających zresztą ze sobą w relacjach systemowych. W systemach organicznych (organizm ludzki) można wyróżnić bardziej szczególny podsystem systemów działania (uformowana przez kulturę osobowość) i szczególny jego podtyp – system działania społecznego lub system społeczny. Na koniec autor wyróżnia system kultury.<sup>193</sup>

Wzajemne zależności tych kolejnych podsystemów polegają m.in. na powiązaniu funkcji organizacyjnych, kontrolnych i motywacyjnych. Na początku tych powiązań funkcjonalnych znajduje się system kultury, który kontroluje i organizuje dalsze podsystemy, aż do organizmu włącznie. W przeciwnym porządku skierowana jest zaś energia motywacyjna. Jak więc widzimy, zależność

---

<sup>189</sup> T.Parsons, *Szkice...*, s.303-304.

<sup>190</sup> Ibidem, s.18 i dalsze.

<sup>191</sup> Patrz: T.Parsons, *The Structure of Social Action*, New York 1937.

<sup>192</sup> T.Parsons, *Szkice...*, op.cit., s.281 i dalsze.

<sup>193</sup> Ibidem, s.304-305.

jest obustronna, aby powrócić do interesującej mnie tu relacji jednostka – społeczeństwo. Tyle że zamiast o społeczeństwie, mówi się tu o ogromnie złożonym łańcuchu systemów i podsystemów, przede wszystkim działań i funkcji społecznych.

Zresztą i jednostka nie jest jednorodnym przedmiotem lub podmiotem. Osobowość została oddzielona od organizmu jako osobny system. Pozostaje ona pod wpływami organizmu z jednej strony, a kulturą, ze szczególnym uwzględnieniem systemu społecznego, z drugiej. Osobowość przejmuje z kultury wzory moralne, niczym superego u Freuda. W strukturze osobowości wyróżnia Parsons potrzeby, wyuczone dyspozycje do działania. Kulturowo lub społecznie określony jest cały proces kształtowania się osobowości.<sup>194</sup>

Zdaniem Parsonsa każdy system i osobowość podlegają określonym funkcjom, tzw. niezbędnikom funkcjonalnym: adaptacji, osiągnięciu celu, integracji i kultywowaniu wzoru oraz usuwaniu napięć (AGIL). Odpowiednio też do rozwiązywania tych funkcji przez konkretnego osobnika powstają cztery typy osobowości, które dążą przede wszystkim do: bezpośrednich korzyści, władzy, wewnętrznej harmonii, lub też realizacji najważniejszych wartości.

Ten model czterech funkcji wydawał się Parsonswi dość uniwersalny. Stosował go bowiem do analizy różnych systemów, aż do społeczeństwa globalnego włącznie. Wyodrębniał w nim następujące podsystemy: ekonomiczny, polityczny, integracyjny i kultury.

Parsonsu konstruował swego rodzaju tablicę Mendelejewa systemu społecznego, niezupełnie troskając się o przystawalność teorii do rzeczywistości. Kierował się raczej chęcią budowania konstrukcji ukazującej, jak społeczeństwo zachowuje całość i równowagę wewnętrzną. Stąd założenie funkcjonalnego związku elementów systemu społecznego, które skłaniają do ujmowania go jako specyficznej i odrębnej rzeczywistości. Bodaj w tym sensie, iż istotę systemu tworzą nie tylko elementy (np. jednostki), ale też procesy, które scalają i podtrzymują integrację całości.

Z podobnych, bo funkcjonalistycznych, założeń wychodził inny amerykański socjolog Robert K. Merton. Zaangażował się on w polemikę z Parsonsem, dotyczącą głównie totalnych aspiracji adwersarza, gdy ten konstruował zasady funkcjonalnej strategii budowy teorii socjologicznej, które „*stanowią tak zabawne przedsięwzięcie i tak samo niewiele obiecują, jak te wszechobjmujące systemy filozoficzne, które poszły w zasłużone zapomnienie*”.<sup>195</sup>

Wątpliwości Mertona dotyczyły przede wszystkim spraw metodologicznych. Jego wielką zasługą jest uelastycznienie ortodoksji funkcjonalistycznych. W istocie nie przeczył jednej z podstawowych tez funkcjonalizmu o funkcjonalnym wymogu istnienia społeczeństwa.

---

<sup>194</sup> T. Parsons, *Struktura społeczna a osobowość*, Warszawa 1969, s.112 i następne.

<sup>195</sup> R.K. Merton, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, Warszawa 1982, s.66.

Ma ona dla nas szczególne znaczenie. Jeśli bowiem funkcjonalną jedność społeczeństwa traktować nie jako konstrukcję intelektualną, czy postawę badawczą, ale jako twierdzenie o istocie świata społecznego, to trzeba przyjąć zdecydowane stanowisko realizmu socjologicznego, a następnie dopiero twierdzić, iż ontyczną specyfiką społeczeństwa jest to, iż jest integrowane jako osobny byt na zasadzie funkcjonalnej jedności.

Merton nie chciał kreować hipotetycznych czy konstruktywistycznych twierdzeń na temat mechanizmów integracji systemów społecznych. Uznawał raczej, iż one istnieją, a jakie mechanizmy i jak to sprawiają powinno być przedmiotem badań empirycznych.<sup>196</sup> Równocześnie czynienie wstępnych założeń na ten temat może uniemożliwić stwierdzenie całej złożoności rzeczywistości społecznej, wielości i różnorodności procesów i mechanizmów prowadzących do formowania się i utrzymywania różnych typów systemów społecznych.<sup>197</sup>

Nawet jednak otwarta negacja paradygmatu funkcjonalistycznego (Merton go jedynie zreformował) nie musiała oznaczać poglądu negującego obiektywność i odrębność społeczeństwa w stosunku do tworzących je jednostek. Często negowano nie to, iż społeczeństwo lub różne społeczności istnieją faktycznie, ale że systemy są funkcjonalną jednością, a zwłaszcza niedostrzeganie znaczenia konfliktu oraz koncentrowanie uwagi na tzw. *equilibrium*. Ostrze krytyki bywa tym ostrzejsze, im bardziej krytycy domyślają się za tym przekonaniach ideologicznych i – oczywiście – im bardziej się z nimi nie zgadzają.

Krytyka nie musi być wcale zresztą bardzo radykalna (również z punktu widzenia założeń dotyczących zagadnień tego rozdziału). Lewis A. Coser uważał, iż do czynników naturalnych życia społecznego należy nie tylko *consensus*, który dla funkcjonalistów był funkcjonalnym wymogiem integracji społecznej, ale także konflikt, który zdaniem funkcjonalistów jest czynnikiem naruszającym *equilibrium*, a zdaniem Cosera – nie. Twierdził on, iż konflikt może być wręcz czynnikiem podtrzymującym integrację społeczną, a więc nie tylko nie przyczyniać się do dysfunkcyjności lub rozpadu społecznego, ale przeciwnie – umacniać go.<sup>198</sup>

Okazuje się, iż jeśli nawet społeczeństwo jest wytworem interakcji między jednostkami, to niekoniecznie powstaje dzięki zgodności ludzi w tych interakcjach, ale może być też skutkiem konfliktów między nimi. W jakimś stopniu socjologowie odwołują się tu do przekonania Hegla i Marksa o kreatywnej roli konfliktu względem społeczeństwa i historii.

Z bardziej radykalną krytyką funkcjonalistycznej perspektywy społeczeństwa, jako wyniku harmonijnego współżycia ludzi, wystąpił Ralf Dahrendorf. Jego

---

<sup>196</sup> J.H. Turner, *Struktura...*, op.cit., s.132.

<sup>197</sup> R.K. Merton, *Teoria...*, op.cit., s.100.

<sup>198</sup> L.A. Coser, *The Functions of Social Conflict*, New York 1964.

teoria opiera się na przekonaniu, iż immanentną cechą życia społecznego jest zmiana, która jest z kolei wynikiem wszechobecných konfliktów społecznych.<sup>199</sup>

W istocie Dahrendorf uważa, że na rzeczywistość społeczną składają się dwa przeciwstawne procesy: zaburzania i odtwarzania równowagi. Równowaga jest zaburzana głównie za sprawą konfliktów. Dahrendorf przywiązuje szczególne znaczenie do konfliktów, jakie zachodzą między jednostkami, ale także grupami społecznymi, ze względu na władzę. Każdy człowiek w grupie społecznej albo ma władzę, albo też władzy podlega. Fakt ten różnicuje ludzi na tych, którzy posiadają władzę i tych, którym jej brak. Między nimi występuje konflikt interesów biorący się stąd, iż posiadający władzę są zainteresowani zachowaniem *equilibrium* społecznym, pozbawieni jej – przeciwnie – pragnęliby zmiany. Gdy ludzie utworzą grupy w ich właściwym znaczeniu, tzn. kiedy będą świadomi swych interesów, podejmą działania na ich rzecz i gwałtownie lub łagodnie zaczną naruszać równowagę społeczną.<sup>200</sup> Nie jest moim zadaniem wchodzić tutaj głębiej w teorię konfliktu, warto jednak zauważyć, iż jeśli funkcjoniści rozpatrywali powstawanie i trwałość całości społecznych poprzez *consensus*, jaki zachodzi w interakcjach między ludźmi, to teoretycy konfliktu uważali, iż taką kreatywną moc posiada konflikt, w który wchodzić mogą nie tylko pojedynczy ludzie w trakcie indywidualnych interakcji, ale także grupy lub klasy społeczne.

Dahrendorf rozumie zresztą znaczenie perspektywy funkcjonalnej, ale interesuje go bardziej konflikt. Ufa, iż powstanie kiedyś ogólna teoria socjologiczna, integrująca model funkcjonalny i model konfliktu. Bardziej radykalny w swych poglądach był natomiast Charles Wright Mills, który w perspektywie konfliktu widział główny sens socjologii. Ten amerykański autor, dość radykalnie lewicowy, podobnie jak Dahrendorf istotne procesy społeczne wiązał ze zjawiskami władzy.

Nas tu zainteresuje jednak nie to, że Mills widział ostro nierówności społeczne w dystrybucji władzy, prestiżu i zasobności materialnej, które dzielą społeczeństwo na dwie warstwy: białych i niebieskich kołnierzyków,<sup>201</sup> ale to właśnie, iż w takich makrostrukturalnych kategoriach ujmował przedmiot socjologii. Z tej też perspektywy ujmował ważne jego zdaniem kwestie: jak wzajemnie determinują się jednostka i społeczeństwo, biografia człowieka i historia społeczeństwa.<sup>202</sup> Na zupełnie innym stanowisku stał George Caspar Homans, zaliczany do teoretyków wymiany. Twierdził on, iż natura człowieka

---

<sup>199</sup> R.Dahrendorf, *Teoria konfliktu w społeczeństwie przemysłowym w: Elementy teorii socjologicznych*, red. W.Derczyński, A.Jasińska-Kania, J.Szacki, Warszawa 1975.

<sup>200</sup> Por.: R.Dahrendorf, *Essays in the Theory of Society*, London 1968, R.Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Society*, Stanford 1972 oraz R.Dahrendorf, *Nowoczesny konflikt społeczny. Esej o polityce wolności*, Warszawa 1993.

<sup>201</sup> Ch.W.Mills, *Elita władzy*, Warszawa 1961; por. też: *Białe kołnierzyki. Amerykańskie klasy średnie*, Warszawa 1965.

<sup>202</sup> Ch.W.Mills, *The Sociological Imagination*, New York 1967, s.4 i inne.

jest jedynym prawdziwym powszechnikiem kulturowym.<sup>203</sup> Społeczeństwo, które według Homansa, może np. nagradzać jednostki, więc ma jakąś podmiotowość, nie zawiera tylko tego, co stworzyły jednostki, zaś struktury społeczne mają charakter względnie trwałych bytów, ale są tworzone przez pojedynczych ludzi, w wyniku ich indywidualnych wyborów. Miało by to się odbywać w toku wymiany między jednostkami, rozumianej w duchu teorii zachowania.<sup>204</sup>

Trzeba powiedzieć, że w tych poglądach na temat relacji jednostka – społeczeństwo nieblahą kwestią jest opozycja wobec funkcjonalizmu.

Podobnie jak w poglądach Herberta Blumera, który rozwinął idee Meada i stworzył podstawy pod nową, bardzo popularną orientację teoretyczną: interakcjonizm symboliczny.<sup>205</sup> W poprzednim podrozdziale wspominałem o poglądach jego ucznia i kontynuatora – Ervinga Goffmana. Generalnie perspektywa interakcjonizmu symbolicznego oznacza przekonanie, iż czynnikiem odróżniającym człowieka od zwierząt, a zarazem umożliwiającym tworzenie społeczeństwa, są symbole. Ludzie nadają wspólne znaczenie pewnym znakom: przedmiotom, gestom, słowom itp., uzgadniają ich znaczenie i wchodząc w interakcje manipulują nimi. Pozwala to kreować wzory organizacji społecznych. Symbole są instrumentem orientowania się pozbawionych pomocy instynktów ludzi w ich problemach adaptacji do świata.

Podstawową zdolnością dla istnienia społeczeństwa jest zjawisko, które Mead określał jako **przyjmowanie roli**, a Arnold Rose wyjaśniał jako efekt wywoływania w sobie, przez jednostkę pozostającą w procesie komunikacji, obrazu odbioru tej komunikacji u jej partnerów,<sup>206</sup> zaś Alfred Lindesmith i Anselm Strauss mówili krótko, iż chodzi tu o proces wyobrażania sobie punktu widzenia partnera interakcji.<sup>207</sup>

W procesie przyjmowania roli, który w dużej mierze jest procesem socjalizacji, nabywane są podstawowe zdolności i umiejętności społeczne, jednak owe indywidualne cechy są czynnikiem tworzącym społeczeństwo. Mimo iż zasadniczo zwolennicy tej orientacji teoretycznej widzą problem jednostka – społeczeństwo jako uzależnienie obustronne, to jednak niepomernie więcej uwagi poświęcili i poświęcają jednostce i jej znaczeniu dla budowania się interakcji i rzadko interesował ich efekt interakcji w postaci form społecznych.

Dominuje zatem postawa Blumera, który uważał, iż człowiek jest aktywnym kreatorem społeczeństwa, bardzo słabo uwarunkowanym społecznie.<sup>208</sup> Warto jednak zauważyć inne poglądy, jak np. Manforda Kuhna, który zwracał uwagę

---

<sup>203</sup> G.C.Homans, *Social Behavior. Its Elementary Forms*, New York 1961, s.384, patrz: J.Szacki, *Historia...*, s.812.

<sup>204</sup> Ibidem.

<sup>205</sup> H.Blumer, *Symbolic Interaction...*, op.cit.

<sup>206</sup> *Human Behavior and Social Processes*, red. A.Rose, Boston 1962, s.8.

<sup>207</sup> A.Lindesmith, A.Strauss, *Social Psychology*, New York 1968, s.282.

<sup>208</sup> H.Blumer, *Symbolic...*, op.cit.; patrz też: J.H.Turner, *Struktura...*, op.cit., s.400.



na **rdzeń jaźni**, czyli społecznie ukształtowany zespół znaczeń i postaw wobec siebie, i którego interesowały znacznie bardziej końcowe efekty interakcji w postaci organizacji społecznej, a także powstające – co prawda w wyniku interakcji – systemy norm i oczekiwań społecznych w stosunku do jednostek, które jednak, gdy już istnieją, mają ogromne znaczenie w procesie konformizacji jednostek.<sup>209</sup> Zarówno Blumer, jak i Kuhn mają swoich zwolenników i wpływy w socjologii. Do uczonych pozostających w jakimś sensie w kręgu oddziaływania Blumera, czyli szkoły chicagowskiej, J.Turner zalicza m.in. Tamotsu Shibutani i Ralpa Turnera, a do zwolenników Kuhna, zatem szkoły Iowa, Sheldona Strykera i Theodore'a Sarbina.<sup>210</sup>

Drugim, ważnym we współczesnej socjologii kierunkiem pozostającym w opozycji do funkcjonalizmu jest tzw. socjologia fenomenologiczna. Jej twórca, austriacki uczony, od 1939 r. tworzący w Stanach Zjednoczonych, Alfred Schutz, przyjął wiele od interakcjonistów, jeszcze więcej od Edmunda Husserla i Maxa Webera, stworzył jednak oryginalną koncepcję.

Zdaniem Schutza, działająca w praktyce jednostka wyrabia sobie pod wpływem interakcji **wiedzę potoczną**, na temat reguł społecznych i całej społecznej rzeczywistości. Może być ona mylna, na pewno jest subiektywna, ale dla posiadającej ją jednostki jest prawdziwa, obiektywna. Co więcej – ludzie są przekonani, iż inni także wiedzą o świecie to samo co i oni. Umożliwia to komunikację.

Najczęściej zresztą wiedza ta nie tworzy systemu uświadamianych i krytycznie weryfikowanych poglądów, ale raczej składa się z ukrytych założeń i milcząco przyjętych procedur. Gdy ludzie napotykać na informacje naruszające ich przypuszczenia co do wspólnoty wyobrażeń o społeczeństwie i jego regułach, ignorują je.

W wytwarzaniu przekonania o tym, iż świat jest taki sam dla wszystkich pomaga socjalizacja. Dzięki temu przeświadczeniu ludzie biorą udział w procesie **typifikacji**, czyli wzajemnym klasyfikowaniu się, co pozwala z kolei dostosowywać się do tych klasyfikacji.<sup>211</sup> J.Turner zwraca uwagę, iż „*poczucie wspólnoty świata oraz sposobu, w jaki ono się tworzy, mogą okazać się ważniejsze dla utrzymania porządku społecznego niż zawartość czy treść tego co wspólne*”.<sup>212</sup> Tak więc tym co kreuje świat społeczny jest względnie powszechne złudzenie co do wspólnych przekonań na temat tego świata. Pomagają w tym umiejętności ignorowania faktycznych różnic, gdy na nie natrafiamy, brak nawyku do krytycznej analizy na temat owego wspólnego świata oraz

---

<sup>209</sup> C.A.Hickman, M.Kuhn, *Individuals, Groups, and Economic Behavior*, s.224 i dalsze.

<sup>210</sup> J.Turner, *Struktura...*, op.cit., s.403.

<sup>211</sup> A.Schutz, *The Phenomenology of the Social World*, Evanston, Illinois 1967 oraz A.Schutz, *Potoczna i naukowa interpretacja ludzkiego działania*, „*Studia Filozoficzne*”, nr 6/1979, s.22 i dalsze.

<sup>212</sup> J.H.Turner, *Struktura...*, op.cit., s.475.

socjalizacja, która dzięki procesom typyfikacji pozwala dostosowywać do siebie nawzajem nie tylko poglądy, ale również zachowania.

Inną reakcją negatywną na funkcjonalizm stała się tzw. etnometodologia, kierunek, który wiele czerpie od Blumera i Schutza, a jeszcze więcej od Ervinga Goffmana. Ma on dla nas tu ogromne znaczenie, gdyż po prostu unieważnia cały historyczny spór na temat relacji jednostka – społeczeństwo. Jeśli wcześniej socjologowie pytali, jak jest możliwe społeczeństwo i w jakich relacjach pozostaje z jednostkami, to etnometodolodzy nawet nie zamierzają się pytać, czy to społeczeństwo w ogóle istnieje.

Paul Attewell twierdzi, iż etnometodologia wywodzi się bezpośrednio z symbolicznego interakcjonizmu Goffmana.<sup>213</sup> Różnica poglądów jest istotnie nieduża. Do ważniejszych należy może fakt, iż Goffman nie negował istnienia struktur społecznych, ale się nimi nie bardzo interesował. Wolał raczej zajmować się interakcjami, które do tych struktur prowadzą. Etnometodolodzy w ogóle nie zajmują się formami ponadindywidualnymi, a zainteresowania Goffmana redukują do pytania: jak ludzie dochodzą do przekonania, że świat społeczny istnieje i jak to przekonanie podtrzymują? Zupełnie, jak wspomniałem, nie zajmując się kwestią nie tylko tego, jaki ten świat jest, ale nawet czy w ogóle istnieje.<sup>214</sup>

Ojcostwo tej orientacji socjologicznej należy się tu Haroldowi Garfinkelowi, on to bowiem wprowadził samą nazwę dla określenia ambicji badawczych, aby zrozumieć, jakie metody ludzie stosują w danej społeczności, aby nadawać sens sytuacjom, w jakich się znajdują.<sup>215</sup> J.H.Turner ujmuje tę perspektywę socjologiczną w następujący sposób: „*Dla etnometodologa tym, co jest bezpośrednio obserwowalne, są ludzkie wysiłki w kierunku tworzenia wspólnego sensu rzeczywistości społecznej. Treść tej rzeczywistości traktuje jako mniej interesującą niż metody wykorzystywane przez grupy osób, niezależnie od tego czy są to laicy, czy socjologowie, metody, które prowadzą do skonstruowania, potwierdzenia i zmiany wizji i obrazu tego, co istnieje* »tam na zewnątrz«”.<sup>216</sup>

Jako bardzo interesujące trzeba uznać także prace uczniów i najmłodszych współpracowników. Przede wszystkim wymienilibym tu przedwcześnie zmarłego Harvey’ a Sacksa i jego **analizę konwersacyjną**,<sup>217</sup> która polega na badaniu porządku, tj. głównie **organizacji sekwencyjnej** i **kategoryzacji**, czyli reguł tworzenia sekwencji wypowiedzi, zbiorów kategorii osób i reguł ich używania.

---

<sup>213</sup> P. Attewell, *Etnomethodology Since Garfinkel* w: *Theory and Society* 1974, s.179 i dalsze; za: J.H.Turner, *Struktura...*, op.cit., s.480.

<sup>214</sup> Por.: *Etnomethodology*, ed. R.Turner, Baltimore 1974.

<sup>215</sup> H.Garfinkel, *Studies in Etnomethodology*, op.cit.

<sup>216</sup> J.H.Turner, *Struktura...*, op.cit., s.479.

<sup>217</sup> H.Sacks, *A Initial Investigation of the Usability of Conversational Data for Doing Sociology* w: *Studies in Social Integration*, ed. D.Sudnow, New York 1972.

Analiza konwersacyjna była potem rozwijana przez współpracowników Sacksa, m.in. Emanuela A. Schegloffa.<sup>218</sup>

Do innych interesujących kontynuacji etnometodologii zaliczyć też trzeba prace na temat tego, jak naukowcy pod pozorem obiektywnego badania wytwarzają kreacje uwarunkowane sytuacjami wewnątrz grupy badaczy.<sup>219</sup>

Właściwie na Parsonsie i jego funkcjonalizmie kończą się wielkie systemy teoretyczne, które próbowałyby odpowiadać zwartym systemem teoretycznym na wszystkie podstawowe pytania socjologii. Coraz wyraźniej zarysowuje się rozwój zainteresowania wycinkami rzeczywistości społecznej i koncentrowanie na nich uwagi badawczej, ucieczka w empirię, bez zadawania sobie kłopotliwych pytań lub też w *quasi*-teorie, które określiłbym jako teorie jednego pomysłu, jednej hipotezy. Często zresztą nie wnoszą one niczego nowego do socjologii poza ewentualnie jakąś mniej lub bardziej udaną metaforą, jak np. teza o mcdonaldyzacji społeczeństwa.<sup>220</sup>

Jednak nie brak poważnych, a czasem wielkich koncepcji teoretycznych, których autorzy rezygnują z ambicji tworzenia totalnego systemu teoretycznego, świadomi nierealności, a nawet śmieszności takich roszczeń, jak i zapewne tego, iż świat nie jest ontycznym monolitem, który za pomocą monolitycznej teorii można opisać i wyjaśnić. I choć coraz rzadziej w dwudziestym wieku uczeni zajmują się kwestią relacji jednostka – społeczeństwo w tak fundamentalny sposób, jak czynili to poprzednicy, to i we współczesnych koncepcjach naukowych nie są to problemy zupełnie nieobecne.

Do bardziej socjologicznych sposobów rozumienia relacji jednostka – społeczeństwo trzeba zaliczyć poglądy Margaret Mead, która traktuje nowo narodzoną jednostkę jako swego rodzaju *tabula rasa*. Dziecko, kierując się instynktami i potrzebami socjalizuje się, a to z powodu warunków dorastania, ściśle określonych przez kulturę. Zmienność kultury powoduje też zmiany tożsamości kolejnych pokoleń.<sup>221</sup>

Pragnę zwrócić uwagę czytelnika zwłaszcza na prace Jürgena Habermasa. Z czasem zmieniały się poglądy tego wybitnego uczonego, choć może w istocie w tym czego szukał w socjologii – nie tak bardzo. Będą jeszcze okazje spotkać się w tej książce z myślą twórcy teorii działania komunikacyjnego. W tym miejscu interesują nas jego poglądy na temat relacji jednostka – społeczeństwo. Jeśli wcześniej rozpatrywał je Habermas na gruncie antropologicznie ujmowanej teorii poznania, to później z większym zaufaniem zwrócił się do języka i komunikacji językowej.

---

<sup>218</sup> H.Sacks, G.Jefferson, E.A.Schegloff, *A Simplest Systematics for the Organization of Turn – taking for Conversation*, „*Language*”, nr 2/1974.

<sup>219</sup> Patrz np.: E.Livingston, *The Ethnomethodological Foundations of Mathematics*, London 1986.

<sup>220</sup> G.Ritzer, *McDonaldyzacja społeczeństwa*, Warszawa 1999.

<sup>221</sup> M.Mead, *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*, Warszawa 1978.

Habermas uważa, że społeczeństwa są całościami zintegrowanymi i zachowującymi porządek na dwa sposoby. Nawiązywał do całej tradycji filozofii i socjologii odwołującej się do komunikacji ludzi pozostających w interakcji. Nie on pierwszy też wiązał szczególne znaczenie z komunikacją językową. Za pomocą tej komunikacji tworzą się i reprodukują stosunki społeczne, a także w wyniku językowej interpretacji podmiotów interakcji osiągają one porozumienie i dostosowują swoje działania.

Drugi rodzaj integracji dokonuje się w sposób pozakomunikacyjny, jako efekt integracji rezultatów działania ludzkiego. Rzecz w tym, iż ten świat, który pozostaje w domenie komunikacji między podmiotami ludzkimi, wtórnie uzależnia się od wytworów tego drugiego świata, przedmiotowego niejako, i to co powinno być sprawą wolnej i otwartej komunikacji jest wynikiem oddziaływania pieniędzy, władzy itd.<sup>222</sup>

Ten pomysł binarnej struktury świata społecznego nie jest nowy, jak również założenie jego zróżnicowania pod względem zaawansowania w historii i pewnej ocenności. Wspominałem o podobnych conceptach już wielokrotnie. Jednak teoria Habermasa porządkuje te pomysły od zupełnie nowej strony, nadając im bardzo poważny sens. Z tych założeń wyprowadza on wiele daleko idących wniosków. Dotyczą one samej jednostki oraz tego, jak się ona kształtuje. Tu Habermas stoi na stanowisku poznawczym. Ale także odnoszą się one do form ludzkiego współżycia. Autora interesują zwłaszcza uwarunkowania demokracji.

Emancypacja jednostki i społeczeństwa zależy od warunków społecznego dyskursu. Habermas mówi o **racjonalności dyskursu**, którą odróżnia od **racjonalności instrumentalnej**. Racjonalność instrumentalna wyraża się w efektywności działania, zaś racjonalność komunikacyjna w swobodzie otwartego porozumiewania się. Otwartego, czyli wolnego od przemocy.

Kiedy Habermas pisze, iż społeczeństwo należy analizować z „fikcyjnej perspektywy uogólnionego podmiotu działania społecznego”,<sup>223</sup> to nie ulega wątpliwości, że autor proponuje nam jeszcze inne stanowisko w sprawie realności bytu społecznego. Oto jest on fikcją, którą warto przyjmować jako perspektywę badawczą. Fikcja ta może się charakteryzować, podobnie jak jednostki, zdolnością do samorefleksji.

Niezwykle ważną, zwłaszcza w ostatnich pracach Habermasa, jest kategoria intersubiektywności. Wykracza ona ponad indywidualizm podmiotów i ich indywidualny subiektywizm. Ów intersubiektywizm, wolny od przemocy, oparty na wzajemnej akceptacji miałby, zdaniem Habermasa, być remedium na współczesny kryzys cywilizacji. Tej wizji Habermas pragnie służyć poprzez swoją teorię rozumu komunikacyjnego.<sup>224</sup>

---

<sup>222</sup> J.Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, Warszawa 1999, s.597 i dalsze.

<sup>223</sup> J.Habermas, *Teoria i praktyka. Wybór pism*, Warszawa 1983, s.354.

<sup>224</sup> J.Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, Warszawa 2000, s.334 i dalsze.

Inną współczesną koncepcją, należącą do wielkiej socjologii, jest teoria **habitusu** Pierre'a Bourdieu.<sup>225</sup> Habitus dla francuskiego uczonego to tyle, co ludzkie nawyki, w których uwewnętrznione zostały postawy i dyspozycje. Człowiek jest istotą aktywną, racjonalną i twórczą, ale bardzo zależną od społeczeństwa, a zwłaszcza jego struktury. Antonina Kłoskowska tak określa to pojęcie: „*Habitus to właśnie kompleks interioryzacji, czyli tendencji, postaw, dyspozycji uwewnętrznionych, wprowadzonych w sferę ludzkich nawyków*”.<sup>226</sup> Habitus jest strukturą łączącą społeczeństwo i jednostkę. W jego koncepcji mieści się istota ontologicznych przekonań Bourdieu na społeczeństwo i jednostkę.

Odrzuca on bowiem tradycyjny dualizm, który nakazuje oddzielać i przeciwstawiać te dwa byty. Społeczeństwo i kulturę traktuje jako byt realny, objawiający się jednak w sposób subiektywny jednostkom, a także podlegający ich wpływowi, świadomym i nieświadomym. „*Między systemem – pisze Bourdieu – prawidłowości obiektywnych a systemem bezpośrednio obserwowalnych działań lokuje się zawsze czynnik pośredniczący. (...) Tak więc habitus (...) stanowi właśnie czynnik sprawiający, że osoby, działające w poczuciu mocno ugruntowanego złudzenia twórczości, nieprzewidywalnej, oryginalnej i swobodnej improwizacji, mogą jednak produkować myśli, postrzeżenia i akty zachowania zgodne z obiektywną prawidłowością. Dzieje się tak, gdyż sam habitus został zrodzony w warunkach obiektywnie określonych tymi prawidłowościami, a zarazem przez te warunki*”.<sup>227</sup>

Teoria Bourdieu i tym m.in. częściowo różni się od habermasowskiej, że jest zdecydowanie antyindywidualistyczna. Jak jednak mogliśmy się przekonać, jest to oryginalna wersja antyindywidualizmu, która przyjmuje do wiadomości twórczy i subiektywny charakter działań człowieka. Równocześnie, tak jak Marks i liberalowie w rodzaju Smitha głosili wizję *Homo Economicus*, istoty w ogromnej – jeśli nie ostatecznej – mierze zależnej od wytwarzania dóbr i mechanizmów rynku, a Durkheim pisał o człowieku społecznym, tak Bourdieu forsuje człowieka kultury. Choć przecież dostrzega związki **kapitału kulturowego** z ekonomicznym.

Bourdieu, podobnie jak Habermas, dostrzega znaczenie konfliktu dla zmiany społecznej. Jednak Habermas proponuje rozwiązywać konflikty na drodze dyskursu, wolnej komunikacji społecznej. Natomiast Bourdieu nie wskazuje drogi, ale widzi sens pracy uczonego, podobnie jak przedstawiciele tzw. szkoły frankfurckiej, w ujawnianiu różnic interesów, mitów, masek, za którymi kryje się przemoc. Obaj krytycznie oceniają współczesne społeczeństwo. Rousseau w wyniku podobnego dyzgustu w swoich czasach zalecał powrót do natury,

---

<sup>225</sup> P.Bourdieu, J.C.Passeron, *Reprodukcja...*, op.cit.

<sup>226</sup> A.Kłoskowska, *Teoria socjologiczna Pierre'a Bourdieu* w: P.Bourdieu, J.C.Passeron, op.cit., s.9.

<sup>227</sup> P.Bourdieu, L.Boltanski, R.Castel, J.C.Chamboredon, *Un art Moyen*, Paris 1965, s.23, za: A.Kłoskowska, *Teoria...*, op.cit., s.9.

Habermas otwarty dialog społeczny, Bourdieu zaś nie wierzy – zdaje się – w siłę perswazji lub kompromisu.

Mamy zatem do czynienia z prawie pełnym *spectrum* możliwych założeń. Od tych, które negują w ogóle istnienie społeczeństwa, uznając jedynie jakieś formy regularności w interakcjach między ludźmi, po koncepcję całkowitego uzależnienia jednostki od realnie istniejącego społeczeństwa. Ten ostatni pogląd współczesny autor wyraził w następujący sposób: „*Najbardziej fundamentalną ideą dotyczącą natury rzeczywistości społecznej jest to, że właściwości elementów (składowych) zjawisk społecznych kształtują się w zależności od szerszych zjawisk, których są częścią*”.<sup>228</sup>

Wydaje się, że współcześnie dominuje albo ignorowanie tej problematyki, jako – zapewne – nierozstrzygalnej lub też – w przekonaniu wielu socjologów – dawno już rozstrzygniętej, albo też poszukiwanie jakiegoś środka, kompromisu między tymi skrajnościami.

Staralem się pokazać, w jaki sposób różni uczeni szukali punktu wspólnego. Koniecznie warto przypomnieć, cytowanego już wcześniej, Anthony’ego Giddensa. Odrzucał on zarówno stanowisko realizmu, jak i nominalizmu socjologicznego. Nie ufał ani postawie subiektywizmu, ani skrajnego obiektywizmu. Odwołał się do tradycji, nakazującej jako podstawę przyjąć praktykę społeczną. Struktura społeczna jest zmiennym aspektem tej praktyki, który tworzy się, przeistacza za sprawą życia społecznego ludzi, ale zarazem ukierunkowuje ich działanie. Jest ona instrumentem i efektem, w znacznej jednak mierze autonomicznych i w pewnym zakresie świadomych, działań ludzkich.<sup>229</sup> Autonomicznych, gdyż człowiek ma wolność podejmowania decyzji o swoim postępowaniu. Giddens staje tu na stanowisku poznawczym, ale nie woluntarystycznym. Działanie odbywa się w pewnych warunkach, z którymi myśląca i wolna jednostka liczy się, ba zmienia je, ale też korzysta z reguł i zasobów strukturalnych.<sup>230</sup> Struktura jest czymś jednostce danym, czymś przez nią zastanym, ale też jest przez nią tworzona.

Giddens rozumie, iż działanie ludzkie jest tylko do pewnego stopnia świadome, refleksyjne i celowe. Wiele w nim niekonsekwencji, dostosowywania się, szukania dróg.<sup>231</sup> Na tę właściwość działania zwrócił też uwagę Norbert Elias, który w swojej **teorii figuracji** zakłada, że podstawą ludzkich interakcji są działania nieintencjonalne, a ich skutki są w związku z tym nieprzewidywalne. Życie społeczne jest więc swego rodzaju grą, w której rezultatu przewidzieć nie sposób, a każdy z graczy na bieżąco, reagując na zachowania partnerów

---

<sup>228</sup> P.Cohen, *Modern Social Theory*, London 1973, s.11, za: M.Ziółkowski, *Wiedza, jednostka, społeczeństwo*, Warszawa 1989, s.121.

<sup>229</sup> A.Giddens, *Social Theory and Modern Sociology*, Cambridge 1987, s.61.

<sup>230</sup> Ibidem.

<sup>231</sup> A.Giddens, *New Rules of Social Method*, London 1976.

interakcji, podejmuje decyzje dostosowane do swego sposobu rozumienia zmiennego układu interakcji.<sup>232</sup>

Podobne przekonanie, iż ludzie tworzą świat społeczny w toku interakcji, znajdujemy także u Bergera i Luckmana. Jednak świat społeczny ujmują oni na gruncie socjologii wiedzy, nie jako byt obiektywny, ale uznany społecznie za obiektywny. Przewrotnie odwołują się do Durkheima, uważanego za twórcę socjologizmu i do Webera, co już raczej nie budzi zdziwienia. Od tego pierwszego biorą twierdzenie, iż „*pierwszą i najważniejszą rzeczą jest rozpatrywać fakty społeczne jak rzeczy*”.<sup>233</sup> Od Webera przyjmują zaś pogląd, iż „*przedmiotem poznania jest kompleks subiektywnych treści działania*”.<sup>234</sup> To doprowadza autorów do przekonania, iż „*społeczeństwo jawi się jako sfera obiektywnych faktów, w istocie tworzą je działania, w których wyrażają się subiektywne znaczenia*”.<sup>235</sup>

Tożsamość jednostki tworzy się – zdaniem autorów – przede wszystkim w okresie dzieciństwa, w procesie **socjalizacji pierwotnej**, która przebiega głównie w środowisku rodzinnym oraz najbliższego kręgu społecznego. Tam, poprzez interakcje ze **znaczącymi innymi**, dokonuje się internalizacja społecznie stworzonego świata, tj. zdefiniowanego przez nich i narzuconego jako obiektywny. Autorzy powołują się na Sartrowskie pojęcie mediacji, aby wykazać, iż ci znaczący inni, podobnie jak każdy człowiek, **filtrują** ów świat przez pryzmat własnej biografii i swego miejsca w strukturze społecznej.

Ukształtowanie się w świadomości dziecka **uogólnionego innego** dokonuje się głównie poprzez język, jako główny środek komunikacji symbolicznej. Kończy też okres socjalizacji pierwotnej, dając szansę socjalizacji wtórnej, związanej ze społecznym podziałem pracy, związanym z tym społecznym podziałem wiedzy.<sup>236</sup> Jak piszą autorzy: „*socjalizacja wtórna polega na nabyciu wiedzy związanej z rolami, które pośrednio lub bezpośrednio wywodzą się z podziału pracy. (...) Socjalizacja wtórna wymaga opanowania związanego z rolami słownictwa, co oznacza przynajmniej internalizację pól semantycznych porządkujących nawykowe interpretacje i postępowanie w obrębie sfery instytucjonalnej. Równocześnie nabywa się rozumienia »ukrytych znaczeń«, ocen i emocjonalnego kolorytu tych pól semantycznych*”.<sup>237</sup>

Naturalnie, indywidualni ludzie uczestniczą w tworzeniu społecznego świata, ale jednak w poglądach Bergera i Luckmana wyraźnie dominuje przekonanie o przewadze społeczeństwa w jego relacji z jednostkami.

Interesującym, jak sądzę, posumowaniem przeglądu tak rozmaitych stanowisk będzie pogląd Piotra Sztompki, który określił on sam jako **strukturalizm**

---

<sup>232</sup> N.Elias, *What is Sociology?*, London 1978.

<sup>233</sup> É.Durkheim, *Zasady metody socjologicznej*, Warszawa 1968, s.43.

<sup>234</sup> M.Weber, *The Theory of Social...*, op.cit., s.101.

<sup>235</sup> P.L.Berger, T.Luckman, op.cit.

<sup>236</sup> Patrz: tamże, s.202-215.

<sup>237</sup> Ibidem, s.215.

**socjologiczny.** Pisze autor: „jedynie realnie istniejącymi składnikami społeczeństwa są ludzie (ich działania, wytwory takich działań). Równocześnie jednak wielość jednostek ludzkich powiązana jest ze sobą wyraźnie określoną siecią powiązań, które nadają strukturze całości społecznej swoiste właściwości i swoiste prawidłowości. Nie ma w społeczeństwie nic poza ludźmi. A równocześnie społeczeństwo to coś więcej niż ludzie”.<sup>238</sup>

Skoro coś więcej, chciałoby się zapytać – to co? I w jakim sensie? W sensie materialnym w społeczeństwie istnieje coś poza ludźmi: mianowicie ich wytwory, kultura materialna. Czy jednak można twierdzić, iż istotnie należą one do społeczeństwa? To zależy oczywiście od tego, jak rozumieć społeczeństwo w ogóle oraz pod jakim względem, dlaczego nas ono interesuje? Sądzę, iż te pytania nie mogą być bezinteresowne, jeśli w ogóle uznać je za sensowne.

Jeśli rozważyć tę kwestię w kategoriach systemu społecznego, to można powiedzieć, iż do systemu należy wszystko co go tworzy i podtrzymuje, tzn. jego cechy, relacje i relacje pomiędzy systemami. Oczywiście także coś, co teoretycy systemów nazywają elementami i podsystemami systemu, które także posiadają zresztą cechy.

Argument z zakresu teorii systemów jest oczywiście unikiem formalnym, a nie odpowiedzią ontologiczną, ale warto pokazać, iż perspektywy dyskusji na ten fundamentalny temat mogą być o wiele szersze i bardziej różnorodne, niż mogłoby się wydawać.

Z owego systemowego punktu widzenia można powiedzieć, że społeczeństwo tworzą ludzie, grupy społeczne, instytucje, wytwory człowieka (przynajmniej te najważniejsze), a także najważniejsze procesy, jak np. socjalizacja, kontrola społeczna.

Warto też zauważyć, iż dla istnienia społeczeństwa istotne jest, że ludzie są podmiotami, działają, choć nie zawsze świadomie. Ich działania konstruują i reprodukują porządek świata człowieka. Jeśli z tego punktu widzenia orzekać co jest bytem realnym, to trzeba by powiedzieć, że jest nim to, co może być podmiotem działania. Może więc niekoniecznie materialne wytwory człowieka. Od założeń niesprawdzalnych zależy przekonanie, czy np. zaliczymy tu siły przyrody, czy nie. Ale grupy społeczne na pewno tak. Na pewno, jeśli uznamy, że posiadają one inne cele i działają inaczej w sensie jakościowym niż ludzie, którzy te grupy tworzą.

Podstawą przekonania o ontycznej odrębności mniejszych lub większych całości mogłaby być także analiza tych całości, która miałaby wykazać czy całość ta w sensie jakościowym jest czymś innym niż każdy element z osobna i ich suma. Nie byłoby trudno wykazać, iż grupy społeczne (ale nie tylko one) bywają jakościami odrębnymi. O tym miały świadczyć eksperymenty przytaczane w poprzednim podrozdziale. Zapewne nie będzie łatwo precyzyjnie zdefiniować czym te **nowe jakości** są. Łatwiej będzie dokonać zabiegu

---

<sup>238</sup> P.Sztompka, *Teoria socjologiczna końca XX wieku* w: J.H.Turner, *Struktura...*, op.cit., s.47.



odwrotnego, czyli badać, czy całość da się w sposób sensowny zredukować do sumy części. Jeśli nie, to być może mamy do czynienia z ontycznie osobną całością.

Trudniej dyskutować o tym co niematerialne, a także jest wytworem działającego człowieka lub ludzi. Oto efekt działania grupy społecznej jest inny niż mógłby być jednostek, które ją tworzą. Pojedynczy ludzie nie mogliby w przeszłości i nie mogą dzisiaj tworzyć norm, wartości, struktur społecznych, mitów społecznych, ani wzorców kulturowych itd.

W końcu można przyjąć inne jeszcze kryterium orzekania o ontycznej realności, a mianowicie, iż istnieje realnie to przynajmniej, co ma zdolność przyczynową. Może więc wpływać na inne obiekty: tworzyć je, zmieniać, odkształcać, uzależniać. To więc wszystko, co pozostawia skutek w praktyce życia. Będzie więc istnieć realnie wątpliwość Kartezjusza, cegła, gdy spada na głowę – rani, narkotyk, gdyż uzależnia, infamia społeczna, bo wpływa na nasze zachowanie. W tym sensie całości społeczne istnieją, przynajmniej jeśli wywołują skutek. Jeśli powie kto, iż są istotne różnice między cegłą i człowiekiem, gdyż to człowiek tworzy cegłę, a nie odwrotnie, to można się z tym w pewnym sensie zgodzić (choć nie w sposób oczywisty). Zauważmy jednak, że konkretnego człowieka także coś tworzy. Nie tylko para ludzi zaangażowana w jego spłodzenie, ale także grupy społeczne uruchamiające symbole, społeczne racjonalizacje, normy, wzorce, instytucje wychowania itd.

Gdyby nie wprowadzić pewnego porządku do tych wielu kategorii, będą one bezużyteczne. Nic wszelako nie wynika w sensie poznawczym z przyjęcia takiego lub innego kryterium poza chaosem pojęciowym. Można więc powiedzieć, iż dla socjologa cały spór między nominalizmem i realizmem socjologicznym nie ma wielkiego sensu. Dla filozofa tak, ale dla socjologa obojętne jest, do pewnego stopnia, jaki status nadaje się różnym elementom i czynnikom życia praktycznego. Ważne jest co je tworzy i kształtuje, co określa jednostki, a co całości społeczne. Zapewne sensownym zabiegiem jest mówić o podmiotach lub też aktorach życia społecznego.

Podmiot, czy też aktor życia społecznego, to zapewne ktoś kto ma zdolność celowego działania, kto może intencjonalnie wchodzić w stosunki społeczne, kto ma zdolność wpływania na inne podmioty. Jest więc aktorem pojedynczy człowiek, ale jest też grupa społeczna, bywa społeczeństwo. Nie jest zaś agregat lub kohorta. Grupa może działać intencjonalnie, gdyż posiada cele i interesy (nieredukowalne do potrzeb jednostkowych), mechanizmy i cechy umożliwiające ukierunkowane działania, ich koordynację i skuteczność. Zawdzięcza to strukturze, wartościom, kontroli społecznej, normom, wzorcom i wielu podobnym cechom oraz procesom, które w agregacie nie występują.

Była mowa o tym, iż problem analizowany w poprzednim podrozdziale jest źle postawiony. Ale nie inaczej – jak starałem się wykazać – jest z problemami, które analizowałem w tym podrozdziale. Nie ma sensu pytanie o pierwotność jednostki i społeczeństwa, gdyż nie istnieje człowiek poza społeczeństwem

(w tym przynajmniej sensie, że nie osiągnie on swego ludzkiego potencjału), nie ma też oczywiście społeczeństwa bez jednostek.

Źle jest też postawione pytanie o to, kto kogo kształtuje, kto na kogo wywiera wpływ. Społeczeństwo jest tym, co ludzie z niego zrobią. Ale ludzie działają zgodnie z normami, wartościami, wzorcami, w sposób uwarunkowany strukturą społeczną. Prawdą jest, iż człowiek posiada zawsze pewną autonomię, zakres wolności podmiotowej w stosunku do innych ludzi, w tym również tworzących grupy społeczne. Jednak i grupy nie redukują się do woli swoich członków i wpływają również na ambicje, marzenia, lęki jednostek. W istocie mogę zgodzić się natomiast z twierdzeniem, że społeczeństwo nie kształtuje osobowości jednostki, ale każdy człowiek sam ją tworzy (inna rzecz, iż chyba w dość znikomym stopniu świadomie). Nie chcę wchodzić tu w kwestie psychologiczne. Sądzę jednak, że owo samokształtowanie jednostki odbywa się w warunkach, w praktyce życiowej, w kształtowaniu których ogromne znaczenie ma działanie grup i całego społeczeństwa, a zwłaszcza fundamentalny dla istnienia człowieka i społeczeństwa wytwór, społeczny właśnie, czyli kultura.

Naturalnie można wyrazić wątpliwość, czy warunkiem działania nie jest świadomość, a jeśli tak, to czy całości społeczne posiadają świadomość? Zapewne w takim sensie, w jakim mają ją pojedynczy ludzie – nie. A jednak istnieje coś takiego jak pamięć społeczna, pamięć historyczna społeczeństw, a w końcu także świadomość społeczna i grup społecznych, przechowywana w kulturze, jak procesy decyzyjne w grupach, które nie są tożsame z decyzjami podejmowanymi przez członków tych grup. Decyzje grupy zależą jednak istotnie od decyzji indywidualnych członków tej grupy, ale też przeciwnie – indywidualne decyzje w ogromnej mierze zależą od decyzji grupy.

W końcu nie zamierzam głęboko wchodzić w te spory. Celem moim nie było ich rozstrzygnąć – zwłaszcza skoro uważam, iż jako źle postawione – nie są rozstrzygalne. Nie jest też moim celem próba poprawnego postawienia tych problemów. Chciałem natomiast pokazać, iż są one źle postawione, aby w dalszym ciągu móc podjąć usiłowania wyjaśnienia dlaczego animują one uczonych, a także wskazać pewną zmienność w czasie odpowiedzi na te problemy. Moim zdaniem zmienność ta jest nieprzypadkowa.

Zawarte powyżej moje rozważania na temat relacji: jednostka–społeczeństwo, nie dotyczyły w żadnym wypadku jednej kwestii, a mianowicie ważności i wartości jednostki i społeczeństwa. Tym bardziej nie starałem się przesądzać o tym, co jest większą wartością. Ten problem stanie się przedmiotem analizy następnego podrozdziału.

### 3. Indywidualizm i kolektywizm

Spośród wielu wymiarów, w jakich można rozpatrywać relację między jednostką i społeczeństwem, nie omawiałem jeszcze kwestii, które określiłbym jako aksjologiczno-ideologiczne. Wielu uczonych przyjmowało i przyjmuje mianowicie założenie o aksjologicznej wyższości jednostki lub społeczeństwa. Dyskusja dotyczy tego, co jest ważniejsze, co jest większym dobrem.

Ale można wyróżnić specyficzny aspekt tych sporów. Chodzi o to, jakie społeczeństwo jest lepsze, czy takie, które szczególnie chroni jednostki i im się podporządkowuje czy też takie, które dominuje nad jednostkami, narzucając im swój prymat. Niejednokrotnie spór ten jest przenoszony na konkretne grupy lub instytucje społeczne, jak np. klasę społeczną, naród, czy państwo.

W spór o charakterze aksjologicznym wplata się więc często aspekt ideologiczny lub wręcz polityczny. Uczeni rozważają zatem, jakie uprawnienia posiada jednostka względem wspólnoty lub instytucji społecznej, a jakie uprawnienia posiada lub powinna posiadać społeczność względem jednostek? Czyj interes jest ważniejszy i powinien podporządkowywać życie społeczne, jakie są lub winny być uprawnienia władzy względem jednostek i jak powinien być wobec tego skonstruowany ład społeczny? Perspektywa polityczna, przeniesiona na płaszczyznę ekonomiczną, rodzi pytania o racje własności prywatnej i społecznej (zbiorowości, instytucji – jak państwo), o podmiotowość w procesie produkcji i dystrybucji, a także o uprawniony zakres interwencji społecznej w gospodarce, a zwłaszcza w rynek oraz o wartość i miejsce człowieka w stosunku do gospodarki. Wiąże się to także z problemem efektywności, nie tylko zresztą gospodarczej, ale w każdej dziedzinie życia społecznego, a także z kwestią znaczenia efektywności w konfrontacji z interesem jednostki i zbiorowości.

Rozpiętość możliwych poglądów jest tu olbrzymia, od twierdzenia Protagorasa, iż człowiek jest miarą wszechrzeczy, do bolszewickiego przekonania, że *jednostka niczym, jednostka bzdurą*. Oba pojęcia są bardzo nieostre, a nawet, jak powiada J.Szacki: *rozpaczliwie wieloznaczne*.<sup>239</sup> Szacki odwołuje się do opinii Webera z pracy *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, aby pokazać, iż również w jego czasach pojęcia te były mętne.<sup>240</sup> Ale również wieloznaczne. Autor wymienia jako identyczne lub bliskoznaczne z pojęciami kolektywizmu lub indywidualizmu takie terminy, jak: holizm, wspólnota, uniwersalizm, totalizm, socjalizm, komunizm, etatyzm, atomizm, egoizm, socjologiczny nominalizm i wiele innych.<sup>241</sup>

Zdaniem Szackiego indywidualizm i kolektywizm to typy idealne. Zarówno w tym sensie, iż nie występują w czystej postaci społeczności, które byłyby po

---

<sup>239</sup> J.Szacki, *Indywidualizm i kolektywizm. Wstępna analiza pojęciowa w: Indywidualizm a kolektywizm*, praca zbiorowa, Warszawa 1999, s.12.

<sup>240</sup> Ibidem.

<sup>241</sup> Ibidem, s.10.

prostu indywidualistyczne lub kolektywistyczne, ani – w zasadzie – teorii, które byłyby zorientowane wyłącznie kolektywistycznie lub indywidualistycznie. „*Doskonały indywidualizm i doskonały kolektywizm można – czytamy – na ogół znaleźć wyłącznie w pismach ich krytyków, którzy są skłonni do skrajnego upraszczania poglądów swoich przeciwników.*”<sup>242</sup>

Indywidualizm i kolektywizm mogą być rozumiane albo jako cechy konkretnych społeczności, albo jako orientacje umysłowe. W tym drugim przypadku są to zespoły poglądów o charakterze antropologicznym, filozoficznym, społecznym, politycznym lub ideologicznym. Najczęściej są to mało koherentne mieszanki założeń, które można analizować na podłożu wszystkich tych wymienionych sfer. Ich cechą wspólną jest wartościowanie czynników opozycji: jednostka – społeczeństwo. Indywidualiści wyżej wartościują jednostkę, kolektywiści – społeczeństwo.

U podstaw wyboru jednej lub drugiej orientacji leży, najczęściej pozaracjonalne, przeświadczenie o naturze człowieka i społeczeństwa. Generalnie różnorodność stanowisk można uporządkować, umieszczając je na *continuum*, wykreślonym między dwoma biegunami, typami idealnymi, w rozumieniu weberowskim, mitów funkcjonujących na temat relacji jednostka – społeczeństwo. Pierwszy biegun to mit dobrego człowieka w złym społeczeństwie, drugi przeciwnie – złego człowieka w dobrym społeczeństwie.

Orientacja indywidualistyczna to pogląd, zakładający, iż całość społeczna jest mniej wartościowa niż jednostki, winna też być podporządkowana dobru jednostek i nie powinna ograniczać ich wolności. U podłoża takich poglądów leżą przeświadczenia, żywione mniej lub bardziej świadomie oraz mniej lub bardziej komplementarnie, iż człowiek z natury jest dobry, co najwyżej społeczeństwo może mu utrudniać objawienie swych dobrych skłonności, a nawet go paczyć. Jest też jednostka ludzka racjonalna, zdolna rozsądnie kierować swymi czynami. Zło zaś, które jednak bytuje na tym świecie, pochodzi od społeczeństwa.

Orientacja kolektywistyczna – przeciwnie, jest poglądem, iż społeczność, bodaj dlatego, iż jest zbiorem wielu jednostek, jest wartością cenniejszą niż pojedynczy człowiek. Niesie też ze sobą dobro, którego tryumf utrudniają jednostki. Są bowiem z natury skłonne do złego, nieracjonalne, słabe i z tego powodu ulegają instynktom popychającym do złego. Szczęściem, te złe skłonności krępuje kierujące się wyższymi wartościami społeczeństwo.

Jeśli zaś pojęcia indywidualizmu i kolektywizmu nie oznaczają orientacji umysłowej, ale cechy społeczeństwa, to rozumiemy przez to, iż kolektywizm jest faktem dominacji w konkretnym przypadku społeczeństwa nad jednostkami. Dominują tam interesy zbiorowości, czemu może towarzyszyć też w miarę powszechne przekonanie, iż przemawiają za tym racje rozsądku i moralności. Będzie to znajdowało odzwierciedlenie w nastawieniach ludzi, dominujących

---

<sup>242</sup> Ibidem, s.11.

ideologiach, przyjmowanych zbiorowo racjonalizacjach. Ale oprócz sfery kultury symbolicznej fakt ten ujawniać będzie się także w stosunkach władzy i ekonomicznych, zwłaszcza w procesach dystrybucji, w funkcjonowaniu norm i instytucji uczestniczących w sprawowaniu kontroli społecznej.

Indywidualizm zaś, to cecha społeczności, w której dominują jednostki, ich interesom podporządkowane są racje wspólne, zbiorowość nie może naruszyć dóbr indywidualnych. Znajduje to odbicie w warstwie kultury symbolicznej, instytucjonalnej i bezpośrednich stosunków społecznych.

Można pewnie zgodzić się z Giddensem, iż socjologia jest nauką zrodzoną w znacznej mierze przez kapitalizm.<sup>243</sup> Stara się ona rozumieć świat społeczny, który od Wielkiej Rewolucji Francuskiej aż do dzisiaj stanowi pewną względną ciągłość. Jedną z jej cech charakterystycznych jest skomplikowany i wieloznaczny związek z procesami wywołanymi przewrotem kapitalistycznym. Nie dążę tu do uogólnienia spod wielkiego kwantyfikatora, w rodzaju historiozofii Marksa, ale zgodzić się pewnie wypadnie, nawet przeciwnikom Marksa, iż ten nowy w osiemnastym wieku sposób gospodarowania wywołał wystarczająco wiele skutków i zmian w warunkach życia, aby ludzie musieli kreować swój świat, reagując na te zmiany, niejako w odpowiedzi na nie. Stąd ze szczególnym zainteresowaniem można śledzić myśl społeczną osiemnastego i pierwszej połowy dziewiętnastego wieku, jako pierwszą odpowiedź na szok wywołany tą wielką *rewolucją* cywilizacyjną, jaką wniósł kapitalizm.

W sprawie, która nas tu interesuje szczególnie, tj. sporu między indywidualizmem i kolektywizmem, wszystkie powstałe wówczas wielkie kierunki intelektualne i ideologiczne zajmowały wyraziste stanowisko.<sup>244</sup>

Konserwatyści wystąpili zdecydowanie przeciwko indywidualizmowi. Nie może to specjalnie dziwić. Wyrażali oni rozczarowanie światem, który właśnie się stanowił i żał za tym, który odchodził. Poglądy swe woleli wyrażać w formie ogólnych twierdzeń, niezależnych od konkretnych obrotów koła historii i interesów wywołanych w ten sposób.

Krytykowali zatem zatomizowane społeczeństwo, które w wyniku rozpadu więzi osobistych, rodzinnych niemal (ojcowski stosunek pana do chłopca), opiera się na bezosobowym związku wymiany handlowej między kupującym i sprzedającym siłę roboczą.<sup>245</sup> Społeczeństwo budowane na takich bezosobowych więziach musi być zatem zatomizowane, złożone z walczących ze sobą, egoistycznych jednostek, patrzących tylko swego zysku. Takie społeczeństwo dąży do rozpadu.

Konserwatyści, jak Joseph de Maistre bardziej radykalnie lub Edmund Burke łagodniej, występowali zdecydowanie przeciwko indywidualizmowi,

---

<sup>243</sup> A.Giddens, *Socjologia...*, op.cit., s.14 i dalsze.

<sup>244</sup> Pisałem na ten temat w: K.Wielecki, *Poza konstruktywizmem i spontanicznością w: Konstruktywizm i spontaniczność w rozwoju społecznym*, red. Z.Madej, Warszawa 1993.

<sup>245</sup> Por.: A.Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii*, Warszawa 1964, s.134 i dalsze.

którego wartości przyświecały potępianej przez nich rewolucji. Społeczeństwo nie jest po to by dogadzać jednostkom – twierdzili. W jego instytucjach i zwyczajach przejawia się wyższa mądrość, której jednostki, nawet występujące w znacznej liczbie, sprostać nie mogą. Mogą zaś i powinny podporządkować się jego zwierzchniej mądrości. Społeczeństwo jest więc wartością wyższą i pierwotną w stosunku do jednostek. Społeczeństwo jest, a ludzie stają się dopiero ludźmi, właśnie dzięki społeczeństwu.<sup>246</sup>

Przeciwnego zdania byli liberałowie. Nie negowali oni, iż psychika ludzka pozostaje pod wielkim wpływem otoczenia społecznego. Osobowość nie powstałaby bez zwierciadła, jakim jest społeczeństwo. Jednakże liberałowie – jak o tym już wspominałem – krytykowali nadawanie społeczeństwu lub jakimś jego częściom statusu samodzielnie istniejącego bytu. Ontologiczna natura społeczeństwa jest taka, jak to wyraził Bentham: to rzekome ciało złożone z indywidualnych osób.<sup>247</sup>

Podobny pogląd miał na ten temat Spencer, który – jak to określił Jerzy Szacki – łączył postawy, wydawałoby się nie do pogodzenia, tzn. anty-indywidualistyczny ze swej istoty organicyzm z właściwym liberałom zdecydowanym indywidualizmem.<sup>248</sup> W społecznym organizmie, zdaniem Spencera, nie można znaleźć takiego organu czy części, które miałyby zdolność samodzielnego bytu (czucia lub myślenia). Właściwości te charakteryzują jedynie jednostki ludzkie. Tak samo nie istnieje żadna pomyślność społeczna, która byłaby czymś innym niż dobrem poszczególnych ludzi.

Te generalne założenia co do istoty społeczeństwa i natury człowieka stanowią ontologiczną podstawę do liberalnych poglądów aksjologicznych. Skoro bowiem nikt, żadna instytucja ni grupa społeczna nie może przypisywać sobie prawa do reprezentowania całości społecznej lub jakichś szczególnych uprawnień lub roli w społeczeństwie, nieuprawnione są wszelkie koncepcje uszczęśliwiania ludzi wbrew ich woli poprzez odwoływanie się do jakichś wartości społecznych, racji stanu, interesu klasowego itp. kategorii.

Nieuzasadnione jest zarówno samo głoszenie takich racji, jak i roszczenie sobie do tego jakichś moralnych, intelektualnych, historycznych lub innego rodzaju praw. Poprzez takie założenie liberalizm stał się jedną z doktryn najściślej przywiązanych do wolności człowieka. Uznanie jednostkowego istnienia ludzkiego za jedyny realny byt jest zarazem przyznaniem mu niepowtarzalności, odrębności i wyjątkowości. Człowiek stanowi zatem najwyższą wartość i punkt odniesienia dla wszystkich innych wartości. Nie istnieją przeto żadne dość dobre racje, aby usprawiedliwiały ograniczanie wolności jednostek.

Zdaniem Fergusona ludzie są osobnymi „drobinami, które nie mogą snuć sensownie planów, zamyślać wielkich przedsięwzięć, gdyż wynik ludzkiego

---

<sup>246</sup> Por.: E.Burke, *Dociekania filozoficzne*, Warszawa 1968.

<sup>247</sup> J.Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, Warszawa 1958, s.20.

<sup>248</sup> J.Szacki, *Historia...*, op.cit., s.317-331.

*działania jest dziełem przypadku, czy też działania mechanizmów, które niezależnie od świadomości ludzkiej porządkują, nadają znaczenie i tworzą zorganizowaną całość z chaosu indywidualnych dążeń egoistycznie nastawionych istnień”*.<sup>249</sup>

Życie społeczne, a gospodarcze jeszcze bardziej, słusznie jest zatem pozostawić pojedynczym ludziom. Kierują się oni co prawda własnymi egoizmami, ale istnieje przecież niewidzialna ręka, która sprawi, iż tysięczne ludzkie egoizmy przełożą się na ład społeczny. Zdaniem Adama Smitha dzieje się tak, gdyż *„ludzie posiadają skłonności do wymiany, handlu i zamiany jednej rzeczy na drugą. (...) Człowiek natomiast prawie ciągle potrzebuje pomocy swych bliźnich i na próżno szukałby jej jedynie w ich życzliwości. Jest bardziej prawdopodobne, że nakłoni ich do pomocy, gdy potrafi przemówić do ich egoizmu... nie od przychylności rzeźnika, piwowara czy piekarza oczekujemy obiadu, lecz od ich dbałości o własny interes”*.<sup>250</sup>

Nie jest to więc indywidualizm, który podobnie jak romantyczny, odwoływałby się do idyllicznej wizji człowieka i nie na zasadzie cnót człowieka czyniłby on jednostkę wartością wyższą niż społeczeństwo, ale na tej, iż pojęcie społeczeństwa jest uzurpacją. Człowiek jest egoistą zdolnym do wymiany, w tym do wymiany handlowej. To czyni z niego człowieka, a ze społeczeństwa znośną całość. Bo choć pojedynczy człowiek myśli tylko o swoim własnym zarobku, to jednak w tym, jak i w wielu innych przypadkach, jakaś *„niewidzialna ręka kieruje nim tak, aby zdązał do celu, którego nie zamierzał osiągnąć”*.<sup>251</sup> Jeszcze wyraźniej myśl tę wyraził Ferguson: *„członkowie narodów handlowych zwykli być nieświadomi wszelkich spraw ludzkich spoza ich własnego partykularnego zajęcia i mogą się przyczyniać do utrzymywania i rozszerzania swych rzeczypospolitych bez czynienia ich interesu przedmiotem swej specjalnej troski czy uwagi”*.<sup>252</sup>

Zapewne przedstawiam tu liberalizm w sposób nieco przerysowany. Piszę jedynie o liberałach tamtego czasu. Nie zajmuję się ani całą wieloznacznością pojęcia liberalizmu, ani jego późniejszymi konotacjami.<sup>253</sup> Zapewne znacznie łagodniej to samo stanowisko wyrażał John Stuart Mill.<sup>254</sup> Sądzę jednak, iż istotę osobliwości poglądu liberałów czasu wzrastania kapitalizmu przedstawiłem trafnie.<sup>255</sup>

Naturalnie można wiele zrozumieć ze stanowiska liberalnego, jeśli uwzględnimy fakt, iż jego przedstawiciele występowali, często w zawołowany sposób

---

<sup>249</sup> A.Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, Edinburgh 1966, s.122.

<sup>250</sup> A.Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, Warszawa 1954, s.20.

<sup>251</sup> Ibidem, s.46.

<sup>252</sup> A.Ferguson, *An Essay...*, op.cit., s.181; za: J.Szacki, *Historia...*, op.cit., s.128.

<sup>253</sup> J.Szacki, *Liberalizm po komunizmie*, Warszawa 1994; patrz też: P.Kozłowski, *Szukanie sensu, czyli o naszej wielkiej zmianie*, Warszawa 1995, s.7 i dalsze.

<sup>254</sup> J.S.Mill, *Essay on Ethics, Religion and Society*, Toronto 1967, s.99 i dalsze.

<sup>255</sup> Por.: S.Holmes, *Anatomia antyliberalizmu*, Warszawa 1997.

przeciwko monarchii, a za prawami burżuazji, z której interesami się identyfikowali. Kiedy więc mówili o niewidzialnej ręce rynku, to raczej mieli na myśli, iż nie jest konieczna ingerencja państwa w działanie wolnych podmiotów na rynku, kiedy powiadali o państwie, nocnym stróžu, to chodziło im bardziej o to, by to państwo, pozostające na straży interesów arystokracji, szlachty lub monarchy, nie rościło sobie prawa do ograniczania wolności burżuazji, szczególnie ekonomicznej. Wiele twierdzeń, wypowiedzianych przez liberałów jako prawdy ogólne, było tylko argumentami polemicznymi w ówczesnych sporach i tak tylko można je zrozumieć. Dość infantylny argument niewidzialnej ręki rynku nie aspirował zapewne do rangi prawdy objawionej, ale miał być kontrargumentem, gdy mówiono o egoizmie burżuazji dzikiej fazy rozwoju kapitalizmu. Nie pierwszy to i nie ostatni przypadek, iż intelektualiści biorą udział we współczesnych sporach politycznych i ideologicznych używając uogólnień, które przy bardzo dobrej woli tylko mogą być traktowane jako zdania o charakterze naukowym.

Nie inaczej było też z socjalistami schyłku osiemnastego i pierwszej połowy dziewiętnastego wieku. Robert Owen był przekonany, iż to formy organizacji społeczeństwa decydują o naturze człowieka. Jej widoczne wady są wynikiem złego ustroju. Trzeba go tak zatem zmienić by ludzie byli lepsi.<sup>256</sup>

Jeśli nawet inni socjaliści, jak np. Claude Henri de Saint-Simon, twierdzą, że społeczeństwo składa się z jednostek, to jest to swoisty indywidualizm, gdyż jego wprowadzenie wymaga zmian ustroju i systemu władzy. Rozwój **inteligencji zbiorowej** musi zaś w gruncie rzeczy odpowiadać rozpatrywanemu w szerszej skali rozwojowi inteligencji indywidualnej.<sup>257</sup>

Nadziei na lepszy i bardziej sprawiedliwy świat Saint-Simon upatruje co prawda w jednostkach, tj. dokładnie w najwybitniejszych *industrialistach*, których z kolei oświecą najwybitniejsi intelektualiści, a to dzięki niezawodnemu planowi samego Saint-Simona, to jednak ów szczególny rodzaj statusu *industrialistów* bierze się nie z nich samych, ale ze szczególnego usytuowania w strukturze społecznej, a przede wszystkim z faktu, iż to oni, dzięki swej bezpośredniej pracy, utrzymują resztę społeczeństwa.<sup>258</sup>

Koniec końców nie idzie tu o jakąś naturę człowieka właściwą mu w sposób bezwzględny, ale o zalety wynikające ze szczególnej roli społecznej, jaką się pełni oraz funkcjonowania całego systemu społecznego i ekonomicznego. Istotne znaczenie ma industrialny ład społeczny, który był – zdaniem Saint-Simona – wynikiem rewolucji i rozwoju przemysłu. Opiera się on na odmiennej niż w feudalizmie więzi społecznej, a mianowicie na asocjacji, która czyni formę

---

<sup>256</sup> Zob.: R.Owen, *A New View of Society*, za: J.Szacki, *Historia...*, op.cit., s.169.

<sup>257</sup> C.H.de Saint-Simon, *Pisma wybrane*, Warszawa 1968, t.2, s.482.

<sup>258</sup> Ibidem, s.455 i dalsze.



społeczną, nazwaną przez Saint-Simona zrzeszeniem. Feudalizm opierał się zaś na korporacji.<sup>259</sup>

Znowu analiza tych poglądów wymaga znajomości kontekstu historycznego, w którym są one formułowane i głoszone. Otóż socjaliści uważali, nie bez racji, że nie sama rewolucja była zła, ale fakt, iż nie dokonała się do końca. Jeśli wyzwoliła burżuazję spod absolutnego panowania szlachty, to teraz jeszcze bardziej pogorszyła się sytuacja najcięższej pracujących i... najbiedniejszych. Muszą oni swym wysiłkiem utrzymywać już teraz i szlachtę, i burżuazję. Jest to czas gwałtownego rozwoju miast i wytwórczości przemysłowej, rozwoju biedoty miejskiej i koncentracji nędzy na niespotykaną wcześniej skalę.

Interesujące, jak sądzą, będzie przeanalizowanie poglądów głoszonych przez Alexisa de Tocqueville'a, wprost lub nie, na sprawy indywidualizmu i kolektywizmu. Dostrzegał on wielką wartość jednostek, indywidualności. Wartość jednak niekoniecznie pozytywną.

W swym wielkim dziele *O demokracji w Ameryce*, de Tocqueville twierdził, iż ludzie, jako jednostki, są egoistami, którzy nie czują się odpowiedzialni za innych, gotowi co najwyżej koncentrować się na sprawach własnej rodziny, za to gdy jednak interesują się bliźnimi, to głównie by zazdrościć tym, których powodzenie naruszyło ambicje i obudziło naturalną dla człowieka zazdrość. Demokracja, tak jak ją pojmował de Tocqueville, wzmacnia te cechy w jednostce.<sup>260</sup>

Demokracja oznacza wolność człowieka od autorytetów i od większych lub mniejszych całości społecznych. Znosząc jednak znaczenie całej struktury społecznej, ważnej w ustroju arystokratycznym, demokracja rzuca samotną jednostkę zatomizowanego społeczeństwa w ramiona państwa, które jest jedynym oparciem egoistycznych, a pozbawionych uzależnień społecznych jednostek. W ten jednak sposób jednostka narażona jest na nowy despotyzm, tym razem państwa. Jeśli tylko państwo ciemieży każdego równo, co obiecuje demokracja, to jednostki zniosą to spokojnie, gdyż uczuciem dojmującym dla człowieka jest zawiść, dla której pożywkę stanowią naturalne nierówności arystokracji, a nie poczucie krzywdy z powodu braku wolności.<sup>261</sup>

Złożone strukturalnie społeczeństwo, z licznymi podziałami społecznymi, które znosi niestety demokracja, sprzyja tworzeniu się indywidualności. Rewolucja była możliwa we Francji, sądził autor dzieła *Dawny ustroj i rewolucja*, gdyż tam struktura społeczna była mało zróżnicowana, a ludzie mało zindywidualizowani. A przecież „wśród tej jednolitej ciżby wznoszą się jeszcze nieprzeliczone, choć niewielkie przegrody, które dzielą ją na wiele części, a w każdej z tych małych enklaw pojawia się jakby osobne społeczeństwo, zajęte tylko własnymi sprawami i nie biorące udziału w życiu ogółu. (...) Skoro

---

<sup>259</sup> Patrz: tamże, s.113 i dalsze oraz 363 i dalsze.

<sup>260</sup> A.de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, Warszawa 1976, s.363 i dalsze.

<sup>261</sup> Ibidem, s.459 i dalsze.

*nigdzie obywatele nie byli mniej przygotowani do wspólnego działania i wzajemnego pomagania sobie w czasie kryzysu. Wielka Rewolucja mogła takim społeczeństwem wstrząsnąć całkowicie i od razu*".<sup>262</sup>

Indywiduum to niekoniecznie indywidualność. Nawet przeciwnie. Jak twierdzi de Tocqueville, „nasi ojcowie nie znali jeszcze stworzonego przez nas na nasze potrzeby słowa indywidualizm, bo też w ich epoce rzeczywiście nie było jeszcze indywiduum, jednostki, która by nie należała do żadnej grupy i mogła uważać, że jest naprawdę sama; natomiast każda z tysięcy małych grup, składających się na francuskie społeczeństwo, myślała tylko o sobie. Był to, jeśli wolno się tak wyrazić, rodzaj indywidualizmu kolektywnego, który przygotował dusze do prawdziwego indywidualizmu, znanego nam”.<sup>263</sup>

De Tocqueville zwrócił więc uwagę na paradoks o pierwszorzędym znaczeniu dla problematyki podmiotowości. Oto człowiek dąży do poszerzania zakresu swojej wolności. Gdy uwalnia się od uzależnień w sferze styczności bliskich, popaść może w tym silniejsze zależności od makroinstytucji, przede wszystkim od państwa.

Dla europejskiego dyskursu poprzez historię, o relacji między indywidualizmem i kolektywizmem, istotnym kluczem są poglądy Georga Wilhelma Friedricha Hegla. W swoich pismach, zwłaszcza w *Fenomenologii ducha*, *Wykładach z filozofii dziejów* i w *Zasadach filozofii prawa*, wyłożył system filozoficzny, który tak mocno wchodzi w przedmiot socjologii, iż często socjolog nie może abstrahować od heglowskiej filozofii społecznej.

Romantyczny koncept Ducha, kolejna odpowiedź na problem arystotelesowskiej ontologii, doprowadza Hegla w sposób nieunikniony do społeczeństwa. Historyczny proces dążenia Ducha do samowiedzy dokonuje się w konkretnej historii człowieka. Jednostka jest zaś duchem niekompletnym, w którym uosabia się idea ducha ogólnego w drodze swego dialektycznego rozwoju. Rozwój ducha spełnia się w kulturze, jako fazie najwyższej.<sup>264</sup>

Człowiek jest zatem istotą niedoskonałą. Przede wszystkim dlatego, iż ulega (z konieczności) swym potrzebom, interesom, namiętnościom i egoizmowi. Sfera przyziemnych interesów wymaga zaspokojenia poprzez działania. Z tego systemu działalności ludzi powiązanych interesami, produkującymi i wymieniającymi dobra materialne wytwarza się społeczeństwo obywatelskie. Te egoistyczne potrzeby i interesy sprawiają, że ludzie skazani są na siebie, na społeczne bytowanie. Rzecz w tym, że nie bardzo świadomie tworzą coś więcej niż porządek społeczeństwa obywatelskiego. Przez ich skrzętne i interesowne działania w drodze dialektycznego rozwoju realizuje się Rozum. Można go pojmować w sensie religijnym, ale także jako kształtowanie się bardziej rozumnego i etycznego porządku społecznego, który dla Hegla uosabia się w państwie.

---

<sup>262</sup> A.de Tocqueville, *Dawny ustrój i rewolucja*, Kraków 1994, s.101.

<sup>263</sup> Ibidem, s.117.

<sup>264</sup> G.W.F.Hegel, *Fenomenologia ducha*, Warszawa 1963, t.1, s.38 i dalsze.

W istocie istnieją dwa splecione ze sobą w procesie historycznego rozwoju porządki: społeczeństwa obywatelskiego, którego spoiwem są więzi zależności interesów, przede wszystkim ekonomicznych, oraz państwa: porządku moralno-politycznego, opartego przede wszystkim na więziach moralnych.

Dopiero na tej podstawie<sup>265</sup> można zrozumieć zdania Hegla w rodzaju, iż państwu przysługuje najwyższe prawo w stosunku do jednostek, których najwyższym obowiązkiem jest być członkami państwa.<sup>266</sup> Albo, że „społeczeństwo obywatelskie (...) przedstawia obraz zarówno rozpusty, jak i nędzy oraz występującego i tu, i tam zepsucia fizycznego i etycznego”.<sup>267</sup>

Naturalnie, przedstawiona tu interpretacja Hegla jest zycziwa. Ale też, sędzę, oddająca jego punkt widzenia. Koncept Hegla jest bardziej skomplikowany, niż to się niekiedy uważa, przeciwstawiając po prostu jednostkę i społeczeństwo państwu. Jest też oryginalnym i wartym jeszcze dziś zastanowienia punktem widzenia. Nie jest to przeciwstawienie indywidualizmu kolektywizmowi, aby całkowicie zdyskredytować pierwszy, a gloryfikować drugi. Nie jest to postawa odmawiająca jednostkom wszelkich praw na rzecz państwa. Gdyby tak było, teoria Hegla byłaby jednym z bardziej jaskrawych aktów ekstremizmu intelektualnego. Co jest jawną nieprawdą, do której może skłaniać jedynie znajomość dzieła Hegla z wyrwanych z kontekstu cytatów. Tymczasem, jak sędzę, znaleźć można w jego pracach podstawy całkiem subtelnej, choć dość mglistej teorii podmiotowości. Wróć do tego w późniejszych rozdziałach.

Podobnie rzecz nie jest prosta w przypadku Karola Marksa. Po pierwsze dlatego, iż zmieniał poglądy. W *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych*<sup>268</sup> Marks zajmuje się problemem alienacji jednostki w kapitalizmie, dopominając się o możliwości twórczej działalności dla człowieka i warunki do wszechstronnego rozwoju osobowości. Jednak zdaniem Andrzeja Walickiego już w tej pracy widać zacząć wyrażonego później, na przykład w *Manifestie Komunistycznym*, stanowiska. „Marks – pisze Walicki przy okazji omawiania pojęcia wolności – interesował się czymś innym: wolnością człowieka jako gatunku, nieskrępowanym, optymalnym rozwojem ludzkiej istoty gatunkowej. Z pogardą odnosił się do wolności zapewnianej jednostkom przez burżuazyjne »społeczeństwo cywilne«: wolność ta była dlań jedynie nieskrępowanym egoizmem, realizującym swe cele przez nabywanie własności prywatnej i wymianę rynkową. Pozytywna konotacja terminu »indywiduum« pojawia się u Marksa w zupełnie innym kontekście: w rozważaniach o dezalienacji człowieka,

---

<sup>265</sup> Odwołuję się tu przede wszystkim do tekstów Hegla: *Fenomenologia...*, op.cit., s.38 i dalsze; *Wykłady z filozofii dziejów*, Warszawa 1958, s.14-59; *Zasady filozofii prawa*, Warszawa 1969, s.188-338.

<sup>266</sup> G.W.F.Hegel, *Zasady...*, op.cit., s.234.

<sup>267</sup> Ibidem, s.190.

<sup>268</sup> K.Marks, F.Engels, *Dzieła*, Warszawa 1962, t.1.

*o uczynieniu każdej jednostki wszechstronnie rozwiniętą »istotą gatunkową«, co miało nastąpić w komunistycznym społeczeństwie przyszłości».*<sup>269</sup>

Widzimy tu wiele z poglądu Hegla, podobna była – zdaje się – też motywacja twórczości Marksa. Chęć nadania jakiegoś sensu światu i dziejom, które bez tego wydają się przerażające, znalezienie jakiejś wizji dla świata, która pozwalałaby na optymizm mimo obserwowanych tragedii, nędzy, podłości, wojen itd. Ale Marks przeniósł rozważania Hegla ze sfery abstrakcyjnych rozważań do wymiaru konkretnego społecznego. Wrażliwość na społeczne skutki fazy wczesnego kapitalizmu obróciła Marksa przeciwko uzasadniającym i usprawiedliwiającym je liberalnym indywidualizmom i pchnęła na grunt kolektywistycznej utopii.<sup>270</sup>

W rezultacie zabrakło Marksowi wrażliwości i wyobraźni by zrozumieć sens i skutki wymyślonej przez siebie „naukowej utopii”. Dlatego nie umie on znaleźć żadnej racji w tzw. prawach człowieka, odnosi się z pogardą do Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela i stwierdza: *„Zgoła zagadkowy jest fakt, że naród, który dopiero zaczyna się wyzwalać, zaczyna zrywać bariery między różnymi stanami i budować wspólnotę polityczną, że taki naród proklamuje uroczyste uprawnienia człowieka egoistycznego. (...) Jeszcze bardziej zagadkowy staje się fakt, gdy stwierdzamy, że emancypatorzy polityczni degradują nawet obywatelstwo państwowe, wspólnotę polityczną, do roli środka służącego wyłącznie zachowaniu tych tak zwanych praw człowieka”.*<sup>271</sup>

Tego rodzaju kolektywistyczna postawa różni się przecież zasadniczo od poglądów Émila Durkheima, który był gorącym zwolennikiem Deklaracji Praw Człowieka. Uważał jednakże, o czym była już mowa, iż człowiek jest zwierzęciem z natury, stanowczo też potrzebuje społeczeństwa, aby się uczłowieczyć. Społeczeństwo jest źródłem *sacrum*, które niesie ze sobą wartości i kulturę, najskuteczniej udzielające się jednostkom poprzez religię.<sup>272</sup>

Jednostka, zdaniem Durkheima, to *„biologia zmysłów i popędów, społeczeństwo zaś, to rozum i moralność. Między światem zmysłów i popędów, z jednej strony, a światem rozumu i moralności – z drugiej istnieje tak wielka przepaść, że jak się zdaje, ich nałożenie się wymagało jakiegoś aktu kreacji. (...) Właśnie społeczeństwo włada taką potęgą tworzenia”.*<sup>273</sup> Problem zatem, co jest wyższą wartością: jednostka czy społeczeństwo, który dla sporu między indywidualizmem i kolektywizmem ma znaczenie podstawowe, Durkheim rozstrzygnął ostatecznie i bez wątpliwości.

---

<sup>269</sup> A. Walicki, *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*, Warszawa 1996, s.38.

<sup>270</sup> Por.: L.Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*, Londyn 1988 oraz I.Berlin, *Karl Marx: His Life and Environment*, New York 1959.

<sup>271</sup> K.Marks, F.Engels, *Dzieła...*, op.cit., s.443, za: A.Walicki, *Marksizm...*, op.cit., s.41-42.

<sup>272</sup> Por.: É.Durkheim, *Elementarne...*, op.cit., s.417- 425.

<sup>273</sup> *Ibidem*, s.424-425.

Wizja jednostki o złych skłonnościach – ze swej istoty niemoralnej i głupiej – oraz społeczeństwa, które uosabia wartości pozytywne i może uczłowieczać jednostkę, jest właściwie klasyczna, jak o tym wspominałem, dla postawy kolektywistycznej. I rzeczywiście, pisze autor: „*ponad jednostką istnieje społeczeństwo (...) i nie jest ono nominalnym bytem myślowym, lecz systemem działających sił*”.<sup>274</sup>

Wspominaliśmy już, że jednak poglądy Durkheima na kwestie nominalizmu i realizmu oraz jednostki i społeczeństwa nie są tak proste, jak by to można wyczytać w podręcznikach pisanych dla studentów, którzy lubią prawdy proste i wyraziste, bez światłocieni. Podobnie jest też z jego kolektywizmem.

Podobną, ale bardzo znaczącą – moim zdaniem – wieloznacznością charakteryzują się poglądy Maxa Webera. Pisałem o tej specyficznej, interakcjonistycznej, formie nominalizmu, czy też stosunku do sporu o relację jednostka – społeczeństwo, który – jak sędzę – może stanowić podstawę do postawy indywidualistycznej, w interesującym mnie w tym podrozdziale sporze. Interakcjonizm pozwala wyjść poza skrajnie nominalistyczne stanowisko i uniknąć przesady realistycznego radykalizmu. Trochę też unieważnia – choć nie rozwiązuje – całą kontrowersję, przenosząc zainteresowanie socjologii z człowieka lub społeczeństwa na interakcję. To zmienia zasadniczo przedmiot socjologii.

Max Weber miał zresztą pogląd sprecyzowany. Przedmiotem socjologii są czynności ludzi pozostających w interakcjach, a jedynym podmiotem tych czynności są jednostki ludzkie. Wspominałem w dwóch poprzednich podrozdziałach o tym, iż teoria Webera była bardziej subtelna i otwarta. Ale to nie zmienia istoty rzeczy.

Był tu Weber bardziej stanowczy niż niektórzy inni przedstawiciele tej samej orientacji teoretycznej, tj. niemieckiej socjologii humanistycznej. Mam na myśli Simmla, który pisał wszak, iż grupę należy traktować tak, jak gdyby była podmiotem,<sup>275</sup> co jest już złagodzoną wersją psychologizmu. Myśl ta jeszcze bardziej wyraźnie została wyrażona przez Simmla, gdy pisał o podejściu badawczym do zjawisk społecznych. Mogą być bowiem one badane nie jako czyny, za które odpowiedzialność ponosi jednostka, i nie w ich znaczeniu obiektywno-rzeczowym, ale jako wytwory podmiotu, którym jest społeczeństwo.<sup>276</sup>

Jednak Weber<sup>277</sup> wprost nie zajmował stanowiska w sprawie swych sympatii dla indywidualizmu lub kolektywizmu. Na pewno nie był indywidualistą w sensie, w jakim można tę postawę przypisać liberałom w rodzaju Milla. Gdy pisze o biurokracji, to wydaje się, iż tę bezosobową formę władzy uważa za lepszą. Choć, zgodnie ze swymi założeniami, stara się nie oceniać. Kiedy indziej

---

<sup>274</sup> Ibidem, s.425.

<sup>275</sup> G.Simmel, *Socjologia*, op.cit., s.33.

<sup>276</sup> Ibidem, s.23

<sup>277</sup> Patrz: S.Kozyr-Kowalski, *Max Weber...*, op.cit., Warszawa1967; zob. też: S.Kozyr-Kowalski, *Klasy i stany. Max Weber. Maxa Webera współczesne teorie stratyfikacji społecznej*, Warszawa 1979 oraz Z.Krasnodębski, *Max Weber*, Warszawa 1999.

jest wobec niej krytyczny i widzi jej niebezpieczne skutki. Można zatem bardzo niepewnie wnioskować, iż interesuje go wolność jednostki, która dzięki biurokracji nie jest tak zależna od arbitralności władcy. Równocześnie pesymizm, z jakim Weber opisywał współczesne sobie społeczeństwo, brał się z przeświadczenia, iż dzięki postępowi człowiek nie stał się bardziej niezależny, podmiotowy, wolny i szczęśliwy.<sup>278</sup> To znowu troska, która sugerowałaby raczej indywidualistyczną postawę Webera.

Jednak, gdy autor angażuje się w sprawy polityczne, zdaje się zmieniać radykalnie przekonania. Potwierdza to raczej, iż kategorie indywidualizmu i kolektywizmu mają charakter ocenny i są wytworami ideologicznymi.

Kiedy więc Weber pisze o kwestiach dominacji na terenach Prus Zachodnich, staje bardzo zdecydowanie na gruncie nacjonalizmu, którego istota przecież polega na wierze w szczególną wartość zbiorowości, mianowicie narodowej. Dodajmy – własnej zbiorowości. Ten niemiecki socjolog u progu dwudziestego wieku definiuje naród przede wszystkim jako poczucie wspólnoty. Nie wystarczy wspólny język, pochodzenie etniczne, obyczaje i państwo. Konieczna jest zbiorowa wiara we wspólnotę narodową.<sup>279</sup>

Dodajmy do tego przekonanie, iż losem człowieka jest wolna gra sił, wyznaczanych interesami, w tym także narodowymi. Jednak nie zawsze, stwierdza ze smutkiem Weber, „wbrew optymistycznej opinii niektórych z nas”,<sup>280</sup> ta selekcja wypada na korzyść narodów bardziej uzdolnionych i lepiej rozwiniętych ekonomicznie. Gdy analizuje przyczyny zmniejszania się populacji niemieckiej – a zwiększania polskiej – zadaje sobie pytanie, dlaczego to Polacy zdobywają ów sporny teren? Odpowiedzi szuka w warunkach przyrodniczych, koniunkturze gospodarczej, ale także w naturze i kulturze obu narodów.

Co daje Polakom sukces? „Czy sprawia to – pyta dalej Weber – *ich wyższa inteligencja ekonomiczna albo siła kapitału? Raczej przeciwieństwo jednego i drugiego. W takim klimacie i na takich gruntach, które oprócz ekstensywnej hodowli bydła umożliwiają głównie produkcję zbóż i kartofli, niekorzystna sytuacja na rynku jest mniej groźna dla tego, kto swoje produkty umieszcza tam, gdzie w efekcie nagłego spadku cen najmniej tracą one na wartości: we własnym żołądku. (...) Polski chłop małorolny zdobywa grunty, ponieważ w pewnym sensie żywi się trawą zrodzoną z tej ziemi, a więc nie pomimo, lecz z powodu niskiego poziomu swoich fizycznych i duchowych przyzwyczajień*”.<sup>281</sup> Paradoksalnie więc niższa, bo słowiańska, rasa<sup>282</sup> Polaków daje im w tym szczególnym przypadku przewagę.

---

<sup>278</sup> Por.: J.Szacki, *Historia...*, op.cit., s.535.

<sup>279</sup> Por.: M.Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1972, s.242-244.

<sup>280</sup> M.Weber, *Państwo narodowe a narodowa polityka gospodarcza* w: M.Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, Warszawa 1989, s.87.

<sup>281</sup> Ibidem, s.86-87.

<sup>282</sup> Ibidem, s.85.

Pomijam tu historyczne racje. Nacjonalizm był wówczas zupełnie innym zjawiskiem niż dziś i inaczej konotowanym moralnie, a naród niemiecki miał wówczas inne niż dzisiaj doświadczenia. Zwracam jednak uwagę na to, iż w takich szczególnych sytuacjach, gdy Weber czuł się szczególnie zainteresowany (a czuł się, o czym mogą świadczyć drakońskie metody, jakie doradzał, by przeciwdziałać skutkom opisywanego procesu), zapominał o zaleceniu zakazującym uczonemu dokonywania ocen. W sytuacji narodowej potrzeby spieszy na odsiecz z ideologiczną pomocą i formułuje *stricte* kolektywistyczną koncepcję narodu, odwołując się nawet do czynnika rasowego.

We współczesnej socjologii rzadko spotykamy się wprost z deklaracjami dotyczącymi postaw indywidualistycznych lub kolektywistycznych. Niekiedy zresztą takie deklaracje budzą wątpliwości. Jeśli pragmatystom amerykańskim przypisuje się indywidualizm, to zapewne słusznie, ale nie jest to postawa jawnie głosząca wyższość jednostki nad społeczeństwem lub konieczność (moralną, polityczną) podporządkowania dobra zbiorowego interesom pojedynczych ludzi. Podobnie rzecz się ma z funkcjonalistami. Zarzuca się im, iż porządek społeczny, trwałość i niezmienność całości społecznej jest dla nich wartością nadrzędną. Nie wiemy wszakże, jakie motywy ma ta aprobatą systemu społecznego. Zapewne nieraz w takich cechach społeczeństwa dopatrują się oni dobra jednostek. Nie sposób w każdym razie sensownie twierdzić, że teoretycy konfliktu koniecznie muszą być indywidualistami, skoro stoją w opozycji do funkcjonalistów.

We współczesnej socjologii nastąpiło też takie zróżnicowanie perspektyw badawczych i teoretycznych, iż imputowanie konkretnych poglądów, skoro nie zostały wyrażone wprost, może być zabiegiem mocno zawodnym. Często teoretycy przyjmują założenia eksperymentalnie lub konstruują hipotetyczne modele lub **typy idealne**.

Trzeba też powiedzieć, iż sam sposób stawiania problemu indywidualizmu i kolektywizmu stracił znacznie na aktualności. Nie dlatego, iż dziś nie istnieją istotne różnice poglądów w tej sprawie, ale dlatego, iż w kanonie naukowym leży raczej obiektywizm uczonego lub bodaj podejmowanie wysiłku obiektywizacji.

Innym czynnikiem utrudniającym lub uniemożliwiającym wyrazistą analizę orientacji teoretyków jest paradygmat interakcjonistyczny, dominujący w socjologii od kilkudziesięciu lat. Na jego gruncie trudno orzekać o pierwotności jednostki lub społeczności, o czym już pisałem. Deklaracje w tej sprawie mogłyby, jednak tylko w pewnej mierze, pomóc w identyfikacji stanowiska uczonego. Generalnie wydaje się, iż postawy socjologów odwołujących się do interakcji, konstruowania znaczeń, czy w ogóle społecznej rzeczywistości jako kategorii podstawowych, pochodne fenomenalizmu, etnometodologii czy interakcjonizmu symbolicznego charakteryzują się głębokim przywiązaniem do jednostki jako wartości podstawowej, czyli indywidualizmem.

We współczesnej socjologii zainteresowania skupiają się też raczej na pewnych fragmentach rzeczywistości społecznej lub wręcz na pewnych anality-

cznych kategoriach. To jedna z przyczyn powodujących stosunkowo rzadkie wypowiedzianie się socjologów na te tematy, a tym bardziej ich wartościowania.

Jeśli socjolodzy stają na gruncie kolektywizmu, to najczęściej objawia się to szczególnym podnoszeniem wartości narodu, klasy społecznej, państwa jako instytucji politycznie integrującej społeczność lub też społeczeństwa jako takiego.

Pojęcia te, obok może jeszcze rasy, są przede wszystkim kluczami ideologii. Tych, które zakładają wyższość zbiorowości ludzi nad jednostkami. Hannah Arendt pisała: *„Każdą dojrzałą ideologię tworzy się, rozwija i doskonali jako broń polityczną, a nie jako teoretyczną doktrynę. Wprawdzie niekiedy – jak w przypadku rasizmu – ideologia zmienia swój pierwotny sens polityczny, ale nie można sobie wyobrazić, aby jakkolwiek ideologia nie miała kontaktu z życiem politycznym. Naukowy aspekt ideologii to kwestia drugorzędna i wypływa, po pierwsze, z chęci dostarczenia niezbędnych argumentów, po drugie zaś z tego, że ich sile przekonywania ulegli również naukowcy, których przestały interesować wyniki własnych badań, którzy opuścili swoje laboratoria i pospieszyli głosić tłumom nowe interpretacje życia i świata”*.<sup>283</sup>

Związki nauki z ideologiami mogą być bardziej złożone.<sup>284</sup> Naukowcy mogą je badać jako zjawiska społeczne. Będzie więc zupełnie naukową działalnością dociekanie przyczyn i warunków sprawiających, iż pewne ideologie pojawiają się lub znikają, porządkowanie ich, itd. Dokąd badacz nie zajmuje stanowiska, nie ocenia, a jedynie klasyfikuje, opisuje i wyjaśnia, nie zmienia swego naukowego powołania. Jednak, niezależnie od głoszonych czy nawet w swoim mniemaniu podzielanych przekonań, każdy człowiek, naukowiec także, ma swoje głębokie przeświadczenia, które może są pozanaukowe, ale bardzo wpływają na wszelkie poglądy i działania, w tym naukowe także. Pozytywistyczne, czy neopozytywistyczne, strojenie min obiektywnego uczonego nie na wiele się tu zda.

Z pewnością przekonanie, iż jednostka lub zbiorowość mają wyższą lub niższą wartość, ma najczęściej charakter ideologiczny lub przynajmniej aksjologiczny, a więc także pozanaukowy. Rzadko uczeni dopuszczają się takich stwierdzeń wprost, częściej trzeba je dopiero rekonstruować na podstawie ich wypowiedzi teoretycznych lub *quasi*-teoretycznych. Ale nie jest to moim zadaniem. Bardziej interesujące z punktu widzenia problematyki tej pracy będzie prześledzenie wyartykułowanych wprost przekonań indywidualistycznych i kolektywistycznych. Zamiarem moim bowiem nie jest rekonstrukcja poglądów socjologów na ten temat, ale skonfrontowanie tej opozycji postaw (indywidualizm – kolektywizm) i próba odpowiedzi na pytania o sens tej opozycji, a także jej rozstrzygalność na drodze naukowej. W innym rozdziale podejmę próbę określenia społeczno-historycznych aspektów dominacji, to

---

<sup>283</sup> H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, Warszawa 1989, t.1, s.130.

<sup>284</sup> Por.: K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, Lublin 1992.



kolektywizmu, to znowu indywidualizmu, jako orientacji umysłowych w pewnych momentach historycznych i wyjaśnienia funkcji, które te orientacje spełniają w pewnych periodach. Ostatecznie postawię problem adekwatności tych orientacji do współczesności.

Obecnie pragnę zająć się takimi zbiorowościami ludzi, które mogą być przykładem osłabiającym tezę nominalizmu socjologicznego, a także objawiającymi szczególny typ relacji jednostka – społeczeństwo.

Jedną z takich kategorii socjologicznych jest klasa społeczna. Struktura klasowa tworzy się poprzez zróżnicowane interesy pewnych części społeczeństwa, które wynikają z różnic w położeniu społecznym. To zaś determinuje w dużej mierze zakres dostępu do zasobów działania, jak przede wszystkim majątek, wiedza, władza i prestiż.

Podobieństwo czynników położenia społecznego powoduje wspólnotę interesów. Często określaną też relacyjnie, tj. w stosunku do interesów innej klasy społecznej (np. walka o władzę). To podobieństwo może z czasem wytworzyć poczucie wspólnoty klasowej, czyli – jak powiadał Marks – przejście klasy w sobie w klasę dla siebie. Czynnikiem pierwotnym, który początkuje procesy krystalizacji się klas, różnic klasowych i całej struktury klasowej jest postępujący proces społecznego podziału pracy.

Nie jest moim zadaniem zagłębiać się w teorię klas. Interesuje mnie tu takie rozumienie klas społecznych, które prowadzi do ich absolutyzacji i ideologicznej koncepcji nadrzędności interesów klasy nad dobrem jednostek.

Niewątpliwie takie ujęcie klasy społecznej wiąże się z teorią Karola Marksa. Nie do końca słusznie. W istocie nie klasa robotnicza jest dla niego wartością nadrzędną, ale utopia fikcyjnego człowieka, który osiąga poziom wszechstronnego rozwoju swej gatunkowej istoty.<sup>285</sup> Społeczny podział pracy uruchamia cały proces dziejowego rozwoju, aby przejściowo doprowadzać do alienacji człowieka, zmiennych w historii podziałów społeczeństwa na antagonistyczne klasy. Gdy bowiem praca zaczyna być dzielona i gdy staje się towarem, każdy ma swój wyłączny, określony krąg działalności, który jest mu narzucany i z którego nie może się wydostać.<sup>286</sup>

Kapitalizm przyniósł taki typ stosunków produkcji, które czynią dwiema antagonistycznymi klasami robotników i burżuazję. Klasa robotnicza, jako wyalienowana, wykorzystywana, zwłaszcza gdy stanie się klasą dla siebie, w wyniku rewolucyjnego zrywu doprowadzi do zniesienia kapitalizmu, razem z jego podziałem klasowym, i doprowadzi do komunizmu. Ten zaś stwarza dopiero warunki do „*królestwa wolności gatunkowej istoty człowieka*”.<sup>287</sup>

W czasach Marksa jednak istotą podziału społecznego był antagonizm między klasą robotniczą i burżuazją. Cała sympatia Marksa była oczywiście po

---

<sup>285</sup> K.Marks, F.Engels, *Dzieła...*, op.cit., t.3, s.84 i inne.

<sup>286</sup> Ibidem, s.35.

<sup>287</sup> Ibidem.

stronie robotników, głównie jako nadziei na ziszczenie abstrakcyjnego szczęścia abstrakcyjnego człowieka. Z tego też powodu, ze względu na dziejową misję klasy robotniczej, staje się on ideologiem proletariatu. Jeśli więc Marks absolutyzuje wartość kolektywną klasy robotniczej, to warunkowo i w konkretnym czasie historycznym, ale zdecydowanie.

Spotykamy się tu zatem ze swoistym paradoksem. Jedną z najbardziej kolektywistycznych teorii społecznych jest w istocie silnie zideologizowaną tęsknotą do lepszego świata i szczęścia jednostki. Ale w żaden sposób nie jest przecież ideologią indywidualistyczną. Nie chodzi przecież o wolność w liberalnym znaczeniu tego pojęcia. Gdyż, jak pisze A. Walicki, *„Marks i Engels podważyli podstawowe założenie liberalizmu – przekonanie o autonomicznej wartości politycznych i prawnych gwarancji wolności. Teoria ich podsuwała wniosek, że wolność obywatelska i polityczna jest tylko iluzją służącą egoistycznym interesom burżuazji”*.<sup>288</sup>

W rzeczywistości komunizm, który miała wprowadzić klasa robotnicza, znosił wolność indywidualistyczną, rządzącą się przypadkowością na rzecz wolności zgodnej z gatunkową istotą człowieczeństwa wyrażającą się w harmonii współpracy jednostek w świadomym realizowaniu celów wspólnoty. Jak określa Walicki, *„jednostka» była tu jedynie osobnikiem, jednostkowym reprezentantem gatunku. Marksowska koncepcja wszechstronnego rozwoju każdej jednostki zakładała zniesienie podziału pracy i osiągnięcie w ten sposób przybliżenia do ideału rozwoju wszystkich potencji gatunkowych w każdym osobniku. (...) Była to więc koncepcja wolności jednostki w ramach kolektywizmu gatunkowego”*.<sup>289</sup>

Zwracam uwagę na tę zdaje się charakterystyczną cechę koncepcji doprowadzających w sposób zdecydowany, jeśli nie skrajny, koncept indywidualistyczny lub kolektywistyczny do konkretnego wymiaru socjologicznego: staje się on zwykle pokretną wersją zaprzeczenia samej siebie. Wyrażę to dokładniej przez odwołanie się do sformułowania A. Walickiego: *„jednostka była dla Marksa zawsze i tylko środkiem, nigdy celem. Marks nie był »kolektywistą« w sensie wielbienia, szarej, anonimowej masy ludzkiej; myśląc o »nowym człowieku« komunistycznej przyszłości, wyobrażał go sobie jako najwyższe ucieleśnienie najlepszych cech gatunkowych ludzkości, jako realizację ideału prometejskiego, jako rodzaj »nadczołowieka«, przewyższającego pod każdym względem zdegradowane istoty ludzkie epoki kapitalistycznej alienacji. Jeżeli jednak rozumiemy przez »kolektywizm« uznawanie absolutnego priorytetu dobra gatunku oraz gotowość składania mu w ofierze, jednostek, klas i całych narodów, jeśli uznamy za charakterystyczną cechę kolektywizmu pogardliwy stosunek do prywatności oraz podkreślenie, że »prawdziwa wolność« realizuje*

---

<sup>288</sup> A. Walicki, *Marksizm...*, op.cit., s.35.

<sup>289</sup> Ibidem, s.66.

się tylko w życiu wspólnoty, to w takim rozumieniu światopogląd Marksa jest oczywiście skrajnym wariantem kolektywizmu”.<sup>290</sup>

Ten pogląd Marksa radykalnie pojął i rozwinął György Lukács: „Chcieć świadomie królestwa wolności – to ... gdy zrozumie się, że jednostkowa wolność w dzisiejszym społeczeństwie burżuazyjnym może być tylko wolnością skorumpowaną i korumpującą ... oznacza świadome podporządkowanie się woli zbiorowej. ... Tą świadomą wolą zbiorową jest komunistyczna partia”.<sup>291</sup>

A skoro klasa robotnicza nie staje się jeszcze klasą dla siebie, głównie z powodu fałszywej świadomości, to utrudnia to rewolucję. Cóż można uczynić? Marks uważał, iż czekać. Procesy dziejowe i tak się dokonają, gdyż prawa rozwoju mają charakter obiektywny. Muszą najpierw zaistnieć niezbędne warunki, potem dokona się rewolucja. Ale następcy Marksa nie byli już tak cierpliwi. Lukács, wie już coś o jednolitej woli zbiorowej uosobionej w partii komunistycznej. Róża Luxemburg, jak twierdzi Peter J. Nettle, wyjątkowo konsekwentnie podjęła z kolei wątek klasy społecznej, którą traktowała jako najistotniejszy układ odniesienia człowieka i przedmiot lojalności.<sup>292</sup>

Lenin twierdził, iż partia reprezentuje interesy proletariatu. To daje jej nieograniczone prawa. Łącznie z prawem do użycia terroru i łamania elementarnych zasad moralnych. „Nasza etyka – pisał – podporządkowana jest w zupełności interesom walki klasowej proletariatu”.<sup>293</sup> Skoro większość proletariatu nie rozumie jednak obiektywnie swych interesów, musi je reprezentować mniejszość w postaci kadrowej partii, którą tworzy awangarda ruchu robotniczego, czyli – trzeba trafiać – wyznawcy samego Lenina. Skoro mała, partia musi być silna, prężna i pozbawiona skrupułów. Trzeba też by miała wojskową organizację. Tak, by umiała narzucać milionom nieświadomionemu ludu wolę”.<sup>294</sup>

Początek dyskusji w łonie ruchu marksistowskiego dał Plechanow, który na konferencji rosyjskiej partii socjaldemokratycznej w odpowiedzi na pytanie delegata Posadowskiego wyjaśnił wprost, iż jest rzeczą oczywistą, że jeśli by rewolucja tego wymagała, poświęcić jej trzeba wszystko – demokrację, wolność, prawa jednostki.<sup>295</sup>

Jeśli Lenin, a jeszcze bardziej Stalin, nie dbają przy tym o losy jednostek i mas społecznych, to dlatego, iż nie o ludzi tu chodzi, ale o rewolucję, a w przypadku Stalina właściwie o totalitarną władzę. Ostatecznie okazuje się, iż to nie partia ma reprezentować wolę ludu, ale lud podporządkować się partii,<sup>296</sup> nawet pod groźbą śmierci. Leninowi chodzi przy tym o wolność ludu, ale

---

<sup>290</sup> Ibidem, s.82.

<sup>291</sup> G.Lukács, *Historia i świadomość klasowa*, Warszawa 1988, s.557-558.

<sup>292</sup> P.J.Nettle, *Rosa Luxemburg*, London 1966, t.1, s.862.

<sup>293</sup> W.I.Lenin, *Dziela*, Warszawa 1950, t.31, s.292.

<sup>294</sup> Ibidem, Warszawa 1951, t.2, s.260.

<sup>295</sup> I.Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, Warszawa 1991, s.69.

<sup>296</sup> A.Walicki, *Marksizm...*, op.cit., s.288.

pojmowaną po swojemu, tj. jako zapanowanie nad siłami przyrody i prawami ekonomicznymi. Tak dalece mu na tym zależy, iż wbrew całej tradycji intelektualnej, z której wyrasta, i wbrew większości swych zwolenników proklamuje wielki eksperyment, z którego tym bardziej nie ma powrotu im większych wymagał ofiar. W końcu utopia wymyka się z rąk Lenina, aby służyć maniom chorego umysłu Stalina, nie potrzebującego żadnych uzasadnień prócz własnej woli, obsesji i lęków. Co nie oznacza – naturalnie – iż stalinizm nie korzystał z ideologicznych uzasadnień. W efekcie komunizm ze swoją klasą robotniczą na sztandarach prowadzi to totalitaryzmu, o którym będę pisał jednak później.

Drugą grupą społeczną, która stała się przedmiotem szczególnej admiracji ideologii kolektywistycznej, jest naród. Nacjonalizm zaś jest jedną z najważniejszych odmian takiej kolektywistycznej ideologii. Pojęcie nacjonalizmu może mieć rozmaite konotacje. W literaturze zachodniej z reguły jest przedstawiane jako poczucie wartości zbiorowości opartej na takich cechach, jak wspólna kultura, wspólnota terytorialna, państwowa itd.

Może być jednak rozumiane jako cecha społeczeństwa lub ideologia poczucia szczególnej wartości własnego narodu w stosunku do innych, a nawet jako przeświadczenie o szczególnej misji własnego narodu, w realizacji której inne narody są przeszkodą. Własna wyjątkowość, a także misja dziejowa usprawiedliwiają, lub nawet nakazują, otwartą agresję w stosunku do innych pod względem narodowym, niekiedy – jak poucza historia – włącznie z ich eksterminacją.

Poczucie własnej wyższości, najczęściej pod względem rasowym lub kulturowym, często w takich skrajnych wypadkach spotyka się z przekonaniem o krzywdzie, jakiej doznało się od innych narodów, o spisku i osaczeniu z ich strony. Zwykle też następuje silna mitologizacja własnej historii i wysoka mobilizacja zbiorowości na poziomie symbolicznym.<sup>297</sup> W tym drugim sensie używam tutaj pojęcia nacjonalizmu.

Nacjonalizm interesuje mnie przede wszystkim jako zjawisko polegające na traktowaniu narodu, jako wartości cenniejszej niż jednostka, czyli przejawiania się w praktyce stanowiska kolektywistycznego.

Naród zatem jest zbiorowością (grupą), powiazaną często bardzo silnymi więzami, która niekiedy charakteryzuje się bardzo rozwiniętym poczuciem więzi. Towarzyszy temu często zbiorowe wartościowanie wspólnoty narodowej jako czegoś cenniejszego niż jednostka. Poczucie więzi bywa wtedy rozwijane do postaci ideologii, niekiedy agresywnej, szczególnego kolektywizmu, opartego na przywiązaniu do wspólnej, zmitologizowanej przeszłości. Nierzadko poczucie to rozwija się i integruje własny naród w opozycji do innych narodów. Czemu towarzyszy niekiedy przeświadczenie o wrogości tych innych, a niekiedy

---

<sup>297</sup> K.Minogue, *Polityka*, Warszawa 1997, s.58; por. też: J.Szacki, *O narodzie i nacjonalizmie*, „Znak”, nr 3/1997 oraz A.Walicki, *Trzy patriotyzmy*, Warszawa 1991.

też poczucie własnej misji, która wymaga konkurowania lub nawet podporządkowania bądź, w skrajnych przypadkach – jak już pisałem – ich eksterminacji.

Z przypadkiem dość skrajnego nacjonalizmu, gdyż opartego na poczuciu wyższości rasowej i kulturalnej, która upoważnia do eliminacji osób odmiennych narowo z terytorium uważanego za własne, środkami niekiedy dość drastycznymi, spotkaliśmy się w poglądach Maxa Webera, który pisał o porażkach Niemców w konkurencji z Polakami: „*niskie wymagania życiowe, częściowo pod względem materialnym, częściowo zaś ideowym; to właśnie one, dane rasie słowiańskiej przez naturę albo też ukształtowane historycznie, dopomogły jej w zwycięstwie*”.<sup>298</sup> Przeto, ostrzegał Weber Niemców, „*naszym następcom musimy zostawić w spadku nie pokój i szczęście człowieka, lecz wieczną walkę o zachowanie i dalsze doskonalenie (Emporzüchtung) naszego narodowego charakteru*”.<sup>299</sup>

Nie jest więc jednostka i jej szczęście wartością najważniejszą, ale walka, która szczęścia jednostkom przynosić nie musi, ale raczej przeciwnie: biedę, rany, śmierć, sieroctwo i wdowieństwo. W imię jakiej wartości warto doświadczać tych nieszczęść? Otóż właśnie w imię wartości kolektywnej, jaką jest naród!

Formowanie się narodów, w nowoczesnym rozumieniu tego pojęcia to proces stosunkowo niedawny. Aby uniknąć niepotrzebnych w tym miejscu sporów, ujmijmy tę rzecz inaczej: od niedawna poczucie przynależności narodowej wykracza poza krąg części elit i charakteryzuje większość społeczności określanych jako narody.

H.Arendt datuje wstępną fazę kształtowania się narodów europejskich na przełom siedemnastego i osiemnastego stulecia i wiąże z wyłanianiem się w obrębie monarchii absolutnej państwa narodowego, a następnie rozwojem kapitalizmu z jego późniejszą odmianą, imperializmem włącznie.<sup>300</sup>

Jak pisze autorka: „*Imperializm bowiem, który wyrósł na gruncie sprzeczności między systemem państw narodowych a rozwojem gospodarczym i przemysłowym w ostatnich trzydziestu latach XIX w., zaczął stosować politykę »ekspansji dla ekspansji« mniej więcej około 1884 roku*”.<sup>301</sup>

Zwróćmy uwagę, iż naród nie jest tu rozumiany jako płynny stan interakcji, ale jako zjawisko samodzielne, autonomiczne w tym sensie, że nie sprowadza się do sumy oddziaływań jednostkowych. W stosunkach z własnymi obywatelami (czyli jednostkami) i narodami obcymi zachowuje się jak podmiot. Zależy nie od woli jednostek, lecz od czynników ekonomicznych, historycznych i politycznych.

Podobnie bywa też naród ujmowany w literaturze zupełnie współczesnej. Antonina Kłoskowska, gdy relacjonuje poglądy Deutscha, pisze, iż „*naród jest*

---

<sup>298</sup> M.Weber, *Polityka...*, op.cit., s.85.

<sup>299</sup> Ibidem, s.90.

<sup>300</sup> H.Arendt, *Korzenie...*, op.cit., s.18.

<sup>301</sup> Ibidem, s.99.

wspólną komunikowania, złożoną z wielu elementów. Żaden jednak z elementów nie wystarczy, ani nie jest konieczny do istnienia narodu. Jest on bowiem całością nie redukowaną do elementów”.<sup>302</sup>

Wspólna organizacja polityczna, jaką jest państwo, wyprzedziła w czasie powstanie nowoczesnych narodów. Państwo to było potrzebne monarchom z czasów monarchii absolutnej, ale stało się też czynnikiem krystalizowania się nowego typu integracji i tożsamości – narodu. Jeśli naród miał być punktem odniesienia, uzasadnieniem integracji społecznej, a w końcu wartością uzasadniającą władzę polityczną, to równocześnie naród coraz bardziej podporządkowywał sobie państwo.<sup>303</sup>

Bodaj jeszcze bardziej wyraziście realizm socjologiczny i postawa kolektywistyczna przejawia się w pojęciu nacjonalizmu takim, jak przedstawiał je Isaiah Berlin, kiedy pisał: „Przez nacjonalizm rozumiem ...przekonanie, że po pierwsze, ludzie przynależą do pewnej określonej grupy, odróżniającej się od innych sposobem życia; że **cechy jednostek tworzących grupę ukształtowane zostały i mogą być zrozumiałe jedynie w kontekście cech grupy** (podkreślenie moje – K.W.) definiowanych w kategoriach wspólnego terytorium, obyczajów, praw, wspomnień, wierzeń, języka, form artystycznej i religijnej ekspresji, instytucji społecznych i stylów życia, do czego niektórzy dodają dziedziczność, wspólnotę krwi i cechy rasowe, że wreszcie te właśnie czynniki kształtują ludzi, ich cele i wartości”.<sup>304</sup>

Tak więc nacjonalizm jest albo typem społeczeństwa, w którym dominują nacjonalistyczne przekonania (społeczeństwo nacjonalistyczne), albo przekonaniem nie tylko o wyższości narodu nad jednostką, ale także o tym, iż to naród kształtuje jednostki, a nie przeciwnie.

Berlin zwraca uwagę na jeszcze jedną właściwość poglądu nacjonalistycznego, która ukazuje jeszcze mocniej jego kolektywistyczny, antypsychologizacyjny i antynominalistyczny sens. Jest nią pewien biologizm i organicyzm nacjonalizmu. Píše autor, nawiązując do wcześniej wymienianego rozumienia nacjonalizmu i dodając drugi jeszcze jego sens: „Po drugie, że model życia społecznego podobny jest do modelu życia biologicznego organizmu; że to, czego organizm ów potrzebuje do prawidłowego rozwoju (...) określa zbiorowe cele organicznego społeczeństwa; że są to cele, które w razie konfliktu z innymi wartościami, nie będącymi pochodną specyficznych celów specyficznego »organizmu« – intelektualnymi, religijnymi, moralnymi, osobistymi czy uniwersalnymi – winny przeważać”.<sup>305</sup>

Zdaniem Berlina, dla nacjonalistów charakterystyczne jest przeświadczenie, iż naród jest najbardziej naturalną formą społecznego bytu, najpełniej

---

<sup>302</sup> A.Kłóskowska, *Kultury narodowe. U korzeni*, Warszawa 1996, s.4.

<sup>303</sup> Por.: H.Arendt, *Korzenie...*, op.cit., s.182 i dalsze.

<sup>304</sup> I.Berlin, *Nacjonalizm zlekceważona potęga w: Dwie koncepcje wolności*, op.cit., s.207.

<sup>305</sup> Ibidem, s.207-208.

odpowiadającą człowiekowi. „*Nie jednostka – pisał charakteryzując poglądy nacjonalistów – i nie dobrowolne zrzeszenie, które można wedle woli rozwiązać, zmienić czy porzucić, ale naród jest tą zasadniczą społeczną całością, w ramach której urzeczywistnia się w pełni natura człowieka*”.<sup>306</sup>

Istotą nacjonalistycznego myślenia jest przekonanie o wyjątkowości więzi, jaką tworzy naród, więzi: „*jedynego w swym rodzaju związku łączącego poszczególne jednostki w nierozzerwalną całość*”.<sup>307</sup>

Berlin wymienia trzecią jeszcze charakterystykę zasadniczych cech nacjonalizmu, która równocześnie wskazuje na kolejny istotny aspekt wszelkiego kolektywizmu. Chodzi tu o pewien zakres konformizmu, ale też utożsamiania się z narodem, który przejawia się w nadawaniu mu znaczenia źródła wartości. To poczucie, iż „*pewne cele lub wartości są nasze, tj. pochodzą od mojego narodu, a w związku z tym uzasadniają każde postępowanie, nosi wyraziste znamiona postawy nacjonalistycznej*”.<sup>308</sup>

Jak widzimy, nacjonalizm jest postawą, ideologią lub cechą społeczeństwa, u której źródeł znajdują się, uświadamiane lub nie, skrajne założenia dotyczące sporu: realizm – nominalizm społeczny, a także: jednostka – społeczeństwo oraz indywidualizm – kolektywizm.

U podłoża nacjonalizmu mogą zasadniczo znajdować się dwie koncepcje (lub też dwa odczucia) narodu. Pierwsza, która odnajduje wyraz we francuskim prawodawstwie i mentalności, a przynajmniej znajduje się we francuskiej tradycji, kojarzy naród ze wspólnotą kultury. Wystarczy, iż ktoś urodził się w kręgu uważanym przez Francję za teren swego państwa, aby raz na zawsze stać się Francuzem. To zasada terytorium.

Drugi przypadek obrazuje stan prawodawstwa i mentalności niemieckiej lub w każdym razie jest to model narodu, który odnaleźć można w tradycji niemieckiej. Niemcem jest ten, kto się nim urodził, w tym sensie, iż należy do wspólnoty dającej się wyodrębnić biologicznie.<sup>309</sup> To zasada krwi.

Można być Eskimosem lub Indianinem, jeśli uzyskało się obywatelstwo francuskie, jest się Francuzem, jak długo będzie się za Francuza uważało. Jeśli zaś jest się np. Algierczykiem, czyli człowiekiem urodzonym na terytorium należącym do Francji, można mieć dowolny kolor skóry lub zapatrywania i jest się Francuzem. Niemcem trzeba być w sensie biologicznym. Ale nie tylko. Trzeba znajdować się pod wpływem kultury niemieckiej i w obrębie społeczności niemieckiej. Stąd generał Charles de Gaulle mógł do mieszkańców kanadyjskiego Quebecu zakrzyknąć: Francuzi! W przypadku niemieckim byłoby to nie do pomyślenia.

---

<sup>306</sup> Ibidem, s.208.

<sup>307</sup> Ibidem, s.209.

<sup>308</sup> Ibidem.

<sup>309</sup> P.Sériot, *Ethnos i demos: dyskursywne konstruowanie zbiorowej tożsamości*, „Teksty Drugie”, nr 1/1994, s.136.

W istocie jest to spór o to, czym jest naród, który w literaturze przedmiotu bywa przedstawiany jako opozycja koncepcji narodu jako wspólnoty obywateli oraz wspólnoty etnicznej.<sup>310</sup> Inaczej opozycja ta bywa przedstawiana poprzez przeciwstawienie narodu jako *demos* i jako *ethnos*.<sup>311</sup>

Nacjonaliści natrafiają niekiedy na trudność w uzasadnieniu, dlaczego to ich naród ma mieć szczególne prawa do przewodzenia, dominacji lub nawet eksterminacji innych narodów. Często wtedy przywołują argument wyższości kulturowej lub cywilizacyjnej, woli Boga (np. nasz polski mesjanizm) lub wyższości biologicznej. Argumentacja ucieka się niekiedy do racji rasistowskich, tj. przekonania o tym, że należy się do wyższej rasy.<sup>312</sup>

O istocie i historii rasizmu, a przy okazji o etnicznej koncepcji narodu, pisała H. Arendt: „*To upieranie się przy wspólnym pochodzeniu plemiennym jako istocie wspólnoty narodowej, sformułowanej przez niemieckich nacjonalistów podczas wojny w 1814 r. i po jej zakończeniu, oraz waga, jaką romantycy przykładali do »wrodzonej osobowości« i przyrodzonego szlachectwa na płaszczyźnie intelektualnej, utorowały w Niemczech drogę do myślenia w kategoriach rasy. Z tego pierwszego wyrosła organiczna doktryna historii z jej prawami naturalnymi, z drugiego pod koniec stulecia zrodził się groteskowy homunculus nadczołowieka, którego naturalnym przeznaczeniem jest panowanie nad światem. Dopóki oba te prądy istniały równolegle, służyły tylko jako tymczasowy sposób ucieczki od rzeczywistości politycznej. Gdy się jednak połączyły, stworzyły fundament dla rasizmu jako dojrzałej ideologii. Do tego jednak doszło najpierw nie w Niemczech, ale we Francji i nie było to dziełem mieszczańskich intelektualistów, lecz wyjątkowo utalentowanego i sfrustrowanego arystokraty, hrabiego de Gobineau*”.<sup>313</sup>

To ten sam Gobineau, któremu inny francuski arystokrata, Alexis de Tocqueville napisał, iż „*jego poglądy są najpewniej błędne, a z całą pewnością zgubne*”.<sup>314</sup>

Nie jest moim celem analiza rasizmu, ani jako ideologii, ani jako praktyki politycznej. Wskazuję tylko, iż przekonanie o wyższej wartości narodu może posiłkować się racjami biologicznymi. Gdyby nie miałość intelektualna konceptu rasistowskiego, można by doszukiwać się w nim pomysłu przewrotnego. Rasistowska wersja nacjonalizmu byłaby bowiem koncepcją kolektywistyczną *à rebours*.

Innego rodzaju mętną parabolą byłaby pod tym względem koncepcja totalitaryzmu. Z pozoru jest ideologią skrajnie kolektywistyczną (a więc antyindywidualistyczną), ale poprzez instytucję monopartii i kult wodza

<sup>310</sup> L. Greenfeld, *Nationalism. Five Roads to Modernity*, Cambridge 1992, s.9.

<sup>311</sup> P. Sériot, *Ethnos...*, op.cit.

<sup>312</sup> I. Berlin, *Nacjonalizm...*, op.cit., s.213.

<sup>313</sup> H. Arendt, *Korzenie...*, op.cit., s.138.

<sup>314</sup> A. de Tocqueville, *Lettres de Alexis de Tocqueville et de Arthur de Gobineau w: Revue des Deux Mondes*, 1907, t.199, list z 17 listopada 1853.



zdumiewającą. Oto jednostka niczym, a kolektyw wszystkim, zaś całe społeczeństwo jest jednym wielkim kolektywem. Ale ów kolektyw jest jednością uczuć i myśli. Jedność ta ma być zinstytucjonalizowana w jednolitej monopartii, która znowu syntetyzuje się w wartości nadrzędnej – instytucji wodza. Totalitaryzm jest więc koncepcją nacechowaną jakąś dialektyką spod ciemnej gwiazdy. Bo przecież Majakowski, gdy pisał, iż *jednostka bzdurą*, nie miał chyba na myśli Stalina. To zaiste jakiś potwór dwupłciowy: Kolektywizm, który rozumie kolektyw jako jeden amorficzny organizm, posiadający cewkę nerwową w postaci monopartii, z jej zwieńczeniem w postaci części główowej, uosabianej przez wodza.

Totalitaryzm to rodzaj ładu społecznego. Ład społeczny jest jedną z najbardziej podstawowych kategorii stosowanych w socjologii. Określa ona to, co stanowi fundament każdego społeczeństwa. Według Jana Szczepańskiego jest to „*taki stan, układ i wzajemne powiązania i stosunki między procesami zaspakajania potrzeb wszystkich jednostek, podgrup, kręgów i innych elementów składowych zbiorowości, taki stan funkcjonowania instytucji przebiegu zachowań jednostek, że zbiorowość jako całość istnieje, wykonuje swoje funkcje, osiąga swoje cele i rozwija się*”.<sup>315</sup>

Mirosława Marody pisze zaś, iż ład społeczny to „*uporządkowany i powiązany zbiór obowiązujących w społeczeństwie (formalnie i/lub realnie) reguł działania, przy czym głównymi składnikami tak rozumianego ładu byłyby: 1) normy działania oraz 2) instytucje tworzące – odpowiednio – normatywny i instytucjonalny porządek społeczny*”.<sup>316</sup> Autorka wyróżnia więc dwa rodzaje ładu społecznego: zakładany i realizowany,<sup>317</sup> które różnią się tym, iż pierwszy jest oficjalnie głoszony, a drugi faktycznie się realizuje.

Pojęcie ładu społecznego wywodzi swą tradycję – jak pisze Edmund Wnuk-Lipiński – z rozróżnienia Herberta Spencera społeczeństwa industrialnego, które „*samoorganizuje się od dołu i militarne, organizowanego od góry*”.<sup>318</sup> W Polsce najbardziej znana jest typologia Stanisława Ossowskiego, który wyróżniał ład monocentryczny i policentryczny.<sup>319</sup> Pierwszy oparty jest na dominacji grupy, która włada całym społeczeństwem, przede wszystkim poprzez przymus. Drugi zaś określa społeczeństwo złożone z wielu względnie autonomicznych grup, gdzie decyzje podejmowane są z uwzględnieniem wspólnego interesu.

---

<sup>315</sup> J.Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1970, s.237.

<sup>316</sup> M.Marody, *Sens zbiorowy a stabilność i zmiana ładu społecznego w: Rzeczywistość polska i sposoby radzenia sobie z nią*, red. M.Marody, Sułek, Warszawa 1987, s.113.

<sup>317</sup> Ibidem, s.114.

<sup>318</sup> E.Wnuk-Lipiński, *Małe grupy w ładzie monocentrycznym w: Grupy i więzi społeczne w systemie monocentrycznym*, Warszawa 1990, s.71 i dalsze.

<sup>319</sup> S.Ossowski, *Struktura społeczna w społecznej świadomości w: S.Ossowski Dzieła*, t.V, *Z zagadnień struktury społecznej*, Warszawa 1968.

Rozważania na temat ładu społecznego podsumuję wnioskiem, iż w zakres pojęcia ładu społecznego wchodzi instytucje o najważniejszym dla społeczeństwa znaczeniu. Współcześnie jest to państwo i jego centralne instytucje. Współczynnikiem ładu społecznego jest także zinstytucjonalizowany system dystansów społecznych, czyli złożona z klas, warstw i grup struktura społeczna. Pojęcie to obejmuje również podstawowe dla danej społeczności systemy wartości, zasad, norm, uzasadnień, etosów, wzorców, symboli i znaczeń – czyli kulturę.<sup>320</sup>

W życiu społeczeństwa ścierają się dwie przeciwne tendencje. Utrzymanie niezbędnego poziomu kooperacji obywateli narzuca rygory organizacyjne, wymusza powstawanie odpowiedzialnych instytucji (przede wszystkim państwa), wymaga oddelegowania osób i kompetencji, przyznania środków umożliwiających egzekwowanie współdziałania. Jest to problem władzy.

Gdy już są ludzie i grupy sprawujące władzę, wykazują zwykle naturalną tendencję do kumulowania wpływów, środków i instrumentów do pełnienia tej władzy. Jej elity dążą w sposób nieunikniony do poszerzania swego panowania. Każda elita władzy – jeśli nie ma mechanizmów przeciwważących tę tendencję – wykazuje skłonność do stałego maksymalizowania posiadanej władzy, tym bardziej więc do przekraczania poziomu niezbędnego do owej kooperacji.<sup>321</sup>

Te uwagi wstępne na temat ładu społecznego są niezbędne dla zrozumienia związku totalitaryzmu z kolektywizmem. Wyróżniam bowiem cztery typy ładu społecznego, stosując dwa kryteria: zakresu władzy elit rządzących w stosunku do tego, jaki jest niezbędny dla pomyślnej kooperacji działań w obrębie społeczności oraz poziomu akceptacji społecznej dla tego zakresu władzy.

Są to typy idealne, tj. nie występują nigdy w czystej postaci. Trudno również określić, ile władzy jest potrzebne, aby zachodziła kooperacja działań w obrębie społeczności, tak by zachowywała ona zdolność do integracji i zaspokajania najistotniejszych dla istnienia tej społeczności potrzeb i interesów jednostek i różnych struktur społecznych. Niemniej jednak, sądzę iż ta konstrukcja teoretyczna jest przydatna do analizowania realnie istniejących społeczeństw, określania tendencji rozwojowych zachodzących w nich, a także kierunku procesów zachodzących w obrębie stosunków władzy organizujących w niemałym stopniu cały ład społeczny.

Na jednym biegunie uzyskanej w ten sposób typologii znajduje się autokracja, jako ład społeczny, w którym mniejszość posiada władzę w zakresie przekraczającym poziom niezbędny dla spełniania funkcji kooperacyjnych względem społeczeństwa, przy braku społecznej aprobaty dla tego faktu. Drugi

---

<sup>320</sup> Więcej na ten temat piszę w: K. Wielecki, *Poland and the European Union: Sociological Problems*, „Yearbook of Polish European Studies”, vol. 4/2000, s.125 i dalsze.

<sup>321</sup> Por.: K. Wielecki, *The State, Subjectivity and Civil Society in Integrating Europe*, „Yearbook of Polish European Studies”, vol. 1/1997, s.35 i dalsze.

biegun zajmuje „ład – bezład”: anarchia. Tutaj zakres władzy jest mniejszy niż wymagają tego funkcje kooperacyjne. Stan taki jest społecznie aprobowany.

Zakresem dynamicznej równowagi między tymi biegunami jest demokracja, w której zakres władzy jest nie mniejszy i nie większy niż to wynika z potrzeb kooperacyjnych i jest aprobowany społecznie.

Totalitaryzm to czwarty typ ładu społecznego, taki mianowicie, w którym zakres władzy jest większy niż to niezbędne i fakt ten jest aprobowany społecznie. Tym samym totalitaryzm różni się niezwykle istotnie od autokracji – jest aprobowany społecznie, a nawet spotyka się z aprobatą euforyczną. Instrumentem sprawowania władzy i w autorytaryzmie i w totalitaryzmie jest przemoc posunięta często do terroru. Ale w przeciwieństwie do autorytaryzmu, w totalitaryzmie terror jest akceptowany przynajmniej przez większość społeczeństwa.

Nie chcę zbyt głęboko wchodzić w problemy ładu społecznego w ogóle, a totalitaryzmu w szczególności. Poświęcę zresztą tym zagadnieniom więcej miejsca gdy będę pisał o transformacji społecznej. Warto jednak zwrócić uwagę na istotną ambiwalencję społeczeństw totalitarnych gdyby analizować je przy pomocy kategorii indywidualizmu vs. kolektywizmu. Składa się na nią, o czym już wspominałem, traktowanie kolektywu jako wartości najwyższej. Ale kolektyw ten rozumie się jako monolit, jedność, jeden podmiot integrujący się w jedną polimorficzną partię podległą całkowicie woli wodza. Co szczególnie ciekawe – spotyka się to z entuzjazmem społeczeństwa.<sup>322</sup>

A raczej *quasi*-społeczeństwa. Gdyż społeczeństwo tworzy bogato ustrukturyzowaną całość połączoną całą siecią więzi. Dla totalitaryzmu charakterystyczne jest zerwanie wielu elementarnych dla społeczeństwa więzi, daleko posunięta atomizacja podtrzymywana przez kontrolę sił przymusu, limitowanie prawa stowarzyszania i wypieranie jednostek i nieformalnych grup społecznych z ich naturalnych funkcji oraz zastępowanie ich przez podlegające całkowitej kontroli totalitarnej władzy instytucje.<sup>323</sup>

Hannah Arendt nie wahała się oszczędzić pojęcia społeczeństwa na inne okazje, a w tej sytuacji użyć terminu motłoch.<sup>324</sup> Istotą totalitaryzmu jest to, iż obejmuje nie społeczeństwo, lecz masy społeczne.<sup>325</sup>

Totalitaryzm wyrósł z dwóch różnych ideologii, obu kolektywistycznych. Pierwszą jest nacjonalizm, który stał się podstawą rozwoju faszyzmu i jej w pełni totalitarnej odmiany – nazizmu. Drugi absolutyzował inną wspólnotę: klasy społecznej. Z tej doktryny wyrósł komunizm, a właściwie to, co można utożsamić z komunizmem radzieckim.

---

<sup>322</sup> H. Arendt, *Korzenie...*, op. cit., s. 247 i dalsze.

<sup>323</sup> Ibidem, s. 202.

<sup>324</sup> Ibidem, s. 103.

<sup>325</sup> Ibidem, s. 248 i dalsze.

Nie zamierzam zajmować się tu wszelkimi odmianami kolektywizmu. Na przykładzie nacjonalizmu starałem się ukazać istotę tego rodzaju sposobu myślenia. Podobnie, by ukazać sens indywidualizmu, posłużyć się jednym, za to – jak miemam – typowym i wyrazistym przykładem – anarchizmem. W istocie nie wszystkie jego odmiany spełniają omawiane tu właściwości.

Anarchizm proponuje diametralnie inną koncepcję społeczeństwa, wychodząc od zupełnie odmiennego niż nacjonalizm lub komunizm założenia wartościującego w dychotomii: jednostka – społeczeństwo. Trudno omówić tak różnorodny ruch intelektualno polityczny w pracy, która w końcu nie jest temu poświęcona. Nie zamierzam tego czynić. Zwracam jednak uwagę na to, iż operuję tu znacznym uproszczeniem (mam nadzieję, iż wystarczającym i usprawiedliwionym celami tej pracy). Przy całej różnorodności poglądów zgodzić się chyba jednak można, iż dla anarchistów wartością nadrzędną jest człowiek.

Niekiedy wśród anarchistów budzi zachwyt skrajny egoistyczny indywidualizm Stirnera, który najpierw obalił Boga, potem społeczeństwo, a następnie wartości moralne. Pozostała więc egoistyczna jednostka, która teraz już czynić mogła co jej się podobało. Nie posunął się Stirner tak daleko, by wyciągnąć praktyczne konsekwencje ze swej teorii i dostrzegał potrzebę pewnych związków między jednostkami, które jednak nie wykraczałyby poza ramy związku egoistów.

Do prekursorów anarchizmu można zaliczyć też Pierre'a Proudhona, którego z Marksem różniła niechęć do rewolucji, który jednak był zwolennikiem uwolnienia jednostki od instytucjonalnych i ekonomicznych uzależnień. Na początek więc postulował zniesienie państwa, własności prywatnej i pieniądza.

Bodaj największe znaczenie dla rozwoju myśli anarchistycznej miał, obok Kropotkina, Michał Bakunin. Głównym przeciwnikiem wolności jednostki uczynił państwo, wymagał więc jego zniesienia. Podobnie jak własności prywatnej i prawa dziedziczenia, które – sądził tu za Proudhonem – ograniczają ekonomicznie jednostki, a co więcej – są istotnym instrumentem nierówności społecznych i panowania jednych na drugimi. Nie wierzył jednak w kolektywistyczny ideał klasy społecznej, pragnął wyzwolenia jednostek. To znamienity rys indywidualistycznej postawy anarchistów.

Typową właściwością poglądów anarchistycznych była wiara w człowieka i jego możliwości – przy niemal całkowitym braku zaufania do różnorodnych form społecznych, a zwłaszcza instytucji. Podobnie jak Piotr Kropotkin, większość anarchistów szukała sposobu umożliwiającego zaspokajanie potrzeb indywidualnych. Wiedzie do tego droga poprzez powszechną formę własności środków produkcji. Ufał też w skłonność do wzajemnej współpracy ludzi, co umożliwi tworzenie luźnych form wspólnotowych. Był przeciwny przemocy.

Prace Kropotkina dały podstawę do rozwoju syndykalistycznej odmiany anarchizmu, której najbardziej znanym przedstawicielem był Georges Sorel. Zniesienie państwa jest konieczne według wszystkich anarchistów, ale przecież nie wyklucza to istnienia innych form organizacji społecznej. Takich wszelako,

które nie naruszałyby wolności jednostek. Muszą być zatem spontaniczne, mało sformalizowane i zinstytucjonalizowane, dobrowolne.

Skrajnie indywidualistyczna postawa anarchistów wymagała, by państwo stało się głównym złem, które wymaga zniesienia. „*Wszystkie dawniejsze i obecne ustroje polityczne i społeczne świata – pisali Bakunin i Żukowski – opierają się głównie na następujących podstawach: na fakcie podboju, na prawie dziedziczenia własności, na rodzinnym prawie ojca i męża oraz na uświęceniu każdej z tych postaw przez religię, a wszystko to razem stanowi istotę państwa*”<sup>326</sup>.

Autorzy *Programu* dopominają się zatem rzeczywistego i ostatecznego wyzwolenia ludu, co może się łatwo stać, gdy zniesie się prawa własności dziedzicznej, zrównania kobiet z mężczyznami w prawach politycznych i społeczno-ekonomicznych. To ostatnie wymaga zniesienia praw rodzinnych i małżeńskich. Tu pojawia się jednak niespodziewanie problem, co zrobić z dziećmi, które w małżeństwach czy nie, będą się przecież rodzić. Otóż powinny być one głównym przedmiotem troski wolnego społeczeństwa,<sup>327</sup> dowiadujemy się.

Idea jest prosta. Chodzi o całkowitą wolność, którą ogranicza szereg czynników. Wszystkie zaś istnieją dzięki państwu. Trzeba zatem znieść przede wszystkim państwo. Ale przecież pozostaje problem dzieci. I nie tylko. Jednak jakoś bez współżycia społecznego obyć się nie można. Jakiś ustrój społeczny okazuje się też potrzebny, byle bez państwa. *Cały przyszedły ustrój polityczny powinien być swobodną federacją wolnych arteli (asocjacji) – czytamy – robotniczych – zarówno rolniczych, jak fabryczno-rzemieślniczych.*<sup>328</sup>

Ten nieznośny problem, iż żyć bez jakiejś organizacji ludzie nie mogą, ale organizacja taka ogranicza wolność jednostki, anarchiści próbują często rozwiązywać poprzez zniesienie państwa i tworzenie form współdziałania wolnych od wad państwa. Naprawa państwa nic nie da. Piotr Kropotkin przestrzega, iż *bez względu na takie lub inne połączenie warunków, jakie by obmyślono po to, żeby taki rząd wyrażał sposób myślenia większości, bez względu na to, w jakiej mierze skład kierowniczego kręgu osób byłby ruchomy i podatny na zmiany, zawsze jednak ów krąg osób, na rzecz którego społeczeństwo wyrzeka się swoich praw, będzie władzą odrębną od społeczeństwa, zmierzającą do rozszerzenia swego wpływu, zakresu swej ingerencji w sprawy każdej z osobna jednostki, i im szerszy będzie zakres działania tego rządu, tym większe będzie prawdopodobieństwo, że przestanie ono wyrażać interesy i pragnienia większości. Dlatego też zarówno masy, jak i wielu pojedynczych*

---

<sup>326</sup> M.A.Bakunin, N.I.Żukowski, *Nasz program w: Filozofia społeczna narodziła się w Rosji*, red. A.Walicki, Warszawa 1965, t.2, s.36-37.

<sup>327</sup> Ibidem.

<sup>328</sup> Ibidem, s.38.

*myślicieli od dawna rozumiało, że przekazanie tak doniosłej podstawy życia społeczeństwa w ręce jakiegokolwiek obieralnego rządu byłoby źródłem nader istotnych niedogodności, jeżeli nie po prostu samobójstwem społeczeństwa.*<sup>329</sup>

Dowiadujemy się zatem, że gdy nie może chodzić o wolność każdej jednostki, to chodzi przynajmniej o większość oraz że głównym nieszczęściem w państwie jest obieralny rząd. Aby przeciwdziałać złu, trzeba uznać cały kapitał za własność wszystkich członków tej jednostki terytorialnej (grupy okręgów, kraju),<sup>330</sup> a następnie uznać za *oddany w użytkowanie (na pewien czas) tym osobom, które przykładają do niego swą pracę.*<sup>331</sup>

Naturalnie takie rozwiązanie nie rozstrzyga kwestii kto, jak i na jakiej podstawie miałyby koordynować wysiłki tych co *przykładają pracę*, jak by orzekano w owych wspólnotach terytorialnych (zwłaszcza w obrębie całego kraju) ile i kto *przyłożył* tej pracy? Prawdą jest natomiast, że zwłaszcza naukowcy nie musieliby się bać o brak zatrudnienia we wspólnocie tak pięknie wyobrażonej przez księcia i wybitnego uczonego, jakim był Kropotkin. „*Czy profesor w wspólnocie – pytał – której jest on potrzebny, powinien zajmować się tylko wykładami w ciągu przewidzianych w planie nauki 7–8 godzin, czy też powinien również wraz ze ślusarzami i mechanikami pracować w warsztacie nad sporządzaniem aparatów laboratoryjnych, zajmować się usuwaniem nieczystości z gmachu uniwersytetu itd.? Sądzymy, że tak, że powinien on wykonywać tego rodzaju ciężką pracę fizyczną.*”<sup>332</sup>

Nie słyszymy, czy ślusarz i sprzątacznik nieczystości mają się w drodze rewanżu zajmować nauką. Ale dowiadujemy się, iż „*nie trzeba nam ani uniwersytetów, ani akademii utrzymywanych ze środków państwowych, jeżeli nie ma z nich korzystać każdy bez wyjątku członek społeczeństwa. Jeżeli poszczególne jednostki, pragnące zużytkować swój wolny czas na dalsze kształcenie swych zdolności umysłowych, będą zakładały wyższe zakłady naukowe, towarzystwa naukowe, konserwatoria itd., to niech zakładają je z produktu swego wolnego czasu, niech chodzą do nich w wolnej chwili, wówczas gdy inni członkowie społeczeństwa będą tracili ten czas na troski lub rozrywki, ale społeczeństwo, które nie chce własnymi rękami niweczyć warunków równości, jakie osiągnęło własnym wysiłkiem, nie powinno przeznaczać na te instytucje ani jednej jednostki pracy społecznej.*”<sup>333</sup>

Nie wiadomo jakie jeszcze troski mogliby mieć mieszkańcy krainy takiej szczęśliwości, zamiast których uparciuchy mogłyby oddawać się nauce i kształceniu. Kropotkin tak widać lubił swoją pracę naukową, iż uważał ją za

---

<sup>329</sup> P.Kropotkin, *Czy powinniśmy zająć się rozpatrzeniem ideału przyszłego ustroju?* w: *Filozofia społeczna...*, op.cit., s.44.

<sup>330</sup> Ibidem, s.45.

<sup>331</sup> Ibidem.

<sup>332</sup> Ibidem, s.50-51.

<sup>333</sup> Ibidem, s.52-53.

rozrywkę, prywatną przyjemność. Zgodnie ze swym zaleceniem godził zresztą tę pracę z zatrudnieniem rzemieślniczym. Szył bowiem społeczeństwu niezłe buty.

Okazuje się, iż indywidualistyczne marzenie o szczęśliwych i wolnych jednostkach wymaga – w celu zrealizowania się – ciężkiej kolektywistycznej maszyny społecznej, w której wolność oznacza faktycznie naigrzanie się z niej, a najistotniejszą wartością staje się równość egzystencji. Jest ona tak ważna, iż można jej podporządkować wolność i dobro jednostek i tak wszechobowiązująca, iż zjednująca ludzi nawet w zakresie ich zdolności. Równość nie jest wszelako podstawą orientacji indywidualistycznej. Prędzej już kolektywistycznej. Kolejny więc raz okazuje się, iż radykalnie traktowane wartości indywidualistyczne lub kolektywistyczne prowadzą w istocie do swego zaprzeczenia. Zwykle zresztą zwyrodniałego.

Naturalnie nie można tak surowej miary przykładać do wszelkiego anarchizmu. Wysoce zhumanizowana koncepcja znowy społecznej w *Rzeczypospolitej przyjaciół*<sup>334</sup> Edwarda Abramowskiego, to urocza i niegroźna – jak sądzę – utopia teoretyka, w pewnej mierze słusznie zaliczanego do anarchistów.

Spory zwolenników indywidualizmu i kolektywizmu przeniosły się, jak widać, także na rozważania o państwie. W myśleniu o sposobie organizacji społeczeństwa wyodrębnić można dwa ważne nurty. Pierwszy związany jest z kategorią państwa. Od Platona poszukuje się recepty na dobre państwo. U podstaw tkwi wiara, że los i pomyślność jednostek i całych grup zależą od form, w jakich zorganizowane jest społeczeństwo, od rozwiązania problemów władzy i podległości, reguł postępowania ludzi i instytucji w wymiarze makrosocjalnym. Analiza koncepcji tego rodzaju nasuwa sugestię o głębokim pesymizmie autorów co do woli człowieka i jego zdolności do życia racjonalnego, nakierowanego na wyższe wartości. W instytucjach silnego państwa szuka się więc wędzidła zdolnego utrzymać w pewnych ryzach, nakłonić do dobrego i powstrzymać od zła.

Drugi sposób myślenia opiera się, jak sądzę, na odmiennym sposobie widzenia szans i zagrożeń stojących przed ludźmi, a przede wszystkim na optymizmie co do skłonności, kreatywności i sprawności władz umysłowych człowieka. Często natomiast towarzyszy tej postawie sceptycyzm wobec roli i znaczenia instytucjonalnego ładu w skali makro, w tym również wobec państwa i jego instytucji.

Między tymi dwiema wizjami rozciąga się płaszczyzna sporu o najważniejsze wartości: przede wszystkim o wolność człowieka i grup społecznych oraz jej granice.

W tradycji wywodzącej się od Maxa Webera państwo traktowane jest jako związek polityczny. Jest więc formą rozwiązania problemu panowania w pewnej wspólnocie społecznej, zamieszkującej wspólne terytorium. W tym sensie podstawową funkcją państwa jest suwerenna dystrybucja uprawnień władczych,

---

<sup>334</sup> E. Abramowski, *Rzeczpospolita przyjaciół*, Warszawa 1986.

czyli dostępu ludzi i grup społecznych do strategicznych dla społeczności zamieszkujących dane terytorium decyzji. Na gruncie teorii weberowskiej chodziłoby raczej o redystrybucję legalnej przemocy.

Pytanie o wadze fundamentalnej dotyczy tego, jakie wartości lub jakie funkcje mogą usprawiedliwiać zniewolenie i przemoc, które państwo w większym lub mniejszym stopniu narzuca. Można by odpowiedzieć, iż niezależnie od przemocy, jaką niesie ze sobą państwo i decydujący w nim władcy, pewien zakres współdziałania między ludźmi jest konieczny dla nich samych, dlatego w ogóle, żeby być ludźmi. Są wszak sfery życia, w których kooperacja jest bardziej korzystna dla wszystkich niż rywalizacja.

Wszystkie społeczności mają pewien zakres wspólnych interesów, których realizacja wymaga chociażby minimalnej integracji. W każdym społeczeństwie pojawia się więc problem arbitra i koordynatora. Generalnie rzecz biorąc, funkcje państwa polegają na zapewnieniu owego minimum integracji, na koordynacji działań i arbitrażu, dzięki czemu wzrastają szanse na trwanie i rozwój, a także na ekspansję zewnętrzną. Takie są w istocie wewnętrzne funkcje demokratycznego państwa.

Można wyodrębnić dwa typy idealne koncepcji państwa. Pierwszy zakłada nadrzędność państwa nad obywatelami, drugi, przeciwnie, jego służebność. Są to dwa modele, pomiędzy którymi rozciąga się prawdziwe życie. A także mnogość koncepcji teoretycznych i ideologicznych. Ale nie wyrażają się one w dychotomicznym modelu: indywidualizm – kolektywizm.

W dalszych rozdziałach tej książki podejmę dyskusję o demokratyczno-liberalnym ładzie społecznym, demokratycznym państwie, państwie dobrobytu lub państwie opiekuńczym oraz innych conceptach usiłujących zagospodarować ów środek, między skrajnościami społeczeństw zorganizowanych na podstawie indywidualistycznych lub kolektywistycznych wartości.

W podrozdziale tym podjąłem próbę wyjaśnienia pojęć kolektywizmu i indywidualizmu i przedstawienia trzech głównych odpowiedzi ideologicznych na wyzwania porewolucyjnego industrializmu końca osiemnastego i początku dziewiętnastego wieku. Przybierały one, nie przez przypadek, wyraźnie charakter indywidualistyczny lub kolektywistyczny. Podjąłem też próbę zobiektywizowania interesującego mnie tutaj problemu poprzez prześledzenie stosunku wybranych socjologów i myślicieli społecznych do kwestii indywidualizmu lub kolektywizmu. W ten sposób pragnąłem ukazać racjonalną perspektywę sporu między tymi dwiema ideologiami.

Te dwie orientacje aksjologiczne (indywidualizm, kolektywizm), gdy stają się perspektywą, z której analizuje się społeczną rzeczywistość, często przybierają postać rozwiniętych ideologii. To powoduje trudność naukowej analizy problemu: indywidualizm – kolektywizm. Na czym polega rola naukowca, który chce się zajmować problemami ideologii, ale nie chce czynić tego z perspektywy ideologicznej? Podjąłem próbę określenia stanowiska, jakie przyjąłem na potrzeby tej pracy.



To pozwoliło zająć się ideologiami, w których kolektywizm jest stosunkowo wyspecjalizowany, absolutyzuje bowiem konkretne grupy lub instytucje społeczne, jak np. komunizm, oparty na koncepcji klasy społecznej jako podstawowego podmiotu stosunków społecznych; nacjonalizm doszukujący się szczególnych wartości w narodzie; czy rasizm wyodrębniający jako podmiot społeczny i przypisujący szczególne znaczenie rasie.

Staralem się też ukazać, jak współczesne typy ładu społecznego są zorientowane w ogromnej mierze na wartości indywidualistyczne lub kolektywistyczne. W istocie różnią się stopniem wolności jednostki w stosunku do społeczeństwa. Za kryterium wyodrębniania typów ładu społecznego obrałem głównie zakres panowania w relacji do niezbędnej potrzeby kooperacji działań społecznych w społeczeństwie i poziom akceptacji tego zakresu przez jednostki tworzące dane społeczeństwo. Głównie omówiłem przykład totalitaryzmu, jako skrajnie kolektywistyczny. Tak skrajnie, iż właściwie amorficzny.

W podrozdziale tym analizowałem dwie ideologie indywidualistyczne: wcześniej liberalną przełomu osiemnastego i dziewiętnastego stulecia, później zaś anarchizm. Tak jak skrajnie kolektywistyczny totalitaryzm w istocie jest jakimś zrakowaciałym indywidualizmem, tak też skrajnie indywidualistyczny anarchizm prowadzi w rzeczywistości do nowotworowej wersji kolektywizmu.

Mamy więc do czynienia z wyraźnym, choć – jak sugeruję – nie przez przypadek, źle postawionym problemem. Fałszywym dylematem, który jako rozwiązanie potrzebuje koncepcji trzeciej, wolnej od błędów skrajności indywidualizmu i kolektywizmu. Przyczynami, dla których jednak obie te ideologie cieszyły się tak wielkim powodzeniem w dwu ubiegłych wiekach, zajmę się już w następnych rozdziałach. W kontekście tego kłopotu wynikającego z konieczności odrzucenia obu skrajności: indywidualizmu i kolektywizmu, przedstawię też koncept podmiotowości.

## ROZDZIAŁ II

# Kryzys społeczny, indywidualizm i kolektywizm

Indywidualizm i kolektywizm to dwie, w pewnym sensie przeciwstawne, a do pewnego stopnia komplementarne ideologie, które są intelektualną odpowiedzią na wydarzenia historyczne naruszające tradycyjny porządek rzeczy. Nie jest wynikiem przypadku, że nabierają znaczenia i tracą je w pewnych szczególnych momentach historycznych.

### 1. Pojęcie i znaczenie społeczne kryzysu

Istotnym typem tego rodzaju **momentu historycznego** jest kryzys społeczny. Pojęcie kryzysu wywodzi się z greki, gdzie oznacza tyle co przełom lub punkt zwrotny. Kryzys społeczny oznaczałby zatem sytuację społeczną o znaczeniu przełomowym dla życia społeczeństwa. W socjologii zainteresowanie problematyką kryzysu wydaje się więc zupełnie naturalne, dla tej jej orientacji, która traktuje społeczeństwo w kategoriach dynamicznych, a nie statycznych. Co wydaje się być znakiem współczesności tej dziedziny nauki.<sup>1</sup>

Pojęcie kryzysu społecznego wiąże się z pojęciem zmiany społecznej. Ono to właśnie, obok procesu społecznego i ewentualnie rozwoju, tworzy zrab słownika socjologii dynamicznej. Zmiana społeczna jest określana często jako różnica w czasie między danymi stanami społeczeństwa. Przyczyny dynamiki społecznej mogą być rozmaite, generalnie należą do dwóch kategorii: **endogennych** i **egzogennych**, czyli wewnętrznych i zewnętrznych dla analizowanego społeczeństwa.<sup>2</sup>

Pitirim Sorokin przywiązywał ogromne znaczenie do czynników endogennych. Twierdził też, iż wewnętrzna zmiana ma charakter immanentny i permanentny oraz decydujący dla systemów społecznych.<sup>3</sup> Zamiany egzogenne mogą być

---

<sup>1</sup> Patrz np.: P.Sztompka, *Sociology of Social Change*, Oxford 1993, s.XIII-XIV i inne.

<sup>2</sup> Por.: *Teoria rozwoju społecznego. Wypisy*, red. R.Dioniziak, Kraków 1976, jak też w: M.Pacholski, A.Słaboń, *Słownik pojęć socjologicznych*, Kraków 1997, s.219.

<sup>3</sup> P.Sorokin, *Zasada zmiany immanentnej w: Elementy teorii socjologicznych. Materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej*, red. W.Derczyński, A.Jasińska-Kania, J.Szacki, Warszawa 1975, s.290 i dalsze.

powodowane takimi czynnikami jak wojny, migracje, wymiana handlowa lub kulturalna (dyfuzja kulturowa). Do szczególnie dynamizujących i łatwo ulegających dyfuzji należą czynniki zmian cywilizacyjnych, w tym nowe technologie, wynalazki naukowe itp.<sup>4</sup>

Kryzys społeczny byłby zatem sytuacją, w której warunki życia społecznego jednostek i społeczności powodowałyby przesłanki do szczególnej zmiany społecznej. Szczególnej, gdyż o charakterze **przełomu**. Przełom polegałby zapewne na szczególnym zdynamizowaniu lub (i) radykalnej zmianie kierunku procesu społecznego, czyli mówiąc najprościej – serii lub systemu zmian społecznych.

Kryzys oznaczałby wystąpienie w pewnym czasie takich warunków życia społecznego, iż trwanie społeczeństwa i jednostek nadal, a przynajmniej spełnianie pewnych istotnych funkcji – wymagałoby dokonania istotnej zmiany przystosowawczej. Byłby stanem naruszenia tradycyjnego porządku społecznego. Zmuszającym do działań odtwarzających ten porządek lub – w sytuacji gdy nie da się go przywrócić – do wytworzenia nowego.

Posługując się nadal pojęciem przełomu,<sup>5</sup> można by powiedzieć, iż w wyniku kryzysu społecznego następuje zmiana społeczna lub raczej proces społeczny, powodujący, iż społeczeństwo jest radykalnie inne niż wcześniej. Kryzys może dotknąć pewnego wymiaru życia społecznego albo wszystkich jego wymiarów. Naturalnie może wystąpić w innych sferach rzeczywistości niż społeczeństwo, np. w gospodarce lub nauce. Społecznym jest wtedy, gdy dotyczy się społeczeństwa wprost (jego mechanizmów, wymiarów, czynników itp.) lub pośrednio, tj. poprzez swoje skutki.

Społeczeństwo może przeżywać głębsze lub mniej głębokie przełomy, mogą one dotyczyć niektórych tylko wycinków życia albo wszystkich, mogą mieć znaczenie peryferyjne albo fundamentalne, zawsze jednak kryzys społeczny wiąże się napięciem, poczuciem ryzyka, lękiem. Różny może być jedynie zakres i głębokość tego odczucia. Społeczne skutki kryzysu, jak i sam jego przebieg, nie muszą i nie zawsze są uświadamiane. Zwłaszcza zbiorowo, ale zawsze są odczuwane. Często natomiast bywają fałszywie racjonalizowane. Reakcje na kryzys, w tym również racjonalizacje, tylko do pewnego stopnia bywają wspólne dla całego społeczeństwa. Częściej są zróżnicowane. Istotnym czynnikiem różnic są rozmaite czynniki położenia społecznego konkretnej grupy.

Generalnie kryzys społeczny może w różnym stopniu zagrażać ciągłości i trwałości społeczeństwa. Może grozić wręcz rozpadem społeczeństwa, a nawet jego zagładą, lub powodować tylko niewielkie straty. Może pociągać za sobą wiele fundamentalnych zmian społecznych lub tylko zmiany marginalne. Społeczeństwo może poczuć się obezwładnione swym odczuciem kryzysu lub

---

<sup>4</sup> Por.: R.M.McIver, *Social Causation*, Boston 1942.

<sup>5</sup> Por.: A.Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa 2001.

zmobilizowane, może zostać pobudzone do żywiołowego, a czasem też samobójczego działania, albo zdobyć się na racjonalną i adekwatną do stopnia i rodzaju kryzysu reakcję.

Kryzys – podobnie jak zmiana społeczna – może być wynikiem zaburzeń endogennych lub egzogennych. Do egzogennych mogą należeć wielkie wydarzenia historyczne, które zmieniają losy całych narodów, a niekiedy ludzkości. Kryzys może mieć charakter globalny. Dotyczy wtedy całej ludzkości. Może być także lokalny, czyli występujący jedynie na pewnym obszarze lub dotyczący pewnych społeczności. Może mieć charakter totalny, tj. obejmować wszelkie dziedziny życia społecznego lub tylko niektóre.

Zawsze kryzys społeczny to stan ryzyka społecznego, to stan, który może być dla społeczeństwa niebezpieczny. Zawsze wiąże się ze społecznym odczuciem straty, nawet kiedy przynosi również skutki pozytywne. Gdy kryzys może być stanem przełomu, który przynosi pozytywne skutki społeczeństwu, np. pozwala wytworzyć nowoczesne struktury, bardziej adekwatne instytucje itp.

Bez kryzysu nie byłoby prawdopodobnie rozwoju i postępu. Zwykle działania zmierzające do poprawy losu ludzi wytwarzają mniej lub bardziej poważną sytuację kryzysową. Tak np. nowe technologie wymagają przestawienia pewnej dziedziny przemysłu, przeszkolenia pracowników, być może zmiany stylu życia pewnej warstwy zawodowej itd. Gdy kryzys dotyczy wszystkich sfer ładu społecznego, ma charakter bardzo poważny. Może być wielką szansą, ale też jest wielkim zagrożeniem dla całego społeczeństwa. Można go uznać za kryzys totalny.

W początkowych fragmentach tej pracy wymieniłem trzy czynniki ładu społecznego: ład instytucjonalny, strukturę społeczną i kulturę. Można dodać dwa jeszcze czynniki, które moim zdaniem w niezwykle istotny sposób konstytuują ład społeczny. Pierwszym jest czynnik demograficzny, a drugim ekonomiczny. Znaczenie pierwszego jest dość ewidentne – o społecznej całości w ogromnej mierze decyduje liczebność ludności, jej fluktuacje (zwłaszcza radykalne) i dynamika, a także proporcje w rozmaitych grupach, warstwach i klasach społecznych, struktura wiekowa, płciowa i wiele innych właściwości demograficznych. Czynnikiem ekonomicznym jest bardziej ukryty. Z jednej strony gospodarka jest niezwykle ważnym czynnikiem prawie wszystkich sfer społecznych, a z drugiej strony, jest ona w decydującej mierze wytworem kultury, jest funkcją społeczeństwa (a nie odwrotnie – co się czasem wydaje ekonomistom), jest formą działania jednostek, grup społecznych i całych społeczeństw dla zaspokojenia potrzeb indywidualnych i zbiorowych. Jest immanentnym czynnikiem całego porządku społecznego.

Kryzys społeczny, jako sytuacja zmiany warunków życia, wymusza reakcję adaptacyjną. Zaburzenie życia społecznego zależy od głębokości i rozmiarów zmian w owych warunkach. Może, jak wspominałem, mieć charakter marginalny i lokalny lub globalny i podstawowy. Może ponadto być przejściowy lub trwały. Naturalnie, gdy kryzys dotyczy trwałych i głębokich zmian w podstawowych

warunkach funkcjonowania ładu społecznego, wymaga też poważnych i decydujących reakcji adaptacyjnych na poziomie całego ładu społecznego.

Działania społeczne nastawione na redukcję kryzysu polegają na próbach zmian samego ładu społecznego (lub niektórych jego czynników) oraz neutralizacji zmiany warunków życia, czyli bezpośrednich przyczyn kryzysu. Z najgłębszym i najpoważniejszym kryzysem mamy do czynienia wówczas, gdy nie wystarczają działania przywracające *status quo*, ale zachodzi konieczność wytworzenia nowego ładu społecznego.

Kryzys na poziomie makro, dotykający ładu społecznego, przenosi się na średnie i małe struktury społeczne, a także – ostatecznie – powoduje zmianę warunków życia pojedynczych ludzi. Jednym z bardzo ważnych wymiarów takiego kryzysu jest kultura. Mam tu na myśli nie kultury lokalne, ale kulturę na poziomie całego ładu społecznego.

Zwłaszcza ważnym czynnikiem takiego kryzysu jest naruszenie systemu wartości i norm, a także wzorców kulturowych. Ale istotne są też zaburzenia poczucia i definicji tożsamości zbiorowej, najważniejszych reguł i symboli w komunikacji całego społeczeństwa, a także podstawowych dla niego racjonalizacji (czyli, trafnych lub nie, systemów rozumienia świata, życia i relacji społecznych), a także czegoś co można by nazwać porządkiem ontologicznym i aksjologicznym, systemem dominujących w społeczeństwie stylów i strategii życia.<sup>6</sup>

Przypomnę, iż kryzys makrosocjalny przenosi się na średnie i małe struktury, a w końcu objawia się jako kryzys życia codziennego pojedynczych ludzi, z wszystkimi tego konsekwencjami. Subiektywnym aspektem kryzysu społecznego jest więc głębokie odczucie **straty** i **ryzyka**, które może zaburzać tożsamość na poziomie indywidualnym.

W literaturze socjologicznej, czy też z zakresu filozofii społecznej i politycznej, pojęcie kryzysu pojawia się wielokrotnie. Nie zamierzam tutaj prowadzić wyczerpującej dyskusji definicyjnej. W tej bowiem pracy zawężam interesujące mnie zjawisko kryzysu społecznego do pewnego tylko typu. Dla zrozumienia tego typu warto może wspomnieć, iż dla Thomasa kryzys był nieodłącznym czynnikiem istnienia społecznego. Ludzka aktywność z konieczności nastawiona jest na kontrolę nad środowiskiem przyrodniczym i społecznym. Warunkiem kontroli jest zaś uwaga. Jest ona szczególnie potrzebna, gdy występują czynniki zaburzające funkcjonowanie nawyków.

Jak referuje poglądy Thomasa J. Szacki: „Kryzys to wszelkie zakłócenie ustalonych nawyków, każde **wydarzenie lub szereg wydarzeń** (podkreślenie moje – K.W.) wytrącający człowieka z bezrefleksyjnej rutyny i zmuszający do szukania nowych rozwiązań, które z czasem też ulegną rutynizacji, stając się nowymi nawykami trwającymi aż do pojawienia się następnego kryzysu”.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Por.: A. Giddens, *Nowoczesność...*, op.cit.

<sup>7</sup> Za: J. Szacki, *Historia...*, op.cit., s.604.

Interesuje mnie specyficzny typ kryzysu. Taki mianowicie, który występuje na poziomie całego ładu społecznego. Powoduje on istotne zmiany struktur i instytucji, a także jest silnie odczuwany w życiu zbiorowości i jednostek jako sytuacja ryzyka i straty. Choć w rezultacie nie musi on przynosić pogorszenie ich losu, a nawet może prowadzić do jego poprawy, odbierany jest jako stan zagrożenia.

W takich czasach następuje zwykle ożywienie umysłów (co niekoniecznie musi przynosić pomyślne skutki), powstaje wielość (czasem powodująca chaos) koncepcji, teorii i ideologii. Ich głównym motywem jest zdefiniowanie sytuacji kryzysu, wyjaśnienie jej i wytworzenie racjonalizacji zdolnych zorganizować i rozsądnie ukierunkować wysiłek ogółu i jednostek, a także zredukowanie poczucia niepewności i ryzyka, przeżywane subiektywnie jako głęboka strata.

W tym kontekście warto rozważać idee indywidualizmu i kolektywizmu, a w każdym razie znaczenie, jakie odegrały one w dziewiętnastym i dwudziestym stuleciu. Były one odpowiedziami na jeden z najpoważniejszych kryzysów w historii ludzkości, który rozpoczął się na przełomie osiemnastego i dziewiętnastego wieku. Były to odpowiedzi na tyle ważne, iż w istotny sposób podzieliły ludzi, a zwłaszcza polityków, ideologów i naukowców zajmujących się problematyką człowieka i społeczeństwa. Sama socjologia była również odpowiedzią na ów kryzys, którego nie można zredukować do symboli maszyny parowej i rewolucji francuskiej.

Thomas – jak o tym pisałem wcześniej – podkreślał, iż kryzys jest stałą, immanentną właściwością życia społecznego. Cała historia ludzkości to kolejne kryzysy i ich przewyciężanie, dzięki czemu możliwy jest rozwój człowieka i społeczeństw. Jest on także stale obecny w życiu pojedynczych ludzi i elementarnych struktur społecznych, w których żyją. Dzięki niemu ludzie rozwijają się, tworzą coraz bardziej pełną i bogatą tożsamość i coraz doskonalszą kulturę. Kryzys może mieć zatem funkcje konstruktywne i pomyślne dla człowieka i społeczeństw.

Niebezpieczny jest dopiero wówczas, gdy jest na tyle głęboki i długotrwały lub na tyle dynamicznie przebiega, iż ludzie i społeczeństwa nie są w stanie sobie z nim poradzić i zaczyna działać wyniszczająco. Może wręcz prowadzić do degradacji, a nawet zagłady społeczeństw i jednostek, gdy społeczeństwo nie jest w stanie uruchomić wspomnianych wyżej procesów adaptacyjnych. Wynikać to może albo z rodzaju kryzysu (np. kataklizm w rodzaju potopu), lub z osłabienia zdolności adaptacyjnych. Groźny, a nawet śmiertelnie niebezpieczny może być m.in. rozpad systemów wartości, mechanizmów kontroli i opinii społecznej i innych czynników umożliwiających integrację społeczną, jak np. poczucie więzi oraz zdecydowana nietrafność zbiorowych racjonalizacji, poddanie się poczuciu rozpadu porządku ontologicznego i egzystencjalnego, procesy takie jak anomia i inne.

## 2. Kryzys, ład społeczny, a koncepty teoretyczne i ideologiczne

Jeśli pewien ciąg wydarzeń historycznych wstrząsa na tyle silnie biegiem ludzkiego życia, iż wywołuje kryzys tradycyjnego porządku społecznego, w jego obrębie zachodzą poważne zmiany. Zmiana na poziomie ładu społecznego, to tyle co naruszenie podstaw ładu instytucjonalnego, struktury społecznej i kultury, a także porządku gospodarczego i równowagi demograficznej.

Zwykle wtedy nie wystarczają do rozumienia świata i praktycznego działania w nim nie tylko rozmaite teorie społeczne, które wcześniej doskonale spełniały swoją funkcję, ale dysfunkcyjne bywają rozmaite koncepty *quasi*-teoretyczne, które często bywają podstawą owych teorii, czyli zasadnicze orientacje ideologiczne. Należy do nich indywidualizm i kolektywizm.

Ryzykowne jest szukanie u podłoża procesów historycznych oraz u podstaw rozwoju ideologii i teorii społecznych wyraźnego determinizmu. W socjologii, która coraz częściej za zjawiskami społecznymi dostrzega procesy, widzi się świat człowieka jako rzeczywistość pełną dynamiki i zmienności. Naturalnie ta zmienność kusi, aby zrozumieć jej zasady oraz uwarunkowania. Jednak próby budowania wielkich i uniwersalnych uogólnień na ten temat zwykle się nie udają.

Coraz częściej we współczesnych teoriach doceniany jest nie tylko problem zmienności zjawisk społecznych, ale samego czasu.<sup>8</sup> Czas staje się kategorią socjologiczną w tym sensie, iż socjologów interesują fakty konceptualizacji przez społeczeństwa następstw zdarzeń, sposoby, w jakie ludzie konstruują czas społeczny, ale również zjawisko oddziaływania na ludzi, społeczeństwa i dzieje tych konstrukcji.<sup>9</sup>

Jeżeli zgodzić się trzeba z Marcelim Maussem i Émilem Durkheimem, iż pojęcia czasu i przestrzeni „znajdują się w każdym momencie swojej historii w ścisłym związku z odpowiadającą im organizacją społeczną”,<sup>10</sup> to pojawia się pytanie o czynniki zmiany tej organizacji w czasie. I jeśli podzielić pogląd Pitirima A. Sorokina i Roberta K. Merton, że czas społeczny to konstrukcja, za pomocą której wyjaśnia się społecznie pewne zmiany społeczne poprzez zestawienie ich z innymi zmianami społecznymi jako punktem odniesienia,<sup>11</sup> czyli że analizujemy pewną sekwencję wydarzeń poprzez porównanie z inną, wcześniejszą sekwencją wydarzeń, to pojawia się pytanie o ten punkt odniesienia właśnie. Jakież to procesy lub wydarzenia społeczne i na jakiej to zasadzie, pociągają za sobą inne?

---

<sup>8</sup> Patrz: E. Tarkowska, *Czas w społeczeństwie. Problemy, tradycje, kierunki badań*, Wrocław 1987; wspominałem o tych kwestiach gdy omawiałem kwestię zmiany społecznej.

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> É. Durkheim, M. Mauss, *O niektórych pierwotnych formach klasyfikacji. Przyczynek do badań nad wyobrażeniami zbiorowymi* w: M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, Warszawa 1973.

<sup>11</sup> Patrz: P. A. Sorokin, R. K. Merton, *Social Time: a Methodological and Functional Analysis*, „*The American Journal of Sociology*”, vol. 5/1937.

Zanim jednak wejdzie się głębiej w problemy determinizmu zjawisk społecznych, warto zdać sobie sprawę z trudności teoriopoznawczych i natury ontologicznej. Władysław Kwaśniewicz zauważa, iż „w każdym społeczeństwie można analitycznie wyróżnić procesy dwojakiego rodzaju. Z jednej strony, są to ciągi zdarzeń wyzwalane w rzeczywistości społecznej intencjonalnymi, jednostkowymi lub zbiorowymi działaniami ludzi w nadziei osiągnięcia określonych, uznawanych za pożądane, celów. Z drugiej strony, występują sekwencje zjawisk, które powstają niezależnie od działającego człowieka i umykają jego intelektualnej kontroli. Można je nazwać procesami żywiołowymi. Stają się zmienną niezależną, która interferuje z planowo wprowadzaną zmianą społeczną, powoduje pojawianie się nieoczekiwanych, często wręcz nieprzewidywalnych stanów rzeczy”.<sup>12</sup>

Istnieją jeszcze procesy innego rodzaju, poza żywiołowymi<sup>13</sup> i intencjonalnymi. Są to zjawiska niezamierzone i nieprzypadkowe, ale wynikające z pewnych prawidłowości bardziej generalnych. Jednak i wśród nich można wyodrębnić procesy żywiołowe: „Rzeczywistość społeczną można analizować z punktu widzenia toczących się w niej procesów spontanicznych w ramach zarówno deterministycznej, jak i indeterministycznej wizji społeczeństwa. W pierwszym przypadku żywiołowość traktuje się jako wyraz funkcjonowania w społeczeństwie pewnych obiektywnych zależności między określonymi zmiennymi (»prawidłowości«); w drugiej – interpretuje się jako wynik gry przypadku dokonującej się w chaotycznie funkcjonującej przestrzeni społecznej”.<sup>14</sup>

Autor na tej podstawie wyróżnia trzy typy sytuacji, na podłożu których ujawniają się procesy żywiołowe: „pierwszą z nich stanowią niezależne od człowieka oddziaływania człowieka na społeczeństwo. (...) Drugi typ sytuacji pozostaje w związku z działaniami ludzi, które, naruszając dotychczasowy stan uwikłanych w nie właściwości przyrody, powodują pojawianie się nieoczekiwanych, często groźnych dla istnienia społeczeństwa, żywiołowych procesów przyrodniczych. ...Jest jednak i trzecie podłoże, które wyzwała procesy żywiołowe. Jest nim sama aktywność ludzi rozwijana w toku ich życia społecznego. Prowadzi ona nieraz do powstawania sytuacji, w których nakładają się na siebie działania ludzkie o przeciwstawnych celach. Efekty tych działań przybierają niejednokrotnie nieoczekiwaną, zaskakującą postać”.<sup>15</sup> Naturalnie w życiu mają miejsce wszystkie trzy typy sytuacji.

Wielu socjologów fascynował problem wielkich zmian społecznych i znaczenia w nich ludzkiego, szczególnie świadomego, działania. Na podstawie dotychczasowych rozważań o żywiołowości możemy stwierdzić, iż do zmian społecznych

---

<sup>12</sup> W.Kwaśniewicz, *Zmiana ustrojowa w Polsce jako proces żywiołowy w: Idee a urządzanie świata społecznego. Księga jubileuszowa dla Jerzego Szackiego*, red. E.Nowicka, M.Chałubiński, Warszawa 1999, s.348.

<sup>13</sup> Patrz też: W.Kwaśniewicz, *Planned Social Change Versus Spontaneous Processes*, „The Polish Sociological Bulletin”, vol. 2/1992.

<sup>14</sup> W.Kwaśniewicz, *Zmiana...*, op.cit., s.248-349.

<sup>15</sup> Ibidem, s.349.



dochodzi w wyniku działania sił przyrody niezależnych od człowieka, w wyniku sił przyrody uruchamianych przez człowieka w sposób niezamierzony (np. zmiany klimatyczne w wyniku dziury ozonowej) oraz w wyniku samej działalności ludzi. W każdym z tych przypadków możliwa jest pewna żywiołowość, tzn. iż procesy te są zdeterminowane tylko do pewnego stopnia.

Za Maussem i Durkheimem warto zapytać o związek w czasie historycznym pojęć (przynajmniej czasu i przestrzeni) z typem organizacji społecznej. Naturalnie pragnęlibyśmy wiedzieć, jakie są czynniki zmiany tych pojęć w czasie. A także wiedzieć, jakie są przyczyny i reguły zmienności w czasie całych systemów pojęć, tj. ideologii – dlaczego raz dominują jedne, kiedy indziej drugie. Zwłaszcza interesujący jest fakt pojawiania się w pewnych momentach historii ideologii indywidualistycznych i kolektywistycznych, a także fakt ich społecznego powodzenia lub przeciwnie. Czy w przypadku tych zjawisk także można mówić o ich „ściśłym związku z odpowiadającą im organizacją społeczną” – jak się wyrazili Mauss i Durkheim?

Jeśli zaś prawidłowe jest rozumowanie, iż gdy zmienia się **organizacja społeczna**, to zmianie ulegają ideologie, które **jej odpowiadają**, to pojawia się pytanie dalsze, o przyczyny zmienności **organizacji społecznej**. Wyjaśnienia wymaga oczywiście znaczenie pojęcia owej **organizacji społecznej**. Ale także zasady owej zmienności. Wiemy już, iż w dużej mierze procesy te mają charakter żywiołowy. Zatem ściśle przypisywanie zależności przyczynowo-skutkowych nie jest trafne.

Może trafniej będzie pozostać przy poglądzie, iż istotne zmiany w warunkach życia społecznego powodują niekiedy kryzys ładu społecznego i ewentualne ukształtowanie się nowego lub zreformowanego ładu społecznego. Zwłaszcza w takich, tak głęboko kryzysowych okolicznościach, ludzie pragną rozumieć świat, w którym żyją i swoje w nim miejsce. Ale właśnie wtedy jest to szczególnie trudne lub nawet niemożliwe.

Chaos okresu przejściowego, który teraz (słusznie lub nie, o czym będzie jeszcze mowa) nazywa się transformacją, powoduje także chaos teorii, ideologii i wartości. Skoro te mają być instrumentem przystosowania do czasu, w którym akurat ludzie ich potrzebują, do warunków społecznych, w jakich żyją, to jakież mają być te teorie, ideologie i wartości w czasie chaosu?

Inna rzecz, że industrializm można widzieć jako stan nieustannego kryzysu, a nawet wyróżniać jego fazy, o czym jest mowa w innym miejscu. Temu **kryzysowi rzeczywistości społecznej** towarzyszy nieustannie kryzys samej socjologii. Tak przynajmniej twierdził, może z pewną przesadą, Robert K. Merton,<sup>16</sup> R.Boudon<sup>17</sup> lub J.Alexander.<sup>18</sup> Pisał o tym obszerniej Piotr

---

<sup>16</sup> Patrz: R.K.Merton, *Structural Analysis in Sociology w: Sociological Ambivalence*, New York 1976, s.110.

<sup>17</sup> Patrz m.in.: R.Boudon, *La crise de la sociologie*, Genève 1971.

<sup>18</sup> J.Alexander, *Theoretical Logic in Sociology*, vol. I: *Positivism, Presuppositions and Current Controversies*, London 1982, s.34 i inne.

Sztompka,<sup>19</sup> do którego tekstu odsyłam zainteresowanych tą fascynującą samą w sobie problematyką. Co do mnie to uważam, iż nauka, która zajmuje się rzeczywistością tak zmienną i podlegającą głębokim kryzysom, jak socjologia, nie może sama nie przeżywać swego rodzaju nieustannego kryzysu. Towarzyszy mu niepewność, ścieranie się paradygmatów i poszukiwania. Być może to właśnie świadczy o jej żywotności i normalności.<sup>20</sup> W tej pracy interesują mnie jednak tylko swoiste kryzysy socjologii, te mianowicie, które wynikają z poważnych kryzysów opisywanej przez tę naukę rzeczywistości.

Potrzebne jest tutaj, na marginesie, pewne wyjaśnienie. Nie uważam, że idea i myśl muszą nadążać w sposób konieczny na warunkami życia. Zwłaszcza nie podzielam przypisywanemu Marksowi poglądu, iż byt kształtuje świadomość, a baza nadbudowę. Wyjaśniałem te problemy wcześniej. Trzeba dostrzegać, że myśl niekiedy potrafi wyprzedzać **swój czas** i realia, w jakich przychodzi akurat żyć, a także, iż idee, teorie i wartości mogą być niekiedy przyczyną, a czasem jednym z czynników zmiany tradycyjnego porządku rzeczy. Bodajże żyjemy właśnie w czasie, gdy szansą ludzkości jest, iż świadomość może kształtować byt, zaś nadbudowa bazę (o ile w ogóle akceptować tę terminologię).

Prawdopodobnie jednak powodzenie społeczne zdobywają zwykle te teorie, idee i wartości, które wydają się współczesnym pożyteczne, w tym między innymi sensie, iż objaśniają świat, który przy tradycyjnych objaśnieniach jest trudny do zrozumienia i pomagają się w tym świecie odnaleźć, dając odpowiedź bardziej adekwatną do współczesności, co do tego jak żyć. Ludzie przywiązują się do tych konceptów społecznych, które redukują próżnię ontologiczną i etyczną,<sup>21</sup> jaką wytwarza kryzys, przyczyniają się do obniżenia – jeśli nie zniesienia – lęku, zmniejszenia się poczucia ryzyka i straty. Nie musi być tak, iż wszyscy w danym czasie, czasie kryzysu, uznają te same racjonalizacje i ideologie. Różnicować mogą takie czynniki, jak przynależność do klasy społecznej, jej interesy i sytuacja w realiach kryzysu, wykształcenie i związana z tym zdolność pojmowania abstrakcyjnego i inne.

Wyodrębnijmy trzy fazy transformacji powodowanej kryzysem na poziomie ładu społecznego. Trzeba je rozumieć w sposób umowny, bardziej jako typy idealne w rozumieniu weberowskim. Pierwszą jest faza destrukcji. Charakteryzuje się ona postępującym rozpadem dawnego porządku rzeczy. Druga faza charakteryzuje się chaosem na tyle głębokim, iż właściwie o żadnym porządku mówić nie można. Nazwijmy ją fazą rozpadu. W trzeciej fazie wyłania się nowy porządek. Trwa ona aż do czasu, kiedy ten nowy ład wyraźnie dominuje. Tę fazę nazwę fazą tworzenia się nowego porządku. Naturalnie można wyobrazić sobie tak poważny kryzys, iż nie dochodzi do tej ostatniej fazy.

---

<sup>19</sup> P.Sztompka, *Sociological Dilemmas: Toward a Dialectic Paradigm*, New York 1979.

<sup>20</sup> *Kryzys i schizma*, red. E.Mokrzycki, Warszawa 1984, s.12.

<sup>21</sup> Por.: A.Giddens, *Nowoczesność i tożsamość...*, s.50 i inne; por. też koncepcję derywacji w: V.Pareto, *Uczucia...*, op.cit., s.204 i inne.

Faza dekonstrukcji pociąga za sobą zwykle potęgający się chaos w sferze teorii, idei i wartości. Faza rozpadu oznacza zazwyczaj największy chaos koncepcji, pomysłów, systemów pojęciowych, racjonalizacji i ideologii. Dopiero w fazie konstrukcji można dostrzec też jakiś sens w tej sferze. Czasem zresztą właśnie idee bywają czynnikiem, który pomaga przejść do fazy konstrukcji lub też przejście to utrudniać.

W tych kategoriach można – jak już wspominałem – samą socjologię rozumieć jako intelektualną odpowiedź na kryzys osiemnastego wieku, która pojawia się pod koniec fazy rozpadu i dojrzeva na początku fazy konstrukcji.

### 3. Socjologiczna charakterystyka industrializmu

Zdaniem Giddensa, socjologia jest efektem wielkich wydarzeń historycznych. Mowa tu o Wielkiej Rewolucji Francuskiej i poprzedzających ją rewolucyjnych przemianach w dziedzinie nauki i wytwarzania, które powodują jeden z najważniejszych kryzysów w historii ludzkości. Pisze Giddens: „*Na przestrzeni zaledwie dwóch stuleci nastąpiło wiele zmian społecznych, które obecnie raczej przyspieszyły, niż zwolniły tempo. Zmiany te, których kolebką jest Europa Zachodnia, mają zasięg globalny. Spowodowały całkowity rozkład form organizacji społecznej, w jakiej rodzaj ludzki żył przez tysiące lat dotychczasowej historii. Ich korzeni należy szukać w wydarzeniach, nazywanych »dwoma wielkimi rewolucjami« osiemnasto- i dziewiętnastowiecznej Europy. Pierwszą jest rewolucja francuska 1789 roku. (...) Drugą »wielką rewolucją« była tak zwana rewolucja przemysłowa*”.<sup>22</sup>

Podobnie, choć wcześniej, o socjologii jako intelektualnej próbie ogarnięcia umysłem porządku społecznego, jaki wyłonił się po upadku feudalizmu w wyniku industrializmu i demokracji rewolucyjnej, pisał Robert A. Nisbet.<sup>23</sup>

Te dwa wydarzenia historyczne naruszyły feudalny porządek. Choć raczej w kolejności odwrotnej niż to sugeruje Giddens, tzn. najpierw ma miejsce zupełnie niebywałe stulecie osiemnaste pełne odkryć naukowych i wynalazków technicznych. To one powodują rozwój wytwórczości i w związku z tym zachwianie równowagi na poziomie struktury społecznej, co pod koniec stulecia znajduje rozwiązanie w rewolucjach społecznych, a przede wszystkim w rewolucji francuskiej. To ona otwiera polityczne możliwości (choć nie od razu i nie bez burzliwych komplikacji) rozwoju kapitalizmu i wejścia w erę industrialną.

Sama charakterystyka przełomu industrialnego nie jest dziś szczególnie trudna. Istnieje na ten temat bogata literatura. Ważniejsze jest raczej, jak da się opisać epokę industrializmu w kategorii kryzysu, a także jak w tych kategoriach wyjaśnić tak charakterystyczne dla industrializmu pojawienie się i trwanie problematyki relacji jednostka – społeczeństwo, a w rezultacie konceptów indywidualistycznych i kolektywistycznych.

To może pozwolić na analizę obrazu industrializmu, jaki wyłania się z pism kolejnych świadków ewoluowania tego kryzysu (bo w industrializmie da się wyodrębnić pewne fazy), ale świadków o szczególnych kompetencjach – socjologów. Jeszcze w tym rozdziale prześlę, jak wobec napięć kryzysu industrializmu socjolodzy szukali rozwiązań, pewnej propozycji racjonalizacji kryzysu i jak jednym z bardzo ważnych elementów tych kolejnych prób racjonalizacji stawały się m.in. takie koncepty teoretyczne i ideologiczne, które ostatecznie można zakwalifikować jako indywidualistyczne lub kolektywistyczne. Posłużą mi do tego wybrane poglądy teoretyków (nie wszystkie i tylko

---

<sup>22</sup> A.Giddens, *Socjologia*, op.cit., s.14-15.

<sup>23</sup> R.A.Nisbet, *The Sociological Tradition*, London 1967, s.21.

wybiórczo analizowane, tj. jedynie pod kątem interesującym mnie tutaj, gdyż nie jest to praca z zakresu historii socjologii).

Industrializm zmienił zasadniczo warunki życia ludzi i zbiorowości. Nie od razu, co prawda. Był bowiem narastającym procesem, a nie jednorazowym aktem. Nazwa pochodzi od podstawowego sposobu, w jaki ludzie poczęli wówczas wytwarzać dobra – przemysłu. Cały wiek osiemnasty, jak o tym już pisałem, kumulowały się rozmaite wynalazki techniczne i odkrycia naukowe, umożliwiając rozwój nowych technologii, które w sposób niewyobrażalny poszerzyły możliwości wytwórcze człowieka. Tym samym naruszony został tradycyjny feudalny porządek dający dominację arystokracji i szlachcie, a w sferze ładu instytucjonalnego – państwu monarchicznemu. Dominacja polityczna i kulturowa szlachty i arystokracji oparta była bowiem na własności ziemi.

Warstwy dominujące w feudalizmie nie były zainteresowane posiadaniem manufaktur, fabryk, a także wielu instytucji umożliwiających ekonomiczne istnienie i rozwój produkcji przemysłowej, tzn. banków, firm spedycyjnych itp. Nie zrozumiały czasu, który właśnie nadchodził. Nie bez pewnej pogardy pozostawiły te nowe formy gospodarki mieszczaństwu, ufając w przewagę ekonomiczną, jaką daje posiadanie ziemi, a także wyższość swojej kultury nad – rzeczywiście relatywnie wówczas prymitywną – kulturą mieszczańską oraz w przewagę, jaką dawała monarchia.

W ten sposób mieszczaństwo (jego część), w ciągu całego wieku osiemnastego, uzyskało ogromną przewagę ekonomiczną. Dynamicznie rozwijający się przemysł wytworzył zupełnie nowy system gospodarczy oparty na kapitale, rynku i produkcji przemysłowej. Wyniósł też ekonomicznie nową klasę społeczną. Ten sam proces przyniósł z kolei upadek ekonomiczny arystokracji i szlachty. Tak dalece, iż często ich przedstawiciele, aby ratować swą pozycję, byli zmuszeni do zawierania małżeństw z bogatymi mieszczanami. Powszechnym zjawiskiem stało się też zadłużanie u mieszczaństwa nie tylko szlachty i arystokracji, ale samego monarchy.

Początek zmianom epoki industrialnej przyniosły zmiany w sferze kultury, a konkretnie nauki i techniki. Ważnym ich czynnikiem były inne zmienne kulturowe, tj. postawy, stereotypy itp., które nie pozwoliły warstwom dominującym zaangażować się w nową gospodarkę. Te czynniki uruchomiły z kolei potężne zmiany w sferze ekonomicznej. Był to przede wszystkim rozwój produkcji przemysłowej, rynku i kapitału. Skąd niekiedy industrializm określa się jako kapitalizm. Te znowu procesy uruchomiły poważne zmiany w sferze struktury społecznej i ładu instytucjonalnego.

Ważnym czynnikiem przeobrażeń, rewolucyjnych, jak się okazało pod koniec osiemnastego wieku, w sferze ładu instytucjonalnego była oczywiście degradacja ekonomiczna szlachty i arystokracji i bogacenie się części mieszczaństwa. Trwający zasadniczo od końca średniowiecza proces industrializacji,<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> Por.: R.Cameron, *Historia gospodarcza świata. Od paleolitu do czasów najnowszych*, Warszawa 1997, s.22.

z powodów wspomnianych wyżej, dramatycznie nasilony w wieku osiemnastym, powodował przesunięcia czynników produkcji z sektora pierwszego do drugiego, a tym samym bogacenie się burżuazji.

Jednak czynnikami o ogromnym znaczeniu stały się pewne bariery na poziomie ładu instytucjonalnego, jakie utrudniały rozwój przemysłu, a przede wszystkim instytucjonalne ograniczenia niekontrolowanej ekspansji rynku i kapitału. Obok walki o pewne wolności osobiste i polityczne, właśnie w walce o wolny rynek wyrażały się główne interesy burżuazji. Był to bodaj jeden z najważniejszych czynników rewolucji kapitalistycznych. Warunkiem tej wolności była równość polityczna między stanem trzecim i stanami wyższymi. Braterstwo przydało się do poruszenia mas ubogiego ludu do czynu rewolucyjnego.

Po stronie czynników industrializmu wymienić trzeba koniecznie jeszcze jeden – demograficzny. Wiek osiemnasty jest nie tylko czasem niebywałego rozwoju wynalazków i odkryć naukowych i technicznych, ale także wzrostu demograficznego. Mowa oczywiście o tych częściach świata, które weszły w industrializm. Proces ten zresztą nie zatrzymał się na wieku osiemnastym. Podobnie jak proces rozwoju przemysłu, rynku i kapitału.

W całym dziewiętnastym wieku produkt narodowy brutto Europy wzrósł o ponad 100%.<sup>25</sup> Pod koniec stulecia, także dzięki rozmaitym jeszcze wynalazkom i ulepszeniom, Wielka Brytania zwiększyła produkcję stali do 200 tys. ton.<sup>26</sup> W tym najszybciej rozwijającym się ekonomicznie kraju, w latach 1870–1913 produkcja przemysłowa zwiększyła się o 250%.<sup>27</sup>

**Tabela 1. Ludność świata w epoce industrializmu (w mln osób)**

Region	1800 r.	1850 r.	1900 r.	1950 r.
Afryka	90	95	120	222
Ameryka Pd.	9	20	63	165
Ameryka Pn.	16	39	81	166
Azja	602	749	937	1366
Europa	187	266	401	392
Świat	906	1171	1608	2504

\*Dane na podstawie: R.Cameron.<sup>28</sup>

Jak obrazuje to tabela 1, wiek dziewiętnasty i połowa dwudziestego to niezwykle dynamiczny, bo ponad 2,5-krotny wzrost ludności świata. Pierwsze półwiecze dziewiętnastego wieku, kiedy to industrializm występuje właściwie w części Europy i w Stanach Zjednoczonych, ludność Afryki wzrasta o pięć

<sup>25</sup> Ibidem, s.238.

<sup>26</sup> Ibidem, s.190 i dalsze.

<sup>27</sup> Ibidem, s.239.

<sup>28</sup> Ibidem, s.207 i 350.

milionów, Ameryki Południowej o jedenaście, Ameryki Północnej o dwadzieścia trzy miliony, Azji o sto czterdzieści siedem (ale na kontynencie bardzo ludnym: w 1800 r. – 602 mln ludności), a w Europie o siedemdziesiąt dziewięć milionów.

Gdyby obliczyć wskaźnik stosunku liczby ludności w 1850 r. do liczby ludności na poszczególnych kontynentach w pięćdziesiąt lat wcześniej (wynik dzielenia danych z 1850 r. przez wielkość wskaźnika liczebności ludności w 1800 r.) to w Afryce wyniósłby on – 1,05; w Ameryce Południowej – 2,22; w Ameryce Północnej – 2,44; w Azji – 1,24; w Europie – 1,42; a ogółem na świecie – 1,29. Wszędzie zatem wzrost w ciągu tych pięćdziesięciu lat jest ogromny, ale w liczbach bezwzględnych największy w Azji i w Europie.

U schyłku dziewiętnastego wieku, czyli w 1900 r., wskaźnik ten wynosił (porównując stan w 1900 r. do 1800 r.) w Afryce – 1,33; w Ameryce Południowej – 7,00; w Ameryce Północnej – 5,06; w Azji – 1,56; w Europie – 2,14; zaś na świecie ogółem – 1,77. Była to więc dynamika trudna do wyobrażenia i wyraźnie miała tendencję wzrostową. Obok Ameryki Południowej, gdzie wskaźnik jest olbrzymi (7,00) i Ameryki Północnej (5,06), największe tempo wzrostu w dziewiętnastym stuleciu występowało w Europie (2,14). W liczbach bezwzględnych ten wskaźnik, obliczany za okres stu lat, gdy go porównać z wcześniej stosowanym, jest wyjątkowo imponujący dla Europy. Zwłaszcza, że to kontynent niewielki.

Gdy zaś porównać stosowany tu wskaźnik w odniesieniu do stosunku liczby ludności w latach 1950 i 1800, to wynosi on dla Afryki – 2,47; Ameryki Południowej – 18,33; Ameryki Północnej – 10,38; Azji – 2,27; Europy – 2,1 i ogółem dla świata – 2,76. Dynamika procesów demograficznych w okresie industrializmu była olbrzymia na całym świecie. Zwłaszcza jeśli wziąć pod uwagę stan higieny, umieralność niemowląt, średnią długość życia, epidemie śmiertelnych chorób i skutki licznych wojen. Na lekko słabnące tempo wzrostu ludności w Europie, a rosnące w obu Amerykach, trzeba spojrzeć też w kontekście obu wojen światowych i wielkich migracjach, jakie miały miejsce zwłaszcza w dziewiętnastym i na początku dwudziestego wieku.

Tak ogromny przyrost ludności nie mógł nie być ważnym czynnikiem wielu procesów na świecie, w tym również interesujących mnie tu procesów industrializacji. Szczególnie nasilone były one w Europie i Stanach Zjednoczonych, a później – stopniowo – także na innych kontynentach. Mam tu na myśli zwłaszcza trzy zjawiska. Po pierwsze ogromny nadmiar rąk do pracy, a dzięki temu niezwykle tanią siłę roboczą, co stymulowało rozwój przemysłu i gospodarki rynkowej. Po drugie niezwykle co do skali migracje wynędzniałej ludności wiejskiej do miast. Po trzecie zaś niewyobrażalne zupełnie procesy urbanizacji, jakie musiały zachodzić zwłaszcza w krajach najbardziej zaawansowanych industrialnie.<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> Więcej na ten temat piszę w: K.Wielecki, *Wprowadzenie do problematyki integracji europejskiej*, Warszawa 1998.

Tak na przykład ludność Wielkiej Brytanii w ciągu drugiej połowy osiemnastego wieku powiększyła się o ponad trzy miliony osób. W całej Wielkiej Brytanii nastąpił niezwykle *exodus* mieszkańców ze wsi do miast. W ciągu osiemnastego wieku ludność Londynu podwoiła się.<sup>30</sup> Jak pisze Davies, „według pierwszego spisu ludności, przeprowadzonego w Wielkiej Brytanii w 1801 roku, Manchester w okresie ćwierćwiecza wzrósł dziesięciokrotnie: z miasteczka o jednej parafii do miasta liczącego 75 275 zarejestrowanych mieszkańców. Nowe miasta fabryczne przyciągały do siebie ludność, ale także istniejące wcześniej wielkie skupiska ludności przyciągały do siebie fabryki”.<sup>31</sup>

Ale jak wyjaśnia Cameron: „Rozwój miast nie był jedynie błogosławieństwem. Miasta pełne były walących się domów czynszowych i długich rzędów nędznych chat, w których rodziny robotnicze mieszkaly stłoczone po cztery, a nawet więcej osób w jednej izbie. Urządzenia sanitarne na ogół nie istniały, a odpadki wszystkich rodzajów wyrzucano na ulicę. Rynsztoki, o ile były, z reguły miały postać odkrytego koryta pośrodku ulicy, ale częściej ścieki i odpadki pozostawiano w zbiornikach ze stojącą wodą, które gnijąc napelniały powietrze wstrętnym odorem i stanowiły wylegarnię zarazków cholery i innych chorób zakaźnych”.<sup>32</sup>

Dramatyzm tego rozwoju pogłębiała dynamika migracji. „To, że ludzie ci przystawali na życie w takich warunkach, świadczy – stwierdza Cameron – o wielkiej presji ekonomicznej zmuszającej ich do migracji”.<sup>33</sup> Na wsi była jeszcze gorsza nędza.

W 1800 roku liczba ludności w całej Europie osiągnęła blisko 200 mln osób. W wielu miejscach nędza była o wiele większa niż w kraju, gdzie kapitalizm rozwijał się szczególnie dynamicznie. Stopa życiowa, jak twierdzi Cameron, zaczęła rosnąć od 1812 lub 1813 roku, aby istotnie podnieść się dopiero w połowie wieku dziewiętnastego.<sup>34</sup>

We Francji, która była wówczas ośrodkiem kulturalnym świata, na krótko przed rewolucją średnia długość życia ludzkiego wynosiła na wsi ok. 25 lat, a w mieście 44 lata. Przyczyną był głód, epidemie, brak oświaty – zwłaszcza higienicznej, nędza.

Nowe technologie, rozwój przemysłu, przesunięcie czynników produkcji z sektora pierwszego do drugiego, koncentrowanie się ogromnych rzesz ludzi o rozmaitej kulturze i stanie majątkowym w ograniczonych przestrzeniach miast, kumulowanie się wielkiej liczby pracowników w zakładach produkcyjnych oraz inne jeszcze zjawiska sprawiały, iż niezwykle dynamicznie zaczęły następować

---

<sup>30</sup> R.Cameron, *Historia...*, op.cit., s.201-203.

<sup>31</sup> N.Davies, *Europa. Rozprawa historyka z historią*, Kraków 1998, s.729.

<sup>32</sup> R.Cameron, *Historia...*, op.cit., s.203.

<sup>33</sup> Ibidem.

<sup>34</sup> Ibidem, s.204.



proces erozji wszystkich czynników tradycyjnego ładu społecznego i tworzenia się nowego. Z nieuniknionymi w takiej sytuacji napięciami, kryzysami i chaosem.

W związku ze wspomnianymi wyżej procesami, a także narastającymi wraz z nimi zjawiskami specjalizacji i podziału pracy, następuje osłabienie mechanizmów kontroli społecznej i działania opinii społecznej. W sposób zasadniczy komplikuje to procesy transmisji kultury, w tym także w relacjach międzypokoleniowych (wychowanie).

Ale i sama kultura podlega procesowi ogromnych przemian, w tym także w znacznej mierze rozpadu. Dotyka to zwłaszcza religijności, systemu wartości, wzorców kulturowych, najistotniejszych racjonalizacji społecznych, stylów i strategii życia. Religia i jej instytucje tracą w dużym stopniu swą tradycyjną skuteczność jako regulator stosunków między ludźmi, m.in. w dziedzinie wartości, obyczajów, racjonalizacji, sensów życia itp.

Wymieniane tutaj procesy makrospołeczne powodowały także jeśli nie rozpad, to osłabienie, a w każdym razie poważne transformacje w większości instytucji i struktur społecznych poziomu średniego lub mikro. W tej liczbie znalazło się większość tzw. grup pierwotnych, o podstawowym znaczeniu dla ludzi. Przykładem mogą być niezwykle, radykalne i głębokie przeobrażenia rodziny. Dotknęły one jej liczebności, struktury, podstawowych funkcji i modelu.

Ten ogromny przełom w życiu społeczeństwa, jaki przyniósł industrializm, powodował także osłabienie i poważne przemiany w fundamentalnym jego spoiwie, tj. w zakresie więzi społecznych, poczucia solidarności społecznej i wspólnotowości. Erozja dotknęła zatem także podstawowych czynników integracji społecznej.

Ten ogromny wzrost dezintegracji wszystkich struktur, całego w istocie społeczeństwa, spowodował poważny kryzys egzystencjalny na poziomie zbiorowości i jednostek. Do najbardziej istotnych i definiujących treść i jakość życia zaliczyłbym przede wszystkim wrażenie próżni ontologicznej i aksjologicznej, utratę sensu życia, ogromne obciążenie poczuciem ryzyka i straty, głęboką deprywację potrzeby bezpieczeństwa, tożsamości i znaczenia swego życia.

Industrializm przyniósł wiele dobrego. Ludzie dzięki niemu byli w stanie produkować coraz więcej dóbr, co przy rosnącej liczbie ludności miało znaczenie niebagatelne. Tej epoce zawdzięczamy wiele wynalazków ratujących i przedłużających życie, a także znacznie podnoszących jego jakość. Jest to też czas niezwyklego rozwoju samego człowieka oraz jego możliwości. W tym czasie miliony ludzi pozostających wcześniej poza wszelkimi prawami, zyskało je i weszło na scenę stosunków społecznych i politycznych jako ważni jej aktorzy.

Ale, niezależnie od tego jak ostatecznie ocenimy industrializm, był to czas olbrzymiego, totalnego kryzysu. Bez jego zrozumienia, jak sądzę, nie pojmiemy współczesności. Jednym z bardzo ważnych wymiarów tego procesu było naruszenie tradycyjnego i – wydawałoby się – nienaruszalnego porządku wyznaczającego zależności między jednostką i zbiorowościami ludzi, w tym małymi i średnimi grupami społecznymi, a także społeczeństwem jako całością.

Ten kryzys stworzył konieczność refleksji nad tymi relacjami i poszukiwania nowej zasady regulującej je. To wymagało z kolei zrewidowanie systemu wartości, a zwłaszcza wartości jednostki i społeczeństwa. Wielu myślicieli upatrywało w redefinicji stosunków jednostka – społeczeństwo klucza do rozwiązania rozlicznych wymiarów odczuwanego, a przecież nie zawsze trafnie racjonalizowanego kryzysu.

W rozumieniu wielu, zaburzenia w tej właśnie materii powodowały ten ogromny chaos i rozpad, jaki diagnozowano w związku z kryzysem industrializmu. Częściowo słusznie, a częściowo nie, w różnych conceptach dotyczących relacji jednostka – społeczeństwo, w tym w ideologiach indywidualistycznych lub kolektywistycznych oraz w poświęconych tym kwestiom wątkach teorii społecznych widziano szansę redukcji skutków lub przynajmniej rozmiarów tego procesu.

#### 4. Kryzys społeczny oraz indywidualistyczne i kolektywistyczne reakcje nań w wybranych koncepcjach socjologii industrializmu

Jako odpowiedź na wielkie przyspieszenie industrialne, w tym mniej więcej czasie, pojawiają się trzy wielkie ideologie: konserwatyizmu, liberalizmu i socjalizmu, które na trzy różne sposoby, w imieniu trzech różnych klas społecznych objaśniają swój czas, konstruując porządek w świecie gospodarki, struktury społecznej, ładu instytucjonalnego i kultury. W sferze kultury proponują one własny porządek wartości, idei, wzorców kulturowych i racjonalizacji.

Wszystkie trzy także zajmują jawnie lub domyślnie stanowisko w kwestii relacji między jednostką i społeczeństwem, czyniąc jednostkę lub społeczeństwo wartością ważniejszą, a tym samym orientując się indywidualistycznie lub kolektywistycznie

Konserwatyści, występujący w interesie szlachty i arystokracji, byli zaniepokojeni zagrożeniem dotychczasowego porządku społecznego i niechętni jego zmianom. Głosili zatem, iż istnieje dany od Boga, uświęcony tradycją i odpowiadający naturze człowieka porządek, którego zmiana powodować musi chaos, rozpad, demoralizację. Zgubne skutki zmian powoduje między innymi to, iż człowiek, jako jednostka, jest z natury słaby i skłonny do zła, a przede wszystkim jest egoistą, którego skłonności pohamować może tylko dobrze skonstruowane społeczeństwo, zorganizowane w państwie stojącym na straży dobra wspólnego, nakładające na jednostki obowiązki i ograniczenia.

To wybitnie kolektywistyczne stanowisko znajduje potwierdzenie w przekonaniu Edmunda Burke'a, iż *Spoleczeństwo wymaga ujarznienia nie tylko namiętności jednostek, nawet w masie i grupie, podobnie jak w przypadku jednostek, często hamować trzeba skłonności ludzi, kontrolować ich wolę, powściągać namiętności. A może dokonać tego tylko władza wobec nich zewnętrzna, w wypełnianiu swoich funkcji nie ulegająca tej woli i tym namiętnościom, do których okiełznania i pokonania została powołana.*<sup>35</sup>

Podobnie Louis de Bonald pisał, iż *Szkoły nowoczesnej filozofii (...) stworzyły filozofię człowieka indywidualnego, filozofię ja. (...) Ja chcę stworzyć filozofię człowieka społecznego, filozofię my.*<sup>36</sup> Joseph de Maistre zaś wątpił, czy społeczeństwo może być dziełem ludzi. Uważał przeciwnie, iż to społeczeństwo tworzy ludzi, którzy byłiby tak samo dzicy w społeczeństwach cywilizowanych, jak i pierwotnych, gdyby nie społeczeństwo. Zdziczenie może być łatwo wtórnym rezultatem rozpadu i degeneracji społeczeństw.<sup>37</sup>

---

<sup>35</sup> E.Burke, *Rozważania o rewolucji we Francji i o debatach pewnych towarzystw londyńskich związanych z tym wydarzeniem, wyrażone w liście, który miał zostać wysłany do pewnego gentlemiana w Paryżu*, Kraków 1994.

<sup>36</sup> Za: J.Szacki, *Historia...*, op.cit., s.155.

<sup>37</sup> Por.: ibidem, s.156.

Odpowiedzi mogą być różne, jak rozmaite mogą być postawy życiowe, identyfikacje polityczne, doświadczenia lub orientacje światopoglądowe, ale zawsze są one wynikiem intelektualnego ścierania się z tym samym kryzysem.

Interesujące jest przekonanie konserwatystów, iż ważny aspekt tego kryzysu polega na rozpadzie porządku społecznego i systemu władzy, który odpowiadał na naturalne potrzeby niezbyt mądrych i słabych jednostek. Nowy porządek redukował całe systemy stosunków społecznych otaczających człowieka i paternalistycznie chroniących go przed nim samym i jego bliźnimi do relacji ekonomicznej.<sup>38</sup>

Liberałowie przeciwnie, fakt redukcji wielu więzi właściwych feudalizmowi do bezosobowego związku wymiany ekonomicznej witali bez lęku. Nie podzielali krytyki konserwatystów, iż społeczeństwo budowane na takich więziach podlegać będzie atomizacji. Egoistyczne z natury jednostki, dążące jedynie do prywatnej korzyści materialnej, nie poskramiane przez społeczeństwo, władzę, tradycję i religie będą ze sobą walczyć, aż do zdziczenia indywidualnego i rozpadu zbiorowości.

Liberałowie twierdzili, iż w nowym porządku społecznym istnieją mechanizmy, które uratują ludzkość i społeczeństwo od podobnie smutnego końca. Nie dlatego co prawda, że bardziej optymistycznie patrzyli na skłonności człowieka, ale ponieważ wierzyli w istnienie samoistnych mechanizmów regulacyjnych w każdym społeczeństwie. W tym nowym, powstającego kapitalizmu, także.

W tym sensie trzeba rozumieć, jak sędzę, przytaczane już wcześniej przeze mnie dywagacje Smitha o niewidzialnych siłach czyniących porządek w ogóle, a o **niewidzialnej ręce rynku** regulującej stosunki ekonomiczne – w szczególności. Indywidualizm liberałów tamtego czasu ma podstawy w sceptycyzmie co do dotychczasowych ram feudalnego pochodzenia całości społecznych i w wierze w skuteczność mechanizmów samoregulacyjnych. Te zaś zawdzięczamy egoizmowi jednostek właśnie. Gdyż skoro potrzebują siebie nawzajem, to i z konieczności bodaj będą ze sobą współpracować, godząc się na kompromisy i zasady moralne, które są w końcu przydatne i dla egoistów.

Narastający kryzys obejmujący wszelkie sfery życia społecznego dał się odczuć jeszcze przed XVIII wiekiem. Kiedy Monteskiusz pisze dzieło *O duchu praw*, odwołuje się do pojęcia praw naturalnych, które miałyby stanowić coś w rodzaju busoli dla zdezorientowanych ludzi, a zarazem przez odwołanie się do stałych i tradycyjnych wartości chronić ich przed skutkami zmian, które w sumie autor uważa za pozytywne. Zdezorientowani ludzie odstępują niestety od owych praw naturalnych. Źródła tych praw trzeba szukać w **jednostkach przedspołecznych**. Nie oznacza to jednak, iż Monteskiusz odrzuca tworzący się właśnie porządek społeczny, jak mu to niejednokrotnie zarzucano. Raczej jest zdania, że do zachodzących zmian trzeba podchodzić ostrożnie i rozważnie.<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> Por.: A. Walicki, *W kręgu...*, op.cit., s.134 i dalsze.

<sup>39</sup> Monteskiusz, *O duchu praw*, Warszawa 1957, t.I, s.28 i inne.

W pismach tego autora znajduje się tyleż akceptacji dla przemian, które miały wówczas miejsce we Francji, co i świadomości kryzysu społecznego, jaki one powodują. Stąd próba znalezienia podstaw do korekt, tak by nie pogłębiały chaosu. Tę umiejętność dostrzeżenia, iż tworzy się nowy typ ładu społecznego, a także wielorakich konsekwencji, w tym również niebezpiecznych, tego procesu, który dotyczy takich sfer życia jak **obyczaje, praktyki religijne, rodzina, małżeństwo, wychowanie dzieci, przestępstwa i kary**, docenił Durkheim.<sup>40</sup> Monteskiusz widzi rozmiary narastającego kryzysu i próbuje mu przeciwdziałać.

Inaczej niż Jan Jakub Rousseau, w społeczeństwie widzi czynnik deprawacji jednostki szlacheckiej z natury. Rousseau czuje patos przemian społecznych, ale niczego z nich nie rozumie i pozwala się im unosić, dbając aby nie uronić niczego ze swej romantycznej euforii. Jest więc piewą indywidualizmu i nieograniczonej wolności jednostki. Co jest zupełnie w duchu nowego czasu. Nie widzi zaś tego co dostrzegają inni. Niebezpieczeństwa, jakie pociąga za sobą taka postawa.<sup>41</sup>

Bardziej rozważne są poglądy Monteskiusza. Nikt jednak tak precyzyjnie i proroczo nie dostrzegł kryzysu, mimo generalnej akceptacji przemian historycznych, jak Alexis de Tocqueville.

Zwłaszcza w dziele *O demokracji w Ameryce* de Tocqueville, generalnie zwolennik demokracji, jak określał ustrój, który wyparł feudalną arystokrację, dostrzegał jej poważne niebezpieczeństwa. Rozumiał naturę zmian i przewidywał możliwość poważnego kryzysu. Nie jako czegoś nieuniknionego, ale jako czegoś, co może się zdarzyć.

Jedno z najpoważniejszych zagrożeń wiązało z indywidualizacją i wolnością człowieka, jaką wprowadzała demokracja. Wartości te, powtórzmy, wydawały się mu sympatyczne, ale naznaczone pewnym ryzykiem. Zwłaszcza gdy demokracja i wolność jest mylona z równością lub też gdy wartość, jaką jest równość, wypiera wartość wolności. „*Zakładam, – pisał de Tocqueville – że wszyscy obywatele biorą udział w rządzeniu i że każdy z nich ma równe do tego prawo. Skoro nikt nie będzie tedy różnił się od swych bliźnich, nikt nie będzie mógł sprawować władzy tyrańskiej. Ludzie będą doskonale wolni, ponieważ wszyscy będą całkowicie równi, i będą doskonale równi, ponieważ będą całkowicie wolni. Ku takiemu właśnie ideałowi zmierzają społeczeństwa demokratyczne*”<sup>42</sup>

Ale może być inaczej, równość może zdominować lub uniemożliwić wolność. A nawet jest to bardzo prawdopodobne, gdyż „*szczególnym i dominującym*

---

<sup>40</sup> Za: J.Szacki, *Historia...*, op.cit., s.103.

<sup>41</sup> Por. m.in.: J.J.Rousseau, *Umowa społeczna*, op.cit.; J.J.Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi w: Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, Warszawa 1956, zob. też: B.Baczko, *Rousseau: samotność i wspólnota*, Warszawa 1964.

<sup>42</sup> A.de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, op.cit., s. 335.

zjawiskiem, jakie wyróżnia epokę demokracji, jest równość możliwości. Główną namiętnością, jaka rządzi ludźmi tych czasów, jest umiłowanie owej równości.

(...) Nie ma ludzi tak ograniczonych i tak lekkomyślnych, by nie zdawali sobie sprawy, że wynaturzenia wolności politycznej narażają spokój, własność oraz życie poszczególnych obywateli. Natomiast tylko ludzie myślący i przewidujący dostrzegają niebezpieczeństwa, jakie kryje w sobie równość, ale na ogół ich nie sygnalizują. Wiedzą, że nieszczęścia, jakich się obawiają, są na razie odległe, i ludzą się, że dotkną one dopiero przyszłe pokolenia, o które nie muszą się troszczyć. (...) Zło, jakie może przynieść krańcowa równość, objawia się stopniowo i stopniowo zakrada się do organizmu społecznego.

(...) Dobro, jakie przynosi wolność, ujawnia się dopiero po dłuższym czasie, a jego przyczyna pozostaje częstokroć zapoznana. Dobrodziejstwa równości dają się odczuć natychmiast”.<sup>43</sup>

Aby wyjaśniać jedno z najpoważniejszych niebezpieczeństw przesadnej równości, de Tocqueville odwołuje się do pojęć egoizmu i – najbardziej nas tutaj interesującego – indywidualizmu. „Egoizm jest to namiętna i przesadna miłość własna, która sprawia, że człowiek odnosi wszystko do siebie i że własna osoba interesuje go najbardziej.

Indywidualizm to uczucie spokojne i umiarkowane, które sprawia, że każdy obywatel izoluje się od zbiorowości i trzyma na uboczu wraz ze swą rodziną i przyjaciółmi.

(...) Egoizm wysusza źródła wszelkich cnót, indywidualizm natomiast najpierw zabija tylko załączek cnót publicznych. Po dłuższym czasie atakuje jednak i niszczy wszystkie inne i w końcu przeistacza się w egoizm”.<sup>44</sup>

Indywidualizm związany z demokracją, a szczególnie z równością, sprawia – zdaniem de Tocqueville’a – iż człowiek nie ma autorytetów poza sobą samym i nie interesuje się nikim, poza sobą samym. W ten sposób rozluźniają się więzi społeczne. Tym bardziej, że demokracja powoduje osłabienie podziałów społecznych, rozluźnienie struktury społecznej i uwolnienie jednostki (na dobre i złe) z zależności od innych.<sup>45</sup>

Despotyzm „z natury swej jest tchórzliwy – pisał de Tocqueville – w izolowaniu ludzi od siebie widzi najpełniejszą rękojmię własnej trwałości”.<sup>46</sup> W demokracji ludzie sami dążą do skutku, o który despotyzm musi dopiero zabiegać. Autor wskazuje pewne instytucje demokratyczne, które mogą przeciwdziałać takim zagrożeniom. Do nich zaliczyć trzeba wielostopniowość aparatu władzy i zależność wszystkich od demokratycznych wyborów. Wspierają one wolność jednostek, co sprawia, iż nawet osobnik nadmiernie ambitny, przepelniony

---

<sup>43</sup> Ibidem, s.336-337.

<sup>44</sup> Ibidem, s.339.

<sup>45</sup> Ibidem, s.340 i inne.

<sup>46</sup> Ibidem, s.342.

despotycznymi skłonnościami musi liczyć się z innymi, zwłaszcza gdyby chciał sprawować władzę.

Wielki filozof i socjolog francuski dostrzegł przewidująco, jak demokracja łatwo może przeistoczyć się w despotycję, kiedy brak jej niezbędnych instytucjonalnych komponentów i opiera się głównie na idei równości i indywidualizmu. Kiedy indywidualizm sprawia, iż każdy siebie ma jedynie za wartość i autorytet, sprawy wspólne przestają ludzi interesować. Jedyne uczucia, jakie mają tacy indywidualiści w związku ze społeczeństwem, to obawa, aby nikt nie naruszył tak cennej prywatności.

*„W demokracji – czytamy dalej w *O demokracji w Ameryce – ludzie nie mają panów ani poddanych, nie łączą ich między sobą żadne stałe i konieczne związki, toteż chętnie zamykają się w sobie i zajmują się swoimi sprawami.**

*(...) Niechętnie porzucają więc prywatne sprawy na rzecz trosk publicznych; te wolą powierzyć jednemu, stałemu przedstawicielowi wspólnych interesów, którym jest państwo”.*<sup>47</sup>

Od owego egoistycznego indywidualizmu blisko do despotycji, gdyż związane z prywatnością miłującej siebie jednostki *„umilowanie spokoju jest często jedyną namiętnością tych społeczeństw, namiętnością, która staje się bardziej żywa i potężna, w miarę jak wszystkie inne słabną i gasną. Dlatego właśnie społeczeństwa takie nadają władzy centralnej lub pozwalają jej zdobywać ciągle nowe uprawnienia”.*<sup>48</sup>

Tak więc indywidualizm znalazł u de Tocqueville’a nowy jeszcze kontekst. Kontekst o podstawowym znaczeniu dla jednostki, społeczeństw i podmiotowości. Indywidualizm może popychać ku anarchii, autorytaryzmowi lub totalitaryzmowi.

Diagnoza Tocqueville’a okazała się trafna i antycypacyjna. W każdym razie ten sposób rozumowania powróci jeszcze w socjologii nie raz. Znalazło u tego myśliciela poparcie twierdzenie o tym, że koncepty indywidualizmu i totalitaryzmu pojawiają się w umysłach ludzi, w ideologiach i w teoriach społecznych nie przez przypadek, ale są odpowiedziami na sytuację kryzysu związanego z wejściem w nową erę cywilizacji industrialnej, wraz z różnymi jej konsekwencjami.

Francuski myśliciel rozumiał kryzys swojej epoki przede wszystkim w kategoriach niebezpieczeństwa tyranii z powodu zmiany ustrojowej i charakteru wprowadzonego w drodze rewolucji nowego ustroju: demokracji. Zmiany w tej dziedzinie powodować miały – jego zdaniem – zmiany w relacjach ludzi między sobą, w stosunku do siebie samych (jednostkowo), a przede wszystkim w sferze wartości: jednostka wyda się sobie wartością najcenniejszą. Postawa indywidualistyczna, jaka wytworzyć się musi w wyniku takiej

---

<sup>47</sup> Ibidem, s.451.

<sup>48</sup> Ibidem.

orientacji aksjologicznej, prowadzi do wzrostu egoizmu ludzi, a wtórnie do zmian w sferze makro: do tyranii.

De Tocqueville zarysowuje więc pewien model przyczynowo-skutkowy właściwy dla wielkich kryzysów. Zmiany na poziomie ładu społecznego prowadzą do zmian w postawach, wartościach i charakterach jednostek, aby te znowu przyczyniały się do zmian w sferze ładu społecznego. Mówiąc skrótowo: zmiany w zakresie ładu instytucjonalnego (ustrój) prowadzą do zmian w kulturze (wartości), te zaś wywołują skutki w sferze ładu instytucjonalnego (ustrój). Katalizatorem tego procesu są jednostki, które jakoś ulegają procesom makrostrukturalnym, ale też je współtworzą.

Podobną diagnozę, ale później, wystawił społeczeństwu rodzącego się kapitalizmu i demokracji August Comte. Rozpoczynający historię socjologii pozytywizm Comte'a także był reakcją na kryzys społeczny tych wielkich rewolucji, o których wspominał Giddens. „*Socjologiczny pozytywizm XIX wieku – pisze J.Szacki – podejmował bezpośrednio problematykę kryzysu społecznego, szukając takiej wiedzy, która pomogłaby w jego przezwyciężeniu*”.<sup>49</sup>

Odpowiedzią na te wyzwania historii jest cokolwiek obłądna ideologia nauki pozytywnej Comte'a, jako nowej religii, która nada sens społecznemu światu i przywróci mu porządek. Wspominane już wcześniej szamotanie się Comte'a, ale też innych pozytywistów, jak np. omawianego tu nieco szerzej Mill'a, w obrębie postawy nominalistycznej i realistycznej, czy też poglądy w historycznym sporze: jednostka – społeczeństwo, w istocie zajęcie stanowiska ideologicznego w sporze między indywidualizmem i kolektywizmem, choć przecież od wszelkiej ideologii myśliciele ci energicznie się odżegnywali, to wszystko jest wynikiem próby intelektualnej odpowiedzi na potrzeby badanego świata, tak jak je pozytywiści rozumieli.<sup>50</sup>

„*Comte – jak pisze Szacki – sądził, że społeczeństwo jest w stanie głębokiego kryzysu. Rozwiązania tego kryzysu oczekiwał od nauki. (...) Rozmiar stawianych nauce zadań – wykraczający daleko poza to, czego dzisiaj oczekują od nauki jej najbardziej gorliwi wyznawcy – był zdeterminowany przez oświeceniową w istocie wiarę Comte'a (...), iż podstawowym czynnikiem przemian społecznych jest stan świadomości jednostek. (...) Diagnoza Wielkiego Kryzysu, jaką daje Comte (...) jest nade wszystko diagnozą stanu świadomości. Rzecz bowiem w tym, że w rezultacie trwającej pięć wieków działalności krytycznej prowadzonej przez różnego rodzaju »metafizyków« (...) rozkładowi uległ zarówno dawny system wierzeń – średniowieczny katolicyzm (i teologii w ogólności), jak i jego polityczny odpowiednik – ustrój feudalny (lub inaczej mówiąc – militarny)*”.<sup>51</sup>

---

<sup>49</sup> J.Szacki, *Historia...*, op.cit., s.258.

<sup>50</sup> A.W.Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology*, New York 1970, r.4.

<sup>51</sup> J.Szacki, *Historia...*, op.cit., s.264.



**Po pierwsze**, fragment ten wskazuje na postawę samego Szackiego, który potwierdza tu przynajmniej historyczny determinizm poglądów Comte'a: były one już nienowoczesne, gdyż oświeceniowe. Były też próbą odpowiedzi na wyzwania nowej epoki.

**Po wtóre**, spotykamy się tu z przeświadczeniem Comte'a, iż społeczeństwo jest w głębokim kryzysie. Gdzie indziej Comte pisał o swoich czasach, jako epoce „*wielkiego przesilenia, które oddziela od siebie dwa zasadnicze stany porządku społecznego*”.<sup>52</sup> Ten wątek powróci u wielu późniejszych socjologów. Przyczyną tego kryzysu, jak się dalej dowiadujemy, jest stan świadomości. Poprzez świadomość też musi dokonać się naprawa porządku społecznego.

Krytycy (*różnego rodzaju metafizycy*) – rozumuje dalej Comte, podkopywali ośrodek dawnego porządku, czyli świadomość religijną (*przez pięć wieków*), a w rezultacie przestał istnieć czynnik integrujący społeczeństwo. Comte pospieszył więc na pomoc i przedstawił własny system nowej naukowej religii. Pospieszył, trzeba powiedzieć, na czas, albowiem akurat nastąpił – jego zdaniem – historyczny przełom od porządku społecznego opartego na religii do integrowanego przez naukę. Są więc – okazuje się – jakieś obiektywne prawa rozwoju świata społecznego. **Po trzecie** – właśnie tego się dowiadujemy.

Świat społeczny podlega, zdaniem Comte'a, stałej ewolucji. Dokonuje się ona przede wszystkim w postaci zmian stanów świadomości, nie jest to tylko proces indywidualny, ale też społeczny. Zmianom świadomości towarzyszą zmiany obyczajów, produkcji, państwa itd. W ten sposób idee rządzą światem. Comte był zresztą optymistą, wierzył, iż historia przyniesie doskonały ład społeczny.<sup>53</sup>

Tak zatem zmiany na poziomie ładu ekonomicznego (industrializm) powodują, zdaniem Comte'a, poważny kryzys społeczny, a przede wszystkim kryzys kultury, tj. szczególnie wartości i religii. Tradycyjne nie spełniają swych funkcji w świecie nowych warunków gospodarczych. Jedynym rozwiązaniem tego problemu jest wytworzenie nowej kultury.

Comte uważał, iż ewolucja polega na przechodzeniu od stanu pewnego ładu społecznego do innego ładu społecznego. Podjął tym samym pomysł Saint-Simona na temat porządku militarnego i industrialnego. Czyli właśnie wywołanego rewolucją przemysłową.<sup>54</sup>

Do tego samego pomysłu odwoływał się także John Stuart Mill. On także podzielał pogląd o kryzysie społecznym i kryzysie kultury. Ale zgoła odmienne od Comte'a wysnuwał wnioski i wypisywał recepty. O ile francuski pozytywista zapisywał w receptce na ów kryzys przede wszystkim siebie i ofiarowywał ludzkości nowy typ religii, własnego autorstwa, to Mill proponował jako środek

---

<sup>52</sup> Ibidem, s.265.

<sup>53</sup> A.Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, Warszawa 1973; patrz też: A.Comte, *Metoda pozytywna w szesnastu wykładach*, tłum. W.Wojciechowska, Warszawa 1961.

<sup>54</sup> A.Comte, *Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*, Warszawa 1973.

zaradcy przeciw negatywnym skutkom ubocznym **industrializmu** debatę, czyli jedną z najważniejszych procedur demokratycznych. Ta różnica poglądów i wizji jest znamieną.

Do koncepcji społeczeństwa militarnego i industrialnego powraca w rozkwicie wieku dziewiętnastego Spencer.<sup>55</sup> Przewiduje on w przyszłości powstanie społeczeństwa postindustrialnego. Choć w realnie istniejących społeczeństwach zawsze można znaleźć cechy dawnego ładu społecznego, to jednak zdaniem tego ewolucjonisty współcześnie (czyli w drugiej połowie dziewiętnastego wieku) wyraźnie już kształtuje się ład industrialny, a to drogą ewolucji z ładu militarnego.

Ład militarny oparty jest na przymusie, jako warunku przetrwania społeczeństwa. Ma on jednolitą władzę, sprawującą scentralizowaną kontrolę nad całym życiem ludzi. Prawo jest tu stanowione na potrzeby podtrzymania statusu elit władzy i utrwalenia jej panowania. Celowi temu służy organizacja społeczeństwa przypominająca wojskową. Jednostki nie mają tu żadnego znaczenia. Pozytywnym przeciwieństwem ładu militarnego jest zaś porządek industrialny. Decentralizacja władzy pozwala na procesy samoregulacyjne. Jednostka nie jest tu podporządkowana państwu, ale przeciwnie, państwo chroni dobro jednostek, uprawnionych do wolności życia, myśli i wierzeń. Funkcją prawa jest tam ochrona umów między obywatelami.

Ład militarny miał charakteryzować średniowiecze i czasy do rewolucji francuskiej, industrialny – czasy późniejsze. Zatem właściwy porządkowi militarnemu duch kolektywny bez przeszkód rozwija się wcześniej, aby stopniowo ustępować miejsca postawie indywidualistycznej, jako naturalnej dla ładu industrialnego. Zmiany w sferze gospodarczej (w wyniku rewolucji przemysłowej) powodują zmiany ładu instytucjonalnego, te zaś wywołują skutki w dziedzinie kultury (wartości kolektywizmu zastępowane są ewolucyjnie przez wartości indywidualizmu).

Z naszego punktu widzenia interesujące są również ideologiczne uwarunkowania poglądów Spencera. Wspominałem wcześniej o wewnętrznej sprzeczności poglądów tego uczonego. Nominalistyczny, wręcz indywidualistyczny obraz społeczeństwa, jako agregatu złożonego z jednostek, miał związek z liberalnymi skłonnościami, wyraźnie związanymi z identyfikacją z konkretną warstwą społeczną, dynamicznie rozwijającego się kapitalistycznego społeczeństwa. Szacki wyraźnie wskazuje, że nominalistyczne tezy Spencera były „jasne co do swych ideologicznych intencji”.<sup>56</sup>

Pisze też Szacki, iż w „jego socjologii zawarta jest wyraźna antynomia: z jednej strony, kusi go utylitarystyczna antropologia w stylu Benthama pozwalająca wyjaśnić wszelkie działania społeczne cechami przysługującymi jednostkom jako jednostkom, z drugiej strony, antropologia ta jest dla niego nie

---

<sup>55</sup> H.Spencer, *The Principles of Sociology*, London 1876, t.1, cz.3 i London 1879, t.2, cz.V.

<sup>56</sup> J.Szacki, *Historia...*, op.cit., s.321.

do przyjęcia, gdyż rujnuje całą konstrukcję filozoficzną, której ważnym elementem jest właśnie powstawanie cech ludzkich pod wpływem społeczeństwa. Przyjęcie odpowiedzi antynominalistycznej, jakiej udzielił później Durkheim, jest z kolei wykluczone zarówno ze względu na racje naukowe (...), jak i ze względu na racje ideologiczne (antyindywidualistyczne konsekwencje wszelkiego realizmu socjologicznego)<sup>57</sup>. W rezultacie powstaje koncepcja wewnętrznie sprzeczna i eklektyczna.

Nie są od tej przywary wolni także inni ewolucjoniści. U Tylora i u Morgana znajdujemy wyjaśnienia ewolucji, które odwołują się do specyficznych właściwości jednostek ludzkich. Jednak ci sami uczeni dostrzegają też znaczenie czynników społecznych, choć rozmaicie rozumianych.

Nie pierwszy to przypadek swoistej dezorientacji myślicieli między biegunami postawy indywidualistycznej i kolektywistycznej. Wynika to między innymi z dwoistej sytuacji badacza społecznego. Z jednej strony porządkuje on intelektualnie procesy, których doświadcza, interpretuje, poszukuje w nich sensu. Z drugiej strony jest jednym z uczestników tych procesów w sposób realny. Badacz społeczny jest i konstruktorem pewnej wizji społeczeństwa (co może go w jakimś stopniu oddalać od rzeczywistości), i rzeczywistym składnikiem tego społeczeństwa.

U omówionych teoretyków widać wyraźnie to rozdwojenie. Łatwiej opowiedzieć się jednoznacznie po stronie postulowanego modelu społeczeństwa. I dokonują oni tego wyboru: stoją na stanowisku indywidualistycznym. Wnikliwy i uczciwy obserwator nie może całkiem nie odnotować faktu, iż odpowiedź indywidualistyczna nie wystarcza w tym trudnym świecie historycznego kryzysu. Jest on bardziej skomplikowany.

Industrializm i wszystkie jego społeczne skutki stworzyły problem relacji całość społeczna – jednostka. Jednak ani indywidualizm, ani kolektywizm nie były wystarczającymi rozwiązaniami tego problemu. Zawsze przyjęcie jednego lub drugiego rozwiązania pozostawiało lukę, którą rzetelni naukowcy relacjonowali.

Rzeczywistość stawiała problem tych relacji, ale wybór jednego z modelowych rozwiązań problemu był zbyt wąski. Przeto zawsze spoza takiej doktrynalnej koncepcji jeszcze kawałek rzeczywistości *wystawał*.

Przełom wieku dziewiętnastego i dwudziestego zaznaczył się zaostreniem sporu między nominalizmem i realizmem socjologicznym, a także orientacjami indywidualistycznymi i kolektywistycznymi. Jedna z najistotniejszych barykad została tu wybudowana między psychologami i socjologami. Między nimi zaś pozostawały kierunki absolutyzujące różne formy psychiki zbiorowej, jak np. psychologia tłumów, o której ambiwalencji wspomniałem wcześniej.

Nie ma potrzeby omawiać raz jeszcze wszystkich tych orientacji. Pragnę tylko zwrócić uwagę na ich znaczenie i czas, w jakim występowały.

---

<sup>57</sup> Ibidem, s.321-322.

Psychologizm to kierunek indywidualistyczny, przynajmniej w tym sensie, iż jawnie nominalistyczny. Nie zawsze jednak psychologisci głosili wyższość jednostki nad społeczeństwem. Socjologizm jest kierunkiem kolektywistycznym. Choć przecież poglądy Durkheima nie były w istocie tak skrajne i nie wyważone, jak by to z akapitowych przeglądów historycznych w podręcznikach socjologii ogólnej mogło wynikać.

Z przytaczanych wcześniej (rozdział pierwszy) poglądów Durkheima wyłania się pewna wizja kryzysu industrialnego. Społeczeństwo jest w stanie rozpadu kultury. Wybitny francuski socjolog wiele pisał o rozpadzie systemów wartości, które prowadzą do anomii. Jednostka, która nie znajduje wartości i autorytetów **większych od siebie**, trafia w swego rodzaju pustkę ontologiczną i aksjologiczną, która dewastuje jej tożsamość, a w końcu może popchnąć do samobójstwa.

Ten kryzys dotyka całą sferę *sacrum*, z religią i wychowaniem włącznie. Musi więc – w świetle poglądów Durkheima – powodować złe skutki, gdy idzie o osiąganie przez jednostki właściwości prawdziwie ludzkich. W oczach tego myśliciela kryzys industrializmu jest wynikiem transformacji. Zmienia się model społeczeństwa, typ solidarności i więzi łączących ludzi, rodzaj prawa, na którym opierać ma się nowy ład społeczny. Ostatecznie nie jest to koniecznie proces negatywny. Jest jednak bardzo trudny. Jego przyczyną bezpośrednią jest postępujący podział pracy i coraz bardziej komplikujące się formy ludzkich organizacji. Co, na skutek upośledzenia skuteczności kontroli społecznej, daje ludziom więcej wolności, ale też stwarza wielkie niebezpieczeństwo. Nadzieją jest postawa nowoczesnego kolektywizmu, czyli odnalezienia przez jednostki dla siebie adekwatnego miejsca w życiu, poszanowania dla wspólnych wartości społecznych i dla kultury.

Istotnym przełomem w socjologii było, wspomniane uprzednio, stanowisko niemieckich socjologów humanistycznych. Zwłaszcza Webera, który zasadniczo aprobował przemiany industrializmu. Szukał jednak adekwatnego do niego klucza instytucji społecznych, znalazł je, między innymi, w legalnym typie panowania i nowoczesnej biurokracji. Znakomity socjolog niemiecki widział więc niebezpieczeństwa, jakie przynosił industrializm. W tej też mierze – czyli bytu kolektywnego – głównie szukał rozwiązań socjolog, który emocjonalnie opowiadał się po stronie indywidualizmu.

Ferdinand Tönnies wyraźnie niechętnie przyglądał się zanikowi zalet tradycyjnych wspólnot na rzecz wad rozrastających się industrialnych stowarzyszeń. Warto też przypomnieć koncepcje Simmla, który wyraźnie sformułował stanowisko, sympatyczne i dla Webera i dla Tönniesa, a mianowicie interakcji, jako kategorii lepiej opisującej relacje między jednostkami.

Gdy Tönnies oddziela **Gemeinschaft** i **Gesellschaft**, czyli wspólnotę i społeczeństwo, to w niemałym stopniu, aby ukazać poważny kryzys związany

z postępowaniem kapitalizmu.<sup>58</sup> Za Andrzejem Walickim można by wskazać na istotę tego kryzysu, tak jak go rozumiał Tönnies. Wspólnota, czyli wcześniejsza forma integracji „*jest żywym organizmem, opiera się na wzajemnym zrozumieniu, ogarnia całego człowieka (...), opiera się na zgodności (Eintracht, concordia), duchu rodzinnym, wspólnocie wiary i obyczajów. (...) Wyrazem woli zbiorowej jest w Gemeinschaft religia. (...) W Gemeinschaft nie ma bezwzględnej, indywidualnej własności prywatnej..., panuje prawo zwyczajowe i prawo rodzinne organicznie wyrastające z tradycji i obyczajów ludowych. (...) W Gemeinschaft nie ma miejsca na indywidualizm; organiczna, wewnętrzna jedność czyni niemożliwym wszelki konflikt jednostki ze społeczeństwem; siła społeczna nie jest w stosunku do jednostki czymś zewnętrznym, obcym*”.<sup>59</sup>

Czynnikiem naruszającym ów tradycyjny porządek jest kapitalizm. Autor kontynuuje wątek kryzysu w wyniku zaburzenia ładu, który u Saint-Simona, Comta, Milla i Spencera nosił nazwę **militarnego**, a który w wyniku postępów kapitalizmu przeszedł transformację do ładu **industrialnego**. Ten sam wątek kryzysu podjął na swój sposób Durkheim. Pokazał on, jak **solidarność mechaniczna** zostaje wypierana przez **organiczną**, a **prawo karne** przez **prawo kooperacyjne**.<sup>60</sup> Skutkiem, oprócz efektów pozytywnych, jest zagrożenie anomią, czyli rozpadem wartości. Przyczyną podstawową zaś jest – jak już wielokrotnie wspominałem – związany z kapitalizmem rozwój podziału pracy.

Dla Tönniesa, znowu posłużę się tu syntezą A. Walickiego, w społeczeństwie, czyli „*w Gesellschaft nie istnieje wspólnota moralna, może być mowa jedynie o chwilowej wspólnocie interesów, czynnikiem jednoczącym nie są wartości lecz rzeczy..., jest sztucznym tworem, mechanicznym agregatem, koegzystencją jednostek uzależnionych od siebie, ale obcych sobie. (...) Miejsce organicznych więzi społecznych zastępuje w Gesellschaft konwencja, pisany lub nie pisany kontrakt; każdy dąży do własnego interesu, poza sferą konwencji toczy się ukryta wojna wszystkich ze wszystkimi. (...) Gesellschaft oparte jest na prawie abstrakcyjnym, teoretycznym, wzorowanym na kontraktach handlowych. Racjonalne ustawodawstwo rozrywa tradycyjne więzi rodzinne, religijne, obyczajowe, wyzwala jednostki od wszelkich więzi organicznych, przyczyniając się tym samym do zwycięstwa egoizmu, chciwości i ambicji, do przekształceń społeczeństwa w sztuczny agregat niezależnych, równoprawnych osobników ludzkich. (...) Jego istotą jest konflikt, izolowane jednostki pozostają w ustawicznie napiętych stosunkach wzajemnych, konwencje regulujące te stosunki odczuwane są jako czysto zewnętrzny przymus. Tönnies pisał: »Arbitralna wolność*

---

<sup>58</sup> F. Tönnies, *Community and Society (Gemeinschaft und Gesellschaft)*, tłum. i red. Ch. Loomis, East Lansing 1957.

<sup>59</sup> A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii...*, op.cit., s. 136-138.

<sup>60</sup> É. Durkheim, *O podziale...*, op.cit., s. 92-288.

(jednostki) i arbitralny despotyzm (Cezara i Państwa) tylko na pozór wyłączają się wzajemnie»<sup>61</sup>.

Widzimy tu nie tylko znaczną zbieżność poglądów Tönniesa i Durkheima, ale także wspomnianego wcześniej de Tocqueville'a. W indywidualizmie, jako odpowiedzi na kryzys rozwijającego się kapitalizmu, widzą zagrożenie dla współczesności, w kolektywizmie zaś dostrzegają istotne wartości. Nie wszyscy socjologowie tak uważali.

Wątek ten, tak długo kontynuowany w socjologii, podjął następnie Max Weber, który właściwie także wyodrębnił pewne typy społeczności opartych na różnych więziach i różnych typach czynności. Stąd wyprowadzał typy władzy. Społeczeństwom kapitalistycznym przypisywał typ racjonalny. W tym właśnie kontekście trzeba rozumieć rozwijaną przez Webera teorię biurokracji.<sup>62</sup>

Niemieccy socjologowie humanistyczni, wraz z wprowadzeniem pojęcia interakcji, wytyczyli nowy, trzeci kierunek poszukiwania teorii odpowiadającej na sytuację kryzysu.

Szczególnie widoczny sens owego konceptu stał się jednak u amerykańskich pragmatystów. Ich stanowisko w omawianych tu sporach było tak wyraźnie centrowe, iż w rezultacie zmienił się przedmiot samej socjologii. Stały się nim interakcje i zjawiska komunikacji, zachodzące podczas interakcji. Kiedy zatem u tych autorów czytamy o kryzysie społecznym, to w ten czy inny sposób przyczyny znajdują się w jakichś zaburzeniach interakcji. Społeczeństwo, jak i jednostki poprzez interakcje znajdują się w nieustannym procesie tworzenia, odtwarzania i przekształcania.

Dewey też rozumiał społeczeństwo jako wspólnie tworzone, odtwarzane i posiadany porządek myśli i uczuć. Procesem, w którym tworzy się i odtwarza owa wspólnota jest proces komunikacji.<sup>63</sup> Dewey, zasadniczo nastawiony, indywidualistycznie, rozważa skomplikowane procesy kształtowania jednostek przez społeczeństwo, i na odwrót.<sup>64</sup>

Idea ta powraca w koncepcji organiczności Cooleya.<sup>65</sup> On także mechanizmu sprawczego poszukuje w komunikacji społecznej. Powraca do koncepcji kryzysu społecznego. Pisze o współczesnym sobie społeczeństwie amerykańskim, ale sięga do wcześniejszych diagnoz, gdzie indziej postawionych, których motywem najistotniejszym jest kryzys ładu moralnego. On również wymienia dwa typy społeczności, które pojmuję jako dwa rodzaje systemów komunikacji. Drugi z nich przypomina analizy Tönniesa i Durkheima.

---

<sup>61</sup> A.Walicki, *W kręgu...*, ibidem.

<sup>62</sup> Patrz np.: M.Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, Warszawa 1989.

<sup>63</sup> J.Dewey, *Demokracja...*, op.cit.

<sup>64</sup> J.Dewey, *Human Nature and Conduct. An Introduction to Social Psychology*, New York 1930.

<sup>65</sup> C.H.Cooley, *Social Process*, New York 1918.

Dla Cooley'a współczesność charakteryzują zaburzenia komunikacji, które trzeba rozumieć jako kryzys kultury. W rezultacie postępuje proces depersonalizacji interakcji. Jednostka nie podlega już w zupełności jakiegokolwiek jednej grupie społecznej, ale wielu i tylko częściowo. Przyczyną jest, tu Cooley powtarza tezę poprzedników, rozwój społecznego podziału pracy.<sup>66</sup>

William I. Thomas podzielał interakcjonistyczną koncepcję człowieka i społeczeństwa, jak też i tezę o kryzysie społecznym. Przypomnijmy, iż zjawisko kryzysu miało dla niego fundamentalne znaczenie. Zdaniem tego socjologa wiele czynników współczesności przyczynia się do kryzysu. Wśród nich wymieniał takie, jak wynalazki techniczne, urbanizacja, rozwój technicznych środków komunikacji, kapitalizm i rozwój społecznego podziału pracy.<sup>67</sup> Gdy chodzi o interesujący mnie tutaj problem, to Thomas był przekonany, że wiele tych zjawisk i procesów prowadzi do indywidualizacji, gdyż, jak ujął to J. Szacki, „jednostka ma do czynienia z wieloma różnymi systemami reguł, z wieloma różnymi definicjami sytuacji, z których żadna nie ma mocy w pełni wiążącej”.<sup>68</sup>

Thomas, jak i współpracujący z nim blisko Florian Znaniecki, nie widzieli w kryzysie społecznym niczego złego. Przeciwnie – był on dla nich niezbędnym ogniwem rozwoju, w procesie którego wyodrębniali fazę dezorganizacji i organizacji. Faza dezorganizacji przypominała poniekąd anomie Durkheima. Polegać miała głównie na słabnącym wpływie norm społecznych na zachowanie jednostek. Tak rozumiany kryzys nie uprawnia jednak do katastroficznych obaw. Społeczeństwo dysponuje wieloma mechanizmami przeciwdziałania dezorganizacji. Gdy i te wyczerpią swoją skuteczność, co przy szczególnym nasileniu czynników kryzysogennych może wystąpić, dokonuje się reorganizacja społeczna, tj. proces instytucjonalnego sankcjonowania nowych postaw i włączania ich w zreorganizowany porządek instytucjonalny.<sup>69</sup>

Generalnie więc pragmatyści podzielał diagnozę głębokiego kryzysu swego czasu. Jednak zarówno przyczyny, jak i skutki widzieli znacznie wężej niż przedstawiałem to we własnych rozważaniach. Sfera przyczyn sprowadza się głównie do dynamicznego rozwoju społecznego podziału pracy, skutkiem zaś jest – podobnie, jak u Durkheima – osłabienie skuteczności zdolności regulacyjnej społecznych wartości, norm i reguł. Te jednak pragmatyści analizują jako aspekt procesów społecznej komunikacji. Rozwiązanie takiego kryzysu wymaga zmian w sferze postaw.

Pragmatyści dokonali istotnego przełomu w poszukiwaniu perspektywy w relacjach jednostka – społeczeństwo, gdy chodzi o kryzys industrializmu.

---

<sup>66</sup> C.H.Cooley, *Social Organization*, New York 1962, s.185 i dalsze.

<sup>67</sup> W.I.Thomas, *The Unadjusted...*, op.cit., s.70.

<sup>68</sup> J.Szacki, *Historia...*, op.cit., s.613.

<sup>69</sup> W.I.Thomas, F.Znaniecki, *Chłop polski*, t.IV, s.9 i dalsze.

Jednostronnym konceptom bądź to indywidualizmu, bądź kolektywizmu, przeciwstawili interakcje, jako proces, w którym konstytuuje się i to co wspólne, społeczne i to co jednostkowe, jak np. osobowość. Od tego założenia do rozwiniętej teorii, która przewyciężyłaby domniemaną sprzeczność indywidualizmu i kolektywizmu, jeszcze daleko. Pierwszy krok został jednak dokonany.

Początek XX wieku obfituje, zwłaszcza w Europie, w dramatyczne wydarzenia. Rewolucje, pierwsza wojna światowa, recesje gospodarcze, narastanie nacjonalizmów, to wydarzenia, które świadczyły o poważnych rysach ówczesnego porządku społecznego.

Wyraźnie można zauważyć kilka istotnych nurtów, które wydają się być różnymi reakcjami na przełom pierwszych dwóch, trzech dziesięcioleci nowego wieku.

O różnorodności teorii socjologicznych i logice ich porządku pisał P.Sztompka,<sup>70</sup> kiedy przedstawiał typologię paradygmatów teorii socjologicznych, m.in. Burrella i Morgana.<sup>71</sup> Wprowadzenie kryteriów różnicujących w postaci paradygmatu **socjologii radykalnej zmiany** vs. **socjologii regulacji**, a z drugiej strony **socjologii subiektywnej** vs. **socjologii obiektywnej** doprowadza autorów do modelu przedstawionego w tabeli 2.<sup>72</sup> Dla mnie, w tej pracy, nieistotne jest metodologiczne kryterium owej typologii, ale – jak je określają autorzy – kryterium **ontologiczne**, czyli to, które pozwala wyróżnić teorie **regulacji** i **zmiany radykalnej**.

**Tabela 2. Typologia paradygmatów teorii socjologicznych według Burrella i Morgana**

Socjologia zmiany radykalnej

Socjologia Subiektywna	Paradygmat radykalny humanistyczny	Paradygmat radykalny strukturalistyczny	Socjologia Obiektywna
	Paradygmat interpretacyjny	Paradygmat funkcjonalistyczny	

Socjologia regulacji

To rozróżnienie interpretuję – niezależnie od intencji autorów – jako oddzielające te teorie, które wyjścia z kryzysu społecznego upatrują w zdecydowanej zmianie *status quo*, jak teorie krytyczne, teorie konfliktu i inne oraz te, które akceptują tradycyjny porządek rzeczy, a poważne zmiany

<sup>70</sup> P.Sztompka, *Teoria socjologiczna końca XX wieku...*, op.cit., s.21 i dalsze.

<sup>71</sup> Patrz: G.Burrell, G.Morgan, *Sociological Paradigms and Organisational Analysis*, London 1979, s.7-18.

<sup>72</sup> P.Sztompka, *Teoria...*, op.cit., s.23.



społeczne identyfikują jako dewiację. Przykładem tego rodzaju teorii może być większość odmian funkcjonalizmu.

Osobno wymienić trzeba takie orientacje socjologiczne, które wyraźnie unikają problemu kryzysu społecznego, uciekając w empirię lub jakieś wycinkowe, z premedytacją rezygnujące z pretensji budowania poważnych uogólnień i systemowych wyjaśnień, stanowiska socjologiczne, jak pewne odmiany etnometodologii lub interakcjonizmu.

Sądzę, że takie bardzo wyraźne zróżnicowanie teorii nastąpiło w omawianym tu właśnie okresie, czyli pierwszych dziesięcioleciach dwudziestego wieku. Wraz z innymi ważnymi kwestiami, również problem jednostka – społeczeństwo nie nasunął wielu istotnych koncepcji.

Jest rzeczą charakterystyczną, iż właściwie przez cały czas trwania i rozwoju kapitalizmu socjologowie i filozofowie piszą o kryzysie społecznym. Nierzadko pojawiał się też – zwłaszcza wśród filozofów i socjologów – ton katastroficzny. Mniej więcej w latach dwudziestych i trzydziestych dwudziestego wieku wątek kryzysu staje się bardzo wyraźny, by w pismach José Ortegi y Gasset nabrać charakteru bardzo wyraźnego i poważnego ostrzeżenia. Zapewne industrializm i podstawy gospodarki kapitalistycznej stwarzały jakieś trwałe, być może nawet narastające napięcia i przesłanki do kryzysu. Trudno też nie zauważyć pewnych periodów w tej trwającej ponad dwa stulecia epoce kapitalizmu.<sup>73</sup>

Poszukiwanie zależności historycznych nie jest przedmiotem tej pracy. Jednakże trzeba wspomnieć o konkretnym kontekście wydarzeń, które dość wcześnie dostrzeżę Ortega y Gasset. Na jego przykładzie omówię pewną ważną postawę, która u tego filozofa znalazła bodaj najdoskonalszy wyraz.

Kryzys kapitalizmu przybiera w tych latach dość szczególną formę. Hiszpański filozof pisze o czynnikach owego kryzysu. Wymienia wśród nich gwałtowny wzrost demograficzny. Daje on przewagę **masom społecznym** nad **elitami**. Masy roszczą sobie zatem prawo do dominacji kulturowej. Jeśli więc demokracja, której życzyłby sobie y Gasset polegała m.in. na tym, iż kultura elit staje się dobrem wspólnym, to faktyczny stan demokracji był inny. To kultura mas wypiera kulturę elit, „nie zważając na formy prawne, za pomocą nacisku fizycznego i materialnego, narzucając wszystkim swoje aspiracje i upodobania”.<sup>74</sup>

Wynik **buntu mas**, przypomina ostrzeżenia de Tocqueville’a. Posłużę się tu syntezą Stanisława Cichowicza: „zanika poczucie hierarchii, kontroli, porządku, bez których nie ma ani społeczności, ani kultury, ginie poczucie wzajemności; które z obroną praw własnych łączy przyjęcie obowiązków wynikających z uznania cudzych praw, coraz mniej słychać o powinnościach, bez których każde prawo staje się jałowe i niesprawiedliwe, nie ma nawet już mowy o życiowych zamiarach, które byłyby wygórowane ponad miarę sił”.<sup>75</sup>

<sup>73</sup> Por.: W.Kula, *Problemy i metody historii gospodarczej*, Warszawa 1983, s.179 i dalsze.

<sup>74</sup> J.Ortega y Gasset, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, Warszawa 1982, s.12.

<sup>75</sup> S.Cichowicz, *Wracając do Ortegi*, w: J.Ortega y Gasset, *Po co wracamy do filozofii?*, Warszawa 1992, s.8.

Ortega y Gasset wiązał najwyraźniej te zjawiska z kryzysem demokracji i kapitalizmu: „przerażające go zjawisko powiązał z rzeczami, którymi chlubiła się Europa, mianowicie z liberalną demokracją oraz nauką i przemysłem; zarówno pierwsza, jak druga i trzecia z owych rzeczy zwiększały możliwości człowieka, polityczne i techniczne, pomniejszały zaś trudy ich realizacji, wskutek czego współczesny »człowiek masowy« znalazł się w sytuacji »rozpuszczonego dziecka«, dążącego na domiar do władzy”.<sup>76</sup>

Groźny kryzys, który opisuje Ortega y Gasset w *Buncie mas*, ma swoją złowróżbną stronę ideologiczną. „Istniała dotychczas – pisał hiszpański filozof – kolektywistyczna i indywidualistyczna interpretacja rzeczywistości historycznej”.<sup>77</sup> Żadna z nich nie wydaje mu się trafna, jak i żadna nie jest pozbawiona słuszności. Wyraźnie w syntezie, w społeczeństwie, które łączy pozytywne cechy indywidualizmu i kolektywizmu upatruje Ortega nadziei.

Odpowiedzią ideologiczną szybko nadchodzących czasów stał się dyktat mas. Chorobliwa synteza indywidualizmu i kolektywizmu – totalitaryzm, forma którą można by określić jako indywidualizm kolektywistyczny łączący wady jednego i drugiego.

Totalitaryzm to typ ładu społecznego, przed którym ostrzegał de Tocqueville, Durkheim i Tönnies, a którego podstawy intelektualne stworzył ten swoisty Kolumb filozofii, Jan Jakub Rousseau.

Ortega y Gasset wiązał ten niezwykle groźny kryzys społeczeństwa i kultury z rozwojem cywilizacji. Pisał, iż indywidualizm był czymś nieznanym w społeczeństwach tradycyjnych. Człowiek czuł się częścią społeczności i jej prawami się kierował. Gdy zaś tradycjonalizm zaczyna zastępować racjonalizm, rodzi się też indywidualizm. „W osnutej na tradycji duszy zbiorowej osadzonej w każdej jednostce zaczyna się jednakże tworzyć niewielki ośrodek centralny – poczucie indywidualności”.<sup>78</sup>

Choć sam proces emancypacji jednostki można witać nawet z sympatią, to Ortega dostrzega, iż „człowiek odkrywa swą indywidualność z chwilą, gdy zaczyna się w nim rodzić uczucie wrogości wobec społeczności i sprzeciw wobec tradycji”.<sup>79</sup>

Dramat człowieka polega więc na tym, iż gdy sam staje się dla siebie wartością – traci szacunek do tradycji, kultury, autorytetów i innych ludzi, a w końcu do samego siebie. Niebezpieczeństwem, niestety spełnionym, staje się masa społeczna zbuntowana nie tylko przeciwko kulturze elitarniej, ale wszystkim nieegoistycznym wartościom. Niebezpieczeństwo wiąże się m.in. z faktem, iż –

---

<sup>76</sup> Ibidem.

<sup>77</sup> J.Ortega y Gasset, *Zadanie naszych czasów w: Po co wracamy...*, op.cit., s.44.

<sup>78</sup> J.Ortega y Gasset, *Zmierzch rewolucji...*, op.cit., s.99.

<sup>79</sup> Ibidem, s.100.

jak pisał Ortega – „*odrzucając to, co przekazuje tradycja, podmiot zmuszony jest sam, przy użyciu swego rozumu, odtworzyć wszechświat*”.<sup>80</sup>

Człowiek w świecie industrialnym stał się indywidualnością, zależną w działaniu, ale też rozumieniu i odczuwaniu świata od swego rozumu. W ten sposób stanął w obliczu kryzysu, być może śmiertelnego. Jednak sytuacja wielkiego ryzyka jest też wielką szansą. Świat człowieka, który może wszystko, który zależy jedynie od swej woli i rozumu ma dwa bieguny: pierwszy z nich to totalitaryzm. Perspektywa, która spełniła się i nikt nie może zaręczyć, że po raz ostatni. Jego odwrotnością jest podmiotowość i demokracja wolna od skaz opisywanych w tym rozdziale. W istocie totalitaryzm, jak i podmiotowość, są typami idealnymi. O szansach ludzkości na przetrwanie zdecyduje, co uczynimy z wolnością nowoczesnego człowieka, bliżej którego bieguna się znajdziemy.

---

<sup>80</sup> Ibidem.

## 5. Ostatnia faza industrializmu: 1945–1975

Na początku tego podrozdziału spróbuję podsumować dotychczasowe rozważania, aby w ten sposób dać mocną podstawę dla dalszego rozumowania. Zrozumienie minionej już, lub może raczej mijającej, epoki industrializmu pozwoli – jak sądzę – zrozumieć współczesność, która przede wszystkim mnie interesuje. Rzadko kiedy jednak przeszłość była tak niezbędnym kluczem do zrozumienia teraźniejszości, jak obecnie.

Industrializm jawi się nam jako ważna epoka w historii człowieka, której początek datować trzeba na schyłek osiemnastego wieku, zmierzch zaś – jak sądzę – na lata siedemdziesiąte wieku dwudziestego.<sup>81</sup> Z punktu widzenia moich rozważań istotne znaczenie ma zrozumienie wewnętrznej logiki industrializmu.

Okres ten nie był monolitem. Można wyodrębnić w nim, o czym wspominałem poprzednio, pewne periody. Sądzę, że ich zrozumienie pomoże uzmysłwić sobie sens tego co obecnie dzieje się w sferze najistotniejszych procesów społecznych. To zaś ukaże nam szczególny status i sytuację teorii społecznych i różnego rodzaju ideologii, z indywidualistycznymi i kolektywistycznymi włącznie.

W epoce industrializmu można wyodrębnić wiele faz. A przede wszystkim trzeba zauważyć, iż nie jest ona zwieńczeniem dziejów, jakimś wymagowanym **końcem ery historii**, że strawstują cokolwiek naiwne i romantyczne powiedzenie Fukuyamy,<sup>82</sup> ale epoką wewnątrznie zróżnicowaną, która współcześnie dobiega swego końca. Równocześnie obserwujemy rozwój nowej ery, której – zdaje się – nie rozumiemy jeszcze zbyt dobrze, przeto charakteryzujemy ją w kontraście do poprzedniej, określając jako postindustrialną.

Witold Kula powołuje się na różne pomysły periodyzacyjne, aby stwierdzić ostatecznie, iż *„gdzieś w końcu XIX wieku (...) występują w kapitalizmie naprawdę nowe cechy, pod wieloma względami nie tylko odmienne, ale nawet sprzeczne z cechami poprzedniego okresu. (...) Prawda, że okres międzywojenny, odznaczający się wieloma tymi samymi cechami co i dwudziestolecie przed 1914 r. (a więc stanowiący jego »podokres«) – odznacza się jednocześnie cechami nowymi, będącymi podstawą jego wyodrębnienia. (...) Nie jest też sprawą sporną, że znów odrębne cechy wykazuje okres po drugiej wojnie światowej.*

*Gdyby więc sprowadzić dyskusję np. w stosunku do Europy zachodniej tylko do następujących twierdzeń:*

- 1) *epoka kapitalizmu trwa,*
- 2) *wewnątrz epoki kapitalistycznej od końca XIX w. występują nowe cechy, też trwające,*

---

<sup>81</sup> Ciekawe rozważania na ten temat w: Z.Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna*, Warszawa 1995, s.14 i dalsze; zob. też w: W.Morawski, *Socjologia ekonomiczna*, Warszawa 2001, s.185 i inne.

<sup>82</sup> F.Fukuyama, *Koniec historii*, Poznań 1996.

3) *wewnątrz tego podokresu kapitalizmu dają się wyróżnić trzy etapy, oddzielone dwiema wojnami światowymi – to niewielu uczonych sprzeciwiłoby się im*<sup>83</sup>.

Dla moich potrzeb wystarczy, gdy wyodrębnię trzy fazy ery industrializmu, które przecież ostatecznie pokrywają się z podziałem prezentowanym powyżej. Fazą pierwszą – obejmującą czas do schyłku dziewiętnastego wieku; fazą drugą od schyłku dziewiętnastego wieku do końca drugiej wojny światowej i ostatnią od końca drugiej wojny światowej do połowy lat siedemdziesiątych.

Już pierwsza faza przyniosła tak poważne zmiany i zaburzenia, iż większość socjologów i filozofów społecznych tamtych czasów pisała, niekiedy w tonie bardzo dramatycznym, o wielkim kryzysie społecznym. W jej obrębie wystąpiło bardzo wyraźnie zróżnicowanie, które ma ogromne znaczenie historyczne. Wspominała o tym m.in. Hannah Arendt. Jednak dla potrzeb mojego wywodu istotne jest, by ukazać przyczyny ewoluowania poglądu na indywidualizm i kolektywizm, a także współczesny kontekst tych konceptów teoretycznych i ideologicznych.

Wiek dziewiętnasty przyniósł poważne napięcia w warunkach życia, w sferze codzienności,<sup>84</sup> a także na poziomie ładu społecznego, tj. w warstwie struktury społecznej, ładu instytucjonalnego, kultury, gospodarki i stanu demograficznego. To spowodowało zaś głębokie napięcia społeczne, gospodarcze i polityczne.

Na napięcia te składało się wiele czynników. Przede wszystkim proces kształtowania się nowego porządku ekonomicznego (faza kapitalizmu), niebywały zupełnie wzrost demograficzny, bezprecedensowe procesy urbanizacyjne, kształtowanie się nowoczesnych narodów i państw, na tym tle zaś napięcia międzynarodowe, przejawiające się przede wszystkim w rywalizacji ekonomicznej i terytorialnej. Te wszystkie zjawiska nabrzmiewające w wieku dziewiętnastym powodowały napięcia w postaci kryzysu stylów i strategii życia, racjonalizacji, porządku ontologicznego i etycznego. Ujawniały się one zatem niezwykle wyraźnie w sferze kultury, a zwłaszcza w kryzysie wartości, obyczajów i wzorców. Tak, iż wielu badaczy sądziło, że kryzys ten przebiega jedynie w sferze kultury.

Ludzie szukali wyjaśnienia odczuwanych mocno napięć. Potrzeba było racjonalizacji zbiorowych i indywidualnych, aby w sytuacji nieadekwatności tradycyjnych stylów i strategii życia znaleźć oparcie. Jeśli wcześniej podejmowali te wątki jedynie najbardziej przenikliwie widzący i myślący, to u schyłku dziewiętnastego wieku problemy te dominowały nauki społeczne i intelektualną energię polityków.

Jak wspominałem przy okazji omawiania poglądów A.de Tocqueville'a, rewolucja przemysłowa oraz rewolucja francuska naruszyły – między innymi –

---

<sup>83</sup> W.Kula, *Problemy...*, op.cit., s.179-180.

<sup>84</sup> Por.: A.Giddens, *Nowoczesność...*, op.cit.

porządek wyznaczający wzajemne relacje pomiędzy jednostkami i społeczeństwem, a także różnymi warstwami tego społeczeństwa. Dlatego najbardziej genialni myśliciele, jak de Tocqueville właśnie, od razu poczęli poruszać kwestię jednostki i zbiorowości społecznej. Później te problemy narosły do rangi spraw podstawowych wyraźnie nazywanych.

W momencie kulminacyjnym owych napięć, a w więc w drugiej połowie dziewiętnastego wieku, pojawiają się nieprzypadkowo rozmaite wersje szczególnie dramatycznego lub nawet zwyrodniałego kolektywizmu i indywidualizmu, jak niektóre odmiany nacjonalizmu, koncepty totalitarne i pewne odmiany anarchizmu.

Jürgen Habermas uważa, iż fundamentalną rolę w okresie industrializmu odgrywały utopie, a zwłaszcza **utopia pracy**. Decydujące znaczenie przypada jej w okresie międzywojennym. „*Utopia ta – pisze autor – przyciągnęła nie tylko intelektualistów. Inspirowała ona europejski ruch robotniczy, a w naszym stuleciu pozostawiła swoje ślady w trzech różnych, ale zrealizowanych w dziejach, systemach programów. W reakcji na skutki pierwszej wojny światowej i światowy kryzys gospodarczy nabrały znaczenia odpowiednie prądy polityczne: komunizm radziecki w Rosji; autorytarny korporatyzm w faszystowskich Włoszech, w nazistowskich Niemczech i w falangistowskiej Hiszpanii; oraz social – demokratyczny reformizm w masowych demokracjach Zachodu*”.<sup>85</sup>

Różne te idee polityczne wiąże się z najbardziej podstawowymi napięciami kryzysu industrializmu. Szczególnie wynikającymi z relacji jednostka – społeczeństwo. Podobnie, jak i z samą **utopia pracy**. Porządkuję je zaś w modelu kolektywizm – indywidualizm. Sądzę bowiem, iż ważnym aspektem problemów industrializmu jest zaburzona przez rewolucję przemysłową i rewolucję francuską relacja jednostka – społeczeństwo. W efekcie braku rozwiązania tych napięć przez pierwszą wojnę światową i narastania radykalizmów politycznych i ideologicznych w okresie międzywojennym miała miejsce druga wojna światowa.<sup>86</sup>

Druga wojna światowa nie tylko zmieniła zasadniczo układ sił na naszym globie, ale także stworzyła przesłanki do wytworzenia się nowego typu ładu społecznego. Przynajmniej w niektórych społeczeństwach. Do nich należał m.in. obszar Europy Zachodniej. Czynnikiemami tej nowej sytuacji, która sprzyjała tworzeniu się nowego typu ładu społecznego był m.in. ogromny traumatyczny wstrząs spowodowany wojną, która na długo skompromitowała skrajne formy kolektywizmu, jak nacjonalizm i totalitaryzm. Wytworzyła ona także w wielu państwach lęk przed nową wojną, co zachęcało do współpracy międzynarodowej, ale także równoważenia napięć wewnętrznych. Istotną rolę odegrało wzmocnienie w wyniku wojny Związku Radzieckiego i powstanie całego bloku

---

<sup>85</sup> J.Habermas, *Kryzys państwa dobrobytu i wyczerpywanie się energii utopijnych*, „*Colloquia Communia*”, nr 4–5(27–28)/1986, lipiec–październik, s.161.

<sup>86</sup> Więcej na ten temat piszę w: K.Wielecki, *Wprowadzenie...*, op.cit.

wschodniego. Wzbudziło to obawy przed przenoszeniem się komunizmu (co jest bardzo niedokładną nazwą ustroju, jaki panował w ZSRR) na inne części świata, w tym do krajów najbogatszych oraz lęk przed nastrojami rewolucyjnymi wewnątrz tych krajów, czemu rosnące znaczenie ZSRR sprzyjało.

Nie jest przedmiotem tej pracy analiza sytuacji na świecie po drugiej wojnie światowej. Zajmowałem się tym nieco szerzej w innym miejscu.<sup>87</sup> Dość może będzie postawić tezę, iż w tym czasie, w niektórych częściach świata zostały stworzone przesłanki do wytworzenia się nowej formuły ładu społecznego opartego na ekonomicznych podstawach gospodarki rynkowej. Druga wojna światowa była czymś w rodzaju katalizatora tych przemian, które doprowadziły do przezwyciężenia tak poważnych napięć, jakie wytwarzała era industrialna wcześniej. Dodać może warto jedynie, iż procesy te zająć mogły tam tylko, gdzie już wcześniej panował industrializm, wraz ze swoimi filarami: kapitalizmem jako zasadą ekonomiczną i demokracją jako zasadą ustrojową.

Tę fazę industrializmu, którą orientacyjnie można datować na okres od roku 1945 do około połowy lat siedemdziesiątych określiłbym jako **industrializm nowoczesny**. Jak powiadam, znalazło w niej rozwiązanie (wystarczające przynajmniej do zachowania niezbędnego *equilibrium* wewnątrz systemu społecznego i na zewnątrz) wiele podstawowych napięć wcześniejszych faz industrializmu.<sup>88</sup>

Napięcia te wynikały z **najważniejszych procesów** charakteryzujących ten czas przez całą epokę industrializmu, aż do 1945 roku i wyznaczających główne wymiary jej kryzysu. Mam tu na myśli przede wszystkim takie procesy, jak:

1. względne oderwanie się gospodarki od instytucji władzy (przede wszystkim państwa) – tworzenie się wolnego rynku;
2. niebywały wzrost podaży dóbr materialnych przy minimalizowaniu cen detalicznych, co związane jest ze wzrostem masowości produkcji;
3. bezprecedensowy wzrost liczby ludności;
4. wejście na scenę społeczną, polityczną i ekonomiczną ogromnej masy względnie wolnej ludności, jako aktorów coraz bardziej świadomych swego znaczenia i zwiększających swe roszczenia jako obywateli;
5. wielka dynamika i zakres procesów urbanizacyjnych;
6. narastający proces komplikowania się i rozrostu struktury społecznej, form organizowania się społecznego i liczebnego oraz strukturalnego rozwoju instytucji tworzących ład instytucjonalny społeczeństw;
7. przemiany kultury, głównie systemów wartości, norm, wzorców i obyczajów.

Kryzys opisywany przede wszystkim w kategoriach powyższych procesów wytwarzał bardzo poważne, **fundamentalne dla tej epoki napięcia**, które – jak już stwierdziłem – w istotny sposób rozwiązane zostały w okresie

---

<sup>87</sup> Patrz: tamże.

<sup>88</sup> Por.: W. Morawski, *Socjologia...*, op.cit., s.183 i inne.

nowoczesnego industrializmu, czyli mniej więcej w latach 1945–1975. Do tych napięć zaliczam przede wszystkim:

1. konflikt między klasą robotniczą i burżuazją i w związku z tym zagrożenie rewolucją socjalną;
2. samoodtwarzające się kryzysy ekonomiczne (głównie z powodu nadprodukcji);
3. kryzys ładu instytucjonalnego, przede wszystkim państwa, bezradnego w konflikcie wywoływanym poprzez ewoluowanie wolnego rynku, co potęgowało i kryzysy ekonomiczne i nierówności społeczne, a tym samym radykalizmy polityczne i ideologiczne;
4. kryzys tradycyjnych form kultury, nieadekwatnych do nowoczesnych form stosunków społecznych;
5. napięcia międzynarodowe spowodowane konkurowaniem **wolnych narodowych rynków**.

Napięcia te naruszały w istotny sposób równowagę stosunków jednostka – społeczeństwo. W rezultacie można powiedzieć, iż **źródłem większości tych napięć była ewolucja wolnego rynku, jako głównego ekonomicznego wyróżnika industrializmu.**<sup>89</sup> Po drugiej wojnie światowej, w niemałym stopniu w jej wyniku, a także z powodu wizji rewolucji socjalnej, wiele z tych napięć, jeśli nie zostało rozwiązanych, to przynajmniej złagodzonych. Kluczem było tu zupełnie nowe **uregulowanie statusu wolnego rynku**. Ale nową, a mym zdaniem fundamentalnie ważną, kategorią stała się **mentalna gotowość większości społecznej do wypośrodkowania między skrajnością kolektywistyczną i indywidualistyczną, czyli przyjęcia orientacji równowagi i kompromisu**.

Ład społeczny, jaki wykształcił się na obszarach zaawansowanego industrializmu, różnił się po wojnie w dwóch zasadniczych kwestiach i kilku od nich pochodnych, w stosunku do stanu przedwojennego. Przede wszystkim długi i skomplikowany proces zmian cywilizacyjnych, ekonomicznych i społecznych przekształcił układ klas społecznych kluczowych dla industrializmu wcześniej. Tym samym poważnym przemianom uległ jeden z zasadniczych czynników ładu społecznego, czyli struktura społeczna.

Wydaje się, że przemiany cywilizacyjne, w tym technologiczne, obejmujące dość wszechstronnie wiele dziedzin życia społecznego i indywidualnego,

---

<sup>89</sup> Więcej informacji na temat ekonomicznych problemów industrializmu do 1945 r. czytelnik znajdzie w: R.Cameron, *Historia...*, op.cit., s.178-396 oraz W.Morawski, *Socjologia ekonomiczna* op.cit., s.74-93; interesującą koncepcję napięć i sprzeczności kapitalizmu tradycyjnego znaleźć można w: D.Bell, *Kulturowe...*, op.cit., s.10 oraz tegoż: *The Coming of Post-Industrial Society. A Venture in Social Forecasting*, Harmondsworth 1973, a także w: G.Soros, *Kryzys światowego kapitalizmu*, Warszawa 1999; zob. też: R.Dahrendorf, *Rubież demokracji*, rozm. M.Graczyk, „Wprost”, 2.11.1997; patrz także: C.Offe, V.Ronge, *Theses on the Theory of the State w: Contemporary Political Philosophy. An Anthology*, eds. R.E.Goodin, Ph.Pettit, Oxford–Cambridge 1997.



poważne przesunięcia w warstwie tzw. białych i niebieskich kołnierzyków,<sup>90</sup> wytworzenie się wielu nowych warstw społecznych, a także nowe i coraz bardziej złożone i pośrednie formy własności, wszystko to powodowało, iż oś podziałów społecznych, decydujących dla ładu społecznego, nie przebiegała już między robotnikami i burżuazją, jak za czasów Marksa, ale raczej między pracodawcami i pracobiorcami.

Ważnym czynnikiem tych zmian był też rozwój pozaprzemysłowych źródeł dochodu, co sprawiało, że fakt posiadania lub nie środków produkcji, zwłaszcza przemysłu ciężkiego, przestał być aż tak ważnym wyznacznikiem pozycji społecznej jednostek lub warstw społecznych, a także decydującym czynnikiem całego systemu społecznego.

Formuje się też i nabiera zdecydowanego znaczenia tzw. klasa trzecia,<sup>91</sup> czyli ludzie, którzy są po trosze i pracobiorcami i pracodawcami, nie będąc ani tymi, ani tymi w zupełności. Są to urzędnicy, którzy są zatrudniani, ale też przyjmują do pracy swych podwładnych, ludzie wolnych zawodów lub specjaliści z wyższym wykształceniem, którzy tworzą małe lub wręcz jednoosobowe firmy, w których sami są pracownikami (czasem jedynymi), jak np. adwokaci lub lekarze, rzemieślnicy, właściciele małych pensjonatów lub restauracji. Do tej klasy można też zaliczyć menadżerów, którzy są pracownikami najemnymi, ale też zarządzają i dla wielu swych pracowników są pracodawcami.

Gdy chodzi zaś o drugi czynnik ładu społecznego, tj. ład instytucjonalny, to po drugiej wojnie światowej zaszły tu kolosalne zmiany. Zwłaszcza w sferze państwa. Oto nowoczesny industrializm stworzył podstawy pod historyczny kompromis między klasami pracodawców i pracobiorców, które – jak wspomniałem – są w nowoczesnym industrializmie dwiema klasami konstruującymi cały porządek społeczny. Podobnie jak wcześniej, byli to robotnicy i burżuazja. Przesłanki do tej sytuacji występowały już wcześniej, bo w państwie Bismarcka, kiedy to wyodrębniła się osobna warstwa urzędników, weberowskiej z ducha, biurokracji.

Jednak okres po czterdziestym piątym roku stworzył w tym względzie sytuację szczególną. Industrializacja spowodowała – zdaniem Polanyi'ego – tak negatywne skutki, iż państwo opiekuńcze stało się w końcu koniecznością. Bez jego **redystrybucyjnej korekty** niemożliwy jest dalszy rozwój społeczeństw przemysłowych.<sup>92</sup>

Jednej z głównych przyczyn zła industrializmu przed 1945 roku dopatruje się Polanyi w wolnym rynku właśnie, który określa też jako **rynek uwodzący**. Działalność gospodarcza człowieka jest – zdaniem tego

---

<sup>90</sup> Patrz: Ch.W.Mills, *Białe kołnierzyki. Amerykańskie klasy średnie*, Warszawa 1965; a także: *Power, Politics, and People. The Collected Essays of Ch.W.Mills*, ed. I.L.Horowitz, New York 1963.

<sup>91</sup> Patrz: H.Domański, *Spółczeństwa klasy średniej*, Warszawa 1994.

<sup>92</sup> K.Polanyi, *The Great Transformation*, Boston 1957.

socjologa – funkcjonalna względem ludzkich potrzeb i od nich musi być też zależna. „Człowiek ceni dobra (materialne) – pisał – jako środki umożliwiające osiągnięcie tych (czyli społecznych – przyp. K.W.) celów”.<sup>93</sup> Autor ten uważał, iż niekontrolowany rynek, charakterystyczny dla dziewiętnastowiecznego leseferyzmu, powodować musi katastrofalne skutki dla cywilizacji, społeczeństwa, kultury (zwłaszcza moralności) i człowieka.

**Państwo**, które we wcześniejszych fazach industrializmu reprezentuje interes kapitalistów, wcześniej jeszcze arystokracji i szlachty, czyli jest instytucją klasową, stopniowo zmienia swe funkcje. Po drugiej wojnie światowej staje się ono ostatecznie i głównie **gwarantem owego historycznego kompromisu między pracodawcami i pracobiorcami**, o którym już wspominałem. Funkcja ta może być spełniana poprzez system parlamentarny i partyjny.

Pracodawcy i pracobiorcy mają swoje partie polityczne, których zasadniczym zadaniem jest artykułować i reprezentować na scenie politycznej ich interesy. System parlamentarny uzupełniany jest mechanizmem cyklicznych wyborów, które dają to jednej, to drugiej partii przewagę i możliwość konstruowania rządu, czyli realizacji interesów własnej klasy poprzez sprawowanie władzy ustawodawczej i wykonawczej. Podstawą takiego systemu jest oczywiście akceptacja dla idei takiego kompromisu większości obywateli, co wyraża się głównie poprzez wybory parlamentarne.

Wzajemna niezbędność klasy pracobiorców i pracodawców, a także zgodna niechęć do przemocy – a zwłaszcza rewolucji – sprawia, iż obie strony są zainteresowane kompromisem. Interesem pracodawców, jaki ten kompromis musi gwarantować, jest nienaruszalność własności prywatnej,<sup>94</sup> cywilizowane warunki ewentualnych renegocjacji warunków kompromisu (zwłaszcza zapewniające nietykalność osobistą), przewidywalność warunków prowadzenia działalności gospodarczej, obrotu kapitałem itp. Ów historyczny kompromis ma z kolei gwarantować pracobiorcom minimalny poziom egzystencji, im i ich rodzinom, oraz poczucie elementarnego wpływu na los własny i społeczny oraz poczucie podstawowej wolności.

Myśl tę Lester C.Thurow wyraził w sposób następujący: „*Na przestrzeni dziejów zewnętrzne zagrożenia militarne, wewnętrzne niepokoje społeczne oraz alternatywne ideologie były używane jako uzasadnienie przewyższania interesów zaangażowanych w utrzymanie status quo. One to pozwoliły kapitalizmowi przetrwać i kwitnąć. Ludzie bogaci byli inteligentniejsi niż Marks sądził. Rozumieli, że ich własne długofalowe przetrwanie zależy od wyeliminowania warunków sprzyjających rewolucjom – i uczynili to*”.<sup>95</sup>

---

<sup>93</sup> K.Polanyi, *Our Obsolete Market Mentality*, „Commentary”, t.3, nr 2, s.113, cyt. za: W.Morawski, *Socjologia...*, op.cit., s. 89.

<sup>94</sup> Patrz: C.North, *Understanding Economics Change w: Transforming Post – Communist Political Economies*, eds. J.M.Nelson, Ch.Tilly, L.Walker, Washington 1996, s.704.

<sup>95</sup> L.C.Thurow, *Przyszłość kapitalizmu. Jak dzisiejsze siły ekonomiczne kształtują świat jutra*, Wrocław 1999, s.13.

Tego optymizmu z pewnością nie podzielał Herbert Marcuse, który uważał, iż *zmyślność* ludzi bogatych doprowadziła co prawda do kompromisu, który jest jednak oszustwem. Niestety lud dał się zwieść. „*Totalitarne tendencje społeczeństwa jednowymiarowego* – pisze w swym dziele *Człowiek jednowymiarowy – sprawiają, że tradycyjne sposoby i środki protestu są nieskuteczne – bywają nawet niebezpieczne, ponieważ zachowują iluzję ludowładztwa. To złudzenie zawiera pewną prawdę: »lud«, będący poprzednio zaczynem społecznej zmiany, »rozwinął się« tak, że stał się zaczynem społecznej spójności. W tym raczej tkwi nowa stratyfikacja, charakterystyczna dla rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*”.<sup>96</sup>

Zatem na ów kompromis czasu powojennego można także spojrzeć inaczej: nie tyle rozwiązał on napięcia wcześniejszych faz industrializmu, ile raczej wprowadził lud w stan złudzenia, utraty zdolności rozumienia swojej rzeczywistej sytuacji i interesów. Zdaniem tego filozofa istnieje jednak nadzieja na sprawiedliwe stosunki społeczne, gdyż – jak pisał – „*pod konserwatywną podstawą ludową znajduje się substrat odmieńców i outsiderów, eksploatowanych i prześladowanych ludzi innych ras i kolorów skóry, niezatrudnionych i niezatrudnialnych*”.<sup>97</sup>

Marcuse martwi się zatem, iż ludowi jest lepiej, gdyż jeśli byłoby mu gorzej – zrobiłby rewolucję i uczynił świat na miarę utopijnych nadziei ambitnego filozofa. Życzy ludowi, aby było mu bardzo źle, żeby mogło mu być doskonale. Ciekawe co powiedziałyby na neoliberalny zwrot lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych? Czy liczbę „outsiderów” uznały już za wystarczającą? I jaką ocenę moralną wydałyby zwolennikom tego zwrotu od kolektywnej solidarności do egocentrycznego indywidualizmu najbogatszych?

Optymizm i prostolinijność Thurowa zapewne wymagałyby pomocy ze strony bardziej trzeźwego krytycyzmu, ale krytycyzm Marcuse’a stanowczo – moim zdaniem – wymagałyby kompresu racjonalizmu i realizmu.

Zapewne bowiem, aby możliwy był ów wielki kompromis<sup>98</sup> ostatniej, nowoczesnej fazy industrializmu, mądrość musiały wykazać obie jego strony, co zapewne bez wspomnianych wcześniej czynników historycznych nigdy by się nie stało. Istotne jest jednak, iż został on zawarty i stał się podstawą, na kilkadziesiąt lat, porządku społecznego w krajach zaawansowanego industrializmu.<sup>99</sup>

---

<sup>96</sup> H.Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy*, Warszawa 1991, s.312-313.

<sup>97</sup> Ibidem, s.313.

<sup>98</sup> Por. np.: G.Esping-Andersen, *Welfare State and Economy w: The Handbook of Economic Sociology*, eds. N.J.Smelser, R.Swedberg, Princeton – New York 1994; *The Future of the State. A Survey of the World Economy*, „*The Economist*”, 20.09.1997; N.Luhmann, *Teoria polityczna państwa bezpieczeństwa socjalnego*, Warszawa 1994.

<sup>99</sup> Polecam zwłaszcza rozważania na temat państwa dobrobytu J.Habermasa w: J.Habermas, *Kryzys państwa...*, op.cit., a także akceptujące lub krytyczne wobec *welfare state* publikacje, jak np.: W.A.Robson, *Welfare State and Welfare Society. Illusion and Reality*, London 1976; J.Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa 1994; J.Gray, *Dwie twarze liberalizmu*, Warszawa 2001.

Bardzo ważnym składnikiem tego historycznego kompromisu stała się też zgoda burżuazji na częściowe ograniczenie wolności rynku, dla dobra równowagi społecznej, w tym zaspokojenia elementarnych potrzeb socjalnych pracobiorców. Regulacja rynku ze względu na cele społeczne stała się zatem kolejną z tych najważniejszych funkcji nowoczesnego państwa. Umiejętność odtwarzania równowagi społecznej i akceptacji obu głównych sił społecznych dla zakresu ustępstw stała się główną cnotą rządzących.

W sukurs przyszło także w owych latach naturalne, wobec rozwoju klasy średniej, uzupełnienie sceny politycznej (przynajmniej w niektórych krajach) o trzecią partię, która reprezentuje jej interesy. Zbyt słaba, aby samodzielnie rządzić, wchodzi w koalicję to z partią pracobiorców, to pracodawców, wzmacniając centrowe (gdyż centrowe są interesy klasy średniej) tendencje w obu partiach zasadniczych. Łagodzi to zwykle radykalizm ugrupowania zdobywającego akurat władzę i wzmacnia szansę rządzenia dłużej niż jedną kadencję.

Okazuje się bowiem, iż naruszanie równowagi interesów prowadzi zwykle w takim porządku społecznym do skutków negatywnych dla całego społeczeństwa. Pracodawcy ograniczają inwestycje, lub nawet wycofują kapitał, gdy partia pracobiorców zbyt radykalnie przesterowuje państwo na rzecz interesów swojego elektoratu. Zmniejsza to liczbę miejsc pracy i zmniejsza realną wielkość coraz większego procentu z coraz mniejszego budżetu przeznaczanego na ochronę socjalną. Ale przesterowanie polityki państwa na rzecz interesów elektoratu partii pracodawców także powoduje niezadowolenie i jest odbierane jako naruszenie kompromisu. Szczęśliwie, co kilka lat odbywają się wybory, które pozwalają niezadowolonym wyrazić swój sprzeciw w sposób parlamentarny. Jak wspomniałem, trójpartyjny system, z udziałem formacji reprezentującej klasę średnią, łagodzi amplitudę wahań politycznych i gospodarczych, dodatkowo równoważąc cały system.

Nie chcę tu wyczerpywać kwestii ładu instytucjonalnego po drugiej wojnie światowej. Więcej pisałem na ten temat gdzie indziej.<sup>100</sup> Zmierzam jedynie do ukazania swoistego splotu okoliczności, jakie po 1945 roku doprowadziły do historycznego kompromisu, zmian na poziomie struktury społecznej i ładu instytucjonalnego. Pod rządami jego logiki nowego znaczenia nabiera relacja jednostka – społeczeństwo. Twierdzę bowiem, iż w tym właśnie ładzie społecznym, z jego państwem dobrobytu lub państwem bezpieczeństwa socjalnego (jak niekiedy się powiada), zniesione – czy przynajmniej zminimalizowane – zostały istotne napięcia industrializmu.

Istotnym czynnikiem powojennego porządku społecznego była znakomita w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych koniunktura gospodarcza (naturalnie jedynie w omawianym tu obszarze cywilizacyjnym). Jak pisał R.Cameron, „w drugiej połowie roku 1947 większość krajów Europy Zachodniej – z wyjątkiem

---

<sup>100</sup> K. Wielecki, *Wprowadzenie do problematyki...*, op.cit.

Niemiec – odzyskała przedwojenny poziom produkcji przemysłowej”.<sup>101</sup> Dalszy rozwój gospodarczy ułatwiła pomoc z tzw. planu Marshalla. W 1948 roku w USA powstał Program Odbudowy Europy (ERP) i Administracja Współpracy Gospodarczej (ECA) do zarządzania tym programem. Zasiłała ona do 1952 roku gospodarkę europejską w ok. 13 mld dol.<sup>102</sup> Wiele inicjatyw ożywiających ekonomiczną i polityczną współpracę w Europie<sup>103</sup> i na świecie i inne szczęśliwe okoliczności sprawiły prawdziwy cud gospodarczy. Trwał on praktycznie do połowy lat siedemdziesiątych. Obroty handlu światowego rosły rocznie średnio o 8%. W krajach uprzemysłowionych średni roczny wzrost produktu krajowego brutto na jednego zatrudnionego wynosił ok. 4,5%.<sup>104</sup>

Również kolejny czynnik ładu społecznego, tj. kultura, sprzyjał wytworzeniu się równowagi społecznej, politycznej i gospodarczej po drugiej wojnie światowej, a także minimalizowaniu napięć właściwych wcześniejszym fazom industrializmu. Przede wszystkim wartościami głoszonymi i podzielanymi społecznie stały się wartości ładu demokratyczno-liberalnego, jak wolność jednostki, poszanowanie praw człowieka, tolerancja i szacunek do różnorodności kulturowej i pluralizmu politycznego, a równocześnie przekonanie do procedur demokratycznych. Są to – warto zauważyć – wartości równoważące konflikt między indywidualizmem i kolektywizmem.

Socjologia tego okresu, która także pozostawała pod wpływem kultury swego czasu, dzielona była głównie między kilka orientacji teoretycznych, a zwłaszcza: funkcjonalizm i interakcjonizm symboliczny. Ten pierwszy reprezentowany był przede wszystkim przez Parsonsa i Mertona, drugi zaś przez Blumera i Kuhna. Wymienić też koniecznie tu trzeba wyrosłą z socjologii fenomenologicznej Schütza etnometodologię, pozostającą w pewnym intelektualnym związku z interakcjonizmem symbolicznym. Jej twórcą i głównym przedstawicielem był Harold Garfinkel. Bardzo wpływowy w tym czasie był też Goffman, którego poszukiwania mieściły się gdzieś między interakcjonizmem symbolicznym i etnometodologią. Myślę, iż wspomnieć trzeba tutaj też pewne koncepcje filozofów społecznych, którzy bądź deklarowali się jako socjologowie, bądź mocno na grunt socjologiczny wchodzili, a którzy w ogromnej mierze przyczynili się do zrozumienia tego czasu, schyłku epoki industrializmu. Mam tu na myśli takich twórców, jak Habermas, Arendt, Berlin lub Bourdieu.

Funkcjonalizm, jeśli abstrahować od prekursorów (jak Spencer), pojawił się w latach dwudziestych XX wieku. Najpierw w antropologii, w dwóch nieco odmiennych postaciach: Radcliffe-Browna i Bronisława Malinowskiego. Wspominałem już nieco o tym kierunku. Tutaj więc omówię jedynie zbiorczo tę orientację i tylko o tyle, o ile wnosi to coś nowego do naszego problemu.

---

<sup>101</sup> R.Cameron, *Historia...*, op.cit., s.402.

<sup>102</sup> *Ibidem*, s.403-404.

<sup>103</sup> Por.: K.Wielecki, *Wprowadzenie do problematyki...*, op.cit.

<sup>104</sup> R.Cameron, *Historia...*, op.cit., s.406-409.

Pomijam natomiast kwestię nominalizmu i realizmu. Z pewnością dla obu wczesnych funkcjonalistów społeczeństwo (ewentualnie kultura) jest bytem autonomicznym, nieredukowalnym do części składowych, charakteryzującym się swoistymi cechami.

Tą swoistością jest także, a może przede wszystkim, zdolność do samoregulacji, czyli odtwarzania stanu równowagi wewnętrznej. Realizuje się ona między innymi dzięki odtwarzaniu stanu równowagi wewnętrznej. Ta zależy jednak od spełnienia **wymogów funkcjonalnych**, co oznacza, że **organy społeczne** muszą być funkcjonalne, czyli przyczyniać się do tego.<sup>105</sup>

Funkcjonalisci odwrócili pytanie o kryzys społeczny i kryzys kultury. Ich interesowały mechanizmy przeciwdziałające mu. Woleli szukać odpowiedzi na pytanie, jak równowaga jest odtwarzana, a nie jak dochodzi do jej zaburzenia. Ale to jest ten sam problem, choć inaczej wyrażony. Dla pierwszych antropologów funkcjonalnych kryzys mógł być spowodowany jedynie czynnikami zewnętrznymi i niezdolnością do wytworzenia przez system społeczny instytucji, struktur lub funkcji redukujących destrukcyjny wpływ tego czynnika.

W odmianie tzw. strukturalizmu oksfordzkiego, ogromne znaczenie przypisywano kulturze jako systemowi społecznie określonych zwyczajów i pożądanym zachowań, podporządkowanym wartościom i normom społecznym. Kultura pełnić więc miała bardzo ważne funkcje względem systemu społecznego. Z kolei istotne funkcje wobec kultury miały pełnić sposoby myślenia, które powinny być adekwatne do określonych kulturą standardów zachowań społecznych.

I znowu, jeśli odwrócić to rozumowanie i zapytać o przyczyny i mechanizmy kryzysu epoki industrializmu, to odpowiedź będzie zbieżna z tą, jaką uzyskaliśmy już wcześniej, analizując inne niż funkcjonalistyczne koncepcje. Szczególne znaczenie ma tu pojęcie *equilibrium*, czyli dynamicznej równowagi odtwarzanej dzięki adaptacji systemu społecznego do zmiany warunków zewnętrznych oraz integracji wewnętrznej. Kryzys może bowiem zagrażać także od wewnątrz.

W latach trzydziestych rozpoczął twórczość omawiany już wcześniej Parsons. Obecnie chciałbym jedynie zwrócić uwagę czytelnika na teorię Roberta K. Mertona,<sup>106</sup> który w późnych latach czterdziestych analizuje systemy społeczne z wykorzystaniem takich fundamentalnych dla swej koncepcji kategorii, jak role społeczne, wzory instytucjonalne, normy społeczne, wzory kulturowe i inne. Ta siatka pojęciowa pozwalała Mertonowi identyfikować we własny, oryginalny sposób, różne formy dewiacji i przystosowania wewnątrz systemów społecznych.

Mniej więcej pod koniec lat sześćdziesiątych i na początku siedemdziesiątych funkcjonalizm zaczął tracić ogromne przedtem wpływy. Aby już w latach osiemdziesiątych powrócić, w wersji bardziej odpornej na zmasowaną

---

<sup>105</sup> Por.: M. Flis, *Teorie struktury społecznej w antropologii funkcjonalnej*, Wrocław 1988.

<sup>106</sup> R. K. Merton, *Teoria socjologiczna...*, op. cit.

krytykę schyłku jej poprzedniego powodzenia, w pismach takich twórców, jak J.Alexandra, R.Müncha lub R.Wuthnowa.

Interakcjonizmowi symbolicznemu i etnometodologii poświęciłem uwagę w rozdziale pierwszym i niewiele mam obecnie do dodania. Ich cechą dominującą jest niechęć do uogólnień, zwłaszcza na poziomie makrospołecznym. Trudno zatem rozważać poglądy przedstawicieli tych szkół na kwestię kryzysu, jakim tu się zajmuję. Można tylko wnosić, iż skoro społeczeństwo jest raczej stale odnawianym procesem uzgadniania znaczeń, to poważny kryzys społeczny może nastąpić przede wszystkim poprzez fakt zaburzenia komunikacji społecznej, czyli procesu tworzenia i odnawiania symboli. Nie sposób nie zgodzić się z tym przypuszczeniem. Jednak jego użyteczność będzie większa – jak sądzę – gdy będziemy starali się wyjaśnić, jak kryzys społeczny przenosi się z makrostruktur na struktury mniejsze i przeciwnie, jak zaburzenia komunikacji na poziomie mikro mogą wytwarzać kryzys struktur większych. Z wielkim powodzeniem zajmował się tym np. A.Giddens. Będę o tym pisał w następnej części tej pracy.

Jedną z największych indywidualności tworzących w interesującym nas czasie była Hannah Arendt. Jej postawa naukowa w dużej mierze wyznaczana była przez tragiczne wydarzenia drugiej wojny światowej, dwóch totalitaryzmów i wstrząsającej martyrologii Żydów.<sup>107</sup> Te zapewne doświadczenia zdecydowały o wyraźnie indywidualistycznej filozofii człowieka i społeczeństwa autorki. Ale ona też dostrzegła niebezpieczeństwa takiej odmiany indywidualizmu, która prowadzi do atomizacji społeczeństwa, do jego przekształcenia się w **motloch**.<sup>108</sup>

Faktyczny brak społeczeństwa w totalitaryzmie sprawia, iż **masy** społeczne nie są w stanie przeciwstawić się aspiracjom totalnej władzy.<sup>109</sup> Jak sama wyjaśnia – *„termin masy znajduje zastosowanie tylko tam, gdzie mamy do czynienia z ludźmi, z których, ze względu na samą ich liczbę bądź bierność albo połączenie obu czynników, nie można stworzyć żadnej organizacji opierającej się na wspólnocie interesów, żadnej partii politycznej, władzy municypalnej, organizacji zawodowej lub związkowej. Potencjalne masy istnieją w każdym kraju stanowiąc większość pośród rzesz neutralnych, biernych politycznie ludzi, którzy nigdy nie wstąpili do żadnej partii i rzadko idą do urn wyborczych”*.<sup>110</sup>

Totalitaryzm grozi tedy m.in. tam, gdzie społeczeństwo jest wypierane przez masy. Czyli istnieje jedynie agregat jednostek, który nie ma oparcia w różnych instytucjach społeczeństwa. Warto tu zauważyć, iż dla Arendt, masy i motloch to niekoniecznie to samo. *„Między zdominowanym przez burżuazję społeczeństwem klasowym a masami będącymi produktem jego załamania się stosunki nie*

---

<sup>107</sup> Patrz zwłaszcza: H.Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, Warszawa 1989.

<sup>108</sup> Ibidem, s.86 i inne.

<sup>109</sup> Ibidem, s.247 i dalsze.

<sup>110</sup> Ibidem, s.250.

układały się tak samo, jak między burżuazją a motłochem, który był produktem ubocznym kapitalistycznej produkcji. Masy łączy z motłochem zaledwie jedna cecha – to, że obie te grupy znajdują się poza wszelkimi układami społecznymi i nie mają normalnej reprezentacji politycznej. W przeciwieństwie do motłochu masy nie przejmują – choćby w zniekształconej postaci – norm i postaw klas posiadających, ale odzwierciedlają i niejako wypaczają normy i zachowania publiczne cechujące wszystkie klasy. O normach uznawanych przez człowieka z mas decydowała nie tylko, a nawet nie przede wszystkim, klasa, z której się wywodził, lecz raczej przemożne wpływy i nie sprecyzowane przekonania akceptowane milcząco przez wszystkie klasy społeczeństwa”.<sup>111</sup>

Genezy totalitaryzmu dopatruje się Arendt w czasach odległych. Szczególne jednak znaczenie przypisuje imperializmowi, jako zjawisku związanemu z konkretną fazą industrializmu.<sup>112</sup> Podobnie jak y Gasset, obawia się tej rzeszy ludzi zmarginalizowanych, którzy faktycznie pozostają poza społeczeństwem w tym sensie, że poza kulturą, systemem wartości i norm oraz poza instytucjami politycznymi. Oboje masy rozumieli jako produkt procesów industrializmu. Arendt bardziej lękała się roli politycznej, jaką masy odgrywają, y Gasset zaś ich dominacji kulturowej.<sup>113</sup> Jest jeszcze co najmniej jedna, ale bardzo ważna różnica. Hiszpański filozof opisywał zjawisko, którego narastania był świadkiem, a przed którego skutkami ostrzegał. **Korzenie totalitaryzmu** powstają w najlepszych latach industrializmu (pięćdziesiątych i sześćdziesiątych) i są zapisem morfologii katastrofy, która już minęła.

Podobnie, kiedy pisze autorka, już w czasach rozkwitu ostatniej fazy industrializmu (1963 r.), o wolności, to odwołując się do przykładów demokracji ateńskiej i greckiej *polis*, ukazuje jak bardzo jest ona (wolność) osadzona w instytucjach społecznych i relacjach interpersonalnych.<sup>114</sup> Warte uwagi są wyjaśnienia Arendt, jakie są makrosocjalne warunki równowagi społecznej gwarantującej istotnie ową wolność jednostkom. To w istocie wymogi państwa demokratyczno-liberalnego, państwa dobrobytu lub bezpieczeństwa socjalnego ostatniej fazy ery industrialnej. Naruszenie zaś tych warunków, atomizacja jednostek do postaci masy społecznej i arogowanie sobie przez te masy – a nie przez jednostki – jako członków społeczeństwa, prawa do wolności, powoduje istotny kryzys i indywidualności, i zbiorowości.<sup>115</sup> Zatem Arendt nie można przypisać po prostu postawy indywidualistycznej lub kolektywistycznej, ale raczej – podobnie jak kiedyś czynił to de Tocqueville – łączyła ona wartość indywidualności i zbiorowości, jako kategorie wzajemnie sobie niezbędne.

---

<sup>111</sup> Ibidem, s.252.

<sup>112</sup> Ibidem, s.103 i inne.

<sup>113</sup> Choć nie oznacza to, iż Arendt lekceważyła ten aspekt kulturowy, który tak doceniał Ortega y Gasset, por.: H.Arendt, *O kryzysie w kulturze i jego społecznej oraz politycznej doniosłości* w: H.Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, Warszawa 1994.

<sup>114</sup> H.Arendt, *O rewolucji*, Kraków 1991, s.30 i dalsze.

<sup>115</sup> Ibidem, s.181 i dalsze.



Z pewnością też postawę indywidualistyczną zajmował Isaiah Berlin. On także, zapewne pod wpływem traumatycznych doświadczeń ludzkości czasu drugiej wojny światowej, jedną z elementarnych kategorii swych analiz uczynił wolność. Ale przecież pisał, iż: „nie chcę przez to powiedzieć, że wolność jednostki jest, nawet w najbardziej liberalnych społeczeństwach, jedynym czy nawet dominującym kryterium działań społecznych. Zmuszamy dzieci, aby się kształciły i zakazujemy publicznych egzekucji. (...) Określając zakres swobody wyboru przez jednostkę lub społeczeństwo sposobu życia zgodnego z ich pragnieniami należy brać pod uwagę wiele innych wartości, których najbardziej chyba oczywistymi przykładami będą: sprawiedliwość, równość, szczęście, bezpieczeństwo, porządek publiczny”.<sup>116</sup>

Myśl tę John Gray wyraził w ten sposób: „Berlinowi nie chodziło tylko o różnorodność osobistych stylów życia. Uznawał, że w wypadku niemal wszystkich ludzi dobre życie związane jest ze współuczestnictwem w określonych sposobach życia. Dla Berlina ludzkie spełnienie wymagało pokojowej koegzystencji różnych kultur, nie zaś unifikacji”.<sup>117</sup>

Trudno przedstawić poglądy Berlina jako zwarty system prawd obiektywnych, skoro ich autor wyrażał szczególną nieufność wobec takich właśnie teorii. Może tyle wolno stwierdzić, iż naczelną jego wartością był chyba pluralizm. Ten zaś zależy od wolności. Tę ostatnią autor wolał określać negatywnie,<sup>118</sup> aby poprzez jej pozytywne definiowanie nie przyczyniać się do tego, czego był gorącym przeciwnikiem – do wiedzy, która rości sobie pretensję do obiektywizmu, narzucając kreowaną przez siebie wersję świata.

Negatywna koncepcja wolności zawiera w sobie także przekonanie, iż również ta wartość musi znajdować jakieś ograniczenia. Jak pisał Gray, Berlin „bronił wolności nie dlatego, iż umożliwia ludziom odkrycie jedynego prawdziwego sposobu samorealizacji, ale dlatego że pozwala samorealizować się na różne sposoby”.<sup>119</sup> Pluralizm zatem umożliwia wolność, która z kolei pozwala na samorealizację. Ale samorealizację, która jest dana nie jednej jednostce, lecz społecznie. To właśnie wymaga **koegzystencji różnych kultur**, stylów życia, wartości.

Potrzebna jest zatem jeszcze jedna wartość społeczna: kompromis. Jak pisze P.Śpiewak, referując poglądy Berlina: „Wolność za swoje bezwarunkowe dopełnienie ma więc zasadę kompromisu, w praktyce nader wymagającą. Żąda ona od uczestników życia publicznego umiejętności samoograniczenia się, pohamowania ambicji w imię wspólnego dobra”.<sup>120</sup> Tak więc ze względów społecznych konieczne jest pewne ograniczenie wolności; nawet ona nie jest

<sup>116</sup> I.Berlin, *Cztery eseje o wolności*, Warszawa 1994, s.230-231.

<sup>117</sup> J.Gray, *Dwie twarze liberalizmu*, op.cit., s.53-54.

<sup>118</sup> Por.: I.Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, Warszawa 1991.

<sup>119</sup> J.Gray, *Dwie twarze...*, op.cit., s.53.

<sup>120</sup> P.Śpiewak, *Isaiaha Berlina liberalny liberalizm* w: I.Berlin, *Dwie koncepcje...*, op.cit., s.372.

wartością absolutną. Filozof ten dostrzegął, iż każda wartość, „o ile nie zostanie ograniczona, doprowadzić może do rozbicia od wewnątrz ładu demokratyczno-liberalnego”.<sup>121</sup>

Poglądy H.Arendt i I.Berlina były skierowane niejako w przeszłość, ale podobnie jak większość piśmiennictwa schyłkowej fazy industrializmu zorientowane na poszukiwanie takich wartości, instytucji i idei, które chroniłyby przed koszmarną schedą ostatnich lat historii. Z lektury tych twórców przebija troska, aby historia lat dopiero minionych ostatecznie znalazła się w **czasie przeszłym dokonanym**. Nie tworzyli oni systemu, który instruowałby jak żyć i organizować porządek społeczny. Raczej badali pewne ogólne ramy ładu moralnego, instytucjonalnego i kulturalnego, który tworzyłby podstawę pod wielki kompromis lat powojennych. Ich filarami był pluralizm, poszanowanie wolności i różnorodności, chęć i umiejętność komunikacji i szukania *konsensusu*. Odpowiadali więc na najważniejsze wyzwania swego czasu.

---

<sup>121</sup> Ibidem, s.357-358.

## 6. Kryzys postindustrializmu – charakterystyka epoki

W latach siedemdziesiątych dwudziestego wieku następuje załamanie podstaw porządku społecznego późnej fazy industrializmu, a przede wszystkim jego fundamentu ekonomicznego i kulturalnego. A na tym tle także wszystkich innych. Wiele pisze się np. o kryzysie ładu instytucjonalnego, czy wprost: nowoczesnej demokracji liberalnej oraz o ogromnych przemianach w zakresie struktury społecznej.

Przyczyną nie jest jednak przede wszystkim – twierdzą – wewnętrzny kryzys industrializmu. Bo ten akurat został w niemałym stopniu złagodzony – jak dopiero o tym pisałem w poprzednim podrozdziale – przez model gospodarki rynkowej zorientowanej na cele społeczne; nowoczesne państwo reprezentujące interes wszystkich obywateli, odnajdujące swój sens w roli mediatora i gwaranta kompromisu między głównymi klasami społecznymi pracodawców i pracobiorców;<sup>122</sup> równowagę międzynarodową gwarantującą pokój (przynajmniej w skali globalnej i tam, gdzie ów porządek funkcjonował).

Ten porządek miał też pewne rysy i surowych krytyków. Zarzucali oni: faktyczne zawężanie możliwości wyboru w wyniku stabilizowania się systemu partyjnego i tym samym upodobnianiu się programów partii; ekonomiczne obciążenia systemu państwa dobrobytu, w wyniku stosowania tej **korekty dystrybucyjnej** tu i ówdzie kompromis został zaburzony w drugą stronę; rozwój postawy roszczeniowej; brak przestrzeni społecznej dla młodego pokolenia, które definiowało to państwo jako obłudne, nacechowane hipokryzją – chodzi i o politykę, i o moralność.<sup>123</sup> Niezależnie od wielu napięć, jakie przynosiły lata powojenne, ten porządek społeczny był jednak funkcjonalny aż do lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku.

Wielu socjologów i ekonomistów wiąże erozję tego porządku z kryzysem gospodarczym, jaki przypada na te lata. Jego przyczyną miałby być z kolei kryzys paliwowy.<sup>124</sup> Nie przekonuje mnie to wyjaśnienie. Sądzę, że załamanie na rynku paliw nie mogło być wystarczającym czynnikiem tak poważnych perturbacji ekonomicznych. Uważam też, że tak dobrze funkcjonujący ład społeczny raczej poradziłby sobie z podobnym kryzysem, niż na trwałe uległ postępującej erozji.

Nie przekonują mnie też wyjaśnienia natury politycznej. Mam tu na myśli znaczenie osobowości politycznych, które wystąpiły zdecydowanie przeciwko państwu dobrobytu i państwu opiekuńczemu. Pomijam tu kwestie, iż recepty

<sup>122</sup> Patrz: J.Habermas, *Kryzys państwa dobrobytu...*, op.cit.

<sup>123</sup> K.Wielecki, *Youth, Transformation and Mass Culture w: Youth and Political Changes in Contemporary World*, red. J.Garlicki, Warsaw 1998 oraz *Społeczne czynniki tożsamości pokoleniowej młodzieży*, „*Studia Socjologiczne*”, nr 1-2/1990.

<sup>124</sup> Por. np.: R.Boyer, *State and Market. A New Engagement for the Twenty-First Century?* w: *States Against Markets. The Limits of Globalization*, eds. R.Boyer, D.Drache, London – New York 1996, s.93; zob. też: A.King, B.Schneider, *Pierwsza rewolucja globalna. Jak przetrwać? Raport Rady Klubu Rzymskiego*, Warszawa 1992, s.34.

wypisywane przez Margaret Tacher i Ronalda Regana pod koniec ich drugiej kadencji okazały się zupełnie nietrafne. Chodzi mi o to, że **Żelazna Lady** mogła być taka twarda głównie z tego powodu, iż zmiany cywilizacyjne naruszyły podstawy powojennego kompromisu społecznego.

Przyczyn rozpadu industrializmu jest kilka. Wśród nich, jedną z najważniejszych, jest rozwój cywilizacyjny, w tym osiągnięcia naukowe i techniczne, które w najbardziej zaawansowanych pod tym względem społeczeństwach już od lat siedemdziesiątych powodują poważne przemiany technologiczne. Te zaś pociągają za sobą głębokie i wszechstronne zmiany, charakteryzujące się na dodatek bardzo szybkim tempem.

Ostatecznie nie pierwszy to przypadek, by odkrycia techniczne, naukowe lub nowe technologie zmieniały gruntownie świat. Tak było gdy ludzie nauczyli się uprawiać ziemię i hodować zwierzęta. Ale ta zmiana cywilizacyjna dokonywała się kilka tysięcy lat. Podobnie było, gdy odkrycia i wynalazki osiemnastego wieku przyczyniały się do zmiany industrialnej. Ta jednak trwała prawie dwa stulecia. Obecna zmienia świat od około trzydziestu lat i jest nieporównywalna, zwłaszcza gdy chodzi o dynamikę.

Głębokie i rozległe zmiany cywilizacyjne, demograficzne, kulturowe oraz społeczne stawiają ludzi w sytuacji szczególnie poważnego i głębokiego kryzysu, w którym nie można zbyt licznie liczyć na pomoc dotychczasowych ideologii. Te bowiem także są w stanie permanentnego i – jak sędzę – decydującego kryzysu. Ten czas głębokiej transformacji, który często określa się jako postindustrializm, wymaga nowej odpowiedzi teoretycznej i ideologicznej, adekwatnej do stanu tak długotrwałego i głębokiego kryzysu. To jest istota problemu, którym zajmę się w dalszej części tego rozdziału.

Najpierw jednak scharakteryzuję czas, w którym żyjemy obecnie, początek nowej cywilizacji, która powoduje swoiste napięcia, własny kryzys społeczny, tak głęboki, iż bez pomyłki można już mówić o nowej epoce w dziejach ludzkości. Jej cechą najłatwiej rozpoznawalną – jako się rzekło – jest bezprecedensowy (poza wiekiem osiemnastym) rozwój nauki i techniki.

Do osiągnięć rewolucjonizujących świat i życie człowieka należy odkrycie i stworzenie nowych materiałów. Zwłaszcza wielkie znaczenie mają te o właściwościach półprzewodników. Umożliwiły one rozwój mikroelektroniki. Drugim procesem o niesłychanym znaczeniu było opanowywanie na skalę przemysłową nowych źródeł energii, przede wszystkim jądrowej. Wśród procesów technologicznych, które zmieniają świat, wymienić trzeba koniecznie automatyzację i komputeryzację dominujące dziś nie tylko w przemyśle, ale praktycznie we wszystkich dziedzinach życia. Jak bardzo tysięczne udogodnienia, wynalazki i odkrycia wpływają na naszą codzienność, widzimy sami.<sup>125</sup>

---

<sup>125</sup> Por.: *Mikroelektronika i społeczeństwo. Na dobre czy na złe?*, Warszawa 1987, to przekład Raportu Klubu Rzymskiego: *Microelectronics and Society. For Better or for Worse? A Report to the Club of Rome*, eds. G.Fredrichs, A.Schaff, Oxford – New York – Toronto – Sydney – Paris – Frankfurt 1982.

L.W.Zacher wymienia pewne cechy i właściwości współczesności. Pisze zatem o **radykałnym wzroście mobilności oraz migracji**.<sup>126</sup> Na tę migrację i mobilność składa się ruch turystyczny (miliard osób rocznie podróżuje w tym charakterze), uchodźstwo ekologiczne, polityczne i z powodu konfliktów lokalnych, rzesza pracowników **transnarodowego** biznesu i międzynarodowych organizacji i inne. Jak zatem stwierdza autor, rośnie **mobilność i nomadyczność** społeczeństw.<sup>127</sup> Znikają także wsie. Pozostają tereny niezurbanizowane oraz wielonarodowe, wielorasowe i wielokulturowe wielkie aglomeracje. Te i inne czynniki powodują **anonimowość i przelotność kontaktów**.<sup>128</sup> Komunikacja między ludźmi jest coraz bardziej pośrednia. Człowiek współczesny częściej obcuje z urządzeniami elektronicznymi (jak np. komputer, bankomat, faks) niż z innymi bliźnimi.

Innym wymiarem współczesności jest proces globalizacji. Jej wyznacznikiem może być to, iż informacje, jakie dopływają w codziennym życiu do jednostki, są pochodzenia **ponadlokalnego**: telewizja, e-mail, internet. Zmieniają się, na co zwraca uwagę Zacher, **proporcje tożsamościowe i przyporządkowania**.<sup>129</sup> Nową kategorią socjologiczną są „»społeczności sieciowe« czyli grupy o pewnych zainteresowaniach (np. muzyką rockową, religią itp.), preferujące nawigowanie w cyberprzestrzeni. (...) Nawigowanie w sieci to nie zabawa (jak sądzą niektórzy autorzy), ale sposób życia i to nie lokalnego, choć w jakiejś mierze częściowego. Są więc »ludzie sieci«”.<sup>130</sup>

Jeszcze w 1979 roku Krajowa Akademia Nauk w Stanach Zjednoczonych ogłaszała, iż „współczesna era elektroniki zapoczątkowała drugą rewolucję przemysłową (...), której znaczenie dla ludzkości może być jeszcze większe, niż to, jakie miała pierwsza”.<sup>131</sup> W jednym z kolejnych Raportów Klubu Rzymskiego, opublikowanym w 1991 roku czytamy zaś: „Tematem spotkań Klubu Rzymskiego była w ostatnim czasie tak zwana wielka przemiana (*The Great Transition*). Jesteśmy przekonani, że znajdujemy się we wczesnym stadium powstawania nowego typu społeczności świata tak różnej od dzisiejszej, jak społeczności z poprzedzającego ją długiego okresu rolniczego. Początkową, ale bynajmniej nie jedyną siłą napędową tych przemian było pojawienie się kompleksu nowych technologii, szczególnie tych, które powstały dzięki odkryciom

---

<sup>126</sup> L.W.Zacher, *Spółczesność informacyjna na szczeblu lokalnym (refleksje i uwagi prognostyczne)* w: *Spółczesność informacyjna. W perspektywie człowieka, techniki, gospodarki*, red. L.W.Zacher, Warszawa 1999, s.10.

<sup>127</sup> Ibidem.

<sup>128</sup> Ibidem.

<sup>129</sup> Ibidem.

<sup>130</sup> Ibidem, s.10-11, zob. zwłaszcza: M.Carnoy, *Utrwalanie nowej gospodarki. Praca, rodzina i społeczność w Wieku Informacji*, Cambridge Mass., London Eur. 2000.

<sup>131</sup> *Microstructure Science: Engineering and Technology*, National Academy of Sciences, Washington 1979, por.: A.King, *Wstęp: Nowa rewolucja przemysłowa czy jeszcze jedna technologia?*, Raport dla Klubu Rzymskiego, eds. G.Fredrichs, A.Schaff, Warszawa 1987, s.4.

*mikrotechnologii i biologii molekularnej. Stwarzają one tak zwane społeczeństwo ery informatyki, społeczeństwo postindustrialne albo społeczeństwo usług. Zatrudnienie, styl życia oraz perspektywy materialne i wszelkie inne dla każdego mieszkańca Ziemi bardzo będą się w nim różnić od tych z dnia dzisiejszego”*.<sup>132</sup>

Dalej czytamy o wielkich szansach i zagrożeniach tej nowej epoki. Jej środki techniczne pozwalają na rozwój przestępczości w niespotykanej dotąd skali. Zwłaszcza *pranie brudnych pieniędzy*, nielegalne spekulacje i wiele innych sposobów łamania prawa z wykorzystaniem technologii informatycznych, tworzy zagrożenie dotychczas niespotykane. Z perspektywy dzisiejszej możemy dodać do tego całą listę innych aktów bezprawia, jak wykradanie informacji z systemów komputerowych, terroryzm z wykorzystaniem internetu itp. Autorzy piszą także o dysproporcjach między bogatymi i biednymi społecznościami naszego globu, zwłaszcza wspominają o tzw. konflikcie Północ–Południe oraz o wszelkich możliwych tego skutkach. Czytamy też o nowym porządku politycznym świata, czyli o wielkiej transformacji układu sił w skali globalnej i zagrażających w związku z tym napięciach, w tym rozwiązywanych zbrojnie. Przewiduje się także uzależnienie krajów małych i biednych, a na tym tle narastanie nacjonalizmów i ruchów mniejszościowych, w tym również bardzo agresywnych. Do rozmaitych skutków nowej ery zaliczają też autorzy problemy demograficzne i ekologiczne.

Interesujące są też społeczne reperkusje przemian cywilizacyjnych. Tutaj wymienia się przede wszystkim bezrobocie, zanikanie pewnych zawodów, drastyczne zmiany statusu poszczególnych warstw i klas społecznych. Osobnym problemem jest porządek aksjologiczny tego wstrząsanego przemianami świata. „*Wydaje się, że – piszą King i Schneider – zarówno społeczeństwa, jak i poszczególne jednostki zatraciły cały system wartości, który im poprzednio zapewniał spójność i zdolność dostosowawczą. W niektórych wypadkach wypływa to z utraty zarówno wiary religijnej, jak i wiary w głoszone przez nią wartości etyczne. W innych – wynika z utraty zaufania do systemu politycznego*”.<sup>133</sup> Wiele uwagi poświęcają autorzy kwestiom zdrowia. W tym przede wszystkim chorobom cywilizacyjnym, jak nowotworowe i krążenia oraz całkiem nowym, jak AIDS.

Nie brak naukowców, którzy nie tylko podzielają te obawy, ale nawet widzą je jako perspektywę nieuniknioną. Trzeba tu koniecznie wspomnieć D.Bella.<sup>134</sup> Ale nie wszyscy patrzą tak czarno w przyszłość. R.Dahl przypuszcza, iż procesy postępującej globalizacji, związanej z **trzecią transformacją** demokracji,

---

<sup>132</sup> A.King, B.Schneider, *Pierwsza rewolucja...*, op.cit., s.21.

<sup>133</sup> Ibidem, s.63-64.

<sup>134</sup> Por. szczególnie: D.Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, Warszawa 1994 oraz *The Third Technological Revolution and Its Possible Socio-Economic Consequences w: Industrialisation. Critical Perspectives on the World Economy*, ed. K.O'Brien, London – New York 1998, t.2.

przyniosą rozszerzenie się mechanizmów teje. Tylko skala będzie większa.<sup>135</sup> A.Giddens dostrzega oczywiście wielkie zmiany współczesności, ale uważa, iż katastroficzne ich postrzeganie jest przesadą. Nowy czas niesie bowiem wielką szansę, której wykorzystanie zależy od nas samych. Autor ten dostrzega także wiele zagrożeń i niezwykle trudnych problemów. Uważa jednak, iż nie wszystkie diagnozy współczesności są prawdziwe, a wiele jest znacznie przesadzonych lub przedwczesnych.<sup>136</sup>

„Wielu wybitnych autorów (...) zwraca uwagę – pisze Giddens – na niektóre rodzaje zmian technologicznych jako szczególnie istotne w kształtowaniu aktualnych kierunków rozwoju społeczeństw kapitalistycznych. Najślynniejsza z nich głosi, że wchodzimy w erę, która nie jest już zdominowana przez przemysł fabryczny jak w przeszłości, lecz przez »technologię informacyjną«. Autorzy ci nie mówią więc o »społeczeństwie postkapitalistycznym«, ale o »społeczeństwie postindustrialnym«. Rola, jaką odgrywa nauka w nowoczesnej produkcji, powszechne zastosowanie komputerów, a ostatnio technologii mikroukładów, będą miały według nich bardzo głębokie konsekwencje dla dotychczasowego porządku społecznego.

Konsekwencje takie są rzeczywiście prawdopodobne, choć technologia mikroukładów jest tak świeża, że jej rezultaty są na razie raczej nieuchwytnie. Z pewnością ogłoszenie »drugiej rewolucji przemysłowej« jest co najmniej przedwczesne. Co więcej, nasuwają się zastrzeżenia wobec idei, że industrializm jest obecnie zastępowany przez nowy typ społeczeństwa, a zatem ustroj »postindustrialny« będzie zupełnie inny niż społeczeństwa współczesne».<sup>137</sup>

Również Zygmunt Bauman przeczy, jakoby ta wielka zmiana cywilizacyjna mogła być oceniana w kategoriach katastrofy. Z pewnością – przyznaje – świat jest obecnie inny niż sto czy dwieście lat temu. To co jest jego cechą charakterystyczną, to raczej proces ciągłego społecznego zaburzenia i odtwarzania ładu świata, co autor ocenia przychylnie.<sup>138</sup> Nie przeczy to jednak niezwykle istotnej zmianie, jaka zachodzi we współczesności, co zdaniem tego polskiego socjologa prowadzić musi do radykalnej rewizji samej socjologii i rozwinięcia nowej – **socjologii ponowoczesności**.<sup>139</sup>

Wśród socjologów można zatem wyróżnić kilka całkowicie lub częściowo odmiennych stanowisk.<sup>140</sup> Choć dość powszechnie uznają oni specyfikę czasów współczesnych, to jedni uznają, iż niosą one ze sobą takie zmiany społeczne, które dają poprawę lub przynajmniej nadzieję na poprawę ludzkiego losu, inni

<sup>135</sup> R.Dahl, *Demokracja i jej krytycy*, Kraków – Warszawa 1995, s.441 i inne.

<sup>136</sup> Por.: A.Giddens, *Nowoczesność...*, op.cit., oraz *Socjologia*, op.cit.

<sup>137</sup> Ibidem, s.71-72.

<sup>138</sup> Por. np.: Z.Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna nowoczesność wieloznaczna*, Warszawa. 1995, s.21 i dalsze.

<sup>139</sup> Z.Bauman, *Socjologia i ponowoczesność* w: *Racjonalność współczesności*, red. H.Kozakiewicz, E.Mokrzycki, M.Siemek, Warszawa 1992, s.9-10.

<sup>140</sup> Obok wspomnianych prac Bella wymieniemy np. J.Naisbitt, *Megatrendy*, Poznań 1997.

przeciwnie – ukazują współczesność z perspektywy katastroficznej. Istnieje też trzeci pogląd, iż współczesność jest **otwartym rachunkiem**, nową perspektywą, pełną szans i zagrożeń, częściowo jeszcze nie zdefiniowaną, a na pewno zależną od ludzkich poczynań. To świat *in statu nascendi*.

Czym jest w istocie współczesność, na to nie ma zgody wśród teoretyków. Świadczy o tym mnogość terminów, jakimi się ją określa. Pojęcia **nowoczesności, postmodernizmu, postnowoczesności, postnowożytności, społeczeństwa informacyjnego i postindustrializmu** krzyżują się i nie ma jednej obowiązującej konwencji w tym względzie. Tego bałaganu nie trzeba jednak sankcjonować z postmodernistycznym szacunkiem dla wieloznaczności.

Pojęcie **postnowoczesności** lub **ponowoczesności** odwołuje się przecież wprost do konceptu **nowoczesności**,<sup>141</sup> czyli poglądu ukształtowanego w osiemnastym wieku, który wyodrębniał nowoczesną współczesność od nienowoczesnej tradycji sprzed wieku osiemnastego. W owym pojęciu zawarte było też przekonanie o postępie, wielkich szansach i bezprecedensowych perspektywach, jakie właśnie otwierają się przed ludzkością. W latach siedemdziesiątych dwudziestego wieku dość powszechnie zwątpiono w ten euforyczny optymizm i stąd zaczęto mówić o post lub ponowoczesności.

Niezwykle popularnym i nadużywanym pojęciem jest z kolei **postmodernizm**, który odwołuje się wprost do zjawiska **modernizmu**. Postmodernizm jest raczej pewnym nurtem intelektualnym, pozostającym w opozycji do orientacji modernistycznej. Tym rozróżnieniem kieruję się w mojej pracy.

Nie jest to odosobniony punkt widzenia. Z.Bauman pisze np. „*Pragnę z miejsca wyjaśnić, że nazywam »nowoczesnością« okres historyczny, który w Europie Zachodniej rozpoczął się od serii dogłębnych społecznostrukturalnych i intelektualnych przemian siedemnastego stulecia. (...) »Nowoczesność« – w sensie, w jakim posługuje się tym terminem – nie jest bynajmniej tożsama z »modernizmem«. Ten drugi termin odnosi się do intelektualnego (filozoficznego, literackiego, artystycznego) prądu. (...) Oczami modernizmu nowoczesność przyjrzała się sobie bacznie*”.<sup>142</sup> W tej pracy pozostanę przy pojęciu postindustrializmu, co wynika logicznie z faktu, iż wcześniej poprzednią epokę cywilizacyjną charakteryzowałem jako industrializm. Natomiast gdy będę pisał o intelektualnych konceptach postindustrializmu, użyję określenia postmodernizmu.

Wspominałem o trzech stanowiskach co do współczesności:

1. pesymistycznym i katastroficznym;
2. optymistycznym, zakładających postęp i poprawę losu społecznego i jednostkowego;
3. **otwartego rachunku.**

---

<sup>141</sup> Patrz: A.Giddens, *Nowoczesność...*, op.cit., Z.Bauman, *Wieloznaczność...*, op.cit.

<sup>142</sup> Z.Bauman, *Wieloznaczność...*, op.cit., s.15.



Zgadzam się z trzecią z wymienionych postaw, ale też wyraźnie twierdę, iż **współczesność jest sytuacją bardzo poważnego kryzysu, porównywalnego co do skali z tym, jaki wywołał industrializm, choć zupełnie innego rodzaju.** Rzeczywiście, jest tak, jak twierdzi m.in. Z.Bauman, że jest to kwestia rozpadu tradycyjnego ładu społecznego.<sup>143</sup> Świat przestał być dla ludzi jednoznaczny podobnie jak społeczeństwo w istocie nie jest jednoznaczne. I nie będzie. Co jest w dużej mierze wynikiem procesów zapoczątkowanych przez **rewolucję informacyjną**. Ludzie zaś muszą nauczyć się żyć z ową wieloznacznością.

---

<sup>143</sup> Z.Bauman, *Socjologia i ponowoczesność*, op.cit.; oraz w: Z.Bauman, *Wieloznaczność...*, op.cit., s.11 i dalsze.

## **7. Kryzys ładu społecznego późnej fazy industrializmu – postindustrializm**

Sądzę, iż są dwa podstawowe procesy, jakie formują współczesność: *rewolucja* technologiczna i globalizacja, która jest jednym ze skutków przemian techniki. Te dwa procesy wpływają zwłaszcza na współczesny ład społeczny.

Procesy te przejawiają się głównie na poziomie ładu społecznego i porządku ekonomicznego. Komputeryzacja, miniaturyzacja i automatyzacja sprawiły, iż pracodawcy przestali być tak zależni od pracobiorców. Dziś faktycznie pracobiorcy nie są równorzędnymi partnerami pracodawców. Wraz z rozwojem cywilizacji, a zwłaszcza postępem w dziedzinie nowych technologii, podstawy nowoczesnego ładu społecznego opartego na zasadach demokratyczno-liberalnych oraz logice państwa dobrobytu i państwa opiekuńczego są coraz słabsze. Pierwszym sygnałem zaawansowania tzw. gospodarki informacyjnej było zwycięstwo premier Tacher ze związkami zawodowymi górników.

Wcześniej szczególne znaczenie dla kształtowania się powojennego kompromisu mieli robotnicy wielkich zakładów przemysłu ciężkiego oraz ich związki zawodowe. Punktem krytycznym tego systemu był zaś przemysł energetyczny i wydobywczy. Od niego zależało prosperowanie całej gospodarki. Robotnicy tam pracujący mieli dobry trening w organizowaniu się, działaniu w wielkich grupach, a ponadto rozumieli lub czuli, że ich gniew zagraża całemu systemowi ekonomicznemu.

Dziś, za sprawą nowych technologii, większa część produktu krajowego brutto w wielu państwach jest wytwarzana nie w dziale rolnictwa, jak epokę wcześniej, ani nie w dziale przemysłu, jak w szczytowym okresie industrializmu, ale w sferze przetwarzania informacji. Cała zatem tradycyjna struktura przemysłu, wraz z dominacją przemysłu ciężkiego, traci znaczenie i będzie traciła coraz bardziej. Musi to powodować ogromne przeobrażenia struktury społecznej, ale także ładu instytucjonalnego, a zwłaszcza państwa.

Innym czynnikiem kryzysu współczesności jest proces globalizacji. On także ma swoje podłoże w rozwoju nowych technologii (choć oczywiście nie jest to jedyny czynnik). W sferze globalizacji gospodarczej efekt jest taki, iż strony pracodawców nie reprezentuje już kapitał krajowy, ale ponadnarodowy. Dziś często nie wiadomo, kto jest właścicielem potężnych korporacji. Właściciel jest najczęściej zbiorowy, ponadnarodowy. Wielkość kapitału spekulacyjnego na giełdach światowych i sam mechanizm funkcjonowania giełd powodują, iż często akcjonariusze nie wiedzą, czy i ile akcji danej korporacji posiadają.

Państwo, które wcześniej było gwarantem i mediatorem strategicznego kompromisu między pracobiorcami i pracodawcami, ma zatem z jednej strony partnera, którego znaczenie jest dziś już stosunkowo małe i coraz mniejsze oraz partnera, który jest coraz silniejszy, ale po pierwsze – często trudny do zidentyfikowania, a przede wszystkim, w związku z tworzeniem się rynku globalnego, charakteryzuje się wysokim stopniem wolności, słabo podlega

jurysdykcji i mechanizmom kontroli oraz nacisku pojedynczych państw. Nierzadko państwo jest słabsze od korporacji, która działa na jego terenie. Jak więc może wywiązać się ze swej roli mediatora i gwaranta historycznego kompromisu?

Inna rzecz, iż często sytuacja poszczególnych, zwłaszcza mniejszych, państw jest jeszcze trudniejsza. Muszą one bowiem chronić swoją wewnętrzną równowagę społeczną i gospodarczą w grze ze zglobalizowanym i w dużej mierze **uwolnionym** rynkiem, który jednak wolny jest tylko do pewnego stopnia, a do pewnego jest przedmiotem rozgrywek największych mocarstw. Ich siła nacisku na międzynarodowe podmioty gospodarcze jest jednak dość duża.

Nie bez znaczenia jest, ponad wątpliwość, pewna immanentna wada mechanizmu giełdowego, który jest ważnym nerwem również postindustrialnej ekonomii. Wspomniany już kapitał spekulacyjny zachowuje się często historycznie, stając się wielką, ale bezwładną siłą, która wchodzi na rynki krajowe. Z pewnością posiadacze tegoż kapitału nie identyfikują się czasem nawet z przedsiębiorstwem lub korporacją, której są udziałowcami, a tym bardziej nie liczą się z interesami państw i społeczeństw, na których terytoriach prowadzą działalność. Tym samym zaś poważnie interweniują w sprawy tych społeczeństw. Utopia wolnego rynku, która dramatycznie nie sprawdziła się w ograniczonych rozmiarach gospodarek narodowych, obecnie święci tryumfy w skali globalnej. Można się obawiać, że z jeszcze bardziej dramatycznym skutkiem.

Jeśli w wieku dziewiętnastym głoszono ideę **wolności rynku**, to było jasne, iż rynek jako część państwa narodowego miał być wolny od państwa, czyli władzy politycznej. Rewolucje społeczne, kryzysy ekonomiczne na skalę światową i lokalną zweryfikowały ten pomysł. Wydaje się też, że został on całkowicie zdemistyfikowany w ostatniej fazie industrializmu. Co oznacza bowiem, iż rynek jest wolny. Jest wolny od państwa narodowego, ale kto zyskuje wolność? Rynek nie jest podmiotem, któremu przysługuje cecha wolności. Jest przestrzenią społeczną, na której rozstrzygają się konflikty między głównymi aktorami stosunków ekonomicznych. Rynek może być wolny lub nie, ale jego uczestnicy mogą w mniejszym lub większym zakresie realizować swe interesy.

Jeśli na rynku dochodzi do pewnego kompromisu między głównymi siłami społecznymi, a państwo jest jego gwarantem, to hipokryzja hasła wolnego rynku oznacza, iż tai się, że kogoś z uczestników rynku kompromis, taki jaki jest, nie zadawała. Ten kompromis przeciął tragiczny wątek blisko dwustuletniej historii naszego globu, a przede wszystkim Europy. Jak już stwierdziliśmy, nie był prezentem, tylko mądrością ciężko okupioną krwią i niedolą milionów. Wolny rynek to utopia, która już raz się nie sprawdziła. Nigdzie. Bo nigdzie do dziś nie istnieje. Kompromis ostatniej fazy industrializmu, czyli koncepcja państwa opiekuńczego, nie jest utopią, jak często się głosi, ale realnym wynikiem uczenia się metodą prób i błędów przez blisko dwieście lat. Być może tu lub ówdzie kompromis ten został przesterowany na korzyść pracobiorców. Być może

w drugiej połowie lat siedemdziesiątych system państwa opiekuńczego kosztował za dużo, zwłaszcza w stosunku do słabnącej gospodarki. Być może demoralizował on pracobiorców. Być może zatem wymaga on zmiany. Ale trzeba zdawać sobie sprawę z tego, że jego zmiana musi być tak pomyślana, aby nie tworzyć nowej podstawy wielkiego konfliktu między pracobiorcami i pracodawcami. Rozwiązaniem nie jest wolny rynek, ale jakaś forma realnej równowagi interesów.

Powtórzmy, przyczyny podnoszenia na nowo kwestii wolnego rynku są dwie. Po pierwsze, zmiany technologiczne osłabiły pozycję pracobiorców (nie tylko zresztą robotników). Po drugie, procesy globalizacji uwolniły, w dużej mierze wzmocniony w wyniku globalizacyjnej koncentracji, kapitał od słabnącego państwa.

Trzeba zdawać sobie sprawę z konsekwencji tych zmian w obrębie struktury społecznej. O wielu już wspominałem. Pisałem więc o słabnięciu pracobiorców. Proces ten dotyczy także ogromnej części tzw. klasy trzeciej. Jest to o tyle niebezpieczne, iż uważa się ją często za czynnik stabilizujący demokrację. Nowoczesne technologie wkraczają także w tradycyjne obszary tzw. pracy umysłowej. Ale szczególnej uwagi warta jest rosnąca stale rzesza tych, którzy nie mają i nie będą mieli pracy. Ich bezrobocie będzie miało zapewne w dużej mierze charakter dziedziczny. Wniosek ten może wydawać się prawdziwy, zwłaszcza w świetle teorii Pierre'a Bourdieu.<sup>144</sup>

Współcześnie zatem kapitał zyskał szansę uwolnienia rynku, a raczej pełnej wolności na rynku dla siebie. Wolności od państwa i wszystkich instytucji oraz organizacji chroniących kompromis społeczny na poziomie państwa, jak związki zawodowe itp. Jak długo nie powstaną jakieś mechanizmy wymuszające kompromis na poziomie globalnym, tak długo będzie groził wielki globalny konflikt zdesperowanych wykluczonych oraz części pracobiorców i posiadających przewagę globalnych pracodawców. Nieproporcjonalnie słabsi zmarginalizowani<sup>145</sup> i pracobiorcy będą zatem uciekali się do terrorystycznych metod walki. Nie będzie to łatwe, gdyż nowoczesne technologie weszły też do instytucji przymusu. Ale – jak dziś już wiemy – nie ma takiej policji, ani tak grubych murów, które uchroniłyby przed aktem zemsty zdesperowanego terrorysty.

Naturalnie kreślę tu scenariusz pesymistyczny. Być może, jak obiecują niektórzy, pojawią się nowe miejsca pracy, właśnie dzięki sektorowi nowoczesnych technologii, być może powstanie nowoczesne, globalne społeczeństwo obywatelskie, poważny partner globalnego kapitału. Być może będzie jeszcze inaczej. Jednak tradycyjne mechanizmy stabilizujące społeczeństwo i gospodarkę

---

<sup>144</sup> P. Bourdieu, L. Wacquant, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, Warszawa 2001.

<sup>145</sup> Por. np.: *Kontrola społeczna Procesów marginalizacji*, red. J. Kwaśniewski, Warszawa 1997; T. Kowalak, *Marginalność i marginalizacja społeczna*, Warszawa 1998; K. W. Frieske, J. Sikorski, *Marginalizacja – partycypacja: pobocza oficjalnego porządku społecznego w: W biegu czy zawieszaniu? Ludzie i instytucje w procesie zmian*, red. K. W. Frieske, W. Morawski, Warszawa 1994.

tracą skuteczność, a beztrioskie rozprawianie o przyszłości powinno ustąpić refleksji o nowych mechanizmach stabilizacji świata. Pewne jest bowiem, że prosty powrót do stanu z ostatniej, nowoczesnej fazy industrializmu, jest niemożliwy. Historii nie można cofnąć. Ale też i nie należy jej cofać do epoki ostrego, otwartego, nie kontrolowanego konfliktu. Nie potrzeba wskrzeszać Marksa.

Ta nowa sytuacja w gospodarce światowej powoduje, jak wspomniałem, istotne zmiany w zakresie ładu instytucjonalnego poszczególnych społeczeństw. Jednym z elementarnych sposobów próby wzięcia udziału w tej światowej grze jest tworzenie się ponadpaństwowych podmiotów politycznych. Przykładem może tu być Unia Europejska. Zachodzą tu dwa pozornie przeciwstawne, a w rzeczywistości komplementarne procesy: federalizacji i regionalizacji. Oznacza to, że tradycyjne kompetencje decyzyjne państwa są przekazywane w dół: do władz (często samorządowych) regionu i społeczności lokalnych oraz w górę: do instytucji ponadpaństwowych. Zasada subsydiarności ma natomiast godzić odwieczne sprzeczności zawarte w idei demokracji: pomiędzy zasadą bezpośredniej partycypacji w podejmowaniu decyzji i formami demokracji pośredniej, społeczeństwem obywatelskim i państwem, podmiotowością jednostki i skutecznością podmiotów globalnych.<sup>146</sup>

Współcześnie występują dwa równoległe procesy: krystalizowania się globalnego wolnego rynku oraz wyłaniania się struktury globalnych instytucji. Przyszłość pokaże, czy wolny rynek zachowa swą wolność, czy zostanie poddany wpływowi globalnych struktur władzy. Dziś także jeszcze nie wiadomo, czy nie zajdzie proces odwrotny, tj. uzależnienia lub przejęcia globalnych struktur władzy przez podmioty wolnego rynku. Ostatecznie bowiem rynek pewnie nigdy nie jest całkowicie wolny. Jego idea jest raczej rodzajem abstrakcji, typem idealnym. Wolność rynku oznacza pewnie po prostu wolność podmiotów działających na rynku. Jeśli tak, to idea wolnego rynku byłaby bardzo niebezpieczną utopią, której realizacja musiałaby doprowadzić do anarchii, a także do zaburzenia elementarnej równowagi społecznej, czyli otwarcia na nowo wojny klas. Tym razem, innych klas, za to w skali globalnej.

Ważne staje się w tym kontekście pytanie, czy nie powstaje również globalne społeczeństwo? Wiele wskazuje na to, że taki proces już się rozpoczął.<sup>147</sup> Na krystalizowanie się przyszłego globalnego ładu społecznego wskazuje bowiem to, o czym już wspomniałem, tj. krystalizowanie się globalnego rynku (jako czynnik ekonomiczny) i globalnego ładu instytucjonalnego. Ale warto rozważyć dwa następne czynniki ładu społecznego: globalną strukturę społeczną i globalną kulturę.

Dziś nie potrafimy przewidzieć, jaka będzie struktura społeczna ewentualnego społeczeństwa globalnego i społeczności składowych. Widać jednak już dziś

---

<sup>146</sup> Por.: K. Wielecki, *Wprowadzenie do problematyki...*, op.cit.

<sup>147</sup> Por.: W. Morawski, *Socjologia ekonomiczna...*, op.cit.

istotne zmiany w tym zakresie. Tworzy się zrab społeczności ponadnarodowej. Zwłaszcza elity wykształcenia, władzy i majątku zdają się wytwarzać nowe formy integracji globalnej i identyfikować się z nimi; na ich podstawie konstruuja swą tożsamość. Ludzie ci tworzą też obszar społecznej legitymizacji dla międzynarodowego globalnego porządku gospodarczego i politycznego. Podobne cechy przejawia też warstwa menadżerów i specjalistów z wyższym wykształceniem.

Inaczej dzieje się z klasą średnią, zwłaszcza średnią niższą. Jej pauperyzację widać w wielu miejscach na świecie. Towarzysząca temu deklasacja wpływa na brak akceptacji dla wielu przejawów współczesności, w tym zwłaszcza dla procesu globalizacji i jego przejawów. Dla odzyskania poczucia sensu, znaczenia, a przede wszystkim poczucia bezpieczeństwa i samoakceptacji jej członkowie zawężają przestrzeń społeczną, z którą się identyfikują, najczęściej odwołując się do wartości narodu i państwa narodowego.

Jeszcze bardziej wyraźnie procesy te obserwujemy w klasach niższych. Towarzyszą temu nierzadko skłonności do odrzucania wielu wartości ładu demokratyczno-liberalnego, a nawet sympatyzowania z różnymi współczesnymi odmianami nacjonalizmu i rasizmu. Jest natomiast pewna warstwa pracowników klas niższych, która na podobieństwo elit pędzi nomadyczny tryb życia, wędrując za pracą po świecie. Odrębną kategorię tworzą wspomniani już **zmarginalizowani**, którzy uchylają się podziałowi na pracodawców i pracobiorców, gdyż na trwałe są tej pracy pozbawieni, podobnie jak wielu innych ich krewnych, sąsiadów i znajomych.

Gdy przyjmiemy inne kryterium analizy społeczności i podziałów strukturalnych rozmaitych warstw, dostrzeżemy ludzi, którzy tworzą już więzi za pośrednictwem nowoczesnych środków technicznych, jak wspomniane wcześniej społeczności sieciowe i tych, którzy na co dzień prawie nie spotykają się ze zdobyczami nauki i techniki, żyjąc na wzór społeczności epoki agrarnej, w małych – w dużej mierze odosobnionych – społecznościach. Współczesność charakteryzuje się i takimi paradoksami, jak bezpośrednia styczność ludzi żyjących według logiki zupełnie odmiennych cywilizacji. Warto odnotowania jest zjawisko subiektywnego odosobnienia społeczności. Przykładem mogą być mieszkańcy pewnych wsi, którzy mentalnie izolują się od całego kontekstu społecznego i cywilizacyjnego. Podobnie żyją niekiedy wspomniani zmarginalizowani, którzy odcinają się w swej świadomości od otaczającego ich świata, przyjmując ze współczesnej cywilizacji tyle tylko, ile koniecznie trzeba i mentalnie pozostają w świecie zakamarków wielkich dworców kolejowych, rur kanalizacyjnych lub slumsów, pewne niezbędne udogodnienia cywilizacji traktując jak odpersonalizowane siły przyrody. W ten sposób mogą korzystać w razie konieczności z noclegowni, darmowych posiłków lub szpitali miejskich, ale czerpiąc z nich, jak z przyrody, która umożliwia kąpiel w rzece, nasycenie się owocami runa leśnego itp., nie wymaga jednak identyfikowania się z nią, wchodzenia w podmiotowe relacje lub tym bardziej głębszego rozpoznawania

i rozumienia. Można by to określić jako mentalność selektywnego, gdyż bardzo wyalienowanego i alienującego się użytkownika cywilizacji, a nie podmiotu społecznego.

Można z pewnością mówić o kryzysie współczesnych struktur społecznych, a także o pewnych oznakach tworzenia się specyficznej globalnej struktury społecznej, trochę poza tradycyjnymi podziałami narodowymi, a trochę ponad nimi. W tym sensie powstaje specyficzna hierarchia narodów bardziej i mniej bogatych. To rozróżnienie ma wiele punktów stycznych ze znanymi w literaturze podziałami na pierwszy, drugi i na kolejne **światy**, na **Północ** i **Południe globu** itp.<sup>148</sup>

Równoległe do tych procesów załamywania się starych struktur i krystalizowania się nowych trzeba zauważyć, zapewne przejściowe, tworzenie się czegoś, co najtrafniej na gruncie teorii socjologicznych byłoby chyba nazwać masą społeczną. Gdyż coraz liczniejsze rzesze ludzi nie posiadają współcześnie pewnych istotnych cech społeczeństwa lub posiadają je w stanie osłabionym. Do tych cech zaliczyć można takie, jak struktura właśnie, sieć więzi, interesów, wartości i podziałów kulturowych itp. Nie sposób też nie zauważyć pewnego podobieństwa takich form istnienia społecznego w różnych krajach, pod różnymi szerokościami i długościami geograficznymi, pod jurysdykcją różnych państw.

Sądzę, że wśród czynników ekonomicznych, politycznych i cywilizacyjnych tych procesów wymienić trzeba także przyczyny kulturowe. Szczególnie uwzględniłbym tu zjawisko rozwoju kultury masowej. Ma ona swych zwolenników i przeciwników. Stosunek do niej powinien jednak w istotny sposób zależeć od tego, jak się ją rozumie.<sup>149</sup> Jeśli po prostu jako kulturę przenoszoną przez środki masowej komunikacji, to jawi się ona jako nieuchronny efekt postępu cywilizacyjnego, który może być jednak bronią obosieczną.

Ocena zależy od rodzaju treści przekazu kulturowego, a nie jego medium. W przypadku cennych wartości kultury nikt przecież nie będzie ubolewał, iż jest ona powszechnie udostępniana. Można co prawda wyrazić obawę, czy właśnie jej powszechna dostępność, taniość w odbiorze detalicznym **produktu kulturowego**, wraz z poddaniem środków masowej komunikacji mechanizmom rynkowym, nie grozi nieuchronnym obniżeniem jakości kultury w ten sposób przekazywanej, a z tego powodu degradacji kulturowej części odbiorców i reprodukcji wykluczenia kulturowego z obszarów kultury bardziej wartościowej, w tych warstwach, które były z niej wykluczone pierwotnie.

W ten sposób kultura masowa, oprócz znanych powszechnie mankamentów i niebezpieczeństw, niosłaby za sobą funkcję pogłębiania podziałów społecznych i konserwowania ich, wraz z uprzywilejowaną pozycją elit wykształcenia i homogenizacji reszty społeczeństwa na możliwie najniższym poziomie kultury.

---

<sup>148</sup> Zob. np.: S.Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, Warszawa 1997; B.R.Barber, *Dżihad kontra McŚwiat*, Warszawa 2000.

<sup>149</sup> Por.: A.Kłoskowska, *Kultura masowa: krytyka i obrona*, Warszawa 1980; M.Czerwiński, *Przyczynki do antropologii współczesności*, Warszawa 1988.

Przyczyniałyby się ona zatem do tworzenia społeczeństwa masowego i do degradacji coraz większych części społeczeństwa do statusu uczestników masy społecznej. Skutek byłby też taki, iż nowa struktura społeczna składałaby się w przyszłości z wąskiej elity wykształcenia (zapewne też z tym czynnikiem statusu zbieżne byłyby pozostałe), nielicznych warstw przejściowych oraz większości społecznej pozostającej na poziomie społeczeństwa masowego. W takim wypadku warto przededefiniować pojęcie kultury masowej i określić ją jako *quasi*-kulturę mas społecznych, a zarazem kulturę, która jest istotnym czynnikiem **umasowienia** społeczeństwa.

Jest sprawą wartą dyskusji, czy kulturę masową w takim rozumieniu można jeszcze przedstawiać jako kulturę, skoro kultura masowa (tak rozumiana) nie spełnia najistotniejszych funkcji kultury. Nie można powiedzieć, by nie dostarczała ona wspólnego języka, wspólnego systemu znaczeń i symboli, reguł, a często także wzorców, racjonalizacji, stylów życia itp. Jednak jakość komunikatów jest zbyt niska, aby kultura taka stała się funkcjonalnym czynnikiem ładu społecznego i regulatorem życia zbiorowości ludzkich. Zwłaszcza wartościowym. Nie jest też ona zdolna spełnić funkcji niezbędnych dla jednostki. Niski poziom abstrakcji przekazów masowych środków komunikacji, ekonomiczna konieczność dostosowania się do odbiorców najmniej wymagających, gdyż najmniej zdolnych do zrozumienia trudnego przekazu, uniwersalizacja treści i form dla zdobycia **ryнку** posunięta do granic uniformizmu i banalności powodują, że w ten sposób kultura masowa staje się dysfunkcjonalna.

Optymiści mówią o pewnej cenie, jaką trzeba zapłacić za demokratyzację kultury, czyli równy dostęp do tych samych treści, niezależnie od statusu społecznego. Ale twierdzę, że taka jak istnieje, jest jednym z istotniejszych czynników wykluczenia społecznego. Wąskie elity wykształcenia i tak będą chronić swą odrębność kulturową. Natomiast zaburzeniu w dużej mierze ulega tradycyjny mechanizm przekazu kultury, tj. od elit, przez warstwy średnie, do klas niższych. Był on rzeczywiście niedemokratyczny, co przyznaje także wspomniany Ortega y Gasset, ale na jego miejsce zapanował dyktat mas i ich standardów wymagań kulturowych, nie spełniających minimum wymogów funkcjonalnych systemów społecznych. **Zwłaszcza** społeczeństw znajdujących się w tak trudnej, nowej i wieloznacznej sytuacji, jak obecnie **w dobie postindustrializmu**.

Współczesny kryzys opisywany w obecnym rozdziale powoduje szczególne problemy przystosowawcze jednostek i całych społeczności (ze społecznością globalną włącznie), wytwarza **ogromny kryzys tożsamości, znaczenia i sensu świata oraz indywidualnego życia, pustkę ontologiczną i aksjologiczną, ale kultura nie może pomóc** w tym kłopotcie, gdyż sama jest w głębokim kryzysie. Może co najwyżej znieczulić przez oszołomienie, unieważnić ideologicznie, zbanalizować, ale zredukować bólu egzystencji w takim świecie nie potrafi.

Trudne wyzwania współczesności wymagają współdziałania ludzi w dziele rozwiązywania wielkich problemów cywilizacji i ludzkości: politycznych, ekonomicznych, ekologicznych i tysiąca innych, z których część ma charakter



decydujący dla istnienia cywilizacji i ludzkości. Nie wystarczy do ich rozwiązania wąska elita doskonale wykształconych umysłów. Wszelka modernizacja w nowoczesnym świecie musi znaleźć inteligentnych partnerów we wszystkich warstwach społecznych.<sup>150</sup>

Nie sprzyja temu wykluczenie kulturowe większej części społeczności. Problem polega nie na tym, że nie ma elit zdolnych borykać się z kryzysem, ale na tym, że w swej większości nie czują się one odpowiedzialne ani za społeczeństwo, ani nawet za siebie.

Niemalą rolę ma na to popularna wersja postmodernizmu, delegitymizująca poczucie misji, ambicje jednoznacznego rozumienia świata, porywanie się na rozumienie i rekonstruowanie społecznego porządku. Nie bez znaczenia jest też współczesna wersja dziewiętnastowiecznego liberalizmu, ze swoją ufnością w **niewidzialną rękę**, która zwalnia z obowiązku czynienia ładu widzialne ręce i mózgi.

Elity są zapewne zdolne do podjęcia wyzwania w sytuacji tak głębokiego i globalnego kryzysu, jaki niesie postindustrialna współczesność, ale nie spełniane są inne jeszcze warunki rozwiązania wspomnianych problemów, oprócz wymienionego wyżej, tj. poczucia świadomości kryzysu wśród elit i odpowiedzialności zań. Do takich warunków należy też normalna cyrkulacja idei, wzorców, wartości, racjonalizacji itp. czynników kultury między elitami i resztą społeczeństwa.

Elity tworzą swoją kulturę w poczuciu braku obowiązku, ale też i możliwości skomunikowania się z kimś innym niż wąskie grono twórców kultury elitarnej (a czasem nawet tylko kilku specjalistów w danej dziedzinie). Reszta społeczeństwa głównie bowiem czerpie kulturę bezpośrednio ze środków masowej komunikacji, które czynią wiele, aby upewnić masy społeczne w ich narcystycznym poczuciu samoakceptacji i w przekonaniu o bezzasadnej arogancji tych, którzy mają bardziej skomplikowane aspiracje kulturowe. Brak poczucia komunikacji pogłębia **bunt artystów** (a być może też naukowców) **przeciwko filistrom**,<sup>151</sup> co sprzyja rzeczywiście hermetyczności nauki i sztuki i zniechęca tych odbiorców, którzy mimo wszystko próbują urozmaicić swą intelektualną dietę. Wysiłki massmediów aby, za pomocą czasem zdumiewających zabiegów, wzbudzić w swoich odbiorcach przekonanie, że tandetny produkt jest zdolny zaspokoić nawet wybredny snobizm, wspierają intelektualistów przeniknięci postmodernistycznymi ideami, które w zwulgaryzowanej formie przyjmują postać mądrości w rodzaju: **o gustach się nie dyskutuje, nie dyskutuje się o faktach, każdy pogląd jest dobry, jeśli ktoś go podziela lub to piękne, co się komu podoba**. W ten sposób eksperci czy autorytety, które

---

<sup>150</sup> Por. np.: M.Crozier z udziałem B.Tilliete'a, *Kryzys inteligencji. Szkic o niezdolności elit do zmian*, Warszawa 1996.

<sup>151</sup> Por.: H.Arendt, *Między czasem minionym...*, op.cit.

wymagają od odbiorcy wysiłku umysłowego, są odrzucani jako uzurpujący sobie prawo zawstydzania ludu jego ignorancją.

Wszystko to dzieje się w sfalszowanej atmosferze wolności. W tym wypadku wolności wyboru. Otóż nie ma takiej wolności, jeśli trzeba szczególnych starań i dużych pieniędzy, aby nie korzystać z oferty kultury masowej. Te ostatnie są powszechnie dostępne, a nawet nachalnie narzucają się nawet tym, którzy ich nie pragną. Aby korzystać z bardziej wymagającej kultury, trzeba się szczególnie starać, być do tego odpowiednio przygotowanym dzięki wykształceniu, najczęściej też korzystanie z kultury ambitniejszej jest kosztowne.

Tak więc kultura, w obrębie której można by podjąć wyzwania współczesności, **żyje w getcie** i ma się jak najgorzej. A **przedmiotem masowej pedagogii jest kultura masowa**. Tym samym maleje indywidualna i zbiorowa zdolność nie tylko do oporu przeciwko kulturze masowej, ale do rozwiązywania problemów kryzysu postindustrializmu. Gdyż odwołująca się głównie do myślenia konkretno-obrazowego kultura masowa upośledza rozwój operacji formalnych, czyli myślenia abstrakcyjnego, niezbędnego w skomplikowanym świecie.

Demokracja jest możliwa wyłącznie w społeczeństwie, masy społeczne to czynnik sprzyjający głównie totalitaryzmowi. Opisywany proces nie jest zatem sprawą błahą i ma istotny związek z formowaniem się typu ładu społecznego. Nie jest on dobrym prognostykiem. Przypomnieć trzeba też cytowane już poglądy de Tocqueville'a na temat indywidualizmu i kolektywizmu. Pisał on o tym, iż w pewnych warunkach indywidualizm łącznie może przekształcić się w pewny siebie, samoakceptujący się i kontestujący autorytety egoizm, który sam rezygnuje ze swej wolności. Pisałem już także o dziwnej cyrkulacji wartości indywidualizmu i kolektywizmu. Bodaj klinicznym przypadkiem jest społeczeństwo postindustrialne, w którym kultura masowa kreuje każdą jednostkę (już nie abstrakcyjną indywidualność), bez względu na jej wykształcenie, zasługi czy zalety, na centrum porządku aksjologicznego i estetycznego współczesności. Równocześnie jednak zrównuje i upodabnia do siebie tym samym wszystkie jednostki, czyniąc każdą z nich, koniec końców, nieistotnym przedmiotem, łatwo zastępowalnym elementem społeczeństwa masowego. Osłabia to motywację jednostek do samorozwoju, doskonalenia się, zmiany siebie i świata, naśladowania lepiej wykształconych, bardziej kulturalnych, bardziej moralnych. Pozbawia też w pewnej mierze poczucia znaczenia własnego życia i sensowności świata. Masa społeczna jest nie tylko zaprzeczeniem społeczeństwa, ale także jedną z najbardziej zwyrodniałych form realizacji kolektywizmu, tak jak narcystyczna, skoncentrowana na sobie jednostka, akceptująca się bezwarunkowo i pozbawiona poczucia odpowiedzialności za siebie i innych jest jedną z najbardziej zwyrodniałych form realizacji skrajnego indywidualizmu.

## 8. Postmodernistyczna odpowiedź na kryzys industrializmu

Dla wielu filozofów i socjologów postmodernistycznych,<sup>152</sup> a zwłaszcza dla ich popularnych interpretatorów, to jest właśnie wartość, która niesie prawdę, rzeczywistą wolność jednostki, pluralizm – podstawę demokracji. Niestety, zupełnie nie podzielam tych idyllicznych wizji chaosu. Tworzy on bowiem **sytuację podważającą fundamentalny dla człowieka i społeczeństw (skoro są z tych ludzi złożone) proces tworzenia i odtwarzania tożsamości**. Zajmę się tymi kwestiami w rozdziale o podmiotowości.

Ludzie będą nieustannie dążyć do stworzenia porządku w swojej wizji świata tak, aby wydawał się on względnie bodaj zrozumiały, jeśli nie uporządkowany. Poza tym, świat obiektywnie jest w stanie chaosu (a taki stan, twierdzą, powoduje współczesna transformacja cywilizacyjna), co powoduje kryzys tych konceptów społecznych, które wyjaśniają świat jako jednoznaczny.

Uważam, iż teorie, które sankcjonują w świetle nauki ów chaos, nie mówią prawdy o świecie, który przecież jakiejś zasady integracji i ciągłości nie stracił, skoro – jak się uważa – nie jesteśmy wcale świadkami ostatecznej katastrofy świata. Uwagę tę adresuję wprost do różnych orientacji postmodernistycznych, które – w mym przekonaniu – są raczej ofiarami kryzysu postindustrializmu niż go opisują i wyjaśniają.<sup>153</sup>

Ludzie nie tylko chcą uważać świat za uporządkowany, ale też dążą do tego usilnie, by był uporządkowany (co nie oznacza, że ich działania nie mogą dawać efektu przeciwnego). Być może współczesny kryzys ładu społecznego zostanie kiedyś rozwiązany pozytywnie, tzn. zostanie wytworzony nowy typ tego ładu (np. społeczeństwo informacyjne). Zapewne świat nigdy nie był i nie będzie jednoznaczny. Być może w przyszłości będzie nawet bardziej wieloznaczny niż kiedykolwiek przedtem. Zgadzam się, że socjologia nie powinna konstruować nieprawdziwych teorii, by tylko uratować złudzenie sensowności i jednoznaczności świata. Zwłaszcza, że zabiegi takie były zwykle ideologicznie i politycznie podejrzane.<sup>154</sup>

Jej zadaniem jest jednak rozumienie współczesności (a nawet przyszłości, gdyż np. sensu transformacji nie można zrozumieć bez jej wyobrażenia) i szukanie wizji rozwiązywania kryzysów, jakie ewentualnie należą do definicji tej współczesności (i przyszłości). Debata w obrębie nauki i poza nią wnosić ma niezbędny czynnik krytyki wśród wielości takich wizji. Stałe ich konstruowanie, w nawiązaniu do konceptów z przeszłości, wraz z upływem czasu zapewnić może unowocześnianie tych wizji, dostosowanie do rzeczywistości.

---

<sup>152</sup> Więcej na ten temat napiszę w dalszych częściach pracy, w tym miejscu por. np.: S.Morawski, *Czy modernizm rzeczywiście zmierza?* w: *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, red. S.Czerniak, A.Szachaj, Warszawa 1996.

<sup>153</sup> W tym sensie, iż odzwierciedlają faktyczny kryzys społeczeństwa wielkiej zmiany cywilizacyjnej.

<sup>154</sup> I z tym zarzutem postmodernistów trzeba się zgodzić.

Natomiast postmodernizm, a zwłaszcza jego spopularyzowana i zgeneralizowana wersja, w moim przekonaniu nie wychodzi poza niekończący się spór z modernizmem, czyli jest zwrócony *de facto* w przeszłość. Dowód, iż przeszłość nie jest teraźniejszością, zwłaszcza w dobie wielkiej zmiany cywilizacyjnej, nie jest trudny do przeprowadzenia. Ale wnioskiem z niego nie może być przekonanie, iż skoro stare objaśnienia sensu w nowych warunkach są nieprawdziwe, to świat nie ma sensu i nie będzie go miał nigdy. Powtarzam, nie jest zadaniem nauki nobilitowanie takiego ideologicznego poglądu. Zwłaszcza że pozostawia ona wtedy zagubionych, zdezorientowanych ludzi samym sobie. Między nauką woluntarystycznie konstruującą **sens świata** i ludzkiego życia, a taką, która nie stara się nawet porządkować różnych wizji i konstruktów takiego **sensu** jest jeszcze miejsce na taką, która nie fałszuje świata, nie legitymizuje i nie podbudowuje intelektualnie przemocy, ale odpowiada na elementarne ludzkie potrzeby. Bez tego ludzie nie mogą żyć. Pogłębianie chaosu może wynikać z bezradności nauki. Niech więc się ona przynajmniej nie chępli, gdy przyczynia się do kryzysu ludzkiego świata, a przynajmniej nie potrafi pomóc w zaradzeniu mu.

W istocie teorie społeczne powinny ujawniać i wieloznaczność społecznego bytu, i swoje w nim zagubienie (czyli definiować zakres niewiedzy, wątpliwości i wewnętrznych sprzeczności), a wizje kreślone na ich podstawie muszą uwzględniać te ustalenia. Ale nauka nie może rezygnować ze swych podstawowych – we współczesności – funkcji, w tym również wspierania intelektualnego ludzi w ich dramatycznych próbach odnalezienia się w świecie kryzysu cywilizacji, porządku społecznego, społecznego poczucia sensu, jakiegoś punktu zaczepienia dla konstruowania tożsamości.

Podsumowując twierdzą, iż postmodernistyczna wersja konceptów społecznych jest odpowiedzią racjonalną w stanie kryzysu, ale też nie umie się od niego zdystansować i zobiektywizować go. Chaos świata zmiany cywilizacyjnej trzyma tę orientację w stanie adekwatnego do niego chaosu poznawczego. Postmodernizm, przy wszystkich jego wielkich zasługach w dziedzinie krytyki postawy modernistycznej i definiowania współczesnej wieloznaczności, znajduje się w labiryncie obecnego wielkiego kryzysu na równi z opisywanym światem.

W następnym rozdziale podejmę próbę analizy tych konceptów społecznych, które wykraczają (w mniejszym lub większym stopniu) poza błędne koło postmodernizmu, a zwłaszcza przedstawię wizje konceptu podmiotowości.

### ROZDZIAŁ III

## Podmiotowość – przegląd koncepcji (od starożytności do postmodernizmu)

Problematyka podmiotowości mieści się między wymiarem indywidualizmu i kolektywizmu. To olbrzymia **przestrzeń** intelektualna i należy ją sprecyzować. Próba dyskusji o podmiocie i podmiotowości jest uwikłana zawsze w wiele trudności. Przede wszystkim same pojęcia są wyjątkowo nieostre, a literatura bogata w aporie i rzeczywiście nierozwiązywalne dylematy. Dotyczą one każdego wymiaru interesujących mnie tutaj zjawisk. Zaangażowani w socjologiczną, psychologiczną lub pedagogiczną dyskusję o podmiotowości rychło zorientujemy się, iż jej pomyślna kontynuacja wymaga wyjaśnienia podstaw. Bogactwo stanowisk charakteryzuje się pewną regularnością, dającą się wyjaśnić zasadniczymi różnicami poglądów podstawowych. Częsta ich mętność, nierzadko sprzeczność wewnętrzna, zideologizowanie, ma przyczynę w trudnościach określenia statusu ontycznego, poznawczego i aksjologicznego podmiotowości.

Niejasne jest czym lub kim jest sam podmiot, jakie znaczenie nadać zatem podmiotowości, jak to możliwe, że człowiek poznaje sam siebie i jakie taka sytuacja powoduje trudności epistemologiczne, czy sposób poznawania nie determinuje ontologii podmiotu i podmiotowości? Nasuwają się pytania, czy podmiot ma jakieś cechy bytu, a jeśli, to jakiego rodzaju i czy jest on poznawalny oraz ewentualnie w jakim stopniu, jakie są źródła naszej wiedzy o podmiocie i podmiotowości? Jeśli tak często pojęcia te obarczane są ocenami lub postulatami, to warto wiedzieć, jakie są kryteria tych ocen i postulatów oraz źródła tych kryteriów. W końcu interesować nas powinno także, jaką treść przyjmują owe kryteria i oczekiwania, zwłaszcza jeśli przybierają postać wymogów aksjologicznych oraz skąd biorą się tak głębokie różnice zdań we wszystkich tych sprawach.

Wielość stanowisk w sprawie podmiotowości i głębokie różnice między nimi nakładają na teoretyka obowiązek dbałości o jasne wyrażenie swojego poglądu i własnych założeń. Trudność z tym związana wymaga zaś odniesienia się do tradycji i teraźniejszości dyskusji o podmiotowości. W pierwszym podrozdziale zamierzam **oczyścić przedpole** socjologicznej refleksji na temat podmiotowości, czyli uporządkować jej filozoficzne podstawy. Jest to próba

stworzenia intelektualnej przestrzeni, w której dyskusja na podjęty przeze mnie temat może stać się sensowna. Nie będę tu omawiał wszystkich stanowisk, ale takie, które wnoszą – przynajmniej moim zdaniem – coś nowego do owej **przestrzeni**. Nie zamierzyłem też pełnego ich przedstawienia, ale tylko w zakresie potrzebnym do naświetlenia przedmiotu mojej pracy.

Zasadniczo, w pierwszym podrozdziale, staram się nie wchodzić w głębsze dyskusje z referowanymi poglądami, ani ich bardziej wnikliwie nie komentować i nie interpretować. Założeniem jest przedstawienie materiału do przemyślenia. Dopiero w następnym podrozdziale uporządkuję ów materiał ostatecznie, bo przecież wybór, jakiego dokonuję wśród różnych teorii podmiotu i podmiotowości oraz wśród zagadnień podejmowanych na ich gruncie, także jest wstępnym porządkowaniem. By zachować konstrukcję pracy oraz uchronić się przed pokusą rozwijania wszystkich (a nie jedynie najważniejszych) wątków, w podrozdziale drugim najpierw przedstawię próbę enumeracji i typologizacji problemów i orientacji, jakie wynikają z materiału zawartego w podrozdziale poprzednim, tam też dokonam ich wstępnej konfrontacji. Pogłębionej dyskusji poddam zaś te, które wydadzą się, po tych zabiegach, tego warte i które gruntują stanowisko autora.

Celem moim nie jest wyczerpujący przegląd, ale przygotowanie kryteriów do dyskusji właściwej. Przeprowadzę ją z wykorzystaniem współczesnych teorii filozoficznych i socjologicznych, które zagadnienie podmiotowości lokują w kontekście najważniejszych problemów naszych czasów, określonych przeze mnie wcześniej jako postindustrializm. Ze względów, które określiłem w drugim rozdziale, interesować mnie będą wyłącznie te koncepcje teoretyczne, które dystansują się od ciekawej, ale już (jak twierdziłem) wyczerpującej się orientacji postmodernistycznej, na rzecz poglądów bardziej adekwatnych do wyzwań cywilizacyjnych, jakie faktycznie dzisiaj przed ludźmi stoją.

W drugim podrozdziale odchodzę od referowania stanowisk po kolei, niemalże w porządku historycznym. Miało to swe uzasadnienie wcześniej, kiedy chodziło przede wszystkim o zarysowanie możliwej palety poglądów i ukazanie ich pojawiania się w czasie. Tutaj zaś przedstawiam poglądy współczesne, których chronologiczne następstwo nie ma już znaczenia. Nie zarysowuję tym razem także całości zagadnienia podmiotowości wraz z szerokim kontekstem historycznym, ale podejmuję próbę pozytywnej koncepcji podmiotowości. Cudze poglądy służą tu do dyskusji konkretnych, wyłonionych w wyniku uporządkowania materiału z podrozdziału pierwszego, zagadnień i wymiarów podmiotowości. Próbuję też przedstawić tutaj ostatecznie własną koncepcję podmiotowości i zinterpretować w kontekście współczesnych przemian ładu społecznego, a zwłaszcza kryzysu postindustrializmu oraz napięć i wyzwań, jakie stawiają one przed ludźmi i społecznościami.

## 1. Podstawowe założenia filozofii podmiotowości

Kwestia podmiotu i podmiotowości jest – i oczywiście musi być – rozpatrywana w kontekście relacji między jednostką a innymi oraz uwikłana w koncepty indywidualizmu i kolektywizmu. W pierwszych dwóch rozdziałach próbowałem zakreślić pole do dyskusji. Teraz problemem podstawowym jest **uzasadnienie roszczenia podmiotu do prawdy swych sądów o podmiocie**.

Najpierw, by badać status świadomości swego **ja** na temat **ja** w ogóle i innych **ja**, trzeba rozwiązać problem statusu świadomości *ja* własnego, to zaś wymaga jeszcze wcześniej przekonania o istnieniu własnego **ja**.<sup>1</sup> Inaczej nie można być podmiotem. To zdaje się być warunkiem koniecznym, choć niewystarczającym.

Otóż człowiek nabywa, w długim i trudnym procesie, poczucia swej tożsamości, doświadczając w czasie odrębności świata, w którym żyje, od siebie, a w końcu, tą drogą, odrębności siebie od tego świata. Doświadczając swojej obcości w świecie konstytuuje świadomość swego **ja** i poczucie swej integralności, przez co stanowi siebie jako podmiot.<sup>2</sup> Wstępnie przez podmiot będziemy rozumieli zatem świadome siebie i swej odrębności **ja**, zdolne dzięki temu do samodzielnej aktywności.

Pytanie, jakie można postawić, brzmi tak: jak i na ile prawomocnie człowiek doświadcza siebie jako podmiotu? Inną kwestią, którą trzeba będzie poruszyć później, jest sprawa wyjaśnienia, czym jest w istocie i jak tworzy się podmiot. Pomoże nam to przejść do wyjaśnienia znaczenia pojęcia podmiotowości.

Postulat pewności w tej i w innych sprawach, obowiązujący w nauce, stawia badaczowi pewne warunki. Jak pisał M.Heidegger, „*Poznawanie jako badanie żąda od bytu rozrachunku, w jaki sposób i w jakiej mierze można sprawić, by przedstawianie mogło nim rozporządzać*”.<sup>3</sup> Jest to szczególny przypadek pytania o prawomocność naszych sądów. Warto zatem zapytać, jak ludzie w ogóle – a badacze w szczególności – wystawiają ten rachunek i z jakim skutkiem czynią to w sprawie podmiotowości?

Załączkowe sformułowanie pojęcia podmiotowości, jakie zawarłem powyżej, już zawiera wiele założeń, które nie przez wszystkich i nie zawsze były i są podzielane. Jeśli z rzadka tylko negowano pewien zakres podmiotowości człowieka, to oczywiście różnice poglądów na temat wielkości tego zakresu były bardzo duże. Sądzę jednak, iż jeszcze bardziej ważną sferą różnic było wyrażane wprost lub zakładane pośrednio przekonanie o źródłach podmiotowości człowieka, rozumianej jako pewna jego odrębność i integralność oraz zdolność do mniej lub bardziej samodzielnej i samoświadomego kierowania sobą.

---

<sup>1</sup> Por.: G.H.Mead, *Umysł, osobowość społeczeństwo*, Warszawa 1976.

<sup>2</sup> Por.: L.Witkowski, *Tożsamość i zmiana*, Toruń 1988, s.11 i dalsze.

<sup>3</sup> M.Heidegger, *Czas światobrazu* w: M.Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, Warszawa 1977, s.140.

Znaczenie poglądu na owe źródła podmiotowości jest ogromne, gdyż – jak sądzę – przekonanie o nich właśnie wpływa zasadniczo na sądy o istocie podmiotowości, mechanizmie nabywania jej i adekwatnych do nich sposobach jej poznawania. W każdym razie osąd statusu epistemologicznego poglądów na temat podmiotowości w ogóle, a własnej w szczególności, będzie zależał od przekonań co do źródeł podmiotowości.

Przedstawię główne i najciekawsze zarazem stanowiska w tej mierze, aby na tej podstawie ukazać istotę różnic w pojmowaniu podmiotowości, a równocześnie obszar aporii, rzeczywistych trudności w myśleniu o niej i w końcu tego, co jednak mimo wszystko wiadomo, na czym zatem można oprzeć dalsze rozważanie podmiotowości.

Nie przedstawiam tu systematycznego wykładu stanowisk, ale tylko wybrane, które, jak sądzę, mają istotne znaczenie dla zrozumienia podstaw epistemologicznych, ontologicznych i aksjologicznych i pozwolą ukierunkować dalsze rozważania podmiotowości.

Sokrates był tym, kto zapoczątkował w historii filozofii samą problematykę rozumianej w powyższy sposób podmiotowości i wyznaczył ważną w tej mierze tradycję. Filozof ten nie mógłby zgodzić się z przedstawionym powyżej przeze mnie wstępnym określeniem podmiotowości. Jak można mniemać,<sup>4</sup> podmiotem byłby dla Sokratesa przede wszystkim ktoś, kto realizuje potencję ludzką, odróżniająca go od natury. Najpierw zatem „*podmiot ma samodzielnie ustanawiać cele, cele te mają charakter moralny i umożliwiają (poprzez konsekwentne ich realizowanie) konstytuowanie i zachowanie tożsamości*”.<sup>5</sup>

Podmiotowość, na gruncie przekonań Sokratesa, jest zatem pewnym zadaniem, a nawet wręcz obowiązkiem moralnym. Inna rzecz, iż za jego spełnienie czeka nagroda w postaci szczęścia. Droga zaś wiedzie przez wiedzę. Ta daje się osiągnąć na drodze rozumowej, jej zwieńczeniem jest przede wszystkim samoświadomość, która nieodzownie prowadzić musi do cnoty. Tylko ten, kto żyje w cnocie, może osiągnąć prawdziwe szczęście.

Człowiek, gdy osiągnie taką podmiotowość, inne dobra uważa za mniej ważne. Sam Sokrates bez niecierpliwości znosił biedę, kpiny i razy. Podmiot bowiem dba przede wszystkim o zachowanie swej tożsamości i rozwój samoświadomości, który jest w istocie rozwojem moralnym. Szczęście, jakie uzyskuje w ten sposób, całkowicie chroni przed niedogodnościami losu, nawet gdyby to była niesprawiedliwa śmierć. Nawet ona nie zwalnia z obowiązku pozostania podmiotem. „*Człowiek – twierdził filozof – mając najmniejsze potrzeby jest najbliższy bogom*”.<sup>6</sup>

Sokrates, który sam najpełniej – zdaje się – uosabiał swój ideał podmiotowości, wiązał go z odpowiedzialnością za innych. Polegała ona przede wszystkim na

---

<sup>4</sup> Por.: P.Orlik, *Podmiotowość a wrażliwość w: Meandry podmiotowości*, Poznań 2001

<sup>5</sup> Ibidem, s.21.

<sup>6</sup> D.Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1984, s.91.



nauczaniu mądrości, w sensie umiejętności mądrego rozumowania. To bowiem, jak już wiemy, doprowadzić musi do moralnego życia, co było głównym powodem nauczania. Wrażliwość na innych miała być bezinteresowna. Sokrates nie przyjmował zapłaty, a z radością znosił kpiny, szyderstwa i kopniaki. Dobrem, które mu to rekompensowało, było spełnianie wymogów podmiotowego życia i szczęście, które stąd płynie.

Jeśli w sferze swej tożsamości człowiek musiał być dla tego mędrca całkowicie wierny sobie, to w sprawach publicznych, gdy nie naruszały zasad moralnych winien być posłuszny. Jak on sam, kiedy podporządkował się bez szemrania niesprawiedliwemu wyrokowi sądu i odrzucił, jako niegodne i bezprawne, propozycje ucieczki.

Postawie Sokratesa Piotr Orlik przeciwstawia jego żonę Ksantypę.<sup>7</sup> Dla tego autora bowiem istotną kategorią, poprzez którą można analizować podmiotowości, jest drażliwość. W jego przekonaniu, Sokrates uważał, iż podmiotowość wyznacza sfery drażliwości i jest wobec niej nadrzędna. Ksantypa zaś kierowała się wyłącznie drażliwością, nie ceniąc sobie podmiotowości. Pozwoliło to jej z dobrą wiarą namawiać męża do ucieczki z więzienia, za nic sobie mając godność, poglądy i zasady moralne, czyli podmiotową tożsamość. Jak pisze wspomniany autor: „*Obawa przed śmiercią jest dla Sokratesa słabością; chce on pokazać, że moc podmiotu potrafi pokonać również obawę utraty życia. Według Sokratesa nie chodzi o to, by ująć z życiem za wszelką cenę, ale o to, by za wszelką cenę budować podmiotowość. Środkiem budowania podmiotowości może być nawet zgoda na unicestwienie siebie, ale nie zgoda na zwykłą naturalną śmierć właściwą także dla zwierząt; chodzi o uczynienie śmierci środkiem budowania tożsamości, by w ten sposób pokazać innym (inni są dla Sokratesa ważni) wagę znaczenia konstituowania podmiotowości*”.<sup>8</sup>

Przekonania powyższe są w ścisłym związku z poglądami, które w tym podrozdziale interesują mnie szczególnie. Najpierw zauważmy, iż Sokrates uważał, że istnieją wartości powszechne i obiektywne, podobnie jak jest prawda powszechna i obiektywna. Człowiek odnajduje je w sobie na drodze rozumowej, ewentualnie ktoś może pomóc mu w odkrywaniu ich za pomocą metody elenktycznej i maieutycznej. Ostatecznie zatem podmiot musi uświadomić sobie sens i konieczność moralną podmiotowości, czyli być samoświadomym, co oznaczało dla tego filozofa dążenie do najwyższego dobra: szczęścia, rozumu i cnoty. Jakie są źródła owego dobra, tego się od Sokratesa ostatecznie nie dowiadujemy. Wiemy, że są w człowieku, aczkolwiek nie zawsze ujawnione. Wiadomo nam też, że postawę intelektualizmu etycznego uzupełniała wiara w **głos wewnętrzny** (*daimonion*), który – jak twierdził filozof – nieraz go powstrzymywał od zła. W istocie, jak pisał W.Tatarkiewicz, „*ten głos wewnętrzny nie był uzupełnieniem intelektu przez inny czynnik psychiczny,*

---

<sup>7</sup> P.Orlik, *Podmiotowość...*, op.cit., s.36.

<sup>8</sup> Ibidem.

w rodzaju woli czy uczucia, ale raczej uzupełnieniem etyki przez czynnik religijny, powołaniem się na pomoc, jakiej bóstwo udziela ludziom”.<sup>9</sup>

Podmiotowość Platona także ma związek z poznaniem rozumowym. To co wiemy, o czymkolwiek, o sobie także, może dotyczyć tego co zmienne lub tego co stałe. Owe niezmiennie elementy nazywał **ideami** lub **formami**. Wyjaśnienia zawsze powinny się odwoływać do idei. Poprzez zmysły poznajemy poszczególne rzeczy, ale nie ich istotę, tj. idee. Jak piszą Popkin i Stroll, „znaki mogą być znaczące tylko wtedy, gdy znamy znaczenia pojęć ogólnych, zwanych także uniwersaliami (powszechnikami)”.<sup>10</sup> Do wyrażania idei potrzebne są nam zatem uniwersalia.

Uniwersalia mogą być przedmiotem wiedzy. Ale, co już wiemy, nie można do niej dojść poprzez poznanie zmysłowe. Nie można się jej także nauczyć. Ona jest już w umyśle. Można jedynie sobie ją przypomnieć. Pytanie, ważne ze względu na problem, który tu rozważamy, dotyczy źródeł wiedzy. Urodziliśmy się już z tą wiedzą, ona zawarta jest w naszej duszy. Przed narodzinami dusza zapomina swą wiedzę, ale – jak o tym była mowa – można ją odzyskać w drodze anamnezji.

Jednak dochodzenie do pełnej wiedzy to proces. Jeśli prawdziwa wiedza jest cechą ludzi w pełni podmiotowych, to istotą życia podmiotowego jest dochodzenie do niej stopień po stopniu. Do znanego już wcześniej poznania zmysłowego, do którego jednak Platon nie przywiązywał większego znaczenia, dodał myśl dyskursywną i intuicję. Ta pierwsza dochodzi do prawdy w drodze rozumowania, intuicja prowadzi do niej wprost. Intuicja była dla tego myśliciela najwyższym sposobem poznania, który pozwala w akcie samodzielnego i samowiedzącego umysłu komunikować się z ideami, w tym również z najwyższą ideą dobra włącznie. Osiągnięcie doskonałego poznania wymaga dobrowolnego uczestnictwa we własnym rozwoju, postawienia go sobie jako cel oraz wyrobienia sobie nawyku kontemplacji. To droga, która prowadzi nie tylko do poznania świata, ale też samego siebie. Jeśli czysta inteligencja człowieka, w niezamordowanym trudzie, będzie nią podążać, dotrze do absolutnego dobra, a „w końcu odnajdzie siebie samego na końcu intelektualnego świata”.<sup>11</sup> To droga do własnej podmiotowości. Dostępnej ostatecznie, jak się dowiadujemy od Platona, za pośrednictwem intuicji.

Ale idee można badać także na drodze myśli dyskursywnej. Dla nauki przydatna jest metoda dialektyczna, oparta przede wszystkim na dedukcji i redukcji. I na tej też drodze szukać można prawdy o podmiocie i podmiotowości. Wiedza opiera się na założeniach (hipotezach),<sup>12</sup> tj. najsilniejszych (najbardziej przekonujących) twierdzeniach. Dodatkowo przed błędami ustrzeże nas dbałość

---

<sup>9</sup> W. Tatariewicz, *Historia Filozofii*, Warszawa 1970, t.1, s.63.

<sup>10</sup> R.H.Popkin, A.Stroll, *Filozofia*, Poznań 1994, s.320.

<sup>11</sup> Platon, *Menon*, Warszawa 1959, s.2.

<sup>12</sup> Ibidem.

o zgodność twierdzeń w danej sprawie. Jednak do poważniejszych idei, zwłaszcza idei dobra, niezbędna jest intuicja i wiara.

Zdaniem Platona,<sup>13</sup> istotą podmiotowego człowieka jest jego dusza. Poznać siebie jako podmiot można gdy pojmie się swą duszę. Nie tylko jednak pojmie, ale też odkryje cztery cnoty duszy i... oczywiście, gdy w zgodzie z nimi będzie się żyć. Główną cnotą<sup>14</sup> jest ład i harmonia duszy. Platon wyróżnił w niej trzy części: rozumną, impulsywną i pożądlivą. Harmonię i ład mogą zapewnić trzy cnoty, odpowiednio każda dla poszczególnej części duszy: dla rozumnej – mądrość, impulsywnej – męstwo i pożądliviej – panowanie nad sobą. Czynnikiem tak pomyślanego rozwoju człowieka do podmiotowości jest także miłość.<sup>15</sup> Ona też jest rozumiana jako proces. Miłość zmysłowa, kierująca się takim dobrem realnym, jak piękno ciała – to pierwszy szczebel, który może prowadzić do miłości nakierowanych na piękno duchowe. Kolejno – przedmiotem miłości może stać się piękno w ogóle, w końcu idea piękna. Tak człowiek dorasta do miłości, do idei najwyższej – idei dobra, która zwieńcza świat wszelkich idei. Dusza ma skłonność do hedonizmu i egoizmu, ale także do piękna i dobra. Miłość w tym drugim sensie pozwala skierować się człowiekowi na drogę rozwoju duszy. Dążenie do dobra – tak Platon, uczeń Sokratesa, określał cnotę.

Dla Sokratesa zadanie tworzenia własnej podmiotowości wymaga wiedzy, ale też udziału innych ludzi i wrażliwości. Platon obywają się w tym celu bez bliźnich, ale potrzebna jest wiedza, na którą oprócz rozumu składa się wiara, miłość i intuicja – czyli także wrażliwość. Arystotelesowi całkiem wystarczy już wiedza.<sup>16</sup> Choć on także traktuje wyzwanie budowania podmiotowości jako zadanie o podstawowym znaczeniu, to jednak droga do tego celu wiedzie przez wiedzę i rozum. Człowiek, posiadający wykształcenie, w porównaniu z tym, któremu go brak – jest zdaniem Arystotelesa – jak żywy przy umarłym.<sup>17</sup>

Ten starożytny myśliciel uważał, że ogólna wiedza zawiera się w jednostkowym bycie. Odróżniał wiedzę skończoną i tworzącą się. Tę pierwszą tworzą pojęcia, sądy, definicje i dowody. Pojęcia mają charakter hierarchiczny. Na ich szczycie stoją te, które nie mogą być już definiowane, gdyż same stanowią podstawę do definiowania innych, niższych. Zespoły pojęć tworzą sądy, których trzeba dowodzić. Porządek wnioskowania jest dedukcyjny, bowiem taka jest natura rzeczy, iż z ogółu wynika szczegół. Tak jest z wiedzą skończoną. Inaczej jednak rzecz się przedstawia z wiedzą tworzoną. Tu obowiązuje porządek indukcyjny, albowiem umysł ludzki może dojść do ogółu tylko poprzez szczegóły.

Widzimy już znaczne różnice w poglądach Platona i Arystotelesa. Jedną z ważniejszych jest także to, iż zdaniem tego drugiego – jak wynika z powyższych wywodów – nie ma w umyśle człowieka wrodzonych pojęć, ale musi on do nich

---

<sup>13</sup> Por.: W. Tatarkiewicz, op.cit., s.86 i inne.

<sup>14</sup> Platon, *Menon* w: *Dialogi*, op.cit.

<sup>15</sup> Platon, *Uczta* w: *Dialogi*, Warszawa 1993.

<sup>16</sup> Por.: P.Orlik, op.cit., s.24.

<sup>17</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska* w: *Dziela wszystkie*, Warszawa 1996, t.V, s.81.

dochodzić poprzez postrzeżenia zmysłowe i ich stopniowe abstrahowanie. Celem, ale też wynikiem, takiej wiedzy zmysłowej jest wiedza rozumowa. Ta powstaje dzięki temu, iż rozum wydobywa z doświadczenia to co istotne.

Dla Arystotelesa **substancją** są konkretne rzeczy. Analiza substancji doprowadzić musi do wyodrębnienia dwóch składników: tego, co jest zawarte w pojęciu rzeczy i tego, co doń nie wchodzi. Właściwości rzeczy pierwszego rodzaju to jej forma, drugiego materia. Forma jest stała, materia (poza pierwszą materią) – zmienna. Ta pierwsza była dla Arystotelesa ważniejsza, po pierwsze była poznawalna, jako odpowiadająca pojęciu, potem była **składnikiem istotnym** rzeczy.

Poznać lub wyjaśnić, to tyle co określić formę, materię, przyczynę i cel. Przyczyną jest pewien zamysł, projekt.<sup>18</sup> Między rzeczą (jako skutkiem) i przyczyną istnieć musi wspólna forma. Jest więc ona również czynnym pierwiastkiem substancji. Jest energią, materia zaś jest potencją. Forma działa celowo. Cel jest ukierunkowaniem przyczyny. Jest zawarty w rzeczy – to zrealizowanie potencji w formie, a więc realizacja pewnych cech gatunkowych. Naturą formy jest zatem działanie.

Dusza powoduje, iż ciało jest aktywne. Są jednak trzy rodzaje duszy. Jest roślinna i zwierzęca, te są niższego rodzaju i spełniają poślednie funkcje: pierwsza sprawia, że istota odżywia się i rośnie, druga, że postrzega. Ale podmiotowość pojawić się może dopiero wraz z trzecim rodzajem duszy: myślącej. To jest właściwość, która wyróżnia człowieka i czyni z przedmiotu podmiot. Jej ozdobą jest rozum. Zdaniem Arystotelesa – a będzie to opinia bardzo ważąca na poglądach późniejszych filozofów – główną funkcją duszy jest to, iż poznaje ona dobro, a następnie kieruje wolą. Rozum występujący w tej roli filozof określa jako rozum praktyczny, gdy zaś spełnia drugą ze swych istotnych funkcji, służy poznaniu bytu, nazwie go – teoretycznym. Dalej został wyróżniony rozum receptywny, za który odpowiadała dusza zwierzęca. Jego zadaniem jest przyjmowanie postrzeżeń od zmysłów i abstrahowanie pojęć. Rozum czynny zaś, energetyzuje rozum bierny. Dzięki niemu dusza jest aktywna i **samorzutna**. Arystoteles, który zasadniczo był przekonany, że forma jest nierozzerwalna z materią, czynił wyjątek dla duszy rozumnej, którą uważał za **pierwszą przyczynę** działania ludzkiego. Jest to możliwe, gdyż dusza ma raczej boską naturę. Dwie są bowiem samoistne formy – Bóg i dusza.<sup>19</sup>

Człowiek powinien żyć rozumnie, to znaczy doskonale. Ale doskonałość pojmował Arystoteles jako realność. Ludzkie cele życiowe dają się uporządkować w ten sposób, iż realizacja jednych jest warunkiem innych. W ten sposób powstaje hierarchia, na której szczycie znajduje się cel, który nie jest już drogą do żadnego innego. Eudajmonię, czyli doskonałość, rozumiał Arystoteles jako

---

<sup>18</sup> Por.: W. Tatarkiewicz, op.cit., s.100 i dalsze.

<sup>19</sup> Por.: Arystoteles, *Metafizyka*, Warszawa 1984.

to, co może osiągnąć konkretny człowiek przy jego realnej i indywidualnej naturze.

Do owej doskonałości prowadzi zaś rozumne życie. Jest ono rozumne, gdy jest zgodne z cnotami. Każde działanie człowieka ma swoją cnotę. Określa ją zasada **złotego środka**. Nie powinno się popadać w żadną skrajność. Nie powinniśmy np. być bezrozumnie odważni w jakimś działaniu, tak, by bez celu ryzykować życiem lub zdrowiem, ale tchórzostwo, które paraliżuje i jest przeszkodą do realizacji ludzkich celów, też nie jest dobre. Trzeba wyważyć i znaleźć w sobie niezbędne proporcje między strachem i brawurą.

W *Etyce nikomachejskiej* Arystoteles wyjaśnia też, iż droga do szczęścia prowadzi jedynie przez rozum i wiedzę. Nie leży ono w przyjemnościach. Jedynie niewykształcony ogół „objawia duszę zgoła niewolniczą, wybierając tryb życia odpowiedni dla bydła”.<sup>20</sup> Prędzej działalność publiczna wzbudziłaby szacunek filozofa. Choć i ta pełnego szczęścia nie daje, a jej ocena nie jest jasna. Wiele bowiem pobudek może skłaniać do spełniania roli obywatela, nie wszystkie godne szacunku. Szczęście pewne odnaleźć można dopiero w czynności kontemplacji teoretycznej. Zabieganie o sprawy innych, w ogóle obecność innych nie jest potrzebna, a może być szkodliwa. Szczęśliwe jest życie rozumne.<sup>21</sup>

Poglądom Arystotelesa przeciwstawia P.Orlik koncepcję Diogenesa z Synopy. Pierwszym wyznacznikiem jego poglądów była niechęć do wszelkiej przemocy, jak i w ogóle niepodmiotowego traktowania. Zwalczał taką postawę z pasją.<sup>22</sup> Po drugie zaś Diogenes widział podmiotowość jako relacje z innymi. Jak pisze Orlik, „Diogenes, by pamiętać o swej podmiotowości, musiał ustosunkowywać się do innych. Wrażliwość na innych staje się u niego cechą podmiotowości, a podmiotowość pojęta jest m.in. jako poczucie odrębności”.<sup>23</sup> Zatem podmiotowość była dla tego filozofa wrażliwością na innych i budowaniem własnej odrębności równocześnie. Człowiek odpowiada za swoją podmiotowość, ma obowiązek ją tworzyć. Aby było to możliwe, musi otworzyć się na ludzi i intensywnie wchodzić z nimi w relacje. W *Żywotach i poglądach słynnych filozofów* odnajdujemy liczne opowieści o Diogenesie z Synopy, pokazujące, iż nierzadko, aby zintensyfikować owe relacje, posuwał się do prowokacji.<sup>24</sup>

Trzecim wyznacznikiem koncepcji Diogenesa było traktowanie siebie, życia i innych jak czegoś wyjątkowego. Rutyna jest wrogiem podmiotowości. Zatem w relacje z ludźmi trzeba wchodzić tak, by były czymś niepowtarzalnym, twórczym, co pobudza rozwój, a nie usypia i uspokaja.

Interesująco podmiotowość pojmowali stoicy. Rozumieli, iż człowiek dramatycznie zabiega o szczęście miotany żądzami, ale ciągle napotyka okoliczności zewnętrzne, które mu przeszkadzają, a na które nie ma wpływu. Stoicy

<sup>20</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, op.cit., s.82.

<sup>21</sup> Por.: Arystoteles, *O duszy*, Warszawa 1988.

<sup>22</sup> P.Orlik, *Podmiotowość...*, op.cit., s.29, 30.

<sup>23</sup> Ibidem, s.35.

<sup>24</sup> D.Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, op.cit.

zalecali zaś by wyzbyć się swych żądz i tym samym uniezależnić się od tego, co i tak od nas nie zależy. Natomiast, owszem, można i należy zabiegać o dobra wewnętrzne. Najwyższym zaś dobrem wewnętrznym jest cnota. Życie cnotliwe polega na zgodności z naturą, która jest rozumna, harmonijna i boska. Drugą cechą życia cnotliwego jest wolność. Nie łatwo o nią w bardzo zdeterminowanym świecie, ale też i wolność pojmowali jako zgodność z naturą świata i własną. Cnotą jest też rozsądek. To on pozwala żyć w poszanowaniu natury.

Do szczęścia niczego poza cnotą nie potrzeba. Wszystkie inne dobra są dobrami pozornymi. Najlepiej zachować wobec nich obojętność. Wolność i na tym się zasadza, by ignorować to, co nie jest niezbędne. Poza cnotą wszystko zaś jest zbędne człowiekowi. Dobrem w każdym razie nie może być coś, czego użyć można i do dobrego i do złego. Nieuleganie dobrom pozornym i postulat obojętności nie oznaczał obojętności na innych ludzi. Przeciwnie, postulat ograniczania żądz oznaczał też wolność od własnego egoizmu. Otwarcie na innych, w tym również na instytucje (jak państwo), jest niezbędne. Człowiek bowiem jest częścią społeczeństwa i ma obowiązki wobec tych grup, do których należy.

W naszym przeglądzie, którego rezultatem ma być wstępne określenie przestrzeni intelektualnej do dyskusji o podmiotowości, wspomnieć też trzeba o poglądach św. Augustyna. Wniósł on bowiem wiele oryginalnego do rozważań o człowieku, jego istocie, zdolnościach poznawczych i miejscu w świecie. Najpierw więc wszystko cokolwiek człowiek może wiedzieć o sobie lub czymkolwiek, wie dzięki Bogu. Bóg bowiem udziela mu swych idei drogą iluminacji. Augustyn nawiązał zatem do tradycji intuicjonistów. Poznaje się bezpośrednio, a nie przez rozumowanie.

Dyskusję, którą można by tu przeprowadzić między przytaczanymi już stanowiskami na temat dobra i jego źródeł Augustyn rozstrzyga stwierdzeniem, iż Bóg jest przyczyną najwyższego dobra, a zarazem jest samym tym dobrem. Inne dobra – tu zgodziłby się ze stoikami – nie są warte zachodu i należy się ich wyrzec. Dążenie do Boga jest jedyną drogą do szczęścia. Ale nie można go osiągnąć ani staraniem, ani rozumem, ani sercem. Nie jest nagrodą za zasługi, a jedynie może być dane od Boga jako łaska. Zło jest za to całkowicie osiągalne staraniem ludzkim, jest nim zejście z drogi bożej i pycha.

Dusza ludzka, twierdził Augustyn, jest samoistna. To ona sprawia, iż możemy myśleć, pamiętać, ona też odpowiada za wolę. Przewaga woli nad rozumem bierze się zaś stąd, iż jego natura zasadza się nie na tym co wie, ale czego chce. Zwłaszcza Boga rozum nie jest w stanie pojąć i nie może być on przedmiotem wiedzy, ale wiary i uczucia, które zależą od woli właśnie.

Jeśli dla większości filozofów to co zewnętrzne wobec podmiotu było podstawą do orzekania o nim samym, to dla Kartezjusza przeciwnie, świadomość podmiotu stała się podstawą orzekania o istnieniu tego co zewnętrzne dla niego. Jeśli dla wielu poprzedników człowiek musiał ustanowić siebie jako podmiot

poprzez rozum, uczucie, wiarę, relację z innymi lub Bogiem, to Kartezjusz najpierw postanowił ustanowić świat przez odwołanie się do siebie jako podmiotu.

Uważał on, iż wszystko, co zdaje się nam istnieć, może być złudzeniem. Już to naszych zmysłów, już to jakiejś potężnej siły, która nas zwodzi. Pragnienie wiedzy pewnej każe nam przeto wątpić we wszystko. Ale też w tym zakwestionowaniu wszystkiego jest metoda. Ma ona doprowadzić do nowej filozofii, której zakwestionować już niepodobna, która spełniłaby odwieczne marzenie o wiedzy pewnej.

Niezbędne było zatem stwierdzenie co pewnego można powiedzieć o świecie, na czym można by potem budować następne niepodważalne twierdzenia. Niczego jednak pewnego nie dało się powiedzieć, poza jednym, iż we wszystko trzeba wątpić. Kartezjusz szukał tu pomocy u Arystotelesa, który radził dystans od duszy roślinnej oraz zwierzęcej i oparcie się na duszy rozumnej. I w myśleniu istotnie znajduje nasz filozof oparcie. Skoro we wszystko trzeba wątpić, to jedno wszak nie podlega wątpliwości, sam fakt wątpienia. Ale zarazem pewne jest, iż musi istnieć podmiot owych wątpliwości – ja sam. Skoro myślę, rozumowałem Kartezjusz, to muszę istnieć, niepodobna bowiem myśleć, nie istniejąc. Pisał: „*ta prawda: myślę więc jestem była tak niezachwiana i pewna, że wszelkie najbardziej dziwaczne przypuszczenia sceptyków nie zdołały jej zachwiać, uznałem bez obawy błędu, że mogę ją przyjąć jako pierwszą zasadę filozofii, której poszukiwałem*”.<sup>25</sup>

To sławne twierdzenie zawiera w sobie wiele konsekwencji. Pierwsza to ta właśnie, iż podmiot ustanawia się sam, jeszcze przed ustanowieniem świata. Druga zaś sprowadza się do konstatacji, iż metodą, ale też istotą podmiotowości, jest rozum. „*Poznałem – pisał Kartezjusz – dzięki temu, że byłem substancją, której całą istotę czy naturę stanowi wyłącznie myślenie i która dla swego istnienia nie wymaga żadnego miejsca i nie zależy od żadnego przedmiotu materialnego*”.<sup>26</sup> Tak więc jesteśmy czymś odrębnym od rzeczy i ustanawiamy siebie niezależnie od rzeczy.

To pozwala P.Orlikowi pisać: „*Arystoteles mówi o duszy rozumnej, która jest jednak jeszcze złączona w człowieku z duszą zwierzęcą i roślinną. Dusza rozumna według Arystotelesa jako nasz »boski pierwiastek« łączy nas w szczytowych momentach filozofowania z ponadindywidualnym logosem. U Kartezjusza nie ma już – w odróżnieniu od Arystotelesa – duszy roślinnej i zwierzęcej jako integralnego wymiaru podmiotowości; jest tylko jaźń myśląca – czysta podmiotowość jako substancja. Również inni ludzie nie są potrzebni Kartezjuszowi do ukonstytuowania podmiotowości*”.<sup>27</sup> Znajdujemy tu niezwykle istotny wymiar późniejszej filozofii podmiotu, który sprawia wiele kłopotów i do dzisiaj nie został całkowicie rozwiązany. Kartezjusz dokonał mianowicie

---

<sup>25</sup> R.Descartes, *Rozprawa o metodzie*, Warszawa 1988, s.38.

<sup>26</sup> Ibidem, s.39.

<sup>27</sup> P.Orlik, *Podmiotowość...*, op.cit., s.45.

nie tylko separacji podmiotu od przedmiotów, ale także od innych podmiotów. „W związku z oderwaniem podmiotu od innych ludzi – komentuje P.Orlik – nie trudno dziwić się konstatacji, że w filozofii po – kartezjańskiej problemem staje się poznanie drugiego człowieka”.<sup>28</sup>

Spytajmy jednak, skąd podmiot może czerpać tę pewność swego istnienia? Potem, gdy już ją zdobędzie, może na niej budować rozumowo całe konstrukcje twierdzeń. Ale jak nabieramy pewności co do twierdzenia pierwszego? Kartezjusz odpowiadał, iż jedynymi jej warunkami jest jasność i wyrażność – **wszystko, co jest pojmowane jasno i wyraźnie, jest prawdą**. Jasne jest zaś to, co obecne w *nateżającym uwagę umyśle*, wyraźne natomiast jest to, co jest w naszym rozumie ściśle wyodrębnione, tak, że nie zawiera w sobie niczego innego. Właściwości takie mają idee wrodzone, tj. takie, które nie płyną z doświadczenia lub wyobraźni. Taka jest idea Boga.

Trafiamy tu na trudność w obrębie poglądów samego Kartezjusza, polegającą na tym, iż niezupełnie podmiot sam siebie ustanawia, bowiem idee wrodzone pochodzą z zewnątrz nas. Wszczepił nam je Bóg, wraz z ideą siebie. Sądy, które wydajemy w odniesieniu do idei wrodzonych, poznajemy po konieczności, z jaką się nam ujawniają. Owa jasność i wyrażność sprawia, że nie możemy w nie wątpić; są przedmiotem naszej nieuniknionej wiary. Są one prawdziwe, gdyż pochodzą od Boga, który jako byt doskonały nie może zwodzić.

Istnieją zatem dwa rodzaje wiedzy i dwie metody ich odkrywania, czy też badania prawdziwości. Idee wrodzone, ale też prawdy matematyczne odkrywamy i potwierdzamy przez wrażliwość, otwarcie na nie i wiarę. Innego rodzaju prawdy wymagają krytycznego działania rozumu, którego podstawową metodą jest wątpliwość. Dlatego tylko częściowo można się zgodzić z P. Orlikiem, kiedy ten pisze: „(...) Kartezjusz przejmuje – co prawda – tradycję przyznawania znaczenia rozumowi, ale z innych powodów: z tego mianowicie powodu, że jest on potrzebny do utwierdzenia się podmiotu w sobie. Rozum jest tym czego można się uchwycić: będąc zdolnym do uchwycenia się rozumu, stajemy się podmiotami, które z przypadkowości wyłaniają konieczność: cogito ergo sum”.<sup>29</sup>

John Locke, w *Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego*, przeczy istnieniu idei wrodzonych, a poznanie uzależnia od zmysłów. Nasza świadomość jest jak *tabula rasa*, aż nie zapiszą jej doświadczenia zmysłowe. W wyniku biernego odbierania świata przez zmysły powstają proste idee zmysłowe. Są one przedmiotem aktywnej pracy umysłu, tworząc idee refleksji. Czynność myślenia polega na porządkowaniu i opracowywaniu wrażeń pochodzących od naszych zmysłów. Na podstawie prostych wrażeń tworzymy złożone wyobrażenia, a w końcu pojęcia. Uprawniona jest jedynie taka wiedza, która daje się sprowadzić do prostych wrażeń.

---

<sup>28</sup> Ibidem.

<sup>29</sup> P.Orlik, *Podmiotowość...*, op.cit., s.44.



Naszym udziałem są dwa rodzaje wrażeń.<sup>30</sup> Pierwsze to idee jakości pierwotnych. Są to te elementy naszego doświadczenia, które należą do doświadczanych przedmiotów. Drugie to jakości wtórne, występują w naszych wrażeniach pod wpływem tych pierwszych. Te drugie jedynie są przedmiotem naszego zmysłowego doświadczenia. Pierwszych możemy być pewni, o drugich nie możemy powiedzieć niczego pewnego.

Mimo jednak, iż Locke polega przede wszystkim na zmysłach i operacjach umysłu dokonywanych na doświadczeniach zebranych w ten sposób, to przyznaje jednak, iż największy stopień pewności ma wiedza intuicyjna, czyli taka, która narzuca się naszemu umysłowi jako oczywista, ujawnia się natychmiast i nie budzi żadnych wątpliwości. Intuicyjne poznanie nie zawsze jest możliwe. W takich wypadkach odwołujemy się do dowodzenia, ale i wówczas intuicja jest podstawą wnioskowania. Poszczególne etapy dowodu bowiem nasza intuicja musi zidentyfikować jako prawdziwe lub nie.

Podobnie rozumował David Hume, który uważał, iż człowiek dysponuje bezpośrednimi wrażeniami i wtórnymi wobec nich ideami. Te pierwsze płyną od zmysłów, drugie od rozumu. Wrażenia i idee mogą być proste lub złożone. Gdy tworzymy złożone idee, które nie mają odbicia w rzeczywistości, mylimy się, a czynimy to często, gdyż posiadamy nieznośny nawyk pochopnego wnioskowania w kategoriach przyczynowo-skutkowych o rzeczach współwystępujących w naszym doświadczeniu. Całą wiedzę należałoby poddać krytycznej analizie, tj. sprowadzić ją do prostych idei i zbadać prawdziwość, tj. stwierdzić czy znajdują one potwierdzenie w tym co mylić nie może, czyli w prostych wrażeniach. Co nie da się sprawdzić w ten sposób – jest nadużyciem umysłu. Wszystko co znajduje się w naszej wiedzy ma jakieś prawdziwe podstawy, mianowicie składa się z prostych idei. Jednak sposoby ich składania w naszym umyśle czynią wiedzę omylną. I to także da się powiedzieć o naszym ja, duszy lub Bogu. Są to idee złożone, które nie dadzą się rozłożyć na idee proste tak, by zbadać ich zgodność z prostymi wrażeniami. Nie da się zatem niczego sensownego powiedzieć w tych sprawach.

Widzimy, iż empiryczna teoria wiedzy Locke'a i Hume'a natrafia na istotne przeszkody, które rozwiązuje przez odwołanie się do poznania intuicyjnego lub w ogóle rezygnuje z ich rozwiązania.

George Berkeley znalazł całkiem inne pomysły na stare problemy. Powiadał bowiem, iż to co postrzegamy to jedynie idee pozostające w naszej świadomości, które bytują tam całkiem niezależnie od tego, co jest poza nią. Doświadczenie człowieka nie zawiera niczego poza wrażeniami, które są właściwościami naszych odczuć, a nie przedmiotów zewnętrznych. Może to prowadzić do zwątpienia w istnienie świata realnego i do przekonania, że wszystko jest jakiegoś rodzaju snem, zaś istnienie rzeczy sprowadza się wyłącznie do tego, że są postrzegane.

---

<sup>30</sup> R.I.Popkin, A.Stroll, *Filozofia*, op.cit., s.350 i dalsze.

Solipsyzm Berkeley'a doprowadza w ten sposób jedynie *ad absurdum* koncept Locke'a. Sam zaś powiada, iż fakt, że rzeczy istnieją, ale nie jako postrzegane przez człowieka, lecz jako elementy innego umysłu: wszechobecnego ducha, który obejmuje świat i podtrzymuje go. Postrzegać możemy jedynie idee. Idee nie istnieją poza umysłem. Jeśli istnieją idee, których nie stworzył mój umysł, to muszą pochodzić od innego rozumu. Jeśli zaś idee nie są też wytworem innych ludzi, muszą pochodzić od umysłu pozaludzkiego. Tam istnieją rzeczy i wtedy, gdy je spostrzegam, i wtedy gdy ich nie spostrzegam. Bóg postrzega je zawsze.

To, co poznaję przez zmysły, jest adekwatne do idei w umyśle Boga. Istnieje także inny, pozazmysłowy sposób poznania – twierdził Berkeley. Dzięki niemu możemy wiedzieć coś o Bogu. Poza ideami, w naszym umyśle występują także pojęcia. Podstawowym pojęciem jest świadomość samych siebie, a więc siebie jako podmiotu. W ten jedynie sposób możemy doświadczyć własnej podmiotowości. To zaś, co możemy o sobie wiedzieć, to fakt iż jesteśmy bytem aktywnym, działającym, myślącym i pragnącym. Na tej podstawie powstaje też w naszym umyśle idea Boga.

Immanuel Kant zgodził się z empirykami, iż wiedza płynie z doświadczenia zmysłowego. Jednak umysł – twierdził – nie jest bierny w procesie poznawczym. Sposób postrzegania świata jest określony przez właściwości podmiotu poznającego, dyspozycje rozumu. Przede wszystkim wszystkie nasze postrzeżenia lokujemy w czasie i w przestrzeni. Te dwie formy postrzegania poprzedzają wszelkie doświadczenie. Proces poznania polega na tym, że świadomość dostosowuje się do rzeczy, ale – w jakimś sensie – rzeczy też dostosowują się do świadomości. Podmiot jest aktywny w poszukiwaniu przedmiotu.

Kant zgodził się z Hume'em, iż rozum człowieka postrzega w kategoriach przyczynowo-skutkowych. Zatem zasada przyczynowości tkwi w nas, a nie jest cechą świata. Zresztą nie możemy wiedzieć, jaki jest świat sam w sobie, tu znowu zgadzał się z Hume'em, a jedynie jakim jest on dla samego podmiotu spostrzegającego. Ostatecznie poznanie zależy od czynników zewnętrznych, o których nie wiemy niczego, zanim nie spostrzeżemy ich zmysłami oraz od warunków wewnętrznych. Pierwszy czynnik, to materia poznania, drugi – forma.

Poznanie ma swoje granice. Wielkie problemy filozoficzne, stawiane jeszcze od czasów starożytnych, znajdują się poza granicą wiedzy pewnej. Człowiek jest częścią świata i tylko z tej perspektywy może o niego pytać i o nim myśleć. Pytamy więc o coś, co całkowicie umyka doświadczeniu zmysłowemu elementu całości. Również rozum bywa w takich sytuacjach bezradny. Na pytanie, czy istnieje Bóg lub czy świat ma swój początek, każda odpowiedź jest prawdopodobna, a żadna nie jest pewna. Chcemy wiedzieć, przymusza nas do tego konieczność wynikająca z natury człowieka. Jednak ani zmysły, ani rozum nam w tym nie pomogą. Tu służyć może jedynie wiara. Wiara właśnie podpowiedziała Kantowi, iż Bóg istnieje, a człowiek ma nieśmiertelną duszę i wolną wolę.

Przekonania te Kant określił jako postulaty praktyczne, czyli założenia, które przyjmuje się bez dowodu. Postulaty praktycznego rozumu są konieczne dla moralności człowieka. W kwestiach moralnych Kant wyszedł od stanowiska racjonalistycznego. Sądził, że rozum jest w stanie odróżnić dobro od zła. Co zaś jest dobre, a co złe – wiedzą wszyscy. Nie poprzez zmysły jednak, ani nie poprzez uczucia, jak chciał Hume, ale dzięki temu, iż posiadamy rozum praktyczny, niezbędny, aby dokonywać ocen moralnych.

Istnieje, sądził Kant, uniwersalne prawo moralne, które pozostaje ponad wszelkim doświadczeniem i jest konieczne dla życia ludzi. Jest ono zasadą formalną, tzn. nie jest zrelatywizowane do jakichś konkretnych sytuacji czy konkretnych ludzi. Zgodnie z tym co stwierdziliśmy powyżej, każdy musi posiadać je w swoim rozumie praktycznym. Aby je odkryć, trzeba zbadać co mogłoby być taką zasadą, która wytrzyma krytykę rozumu wszystkich ludzi i każdemu wyda się oczywiste. Prawo to filozof określił jako imperatyw kategoryczny. *„Postępuj – zalecał Kant – wedle takiej zasady, co do której mógłbyś jednocześnie chcieć, aby stała się prawem powszechnym”*.

W tym stwierdzeniu zawiera się równocześnie istotna myśl dla rozważań o podmiotowości. Uwzględnia ono dobro intersubiektywne, w którym zamyka się dobro indywidualne każdego człowieka. Inaczej Kant wyraził swój imperatyw kategoryczny jako zasadę, iż *„zawsze masz traktować człowieka jako cel sam w sobie, a nie jako środek do celu”*. Jednak nie dla dobra samego w sobie, jakim jest inny człowiek i inni ludzie, powinno się postępować moralnie, a dla spełnienia obowiązku moralnego. Kiedy przestrzegam nawet prawo moralne, ale intencją moją jest korzyść własna, czyli czynię to nie dla niego samego, ale instrumentalnie, nie jest to czyn prawdziwie moralny. Również gdy czynię moralnie, gdyż sprawia mi to przyjemność, nie mam zasługi moralnej. Mam ją, gdy moim postępowaniem kieruje poczucie obowiązku. Nie jest przy tym ważny nawet skutek czynności, ale intencja.

Obowiązek jest dla Kanta warunkiem wolności. Człowiek bowiem jako istota zmysłowa podlega prawu przyczynowości. Natura skłania go do życia w zgodzie z własnym interesem oraz żądzami. Nie można więc mówić o jego wolnej woli. Co innego, gdy kierując się poczuciem obowiązku zastosuje się do prawa moralnego. Wtedy postępuje nie w zgodzie z prawem natury, ale z prawem, które sam sobie narzucił. W tym przejawia się wolność człowieka. Co do źródeł wartości i podmiotowości, gdyż u Kanta podmiotowość uzyskuje znaczenie wartości, to pewne światło na poglądy tego filozofa rzucić mogą inskrypcje na jego grobie w Królewcu: *„Są dwie rzeczy, które napelniają duszę podziwem i czią, niebo gwiazdziste nade mną, prawo moralne we mnie (...) są to dla mnie dowody, że jest Bóg nade mną i we mnie”*.

Zupełnie inną perspektywę, źródła i znaczenie podmiotowości zaproponował Jean-Jacques Rousseau. Może w różnych sprawach, wielu innych miało podobne poglądy przed nim, ale nam wygodnie będzie poznać ten punkt widzenia za pośrednictwem Rousseau właśnie. Między innymi dlatego, że jest bardziej od

innych wyrazisty i wiele pomysłów poprzedników zebrał w jednej koncepcji. Wniósł oczywiście własny wkład. Nie będę wspominał tutaj o tym, co już pisałem na temat Rousseau we wcześniejszych rozdziałach.

Był on przede wszystkim przeciwnikiem sobie współczesnej cywilizacji. Uznawał bowiem, iż „*wszystko jest dobre, gdy wychodzi z rąk Stwórcy, wszystko paczy się w rękach człowieka*”. Ustrój społeczny, który jest wytworem ludzi, jest podobnie zły, jak cywilizacja. Po pierwsze dlatego, że tak samo odwodzi człowieka od doskonałego stanu pierwotnego i przyczynia się do deformowania, dobrego z natury człowieka, bodaj urażając jego naturalny indywidualizm. Po drugie jest zły, bo jest sztuczny.

Był też Rousseau przeciwnikiem państwa i innych instytucji. Uważał, iż ludzie z istoty swej są dobrzy, skłonni do poszanowania dla najważniejszych wartości, z równością jako główną zasadą prawa ludzkiego. Cóż jest więc tak złego w społeczeństwie, cywilizacji i państwie? Przyczyną jest własność, u której podłoża były dokonania cywilizacyjne: powstanie rolnictwa i umiejętność obróbki metali. Te nowe dziedziny działalności wprowadziły podział pracy, podział dóbr. Stosunki, które ludzie wytworzyli w nowej dla siebie sytuacji, wymagały stworzenia nowych, nienaturalnych, praw. Chroniły one przede wszystkim różnicę pozycji społecznej, własności i przywilejów narzuconych innym mocą przewagi posiadania. Cywilizacja powodowała niewolnictwo, wyzysk, nędzę, walkę między ludźmi. Aby usankcjonować stan nierówności i skutków, jakie on powodował, potrzebna była umowa i państwo, które miało jej strzec.

Zło było też po stronie rozumu i intelektualizmu. Wartość człowieka jest w uczuciach, nie w refleksji, a **człowiek rozmyślający jest zwierzęciem zwyrodniałym**. Rousseau przeciwstawił się w ten sposób wielkiej tradycji europejskiej, która istotę człowieczeństwa widziała w rozumie, a świadomość i zdolność do refleksji traktowała zwykle jako czynnik wytwarzający i reprodukujący podmiotowość jednostki. W tym sensie Rousseau proponował człowiekowi stan, któremu w ogóle nie przysługuje właściwość podmiotowości, tj. arefleksyjnego, wrażliwego zwierzęcia. Do wspomnianych już rozważań P.Orlika na temat relacji podmiotowości i wrażliwości można dodać i tę możliwość, którą tylko częściowo uosabiała powołana jako przykład przez tego autora Ksantypa. Rousseau pojmował człowieka, który jest sobą i spełnia się w najważniejszych wartościach, gdy jest pozbawiony refleksji, ale za to jest uczuciowy i umiarkowanie uspołeczniony. Gdy chodzi zaś o pełnię człowieczeństwa, to odnajduje się ją we własnej wrażliwości i sumieniu. Ono poprowadzi do dobra i pomoże uniknąć zła, gdyż odznacza się **boskim instynktem**.

Z pewnością wśród oryginalnych poglądów na podmiotowość nie może zabraknąć filozofii Johanna Gottlieba Fichtego. Myśliciel ten przyjął stanowisko idealistyczne w sprawie relacji między bytem i myślą: uznał tę drugą za pierwotną. Pogląd ten przyjął tak fundamentalnie, iż twierdził, że rzeczy są przedstawieniami jaźni. Rzeczywistości zatem nie tworzą rzeczy same w sobie,

ale wytwarza je jaźń. Następnie odrywają się one od niej i przeciwstawiają podmiotowi jako przedmioty. Jak pisał w *Powołaniu człowieka*: „*jestem otoczony przedmiotami, które czuję się zmuszony uznawać za całości istniejące same dla siebie i oddzielone od siebie*”.<sup>31</sup> Skąd zatem bierze się świadomość rzeczy? Filozof wyjaśnia, że jest ona „*nie rozpoznana jako taka świadomością wytwarzania przez mnie wyobrażenia o przedmiocie. O wytwarzaniu tym wiem po prostu stąd, że sam jestem tym, który wytwarza. Wszelka świadomość jest więc tylko świadomością bezpośrednią, jest świadomością mnie samego*”.<sup>32</sup>

Obdarzony koniecznością doświadczania wyobrażeń przedmiotów podmiot napotyka na poważną trudność: „*dla mnie wyobrażenie jest tylko obrazem, tylko cieniem rzeczywistości. (...) Mógłbym przystać na to, ażeby cały ten świat cielesny poza mną rozplynął mi się w samo tylko wyobrażenie, ażeby został z niego tylko cień; sens mojego istnienia nie jest z nim związany. Ale wobec tego wszystkiego, co się rzekło, ja sam znikam tak samo jak świat, zmieniam się tylko w wyobrażenie bez sensu i celu*”.<sup>33</sup> Obrazy, resztki obrazów – jak pisze P.Orlik – zostają z paradygmatycznego starcia podmiotu i przedmiotu.<sup>34</sup> Sam Fichte, zapewne pod wpływem Kartezjusza i częściowo Kanta, wyraża to w sposób następujący: „*Cała rzeczywistość zmienia się w dziwaczny sen; nie istnieje ani życie, o którym się śni, ani umysł, któremu się śni. W sen, który we śnie zależny jest sam od siebie. Ogląd jest snem; myślenie, źródło wszelkiego istnienia i wszelkiej rzeczywistości, jaką sobie roje, źródło mojego istnienia, mojej siły, moich celów – jest snem o tym śnie*”.<sup>35</sup>

Filozof znajduje rozwiązanie tych trudności podmiotu poprzez jeszcze mocniejsze ustanowienie podmiotu w aktywistycznej teorii bytu. Jeśli koncepcję świata Fichtego można określić jako aktywistyczną, to przede wszystkim dlatego, iż jego pierwszej przyczyny upatrywał w czynie. Jaźń jest mianowicie owym aktywnym czynnikiem sprawczym, ona ustanawia rzeczywistość. U podłoża substancji jest zatem czyn, a ten musi posiadać cel i ideał. Czyn jest ze swej istoty dobry, brak czynu jest złem, gdyż to czyn ustanawia świat i sam podmiot, jest jego szansą, szansą jego wolności. Nie każde działanie Fichte uznałby zatem za wartościowe, ale takie, które jest wolne, a więc gdy jaźń sama z siebie podejmuje decyzje.

Pisał Fichte: „*(...) poza tym związkiem z działaniem myślenie jest czczą, bezcelową igraszką, jest marnotrawieniem sił i czasu i zniekształcaniem szlachetnej zdolności*”.<sup>36</sup> To oryginalne stanowisko, które czyni z podmiotowości

---

<sup>31</sup> J.G.Fichte, *Powołanie człowieka*, Warszawa 1956, s.8.

<sup>32</sup> Ibidem, s.76.

<sup>33</sup> Ibidem, s.102.

<sup>34</sup> Por.: P.Orlik, *Podmiotowość...*, op.cit., s.49.

<sup>35</sup> J.G.Fichte, *Powołanie...*, op.cit., s.107-108.

<sup>36</sup> Ibidem, s.124.

działającego podmiotu wartość samą w sobie tak cenną, iż może prowadzić do zakwestionowania świata, wrażliwości i własnego rozumu.<sup>37</sup>

Filozofia głosząca wartość wolności i podmiotowości prowadzi autora zadziwiającą drogą, gdy zajmuje się państwem i społeczeństwem, na manowce nacjonalizmu, separatyzmu narodowego i autarkii gospodarczej. To groźny kontekst dla apologii czynu. Pokazuje też pewną graniczną perspektywę, gdy przyjmie się skrajnie subiektywistyczną, indywidualistyczną i idealistyczną koncepcję podmiotowości.

Hegel przejął od Fichtego przekonanie, iż myśl jest pierwotna, a rzeczy są jej wytworami. Byt, jako efekt myśli, jest natury logicznej. W całości jest absolutem, któremu przysługują takie właściwości jak zmienność, racjonalność, logiczność. Poszczególne zjawiska lub rzeczy takich cech nie posiadają, ale są racjonalne w kontekście całości, korzystają z jej racjonalności. Z założenia o logiczności świata wynika też jego konieczność, a co jest konieczne, to jest zgodne z rozumem. Cała rzeczywistość jest zatem rozumna.

Warto zauważyć przy tej okazji, jak w klasycznej filozofii niemieckiej powraca starożytna jeszcze koncepcja budowania podmiotu jako uniezależniającego się od przedmiotu. Podmiotem jest się w opozycji do rzeczy, choć u Hegla, i potem u Marksa, abstrakcyjny podmiot przeciwstawia się rzeczy. W ten sposób wyznaczana jest też idea wolności podmiotu jako abstraktu od świata rzeczy w ogóle.

W dialektyce Hegla pojęcie jest tezą – pierwotną formą bytu, antytezą – przyroda, a syntezą duch. Ducha także trzeba rozpatrywać w jego dialektycznym rozwoju. Tezą jest duch subiektywny, antytezą zaś duch obiektywny, co można rozumieć jako przeciwstawienie podmiotu i przedmiotu. Bowiem duch obiektywny wyraża się w państwie, prawie i moralności. Syntezą jest zaś duch absolutny, który wychodzi poza tę dialektyczną sprzeczność. Ten ujawnia się zaś w sztuce, religii i filozofii.

Nasz jednostkowy byt nie może przekroczyć formy ducha subiektywnego, jak tylko w całości, jaką jest naród, i wyraża się w państwie kierującym się prawem i moralnością. To znaczne ograniczenie podmiotowości człowieka. Zasadniczo **ja** nie może indywidualnie wyjść ustanowione jako podmiot z relacji z rzeczami. Może stać się natomiast częścią historycznego procesu rozwoju podmiotowości narodu, poprzez który realizuje się w dziejach idea państwa. Można raczej wnosić, iż występuje też dialektyczna sprzeczność między jednostką i społeczeństwem. Jednostka jest egoistyczna i kieruje się swoimi popędami oraz interesami. Społeczeństwo obywatelskie zaś jest wytworem owych jednostek. Jest – wbrew obecnie rozpowszechnionemu rozumieniu pojęcia społeczeństwa obywatelskiego – wspólnotą kierującą się przyziemnymi potrzebami ludzi, czymś znacznie niższym niż naród i państwo. W tym pojmowaniu społeczeństwa obywatelskiego można odnaleźć pewną analogię do

---

<sup>37</sup> Por.: P.Orlik, *Podmiotowość...*, op.cit.

sfery *profanum* Durkheima, o czym wspominałem w poprzednich rozdziałach. Ale w dialektycznej syntezie konflikty między jednostkami i społeczeństwem znajdują rozwiązanie w państwie z jego prawem i moralnością. Wartość jednostki przejawia się zatem w wartości państwa, jako **rzeczywistości idei moralnej, urzeczywistnianej w procesie rozwoju dziejów idei, w której przejawia się duch obiektywny.**

Artur Schopenhauer nawiązał do poglądu Kanta, iż świat jest wyobrażeniem podmiotu. Zatem, wnioskował, naszemu poznaniu są dostępne jedynie zjawiska. Tę fenomenologiczną tezę uzupełniał przeświadczeniem, iż są one złudą. Już Kant uważał, iż na drodze poznania obiektywnego nie jesteśmy w stanie wyjść poza wyobrażenia. Schopenhauer jednak zauważył, iż **ja** jest nie tylko podmiotem, ale też przedmiotem poznania, rzeczą samą w sobie. Ten specyficzny, podwójny status sprawia, co prawda że nie jesteśmy w stanie poznawać siebie obiektywnie, ale możemy uzyskać samowiedzę. Człowiek jest wolą – twierdził dalej filozof. A skoro, to co dane pośrednio, trzeba poznawać poprzez to co dane bezpośrednio, to poznając przez siebie przyrodę stwierdzamy, iż i jej istotą jest wola. Tę pojmował jednak swoiście – jako siłę irracjonalną, ślepy popęd działający bez celu. Świat jest w swej istocie wolą, ale objawia się przez wrażenia. Irracjonalna istota świata nie może być poznawana ani empirycznie, ani rozumowo, ale jedynie przez bezpośrednią introspekcję, czyli rozumienie. Przy czym rozumienie jest tu pojmowane jako szczególny rodzaj wglądu.

Ten osobliwy rodzaj woli sprawia, że człowiekiem powodują bezcelowe i bezrozumne popędy. Człowiek dąży do szczęścia, które głównie polega na ich zaspokojeniu. Ale nie może mu się to udać, a jeśli tak, to co najwyżej czasowo. Rezygnujemy zatem ze szczęścia, redukując aspiracje do funkcji podtrzymywania własnego życia, ale wiemy, iż to także nie uda się nam w dłuższej perspektywie. Stałym udziałem naszego życia jest zatem poczucie niespełnienia, bezsensu i lęku, zwłaszcza lęku przed śmiercią. Życie jest cierpieniem, od którego nie można uciec.

Nie umiemy rozwiązać dramatu naszej egzystencji, ale możemy zredukować cierpienie. Schopenhauer podawał dwa paliatywy na tę udrękę. Pierwszym jest współczucie, gdy dostrzeżemy, iż koło nas są inni ludzie, którzy także cierpią i zajmując się ich cierpieniem zapomnimy o swoim. Drugim paliatywem jest kontemplacja, która czasowo uwalnia nas od zmory popędów, lęku i poczucia pustki, dzięki bezinteresownej koncentracji podobnej do indyjskiej medytacji.

Kontemplacja dostarcza nam też metody poznania. W jej akcie zatrzymujemy jakby świat, poza tym zmienny, płynący, unoszący w swym nurcie obrazy. To **zatrzymanie** pozwala nam dostrzec w rzeczach to co stałe. W kontemplacji, w momentach zachwyty pięknem, czyli w estetycznych hipostazach możemy doświadczyć absolutnych idei, o ile one istnieją. Czy tak jednak można poznać świat, w to akurat wątpiło wielu filozofów po Schopenhauerze.

Nie zupełnie nowy, ale dosyć radykalny w swej konsekwencji pogląd w sprawie podmiotowości miał Maine de Biran. Przypuszczenie, iż człowiek posiada pewien zmysł wewnętrzny, który daje bezpośrednio odczuć swoją jaźń jako coś stałego i trwałego, nieraz jeszcze, jawnie lub w domyśle, powróci w różnych konceptach podmiotowości.

Wśród poglądów oryginalnych w sprawie podmiotowości trzeba też koniecznie wspomnieć o Karolu Marksie. Najpierw przeczył on, by można było mówić o stałych własnościach lub niezmiennej istocie człowieka. Ten bowiem jest ściśle wytworem stosunków społecznych, w jakich żyje, a tym samym zależy przede wszystkim od sposobu produkcji życia materialnego. O nim zaś orzekał, że jest historycznie zmienny. Co do idei społecznych i moralnych, a także pewnych wyobrażeń co do wzorców osobowych, to one także są historycznie zmienne i zależą od tzw. bazy. Sposób produkcji stanowi najważniejszy czynnik kształtujący ludzi i idee. Wytwarza też całe układy stosunków społecznych, w których ludzie wywierają na siebie nawzajem wpływ.

Baza jest historycznie zmienna. Zwykle zaś idee, w tym moralne, miały charakter klasowy i głównie odpowiadały interesom klas panujących. Podmiotowość w świetle marksizmu to cecha relacyjna, o konkretnym charakterze, pozwalająca człowiekowi występować jako podmiotowi stosunków społecznych w ogóle, a stosunków produkcji zwłaszcza. Jest wytworem historycznie określonych i zapośredniczonych w praktyce życia, a przede wszystkim w procesach produkcji, stosunków społecznych. Jednak nierówności społeczne, szczególnie gdy chodzi o własność środków produkcji, sprawiają, że nie wszyscy mają równe szanse tak rozumianej podmiotowości.

Stosunki własności różnicują możliwości zarówno praw podmiotowych, jak i rozwijania podmiotowych cech osobowości. Czynnikiem odbierającym takie szanse są procesy alienacji. Ich źródłem są procesy produkcji. W kapitalizmie następuje wyobcowanie robotników. Alienacja, jak widać, może dotyczyć całej klasy społecznej, ale też poszczególnych ludzi. Jest wtedy stanem wyobcowania osobowości. Emancypacyjne aspiracje warstw upośledzonych społecznie mogą doprowadzić do zmiany bazy, zwłaszcza w wyniku rewolucji, i tym sposobem stworzyć lepsze warunki podmiotowości klas, które do tej pory miały takie możliwości ograniczone. Zapanowanie społeczeństwa bezklasowego zlikwiduje ten problem i stworzy optymalne warunki pod tym względem każdemu człowiekowi. Częściowo podejmowałem już polemikę z Marksem we wcześniejszych rozdziałach. Wspomnę jedynie na marginesie, iż społeczeństwo bezklasowe przyczyniłoby się raczej do totalnych form ograniczania podmiotowości obywateli i społeczeństwa. Najpierw bowiem zniesienie jakichkolwiek istotnych różnic klasowych jest utopią, a realizacja utopii bywa niebezpieczna. Potem zaś, bez zróżnicowanego (również klasowo) społeczeństwa nie sposób wyobrazić sobie elementarnych praw demokratycznych.

Przy tej okazji warto może napomknąć o filozofie, który wziął niemało z Hegla, ale uznaje się go przede wszystkim za marksistę, mianowicie o Georgu



Lukácsu i jego poglądach dotyczących perspektywy podmiotowości. Ten dwudziestowieczny już filozof wyodrębnił dwie odmiany podmiotu indywidualnego: jednostkowość i indywidualium. Ten pierwszy określa podmiot historyczno-konkretny, który ujmuje przedmiotowy aspekt bycia człowiekiem. Jest on wyznaczony przez partykularne interesy i prowadzi do alienacji i reifikacji.<sup>38</sup> Kluczem do problematyki podmiotowości jest zatem pojęcie indywidualium. W wyniku twórczej relacji ze społecznym bytem, poprzez odpowiedzi człowieka na warunki bytu społecznego, tworzy się w długim procesie coraz bardziej jednolita i zintegrowana osobowość. Bogactwo rozwoju i przejawów bytu społecznego obfituje zatem bogactwem osobowości. Byt bowiem, w swym procesie dziania się, stwarza wówczas więcej, bardziej różnorodnych **momentów**, wymagających odpowiedzi od człowieka.<sup>39</sup>

Owe momenty tworzą sytuacje kształtowania się intencji człowieka, by być skutecznym. Jak pisze Barbara Szczepańska-Pabiszczak o Lukácsu: „w ramy najwyższej rozwiniętej formy bytu (społecznej) wbudowuje funkcję ontologiczną momentu świadomego – teleologicznego. W samo obowiązywanie stosunków społecznych włączone jest uświadomienie ich sobie przez jednostkę – indywidualium (niekiedy świadomość fałszywa), ponieważ dopiero za pośrednictwem tego momentu świadomego stosunki realizują swe obiektywne oddziaływanie. Mówiąc lapidarnie – świadomość jest pośredniczką stosunków bytowych. Tak więc należy poszerzyć tradycyjne ujęcie ontologii: do obszaru tego, co bytowe, trzeba wprowadzić także moment świadomości. A zatem w koncepcji Lukácsa świadomość (podmiotowość) uczestniczy w budowaniu kategorii bytu społecznego”.<sup>40</sup> Zatem koncepcja tego filozofa wychodzi poza ograniczenia teorii Marksa (który sam zresztą nie był w tej sprawie konsekwentny), iż byt kształtuje świadomość, a baza nadbudowę. Lukács otworzył w ten sposób perspektywę marksizmu na koncept podmiotowości. Przysługuje ona nie tylko wyzwalam się spod wyzysku i uzależnienia klasom społecznym, ale też jednostkom. Podmiotowość, której głównym atrybutem jest świadomość, stwarza możliwym roszczenie wolności.

Filozof ten nawiązuje do marksowskiej koncepcji praktyki i szczególnego w niej miejsca pracy. Poprzez pracę dokonuje się rozwój i pojedynczych ludzi, i społeczeństwa. Gdy chodzi o jednostki, to mogą one dzięki niej przejść z poziomu jednostkowości do poziomu indywidualium, czyli podmiotowości. Lukács niezwykle ważną rolę wyznacza językowi, który kształtuje się w toku pracy. Konieczność, aby być skutecznym w relacjach ze światem, w tym

---

<sup>38</sup> G.Lukács, *Wprowadzenie do ontologii bytu społecznego*, Warszawa 1982–1985, cz.I-III, s.86-89.

<sup>39</sup> Ibidem, s.90.

<sup>40</sup> B.Szczepańska-Pabiszczak, *Koncepcja relacji podmiot – przedmiot w świetle wprowadzenia do ontologii bytu społecznego Georga Lukácsa w: Meandry...*, op.cit., s.243.

głównie w procesie pracy, powoduje, iż ludzie szczególnie nastawieni są na gromadzenie doświadczeń, które tę efektywność umożliwiają i rozwijają.

Człowiek musi rozumieć świat, a w tym celu musi tworzyć pojęcia ogólne. A ponieważ praca jest stwarzaniem praktyki zbiorowej i zwykle (zwłaszcza w społeczeństwie, które jest już zaawansowane w rozwoju) odbywa się kolektywnie, istnieje też konieczność przekazywania wspólnych doświadczeń efektywności sobie wzajemnie za pomocą języka. „*Równocześnie z dyrektywami efektywnego działania powstają zewnętrzne formy obiektywizacji rzeczowej stałości wspólnotowej – instytucje religijne, kulturowe, zwyczaje*”.<sup>41</sup> W ten sposób ludzie wytwarzają świat, ale też sposoby jego rozumienia i przekazywania doświadczeń. Stwarzają zatem czynniki, które ich z kolei uwarunkowują. Uogólniane pojęcia, przydatne w innych sytuacjach niż te, dla których powstały, tworzą zrab całości społecznej (Totalität).

Teoria jest „*formą samopoznania rzeczywistości. Tworzy owa teoria pewną całość, która stanowi myślową reprodukcję rzeczywistości. Ta myślowa całość stanowi rezultat abstrakcji, uchwytną głębokie struktury rzeczywistości*”.<sup>42</sup> Dochodzimy tu do istotnej dla tego filozofa koncepcji **odbicia**.<sup>43</sup> Jest ono całościowym wyabstrahowanym do poziomu istotnościowego z fenomenologicznego tła, nastawionym na założenia teleologiczne, przedstawieniem rzeczywistości. To ważny czynnik tworzenia bytu społecznego przez jednostki i – poprzez dialektyczną pętlę – także odwrotnie, siebie samego. Nie tylko w wymiarze indywidualnym, ale także zbiorowym. To fundament procesu przemiany **bytu – w – sobie w byt – dla – nas**, a w końcu w **byt – dla – siebie**.

Warto zwrócić uwagę na inny jeszcze aspekt tej koncepcji. Umożliwia ona mianowicie nadanie statusu podmiotowości całościom społecznym. Podmiotowi kolektywnemu, podobnie jak jednostkowemu, przysługiwać może **gatunkowość – w sobie** lub **gatunkowość – dla – siebie**. W tym pierwszym wypadku mamy do czynienia z reifikacją i alienacją. Kiedy jednak podmiot kolektywny, pozostający na poziomie **gatunkowości – w – sobie**, dokona wystarczającego rozwoju, aby wypracować intelektualne i kulturowe instrumenty przezwyciężania alienacji, w dialektyczny sposób staje się **gatunkowy – dla – siebie**.<sup>44</sup> Takiego losu dla proletariatu pragnęli i Marks i Lukács i starali się mu w tym pomóc poprzez wskazanie ich historyczno-społecznej roli.<sup>45</sup>

---

<sup>41</sup> Ibidem, s.244.

<sup>42</sup> Ibidem.

<sup>43</sup> G.Lukács, op.cit., cz.II, s.42 i dalsze.

<sup>44</sup> Ibidem, s.951.

<sup>45</sup> Warto jednak zauważyć, iż Marksowi zwłaszcza bardziej chodziło o *Ludzkość* niż o człowieka czy nawet kolektyw, co czyni moją interpretację zbyt wąską, ale jak sądzę w tym konkretnym kontekście wystarczającą; na ten temat por.: A.Walicki, *Marksizm i skok do królestwa wolności...*, op.cit., s.34 i dalsze.

Owo przejście społeczeństwa do formy **gatunkowości – dla – siebie** wyznacza w głównej mierze przekonania etyczne Lukácsa.<sup>46</sup> Wartości podstawowe są głównie wyznaczone przez społeczne i indywidualne roszczenia użyteczności. Ale we wspomnianym tu procesie rozwoju społeczeństw do ich podmiotowości, czyli w działalności nastawionej na przezwyciężenie alienacji, wytwarzane są wartości wspólnotowe, obiektywizowane następnie przez jednostki w toku ich życia (zwłaszcza pracy).

Koncept **praktyki** Marksa rozpoczął nowy, ale niezwykle istotny, również dla problematyki podmiotowości, wątek refleksji. Zrozumieć świat i człowieka oznaczało podjąć wysiłek poznawczy już nie wobec odseparowanych i zatrzymanych w czasie za pomocą intelektu zjawisk lub całości, ale wobec dynamicznej i holistycznej rzeczywistości. Pojęcie praktyki Friedrich Nietzsche zreinterpretował przez pojęcia życia. Jego to potrzebami kierują się ludzie. Potrzeby te pobudzają ludzi również do aktywności poznawczej. Prowadzić musi to zatem do prawdy subiektywnej i relatywnej, użytecznej praktycznie. Inna zresztą nie istnieje, chyba, że jako złudzenie.

Jakżeby mogła istnieć, skoro życie, którego ma dotyczyć, jest dynamiczne, chaotyczne i złożone. Nie istnieje zatem jedna, trwała prawda, a już z pewnością nie może poznać jej człowiek, który musi tę wirującą, tętniącą życiem, skłębioną i niejednoznaczną rzeczywistość zatrzymać, utrwalić i zredukować tak, aby wydawała się jednoznaczna. Poznanie może jedynie fałszować życie, ale bywa przy tym użyteczne, jak wspominaliśmy, ze względu na potrzeby życiowe. Pozwala żyć. Dodatkowo fałszuje naszą wiedzę język, którego musimy używać. Pojęcia hipostazują życie, słowa deformują, tworzą świat symulujący życie.

Podobny charakter ma nasza wiedza moralna. Źródła naszej moralności są te same: są nimi potrzeby życia. Każdy ma taką moralność z jaką mu wygodniej i jaką mu podpowiadają afekty. Ale też nie może być jednej moralności dla wszystkich ludzi. Kult życia popycha Nietzschego do moralnego apoteozowania siły. Można ją interpretować dwojako: albo jako siłę biologiczną, która to interpretacja doprowadzić nas musi do nazizmu, albo jako siłę wewnętrzną, co musi zbliżyć do egzystencjalizmu.

Życiu nacechowanemu siłą, która z kolei charakteryzuje się stanowczością, bezwzględnością w realizacji celów życiowych, godnością, pewnością siebie – takiemu życiu należy się więcej praw. Moralność nie powinna go hamować, przeciwnie, to ono powinno narzucać moralność. Inaczej niż życie słabe, które chowa się za takie wartości, jak litość, miłość, równość, współczucie, altruizm itp. Niestety – twierdził Nietzsche – ludzie w przeważającej mierze są słabi i ta przewaga liczebna pozwoliła im narzucić własną moralność: niewolników i podludzi. Tymczasem *„żądać od potęgi, by nie przejawiała się jako potęga, by nie chciała pokonywać, by nie chciała powalać, by nie chciała panować,... jest rzeczą równie niedorzeczną, jak żądać od słabych, by się przejawiali jako*

---

<sup>46</sup> Patrz: tamże, cz.I, s.473.

potężni. Kwantum siły jest bowiem właśnie takim kwantem popędu, woli, działania – albo raczej: owo kwantum jest samym tym pędzeniem, chceniem, działaniem, i jedynie za sprawą uwodzącego języka (i skamieniałych w nim, zasadniczych błędów rozumu), który wszelkie działanie rozumie, jako uwarunkowane przez działający »podmiot«, może się wydawać czymś innym niż jest w rzeczywistości”.<sup>47</sup>

Życie jest wartością najwyższą, a jego prawem podstawowym jest rozwój i ekspansja. Nic przeto nie może hamować siły życia, ani nakazy moralne, ani religijne, ani zasada użyteczności, ani równości, ani wyższości dóbr duchowych, ani litości czy miłości. Ale czy to oznacza, iż Nietzsche odrzuca wartości, jak powiada Amelia Korzeniewska: „odrzuca układy odniesień, wobec których można wartościować”?<sup>48</sup> Jan Wasiewicz uważa jednak, że Nietzsche przyznaje nam prawo do wartościowania, jest zdania, iż stanowi ono warunek życia. Zaleca raczej **przewartościować wszystkie wartości**.

Wasiewicz proponuje inną interpretację poglądów Nietzschego i wyklada ją tak: „wartości są więc warunkami, dzięki którym życie trwa i rozwija się. Ale życie jest życiem o tyle, o ile nie biernie się tylko podtrzymuje, ale wzmaga się poza siebie wwyż. Dotychczasowe wartości, które uważano za najwyższe, służą – owszem – zachowaniu życia, lecz nie jego wzmaganie się. Bardziej prawidłowo trzeba by powiedzieć, że te wartości początkowo faktycznie służyły wzmaganie się życia, jego ekspansji i bujnemu wzrostowi, lecz później zostały spetryfikowane, utrwalone, uwiecznione przez umieszczenie ich w jakimś pozamysłowym świecie prawdziwym i zamiast przyczyniać się do wzrostu życia, utrwały tylko status quo... Jeśli więc Nietzsche pragnie zerwać z tym sposobem wartościowania, dla którego miarodajnym punktem odniesienia jest jakaś niezmienna sfera wiecznych idei, i punktem tym uczynić świat stawania się, który okazuje się być jedynym istniejącym światem, to (...) po to, by – przynajmniej w jego mniemaniu – zachować istotę życia, to jest umożliwić jego ustawiczny rozwój”.<sup>49</sup>

J. Wasiewicz interpretuje poglądy niemieckiego filozofa poprzez pojęcie podmiotowości. Specyfika filozofii i języka Nietzschego jest taka, iż nie daje się najczęściej przeprowadzić jednoznacznej analizy jego tekstów. Sądzę, że trzeba dostrzegać w nich i olbrzymi ładunek pozytywnej siły intelektualnej, ale także ogromne niebezpieczeństwo. Wszystko to jest w jego tekstach i warto to wyinterpretować, aby uświadomić sobie zarówno treści budujące rozwój filozofii podmiotowości, jak i mielizny oraz destrukcję, która z nich płynie. Moim założeniem jest nie wchodzić na razie w głębsze komentarze i oceny. Pragnę tutaj jedynie uporządkować przedpole do istotnej dyskusji. Warto jednak

---

<sup>47</sup> F. Nietzsche, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, Kraków 1997, s.53.

<sup>48</sup> A. Korzeniewska, *Wieczny powrót, logos i chaos, sakralizacja cielesności, mini – podmiot i nadczłowiek – dyskusja w: Meandry...*, op.cit., s.386.

<sup>49</sup> J. Wasiewicz, tamże, s.388-389.

powrócić do tego wątku w podrozdziale następnym, gdyż tkwi tu ważny pomost do problematyki podmiotowości

Tylko zwyrodniałe formy życia potrzebują wartości. Życie nie jest jednak bezcelowe, choć jest bezrozumne. Jego celem jest parcie naprzód. Jeśli zaś mówić o podmiotowości, byłoby nią zapewne pełne godności i dostojności bezwzględne rozładowywanie siły w działaniu nastawionym na ekspansję i rozwój.

Filozof ten zaprzeczył całej tradycji dotyczącej podmiotowości. Wcześniej, jak była o tym mowa, byt uważano za oczywisty, a podmiot miał szansę odkrycia siebie w relacji ze światem. Kartezjusz dokonał przewrotu w tej tradycji, ustanawiając podmiot właśnie, czyli *subiectum*, czymś co dane jest nam bezpośrednio, w sposób pewny i oczywisty. Nietzsche zaś dokonał kolejnego przewrotu i uczynił podmiot czymś, co jest nieustannie w akcie tworzenia. Podmiot to kategoria ustanowiona, wraz z wieloma innymi, przez nastawionego pragmatycznie człowieka, by zmniejszyć jego lęk istnienia w żywiołowym procesie rzeczywistości. Jak pisał sam Nietzsche „*życie opiera się na założeniu, że istnieje wiara w rzeczy trwale i regularnie powracające*”.<sup>50</sup>

W typologii postaw ludzkich Nietzschego, on sam optował za dionizyjską. Praktykujący ją podmiot wyraża się poprzez żywiołowość, pęd do rozwoju, bunt, zwłaszcza przeciwko prawom, krepującym żywotność, płodność i czerpanie z pełni życia. Był zaś wrogiem postawy apollinińskiej, szukającej harmonii, jasności, równowagi.

Problem podmiotowości zwykle, we wcześniejszej filozofii, był stawiany w kategoriach konfliktu między naturą i jednostką ludzką (często też jako konflikt między tą jednostką i innymi – o tym będzie mowa dalej). **Ja** musiało sobie uświadomić swą odrębność od natury, z której wpływało i tylko poprzez separację mogło uzyskać i reprodukować swą autonomię. Przyroda była wrogiem podmiotowości. W niej bowiem podmiot łącznie mógł się rozpuścić. Człowiek o tyle był podmiotem, o ile nie był przyrodą. Choć przecież zawsze nią był. Ale pojąć siebie mógł jedynie w konflikcie z nią.

Dla Nietzschego przyroda jest życiem, a to – pamiętamy – jest wartością nadrzędną. Człowiek odrywa się od życia, tworzy sprzeczną z jego zasadami moralność, kulturę, instytucje, zafałszowaną naukę. Służy mu do tego język. Jak pisze Jan Wasiewicz o poglądach tego filozofa: „*Metafizyka języka, ów »gruby fetyszizm« jest bezkrytycznie zakładanym fundamentem, na którym budują metafizycy swój gmach wiedzy. (...) Nietzsche zrywa – referuje dalej Wasiewicz – zarówno z poglądem reprezentacjonalistycznym, jak i klasycznym na język. Język bynajmniej nie przedstawia nam adekwatnego obrazu rzeczywistości. Nie jest on także medium, w którym dochodzi do utożsamienia się poznającego z bytem, w którym to utożsamieniu byt zostaje poznany takim, jaki jest,*

---

<sup>50</sup> F. Nietzsche, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości (studya i fragmenty)*, Warszawa 1993, s.316.

*a poznający i rzecz poznawana tworzą wtedy niematerialną jedność. Zdaniem Nietzschego język fałszuje i upraszcza rzeczywistość, która jest nie znającym spoczynku stawaniem się, wieczną zmiennością, heraklitejską rzeką. Za pomocą języka opanowujemy ją, czyniąc bardziej statyczną; jak mówi Nietzsche, ubytawiamy stawanie się, czyli uobecniamy byt, który jest ciągłą fluktuacją i zmianą”.*<sup>51</sup>

Nietzsche nie obawia się, iż silny podmiot zostanie wchłonięty przez naturę, obawia się raczej społeczeństwa i kultury, w których rozmywa się indywidualność. Dlatego tworzy koncept nadczłowieka.<sup>52</sup> Jemu nie grozi rozplynięcie się w naturze, ale przeciwnie, ma czerpać z niej siłę, ma ją uosabiać, i tak silny, twardy i bezwzględny może podjąć wyzwanie podmiotowości.

W metaforycznym języku, jak zwykle u Nietzschego, życie bywa określane jako droga do podmiotowości, na której czekają człowieka przemiany ducha, jak stacje męki.

Pisze filozof: „nazwę wam trzy przemiany ducha: jako duch wielbłądem się staje, wielbłąd lwem; wreszcie lew dziecięciem. (...) Cóż jest najcięższe dla was, bohaterzy? Pyta juczny duch, abym to na siebie wziął i radował się siłą swą... Lecz na samotnej pustyni dzieje się druga przemiana: lwem staje się tu duch, wolność pragnie sobie złupić i panem być na własnej pustyni. Ostatniego swego władcy szuka on tutaj: wrogiem chce mu być, jako i Bogu swemu ostatniemu; z wielkim smokiem chce się o zwycięstwo potykać.

Czymże jest ów wielki smok, któremu duch jako panu i Bogu ulegać nie chce? »musisz« zwić się ów smok. Lecz duch lwa mówi »chcę«. (...) Wszelka wartość stworzoną już jest, a wszelką stworzoną wartością – jam jest. Zaprawdę, nie powinno być więcej »ja chcę!« – Tak mówi smok.

Bracia moi, na cóż potrzeba lwa w duchu? Czemu nie podola jeszcze zwierzę, co samo w zaparciu i pokorze żyje?

Nowe tworzyć wartości – tego i lew nie dokona; lecz stworzyć sobie wolność nowego tworzenia – temu lwia potęga podola.

(...) Lecz powiedzcież mi, bracia, cóż zdoła dziecię, gdzie lew nawet nie podolał? Czemu lew drapieżny dziecięciem stać się jeszcze winien?

Niewinnością jest dziecię i zapomnieniem, jest nowopoczęciem, jest grą, jest toczącym się pierścieniem, pierwszym ruchem, świętego »tak« mówieniem”.<sup>53</sup>

Nietzsche wyraźnie formułuje dynamiczną koncepcję podmiotowości, wyróżniając fazy jej rozwoju. Na początek stwierdzić trzeba wszakże, iż podmiotowość jest też aktem wyboru, który wymaga porzucenia wygodnego stanu wtopienia w społeczeństwo i kulturę, aby podjąć wyzwanie rozwoju. Różne elementy koncepcji Nietzschego można znaleźć u wielu jego

---

<sup>51</sup> J. Wasiewicz, *Z genealogii subiectum. Próba rekonstrukcji stanowiska Nietzschego w kwestii podmiotu w: Meandry...*, op.cit., s.375.

<sup>52</sup> Por.: P.Orlik, *Podmiotowość...*, op.cit., s. 62 i dalsze.

<sup>53</sup> F.Nietzsche, *O trzech przemianach w: tako rzecze Zaratustra*, Warszawa 1991, s.25-27.

poprzedników. Ale on sam też zapoczątkował ważną dla problematyki podmiotowości orientację. Norbert Leśniewski zalicza do jego kontynuatorów Foucault, Lyotarda i Derridę, którzy „zdefiniowali *Ja* jako zadanie wielorakie, zawsze w trakcie realizacji i zawsze bez ogólnego wzorca. Zadanie to stawia się tutaj w przepisanej od Nietzschego figurze napięcia między dionizyjскими ekscesami pragnień (które można odczytywać jako metaforyczną krytykę metafizycznej tradycji myślenia o podmiocie) a apollińską zasadą porządku i własnego samostanowienia (odpowiednio krytyka tradycji filozofii świadomości)”.<sup>54</sup>

Zapewne pod kilkoma względami poglądy Nietzschego zbiegały się ze stanowiskiem Jamesa. Zwłaszcza gdy ten opisywał świadomość jako burzliwy, ciągły, ale też nieustannie zmienny nurt. Jeśli można o jaźni mówić jako o jedności, ciągłości, tożsamości, to w takim sensie, w jakim można te właściwości przypisać rwącemu strumieniowi.

Świadomość posiada, zanim zdobędzie indywidualne doświadczenie, rozmaite instynkty i kategorie. Człowiek i jego psychika w ogromnej mierze dostosowani są do potrzeb życiowych, zgodnie z zasadą użyteczności. Z Nietzschem łączyłoby Jamesa uznanie działania za kategorię podstawową. Myśli i uczucia mają charakter wtórny w stosunku do działania. Kryterium naszego poznania nie może wiązać się zatem z samym poznaniem, ale z działaniem właśnie. Sprawdzianem dla niej jest skuteczność w praktyce życiowej. James także nie miał zaufania do kontemplacji, zwłaszcza do myśli teoretycznej. Jest ona fikcją. Poznanie jest raczej przewidywaniem, jest oczekiwaniem rzeczy i środkiem do celów życiowych. Pojęcia nie są obrazami rzeczy, ale instrumentami działania.

Ten charakter poznania, zbliżający je do przewidywania sprawia, zdaniem Jamesa, iż poznanie jest również wiarą. Doświadczenie, głównie wypływające ze zderzania się celów życiowych, przewidywań i konstatacji rzeczywistych skutków działania weryfikuje twierdzenia i hipotezy. Są co prawda takie, których empirycznie nie można sprawdzić. Do nich należą dotyczące Boga, sensu życia i świata. Tu musi wystarczyć sama wiara. James nie zgadzał się z tradycyjną filozofią separującą rzeczy i analizującą taki zatomizowany świat. Ale ten świat taki nie jest. Świadomość jest płynącym strumieniem, takie też jest całe doświadczenie człowieka. I świat poznawany, i życie mają tę samą własność.

Znacznie ponad to co napisałem powyżej, rozwinięta teoria doświadczenia doprowadziła Jamesa do istotnych twierdzeń w sprawie podmiotowości. Wyodrębniwszy doświadczenie czyste, nie zniekształcone jeszcze, zauważył w jego świetle, że nie ma w nim ani samoistnego podmiotu, ani samoistnych rzeczy. Niezależny byt, podobnie jak niezależna jaźń, są fikcją podpowiadaną nam przez umysł. Jedno i drugie są to aspekty tego samego strumienia doświadczenia. Niewiele też można precyzyjnie powiedzieć na ten, jak i wiele

---

<sup>54</sup> N.Leśniewski, *Ku radykalno – hermeneutycznemu ujęciu podmiotu w: Meandry...*, op.cit., s.345.

innych tematów. Wyrwanie bowiem rzeczy z kontekstu strumienia życia czyni je fikcyjnymi.

W sporze między zwolennikami wiedzy naukowej i potocznej szczególne stanowisko zajął Henri Bergson – zakwestionował racje i jednych, i drugich. Ich wadliwość wynika z tego samego źródła, tj. z intelektu. On także dał prymat życiu i działaniu nad poznaniem.<sup>55</sup> Umysł kieruje się tym co ważne dla życia i działania. Już James zauważył, iż jednym z instrumentalnych celów poznania jest komunikacja z innymi. Bergson to potwierdził. Wiedza ma zatem charakter nieobiektywny i instrumentalny, kieruje się bardziej logiką komunikacji niż prawdą obiektywną.

Ponadto rozum poznając deformuje, przekształca i fałszuje.<sup>56</sup> Główne grzechy czy to myślenia naukowego, czy potocznego polegają na tym, iż umysł unieruchamia, co jest aktywne, zmienne; rozkłada na części, co jest złożone i całościowe; upraszcza co jest skomplikowane i przekracza jego możliwości pojmowania; kwantyfikuje, co nie podlega arytmetyzacji lub geometryzacji; mechanizuje, co jest dynamiczne, żywe twórcze i nieregularne; oraz relatywizuje, co jest bezwzględne i niezależne. Wiedza intelektualna nie odtwarza świata, lecz dostarcza znaków i symboli. Dodatkowo poznanie zafałszowuje język, którym się ono posługuje – „język stanowi jeden z rodzajów »zasłony« zaciemniającej rzeczywistość i utrudniającej świadomości bezpośrednio do niej dotarcie”.<sup>57</sup>

Intelektowi przeciwstawił Bergson intuicję. To nowość, wcześniej, np. u Kartezjusza, intuicja także odgrywała ważną rolę w teoriach poznania, ale była częścią intelektu. Teraz jest jego przeciwieństwem, czymś w rodzaju uświadomionego instynktu. Wypływa ona ze zmiennego, różnorodnego, twórczego życia, jest zatem zdolna wnikać w życie, nie musi poznawać z zewnątrz, poznaje bezpośrednio, zatem nie deformuje swego przedmiotu. Można by, w nawiązaniu do określenia Jamesa, mówić o strumieniu życia, który przenika się ze strumieniem poznania intuicyjnego.

Bergson wyróżnił jaźń głęboką i powierzchowną. Ta druga jest narzucana, nieciągła, pierwsza wewnętrzna, swoja. Jest też aktywna w procesie poznania, dokonuje wyborów według kryterium znaczenia. To co może poznać intelekt jest zewnętrzną warstwą jaźni, intuicja może poznawać jaźń, która ujawnia się jedynie w strumieniu przeżyć, charakteryzującym się rozwojem, dynamiką. Intelekt poznaje precyzyjnie i jasno, ale rzeczy błahe lub zgoła fikcję, intuicja – przeciwnie.

Swoiście też rozumiał Bergson wolność człowieka. Najpierw więc zdeterminowane przez warunki są odseparowane działania i przeżycia, ale nie strumień życia: działań i przeżyć. Jego jednorodność sprawia, że nie istnieją w istocie części, nie mogą zatem być od siebie wzajemnie zależne. Człowiek jest wolny

---

<sup>55</sup> H. Bergson, *Ewolucja twórcza* w: I. Wojnar, *Bergson*, Warszawa 1985, s. 229.

<sup>56</sup> Por.: I. Wojnar, *Bergson*, op.cit., s. 75 i inne.

<sup>57</sup> H. Bergson, *Ewolucja...*, op.cit., s. 74.



w tym sensie, iż to jego własne uczucia i myśli ukierunkowują jego działania. Chyba że są one narzucone kulturowo, przez wychowanie lub opinię publiczną, a nie wypływają z jaźni.

Dwa są źródła moralności. Pierwsze jest społeczne, chroni całość społeczeństwa przed egoizmem jednostek. Społeczeństwo tworzy normy moralne, kontroluje ich przestrzeganie i uruchamia sankcje. Drugie źródło jest indywidualne. Normy biorą się z wzorców najlepszych jednostek. Ich funkcją jest ulepszanie, rozwój społeczeństwa. Bergson wyżej cenił ten drugi rodzaj norm. Podobnie są też dwa rodzaje religijności. Pierwsza jest nastawiona na podtrzymanie człowieka i społeczeństwa, daje pociechę, jej źródłem są potrzeby człowieka. Źródłem drugiej są wzory ludzi niezwykłych, świętych lub mistyków. Jej funkcją jest poszerzanie horyzontów życia. Ta druga nie może być rozpoznana przez rozum, ale jest sprawą mistycznego przeżycia i w przeżyciu tym jest dowód na istnienie Boga.

Edmund Husserl, za Kazimierzem Twardowskim, rozróżniał **akt psychiczny** i **przedmiot aktu**. Nauka, jeśli chce dawać wiedzę pewną, winna zajmować się właśnie istotą rzeczy, a nie zjawiskami. Skoro niewiele da się powiedzieć o kwestiach, którymi filozofia z takim zaangażowaniem zajmowała się tradycyjnie, warto powiedzieć to co można, bez obawy błędu, mianowicie jakie właściwości ma dane zjawisko. Oraz – w miarę możliwości – jaka jest jego istota. Podstawą dla Husserla stał się intersubiektywny świat przeżywany, rolą nauki zaś było odwoływanie się do niego. Są to wstępne założenia fenomenologii, której metoda wymagała zatem **redukcji fenomenologicznej**, tj. **wzięcia w nawias** tego, czego poznanie nie może być pewne.

Pewne jest to co dane jest nam bezpośrednio, w spostrzeżeniach zmysłowych, jako oczywiste, tj. rzeczy (a nie wrażenia, jak chciał np. Kant). Ale nie tylko poszczególne rzeczy,<sup>58</sup> ale też ich cechy i relacje i nie tylko rzeczy realne, ale też idealne. Dostępne są nie tylko zmysłom, ale również przeżyciom. Przedmiot poznania trzeba ujmować bezpośrednio, to już wiemy. To redukuje znaczenie indukcji i dedukcji, a nadaje je intuicji. Jest ona biernym **wchłanianiem** przedmiotu. Wśród wielu różnych rodzajów intuicji, dla fenomenologów szczególnie ważne było, że istnieje intuicja, która ujmuje rzecz w jej konkretnym wymiarze, ale też taka, która ujmuje jej istotę. Ta ostatnia pozwala formułować sądy *á priori*.

Poznawalne są jedynie fenomeny, czyli to, co ujmujemy bezpośrednio, jako oczywiste. Przedmiotem badań fenomenologii jest czysta świadomość, jako *continuum* czystych przeżyć. Moc takiego poznania bierze się stąd, że nie jest zniekształcone uprzednimi założeniami.<sup>59</sup> Filozofia Husserla umożliwiła perspektywę, z której nie przeciwstawia się człowieka światu, ale czyni go

---

<sup>58</sup> Por.: W. Tatarkiewicz, op.cit., s.218 i dalsze.

<sup>59</sup> Patrz: A.Korzeniewska, *Niknięcie podmiotu, czyli twórczość według Heideggera w: Meandry...*, op.cit., s.255.

warunkiem „jedności strumienia przeżyć. »Ja transcendentne« zostaje generatorem przeżyć. Właściwa funkcja podmiotu sprowadza się teraz nie tyle do bycia podstawą poznania, lecz raczej ostateczną jego instancją”.<sup>60</sup>

Trudność referowania poglądów Husserla wynika stąd, iż były one wyjątkowo zmienne. Wyszedł on od przekonania, iż dostępny nam świat nie jest światem w sobie, ale dla kogoś. I przez kogoś, poprzez jego umysł ustanawianym. Kiedy odmówił realności przedmiotom szczegółowym, pozostawił ją ogólnym. Ale potem twierdził, iż jedynym bytem jest świat intencjonalnych odpowiedników rzeczy w świadomości, ale rzeczy – choć są wytworami świadomości – istnieją tak samo jak ona. Dla socjologii bodaj najważniejsze jest przekonanie Husserla, iż świat jest wytworem wielu jaźni i jako taki ma charakter intersubiektywny.

*Á priori* właśnie – zdaniem Maxa Schelera, który rozwijał myśl Husserla na gruncie teorii wartości – wiemy, jeszcze przed doświadczeniem, iż piękno i sprawiedliwość są wartościami. Ta aprioryczna wiedza ma charakter przeżycia emocjonalnego. Scheler zaproponował pewien zestaw hierarchicznie uporządkowanych klas wartości: najwyżej są wartości religijne, niżej duchowe, jeszcze niżej witalne, a najniżej hedoniczne. Ten porządek jest cechą ich natury, a nie ludzkich preferencji.

Jednak naprawdę wielką rolę w filozofii w ogóle,<sup>61</sup> a filozofii podmiotowości w szczególności, obok Nietzschego, w dwudziestym wieku, odegrał Søren Kierkegaard. U podłoża filozofii obu wymienionych Jaspers widzi wpływ czasów, w jakich żyli, jak pisze: „Obydwaj dostrzegają grożącą nicość (...) obydwu właściwa jest postawa: bronić się przed nicością”.<sup>62</sup> Obydwaj – dodajmy – szukają obrony w sobie, w odosobnieniu, w swoich myślach. Znajdują natomiast raczej sposób życia, który wydaje się im godny. Zwłaszcza w sytuacji nie rozwiązanych największych zagrożeń z jakimi spotyka się człowiek.

Kierkegaard, podobnie jak Sokrates, interesował się wyłącznie człowiekiem, podobnie też pochłaniało go przede wszystkim poszukiwanie dla niego dobrego życia, co w języku tej pracy można by określić jako życie podmiotowe. Chciał, jak to wyraził Tatarkiewicz, „filozofii wnikającej w samo konkretne istnienie człowieka i jego właściwości etyczne i religijne”<sup>63</sup> – taką nazywał filozofią egzystencjalną.

Istotą ludzkiego życia jest cierpienie. Powoduje je przede wszystkim trwoga, jaką wywołuje w śmiertelnym człowieku wieczny Bóg i własna śmiertelność. Nie jest to tylko kwestia lęku przed śmiercią, ale też zderzenia z tak niepojętą

---

<sup>60</sup> Ibidem, s.256.

<sup>61</sup> Patrz: K.Jaspers, *Rozum i egzystencja, Nietzsche a chrześcijaństwo*, Warszawa 1991, s.9 i dalsze.

<sup>62</sup> Ibidem, s.17.

<sup>63</sup> W.Tatarkiewicz, *Historia...*, op.cit., t.3, s.65.

idea Boga wiecznego, skończonego w swym trwaniu człowieka. Niezbędną staje się religia, jako próba skomunikowania się z prawdziwym, nieprzemijającym bytem. Ale i religia nie ukozi człowieka, gdyż nic nie zapełni przepaści między nim i Bogiem.

Wobec tego dramatu męki życia, którego nie da się przecież rozwiązać, człowiek, posiadający wszak wolność wyboru, w życiu, które jest pluralistyczne, nieujmowalne w formułę, system, otwarte i zmienne, które jest stawaniem się, człowiek zatem musi wybierać. Może dążyć do wieczności, choć oczywiście, są to aspiracje rozpaczliwe. Może też chronić swą czasowość poprzez zasklepienie się w niej, odsunięcie problemów wieczności i przemijalności i skoncentrowanie się na codziennych sprawach, interesach, rozrywkach. Człowiek Schopenhauera miał przynajmniej paliatywy w postaci współczucia i kontemplacji, jako remedium na mękę życia. Kierkegaard nie daje mu nawet takiego rozwiązania. Ale Schopenhauer dzięki swym paliatywom dawał dwie wskazówki: pierwszą miało być otwarcie na innych, poskromienie egocentryzmu, otwarcie na relacje z ludźmi, drugą zaś było zalecenie otwarcia na świat i piękno w aktach kontemplacji. Tak czy owak zalecał łagodzenie cierpienia poprzez otwarcie się i koncentrację na tym co zewnętrzne. Kierkegaard szuka wyłącznie w sobie.

Widzi trzy drogi, trzy postawy życiowe, ewentualnie trzy fazy życia. Estetyczny typ życia polega na orientacji na tym co możliwe, w ten sposób można zapomnieć o tym co jest. Zabawa życiem, ciągła zmiana, uczynienie z życia **kalejdoskopu**, to sposób godny artysty. Typ etyczny jest otwarty na rzeczywistość, jego droga to koncentracja, wejście w siebie i pogłębienie. To droga do podmiotowości. Typ religijny niewiele różnił się od etycznego, gdyż religia i etyka są dwoma aspektami tego samego: religia ma charakter osobisty, a etyka ogólny. Trzy są zatem drogi: ucieczki w przyszłość – to droga **tchórza**, w przeszłość – **hedonisty**, prowadząca do przyjęcia terażniejszości – **prawdziwego człowieka**.

Religia nie wybawi człowieka od męki życia. Przeciwnie, pogłębi ją. A ponadto ograniczy jego życie nakazami, zaszkodzi mu w interesach. Ale da coś najbardziej cennego: **napięcie i pogłębienie**. To droga przekraczania siebie i nadawania swemu nieszczęsnemu życiu znaczenia. Człowiek czuje, iż jest kimś więcej niż istotą zredukowaną do swego istnienia. Jeśli zaś skutecznie zdystansował się od siebie, nie dostąpi tego odczucia, które Kierkegaard wyraził w ten sposób: *„Kiedy podrosłem, otworzyłem oczy i mogłem obserwować życie; zacząłem się śmiać i od tego czasu śmiać się nie przestałem. Ujrzałem, że najważniejsze w życiu to zarabiać na chleb i zostać radcą prawnym; że najwyższą rozkoszą miłości jest ożenić się bogato; że błogosławieństwem przyjaźni jest wzajemna pomoc w trudnościach pieniężnych; że jest mądrością podzielać zdanie innych; że jest natchnieniem mieć mowę przy stole; że jest odwagą narazić się na grzywnę 10 talarów; że jest serdecznością powiedzieć*

*przy obiedzie »na zdrowie«; że jest bojaźnią bożą raz na rok przystąpić do komunii».*<sup>64</sup>

To zdystansowanie się do codzienności, do życia symulującego sens, ale nie znaczącego, odsuwającego z pola świadomości dramat istnienia i przemijania, to pierwszy krok do podmiotowości, czyli do pełnego człowieczeństwa. P.Orlik, uważa, że do takiego otwarcia potrzebna jest wrażliwość, że tak rozumie podmiotowość Kierkegaard.<sup>65</sup>

Jednak w koncepcji podmiotowości tego filozofa zawarta jest jeszcze jedna myśl szczególna i warta dyskusji. Wyraził ją w sposób następujący: „człowiek z najbogatszą osobowością jest niczym, dopóki sam siebie nie wybierze, a z drugiej strony człowiek, którego osobowość można by uznać za najnędną, jest wszystkim, jeśli wybrał samego siebie; wielkość nie polega na tym lub owym, ale na tym, by być sobą, a to potrafi każdy, jeśli zechce”.<sup>66</sup> Tak więc autoafirmacja i autentyczność miałyby być wyznacznikami podmiotowości, nie zaś, co w wielu innych koncepcjach występuje – bogactwo osobowości (por. ideę tzw. wszechstronnego rozwoju). Nie będę obecnie wchodził w polemikę, ani nawet komentował tych przekonań wielkiego filozofa. Zauważę jedynie na marginesie pewną sprzeczność między krytyką postawy skoncentrowanej na codzienności, interesach, postawy arefleksyjnej i ucieczkowej oraz afirmacją każdego, byle był tym co wybrał.

Postawa egzystencjalistyczna stała się później częsta. Wśród jej kontynuatorów wymienić należy Jean Paula Sartre’a i Alberta Camus, w jej nurcie ateistycznym oraz Gabriela Marcela w nurcie chrześcijańskim, który zresztą sam niechętnie się klasyfikował w ten sposób.

Ich zasługą jest sformułowanie programu filozofii egzystencjalnej w sposób nowoczesny i przystępny. Camus upatruje dramatu człowieka w tym, iż nie jest w stanie uzyskać jakiegokolwiek pewności w świecie.<sup>67</sup> To jest znaczący wymiar absurdalności ludzkiej egzystencji. Camus wskazuje perspektywę odważnego spojrzenia na istotę swojego losu oraz buntu. Jego celem nie jest zredukowanie absurdu lub zyskanie choć odrobiny szczęścia, to bowiem jest ułudą. Celem jest świadome przyjęcie wyzwania takiego losu. „*Bezsilny i zbuntowany Syzyf* – pisze Camus – *proletariusz Bogów, zna własny los w pełni: o nim myśli, kiedy schodzi. Jasność widzenia, która powinna mu być udęką, to jednocześnie jego zwycięstwo. Nie ma takiego losu, którego nie przewycięży pogarda. Jeśli zatem to zejście w pewne dni jest cierpieniem, w inne może być radością... Druzgocąca prawda ginie, gdy zostanie rozpoznana. (...) Stąd płynie radość Syzyfa. Los jest jego własnością, kamień jego kamieniem. Podobnie człowiek absurdalny: gdy*

---

<sup>64</sup> S.Kierkegaard, *Albo, albo*, Warszawa 1982, t.1, s.36.

<sup>65</sup> P.Orlik, *Dystans i zaangażowanie, autodestrukcja i autoafirmacja, figa Arystotelesa, jaszczurka św. Augustyna – dyskusja w: Meandry...*, op.cit., s.94-95.

<sup>66</sup> S.Kierkegaard, *Albo, albo*, op.cit., s.237.

<sup>67</sup> A.Camus, *Mit Syzyfa w: Mit Syzyfa i inne eseje*, Warszawa 1999.

*z głębi swojej udreki, zamilkną bogowie. (...) Od chwili gdy człowiek absurdalny mówi: tak, jego wysiłkom nie będzie końca. Lecz jeśli istnieje los, nie został dany z wysokości, dane jest tylko rozwiązanie nieuchronne i godne pogardy. Wszystko inne do niego należy. Powraca do życia”*.<sup>68</sup>

Problem podmiotowości jest tu zatem problemem odwagi i nieuchronności wyboru. Wybór dotyczy świadomości swojego osamotnienia, wobec **wygnania bogów** i stwierdzenia absurdalności losu. Ale też wobec niemożności określenia swej podmiotowości w relacji do Boga, którego się unieważniło (w istocie unieważniła Boga kultura, z chęcią uzurpującą sobie rolę zastępstwa). Przyjęcie wyzwania losu jest zatem dramatyczną próbą odzyskania własnej wartości, czyli uzyskania poczucia podmiotowości, ale już samodzielnie. I o nic innego nie chodzi, bo chodzić nie może, skoro reszta jest absurdem. Bunt jest zatem niepokornym przyjęciem swego losu. I zadawaniem pytań, mimo wszystko, i konfrontowaniem się nieustannym z losem, mimo świadomości bezskuteczności. W ten sposób można uzyskać jednak niemało – ustanowić własną wartość, nadać sobie i swemu życiu znaczenie i tym sposobem samodzielnie ustanowić własną podmiotowość.

W pewnej mierze postawę egzystencjalną przyjął filozof, którego znaczenia dla problematyki podmiotowości nie można przecenić. Mam na myśli Martina Heideggera. Powtórzył wiele poglądów Kierkegaarda i Nietzschego, był pod wpływem Husserla i w ogóle fenomenologii.

Głównym problemem filozofii uczynił naturę bytu, którego zasadniczym aspektem jest byt ludzki. Wcześniejsze niepowodzenia filozofów w tej mierze przypisywał temu, iż próbowali oni poznawać byt poprzez kategorie teoretyczne. Jest to tymczasem możliwe tylko przy przyjęciu fenomenologicznego założenia braku założeń. Pisałem o tym, charakteryzując poglądy Husserla. Dla Heideggera zatem problem bytu jest w bytowaniu właśnie. Ważniejsze było dla niego istnienie niż przedmiot, który istnieje. Tak łączył perspektywę fenomenologiczną i egzystencjalną.

Człowiek jest kimś niezwykłym w świecie dlatego, iż posiada poznawcze możliwości pytania o siebie samego. Jest on podstawą wiedzy o świecie nie tylko w sensie kartezjuszowskim, ale przede wszystkim dlatego właśnie. Może więc poznawać świat tylko przez siebie, ale siebie tylko przez świat. Jak pisze A.Korzeniewska: „w epistemologicznym pytaniu o własny byt człowiek odnajduje przejście do bycia bytu”.<sup>69</sup>

Pojęciem kluczowym stało się dla Heideggera *Dasein* – „bycie tu”. Określało ono bycie, a nie konkretny byt, sposób bycia ludzi w bycie, a nie konkretnego człowieka. Pisał filozof: „wprowadzenie jakiegoś od razu danego ja oraz podmiotu z gruntu rozmija się z fenomenologiczną treścią jestestwa ... Dlatego też nie jest terminologiczną samowolą, że unikamy stosowania tych

---

<sup>68</sup> Ibidem, s.148-149.

<sup>69</sup> A.Korzeniewska, *Niknięcie podmiotu...*, op.cit., s.256.

terminów – podobnie jak wyrażen »życie«, »człowiek« – na oznaczenie bytu, którym sami jesteśmy”.<sup>70</sup>

Pojęcie *Dasein* jest niejednoznaczne, choć, jak stwierdziłem, kluczowe dla zrozumienia filozofii Heideggera i koncepcji podmiotowości, jaką można by z niej wyprowadzić. Odwołam się tu do wykładni Norberta Leśniewskiego, który prześledził historię kształtowania tego pojęcia przez Heideggera. Podstawowe znaczenie będzie miało jego określenie w *Pojęciu czasu* w 1924 r., gdzie okazuje się, że:

- „1) *Dasein* jest »byciem – w – świecie«;
- 2) *Dasein* jest »byciem – ze – sobą«;
- 3) *Dasein* posiada świat w mówieniu, przez co jest »byciem – z – innymi«;
- 4) W każdej chwili *Dasein* jest zawsze własne, jest sobą;
- 5) *Dasein* jest w »powszedniości«;
- 6) *Dasein* odnosi się do siebie, rozumie własne bycie;
- 7) *Dasein* nie reflektuje nas sobą, rozumie to, do czego się odnosi;
- 8) *Dasein* nie jest bytem, mamy do niego dostęp »będąc nim«”.<sup>71</sup>

Najkrócej można wyrazić sens tego pojęcia jako „podstawowe ontologicznie i egzystencjalnie pierwotne bycie, które zawsze jest w czymś osadzone i które określa się w odniesieniu do siebie i innych. Samookreślenie *Dasein* dokonuje się jako mówienie wyrażające własne rozumienie w tym, co najbliższe (powszedniość) – rozumieć siebie oznacza więc pytać o to, w czym się jest”.<sup>72</sup>

Sposób bycia ludzi jest dwuznaczny, jak wspominałem. „*Jestestwo to byt, który się w swym byciu do tego bycia rozumiejąco odnosi*”.<sup>73</sup> Ale jak ma siebie rozumieć, by nie zignorować swej złożonej natury? Gdy poznaje siebie jako **bycie tu** nie dostrzega, iż jest też bytem osobnym. Kiedy znowu dostrzega tę swoją istotę, traci z pola rozumienia, iż jest *Dasein*. „*Poprzez tę specyficzną kondycję *Dasein*, bycie ujawnia się rozumowi w sposób dynamiczny i opozycyjny zarazem, jego istnienie jawi się jako rozciągnięte w czasie stawanie się raz nicością, raz pozytywnością*”.<sup>74</sup>

Człowiek uwikłany jest zatem w specyficzną trudność. Jeśli bowiem poznaje ze swojej perspektywy, jak podmiot przedmiot przedstawiany, nie może nie deformować i siebie i świata. A.Korzeniewska proponuje tu perspektywę, która – jak sądzę – istotnie cechuje się podmiotowością, rozumianą jako zdolność wykraczania poza siebie, którą nazywa myśleniem istotnym. Pisze autorka: „*Myśl jest rozumiana jako partycypująca w byciu, z nim tożsama. Tylko w myśleniu istotnym na temat bytu, człowiek sam wylania z siebie problem bycia, dociera do siebie jako *Dasein* i tylko w taki sposób jest podmiotem*

<sup>70</sup> M.Heidegger, *Bycie i czas*, Warszawa 1994, s.64.

<sup>71</sup> N.Leśniewski, *Ku radykalno- hermeneutycznemu ujęciu...*, op.cit., s.48-349.

<sup>72</sup> Ibidem, s.349; por.: M.Heidegger, *Pojęcie czasu w: Drogi Heideggera*, red. J.Mizera, Principia, 1998, t.XX.

<sup>73</sup> M.Heidegger, *Bycie...*, op.cit., s.75.

<sup>74</sup> A.Korzeniewska, *Niknięcie...*, op.cit., s.262.

*poznającym bycie, a z jego perspektywy również świat. (...) Myślenie istotne nie jest instrumentalne, techniczne lub jeszcze inaczej rachujące, ponieważ jako jedyne nie uzurpuje sobie »zawłaszczenia« wiedzy o byciu. Ze względu na nieogarnioność bycia, nie dokonuje się tu jego zamknięcie w przedstawieniu. (...) Myśl nie pojmuje bycia na sposób zewnętrzny, ono samo jest byciem».<sup>75</sup>*

To już zatem wiemy o ludziach, że są w gotowym świecie. Ten świat jest autentyczny w tym sensie, iż ludzie go nie tworzą. *Dasein* ma zdolność rozumienia świata w tym znaczeniu, iż potrafi przewidywać wydarzenia i dostosowywać się do tych przewidywań. Świat kształtuje do pewnego stopnia człowieka. Ale dysponuje on też w pewnej mierze wolną wolą, która pozwala mu kształtować świat. W tym sensie człowiek mógłby być podmiotowy.

Ale **bycie w** ogranicza wolność jednostki, która jako **będąca w** jest uwikłana w relacje z innymi *Dasein* i ze światem. To czyni codzienną nieautentyczną egzystencję. Aby to zmienić, *Dasein* musiałoby zdystansować się w stosunku do rozproszenia codzienności i poznać siebie jako **bycie – ku śmierci**. Zdaniem Heideggera, prowadziłyby to do uświadomienia sobie własnej skończoności, ale zarazem odpowiedzialności, wolności i autentyczności. Śmierć potwierdza autentyczność. Wolność przejawia się m.in. w możliwości ustalania tego co znaczące, ale też i na tym polega, skoro nie istnieje Bóg, czy gotowe formy. Tu Heidegger istotnie różni się od Kierkegaarda.

Uświadomienie siebie jako **istnienia – ku – śmierci** powoduje rozumienie temporalnego aspektu życia, a przez to jego egzystencjalnego charakteru. To zaś wyznacza perspektywę wolności *Dasein*, która przejawia się w konieczności nadania sensu swojej ograniczonej czasem historii i odpowiedzialności za nią. I nie ma innego sensu ani dla jednostek, ani dla ludzkości, jak uświadomić sobie swoje **bycie tu** i pomiędzy innymi *Dasein*. Podjąć czasową odpowiedzialność za siebie, choć istotna zdolność ustanawiania siebie w czasie poprzez własne działanie jest ograniczona.

Przed człowiekiem współczesnym, który wypadł z bytu, w wyniku wielkiego kryzysu postindustrializmu stracił też jego bliskość i schronienie, otwiera się nieskończona i przerażająca nicość. Ale to ona ukazuje mu perspektywę **bycia w**, jako perspektywę uświadomienia sobie własnego **ja** w temporalnym czynnym bytowaniu, za które bierze się odpowiedzialność. To jest perspektywa wyzwania podmiotowości, która współcześnie jest drastycznie bardziej jawna niż kiedykolwiek przedtem. Współczesność, o czym będę jeszcze więcej pisał, przynosi zatem szczególne cierpienie, ale też szansę podjęcia zadania aby **bycie w**, które jest **byciem – ku śmierci**, uczynić **byciem – ku wolności**. Jest to zadanie podmiotowości.

Podmiotowość jest co prawda wynalazkiem nowoczesności. Przede wszystkim, jak o tym była mowa, koncept podmiotowości bardzo dużo zawdzięcza Kartezjuszowi. Ten właśnie koncept nowoczesnej podmiotowości, jak i całą

---

<sup>75</sup> Ibidem, s.263.

**metafizykę Zachodu**, najostrzej krytykuje Heidegger. Jak pisze P.Orlik: „Człowiek jako podmiot, stając się ośrodkiem odniesienia dla wszelkiego bytu, zostaje przez Kartezjusza interpretowanego przez Heideggera postawiony na miejscu zajmowanym dotąd przez średniowiecznego Boga”.<sup>76</sup> Człowiek postawiony naprzeciwko świata czyni go przedmiotowym, obrazem, świat staje się za sprawą Kartezjusza obrazem podmiotu. „Tam, gdzie świat czyni się obrazem – powiada zaś Heidegger – byt w całości zakłada się jako coś, na co człowiek się nastawia i co chce poznać przed siebie, mieć przed sobą i w ten sposób w zdecydowanym sensie postawić przed sobą. Światoobraz w rozumieniu istotnym nie oznacza więc obrazu świata, lecz świat pojmowany jako obraz. W tym ujęciu byt w całości bytuje dopiero i tylko o tyle, o ile postanawia go człowiek, który przedstawia i dostawia, wytwarza”.<sup>77</sup>

Błąd metafizyki nowoczesności, zafundowany jej przez kartezjuszowskie ujęcie podmiotu, polega zatem na tym m.in., że nie rozumie, iż w istocie „byt nie dzięki temu dopiero bytuje, że człowiek spogląda na niego, przez co rozumie się nawet, że go sobie przedstawia na sposób subiektywnej percepcji. To raczej człowiek jest tym, na którego spogląda byt i którego owo Otwierające się skupia na wystaczanie przy sobie”.<sup>78</sup> Ten błąd jest nieuniknioną ceną wiedzy pewnej, ufundowanej na rozumie podmiotu. W rzeczywistości wiedza pewna nie jest, a co więcej – to uprzedmiotawiające ujęcie rzeczywistości jest czynnikiem uprzedmiotowienia pojmowania samego siebie jako bytu **będącego w**, a zredukowanego poznawczo do bytu. Podmiotowość jest więc tylko problemem moralnym, wezwaniem do wolności, ale też poznawczym.

Wymaga poznania, które przekraczałoby swoje uprzedmiotawiające właściwości, którego główny problem A.Korzeniewska sformułowała następująco: „w jaki sposób Dasein, dla którego bycie jest »całym światem«, może siebie przekroczyć. Otóż jest to możliwe i zarazem nie jest”.<sup>79</sup> – odpowiada autorka. I ta odpowiedź wydaje się nam jasna w świetle założenia o dualnej naturze człowieka, o czym przecież nieustannie jest tu mowa. Rozumiemy, iż całkowite przekroczenie siebie i zniesienie owej niepokojącej dualności nie jest możliwe. Możliwy jest natomiast wysiłek poznania zdolnego zrozumieć istotę bytu, który podejmuje próbę pojmowania siebie jako **bycie w**.

Jak rozumiemy dalej, poznanie takie musi wyrzec się roszczenia pewności i roszczenia totalności. A.Korzeniewska proponuje rozwiązanie tego dylematu na gruncie swojej koncepcji **niknącej podmiotowości**. Rozwiązaniem tym byłyby „absolutny rozum, który poddaje w wątpliwość własną nieomyślność, otwiera się na nowego rodzaju doświadczenie”.<sup>80</sup> Jak jednak sama autorka

<sup>76</sup> P.Orlik, *Podmiotowość...*, op.cit., s.54.

<sup>77</sup> M.Heidegger, *Czas światoobrazu w: Budować, mieszkać, myśleć*, Warszawa 1977, s.142.

<sup>78</sup> Ibidem, s.143.

<sup>79</sup> A.Korzeniewska, *Błądzenie, porozumienie, otwarcie na bycie – dyskusja w: Meandry...*, op.cit., s.273.

<sup>80</sup> Ibidem, s.273-274.



zauważa, nie ma w tym ujęciu niczego, czego nie znalazłbyśmy od Kartezjusza. Poza tym – dodajmy, iż jemu towarzyszyło roszczenie pewności i totalności wiedzy, które Heidegger neguje.

To nie jest mała różnica. „*W przypadku Heideggera, jak sądzę – pisze A.Korzeniewska – dopiero w tym transcendentnym kroku człowiek odkrywa bycie i to z punktu widzenia siebie jako Dasein. Dopiero w tym momencie zyskuje świadomość siebie jako Dasein. Dlatego w pewnym sensie nie można zadać tego pytania, ponieważ Dasein »przekracza« w sensie »kroczenia przez« – jak pisze B.Baran – wykracza ku innym bytom wewnątrzświatowym, dzięki temu może odnieść się do innych bytów, ale i do siebie*”.<sup>81</sup> Tak więc rezultat jest częściowy i niepewny, ale wart wysiłku dla człowieka, który wybrał **bycie – ku podmiotowości** i który chce tę podmiotowość badać.

Mimo iż – jak już to wyjaśniałem – w tym podrozdziale unikam komentarzy i wikłania się w dyskusje, przeznaczam mu inną funkcję, przedstawiam tu nieco szerszej interpretację Heideggera A.Korzeniewskiej, bowiem prócz tego, że jest klarowna i ciekawa, to jeszcze wyraziście zarysowuje heideggerowską problematykę podmiotowości, dostarczając dobrej przesłanki do dyskusji stanowisk w tej sprawie, do czego przecież niniejszy podrozdział ma prowadzić. Dlatego przytaczam jeszcze jeden cytat, który przybliży zrozumienie zarówno tego stanowiska w sprawie możliwości i sposobu rozumienia podmiotowości (problem poznawczy), jak i samej podmiotowości (problem ontologiczny, a w przypadku Heideggera – także etyczny).

Czytamy zatem takie dodatkowe wyjaśnienia:

„– *pojęcie prawdy – aletheia (nieskrytość) – które Heidegger przywraca do łask, jest rzeczywistością tkaną z naprzemiennego zakrywania i odkrywania;*

– *z głębi zblądzenia, w którym człowiek tkwi, możliwym staje się zarówno głębokie doświadczenie zblądzenia, w którym rodzi się możliwość odkrycia tajemnicy bycia; na tym polega przecież in – sistenta ek – sistencja jestestwa;*

– *doświadczenia Lichtung, wydarzenie, są tego kontynuacją, służą do opisu, dokonujących się być może w ulotnej chwili i nawet rzadko, owych przeobrażeń podobnych nagłym olśnieniom. Zatem wydobyć z modi upadania jest niemożliwe, ale to nie neguje faktu, iż tym samym stwarza możliwość poznania istoty zblądzenia.*

– *I wreszcie, czy sam Heidegger nie przedstawił tropu – Verwindung (zwinięcie) – którym należy podążać, aby wymknąć się ze szpon, zdawałoby się, wiecznego koła zapomnienia bycia?*

*Pozostaje pytanie, czy myślenie bycia jest zjawiskiem powszechnym? Wydaje się, że prywatnym. Utrzymywanie się w »przejrzystości tego, co przemawia«, balansowanie na granicy, podjęcie wezwania, wsłuchanie się w przedśpiew bycia, trwanie w bliskości nie jest doświadczeniem powszechnym”.*<sup>82</sup>

---

<sup>81</sup> Ibidem.

<sup>82</sup> Ibidem, s.276.

Dwa aspekty problematyki podmiotowości, poznawczy i etyczny, znajdują wyjaśnienie w koncepcji *Dasein* Heideggera. Jeśli chce się dojść do istoty podmiotowości, tak jak ją rozumie ten filozof, trzeba pojmować owo **bycie w** jako otwartość, co **oznacza bycie tu – oto** (*Da – sein*).<sup>83</sup> Otwartość bycia **tu – oto** realizuje się w trzech wymiarach: **bycia – w – świecie** w położeniu, rozumieniu i mowie.

Jak pisze Leśniewski: „*Rozumienie jako otwartość dotyczy całości egzystencjału bycia – w świecie – rozumieć zatem to w znanym sformułowaniu Heideggera: projektować możliwości bycia. Wzajemne uzupełnianie się rozumienia i wykładni (interpretacji) umożliwia artykulację sensu tu – oto, lecz jeszcze go nie wypowiada, jest to wciąż wstępny moment uchwycenia sensu bycia Dasein, który dopiero zostanie odniesiony do tego, co posiada znaczenie – co jest już oznaczone, by znaleźć ostateczny wyraz w języku*”.<sup>84</sup>

Ta cokolwiek hermeneutyczna wykładnia *Dasein* pokazuje perspektywę, w której trzeba rozumieć to co wcześniej pisałem o zagadnieniach etycznych u Heideggera. Nie można ich bowiem pojmować w kategoriach tradycyjnej filozofii, tj. jako wartości, które podmiot ma wyznawać i praktykować. Wyjaśniałem już tę kwestię i co do pojmowania podmiotu w horyzoncie koncepcji Heideggera, i co do samej etyczności. Powtórzmy zatem nieco inaczej i może bardziej wyraźnie, trzymając się tej hermeneutycznej interpretacji Leśniewskiego: „*Dasein nie jest więc »podmiotem teoretycznym«, który należałoby uzupełnić od strony praktycznej w jakiejś dołączonej etyce. Dasein obca jest sublimacja, bo ono jeszcze nie reflektuje nad sobą. Z tego samego powodu obca jest mu identyfikacja, bo nie jest tym, z czym przestaje... Dasein jest dziejowe, a dzieje to czas »bycia – w – świecie« – dlatego, nawet gdy Dasein poddaje się innym (ulega nadawanym przez nich znaczeniom), to nie jest przez to »podmiotem ogólnym«*”.<sup>85</sup>

Po tych wyjaśnieniach można przejść już do ostatecznej charakterystyki podmiotowości z perspektywy heideggerowskiej filozofii *Dasein* w interpretacji zaproponowanej przez Leśniewskiego, dla którego jest ono „*ontohermeneutycznym warunkiem możliwości podmiotu: jako ontologiczny jest pierwotny, ale jako hermeneutyczny – jest warunkiem rozumienia siebie jako podmiotu... Analizyka Dasein sięga zatem radykalnych źródeł myślenia o podmiocie, dociera do myślenia ontologicznie pierwotnego, w którym nie ma refleksji, nie istnieje więc też możliwość oddzielenia myśli od pragnień. Takie rozróżnienie przychodzi później, kiedy powszechne i totalne znaczenie zrywa już z rozumianym sensem, traci kontakt z rozumiejącą aktywnością. Radykalna krytyka podmiotu obnaża wtórność wysublimowanych i totalnych określeń, narcyzm*

---

<sup>83</sup> N. Leśniewski, *Ku radykalno...*, op.cit., s.349.

<sup>84</sup> Ibidem, s.349-350.

<sup>85</sup> Ibidem, s.350.

*zastępuje niepewnością, aktora aktywizuje myślenie rozumiejące, a pathos łączy na powrót z logosem*".<sup>86</sup>

Podmiotowość, jak i nieuprzedmiotowione poznanie siebie, są możliwe zatem tylko w pewnej mierze, jako nieustanny proces naruszania i odtwarzania równowagi i harmonii tożsamości i wiedzy, jako ciągle i nigdy nie zwieńczone powodzeniem poszukiwanie.

Wśród różnorodnych poglądów, które mają ważne znaczenie dla wytyczenia przestrzeni intelektualnej, w której rozpatrywać można i trzeba kwestię podmiotowości, wspominałem o chrześcijańskiej odmianie egzystencjalizmu, której najwybitniejszym przedstawicielem był Gabriel Marcel. Omawiam jego poglądy w tym miejscu, gdyż po pierwsze, tworzył on w pewnej mierze w opozycji do Heideggera, a poza tym sądzę, iż jego koncepcją warto otworzyć całą grupę poglądów filozofów współczesnych, którzy podstaw podmiotowości szukają w Bogu.

W tym kontekście łatwiej pojąć filozofię G.Marcela. Rozpacz jest jego zdaniem czymś oczywistym dla egzystencjalistów o orientacji ateistycznej. Można ją bowiem pokonać – uważa filozof – jedynie w relacji z Bogiem. A także z innymi. Ale i ta relacja ma pewne cechy obcowania z Bogiem. Odczucie Boga wymaga wcześniej rozpacz. Istotą życia jest bowiem nadzieja. Jak pisze Józef Tischner, relacjonując poglądy Marcela: „*Bez świadomości próby nie ma nadziei. Trzeba więc odczuć życie jako niewolę*".<sup>87</sup> Ona to będzie powodem rozpacz, a „*o nadziei można mówić tylko tam, gdzie wchodzi w grę pokusa rozpacz; nadzieja jest aktem, dzięki któremu pokusę tę aktywnie czy zwycięsko zwalczamy (...)*".<sup>88</sup> Nadzieja jest zaś atrybutem relacji do Boga, jest **aktem polegania na Bogu**.<sup>89</sup>

Polega ona na tym, jak twierdzi Marcel, że „*z chwilą, gdy zatracam się niejako w obliczu absolutnego Ty (...) z tą chwilą, jak się zdaje, raz na zawsze zakazuję sobie rozpacz, a ściślej mówiąc, z natury rzeczy naznaczam wszelką możliwą rozpacz piętnem zdrady*".<sup>90</sup> Nadzieja jest ściśle powiązana z miłością. Mieć nadzieję, to przecież tyle co ufać Bogu. Nadzieja jest szczególną relacją z Bogiem, którą Marcel określa jako **komunię**. Jest ona, aby wyrazić to językiem Tischnera, spotkaniem,<sup>91</sup> ale w miłości.

Marcel także, jak wielu już omawianych tu filozofów, zajmował się kwestią kreowania samoświadomości podmiotu. Ale drogę ku temu widział inaczej. Początkiem długiego i złożonego procesu jest uświadomione odczucie *Ja*. Ale to ja nie jest uświadamiane jako odrębne, egoistyczne i obce w stosunku do innych czy świata. Jest to raczej odczucie swej głębi i istotności, a także mgliste

---

<sup>86</sup> Ibidem, s.350-351.

<sup>87</sup> J.Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2002, s.160-161.

<sup>88</sup> G.Marcel, *Homo viator*, Warszawa 1959, s.45.

<sup>89</sup> J.Tischner, *Myślenie...*, op.cit., s.161.

<sup>90</sup> G.Marcel, *Homo...*, op.cit., s.61.

<sup>91</sup> J.Tischner, *Myślenie...*, op.cit., s.487-488.

przecucie wezwania. Potem zaś „rysuje się niejasny obraz Tego kto wzywa. Wiemy, że kimkolwiek by był, jest to przede wszystkim Ktoś, a nie Coś: Osoba, a nie przyczyna. Możemy w jego stronę skierować słowo Ty (...) Jest to raczej to »ty«, które pojawia się w słowach: »w tobie pokładam nadzieję«, »ty« ojca, a nie »ty« brata. Między człowiekiem a Bogiem pojawia się więź powiernictwa nadziei”.<sup>92</sup>

Marcel uważa, że nie zrozumiemy siebie, a dodajmy – także podmiotowości, jeśli nie pojmiemy, iż „jest na nas odcisnięte Boże piętno i że powołani jesteśmy do nieśmiertelności”.<sup>93</sup> To jest istotna przyczyna, z powodu której nie rozwiążemy problemu samych siebie i relacji siebie do Boga. Filozof odróżnił dwie kategorie ontologiczne: **problemu** i **tajemnicy**. „Problemem – wyjaśnił – jest coś, na co się natykamy, co nam zagraża drogę. Problem cały znajduje się przede mną. Przeciwnie zaś tajemnica jest czymś, w co zostaję zaangażowany, a więc w konsekwencji do istoty jej należy, że nie znajduje się cała przede mną. Jest to tak, jak gdyby w tej strefie rozróżnienie pomiędzy »we mnie« a »przede mną« traciło swoje znaczenie”.<sup>94</sup>

Inną naturę ma zaś tajemnica. Jak wyjaśnia Marcel: *określiłem tajemnicę jako »problem«, który wkracza w swoje własne immanentne »warunki możliwości«, ale właśnie to wkraczanie jest jawne w przypadku wolności. (...) Jestem zaangażowany in concreto w porządek, który z samej definicji nigdy nie może stać się przedmiotem lub systemem dla mnie, lecz jedynie dla myśli, która mnie przewyższa, obejmuje (...)”*.<sup>95</sup> Problem możemy rozwiązać, poznać jego naturę, ale nie tajemnicę, do której możemy się jedynie zbliżyć.

Problem, jak powiadał Marcel, dotyczy **mieć**, tajemnica – **być**. Wyjaśnijmy słowami filozofa znaczenie tego rozróżnienia: „Wydaje się, że można odczuć siłę posiadania jedynie w formie »ja mam«, że nabiera tu ono pełnej wartości. (...) »Posiadać« może to z pewnością znaczyć, a nawet w zasadzie znaczy to: posiadać dla siebie, zachować dla siebie, ukrywać (...) posiadanie w najgłębszym tego słowa znaczeniu istnieje już w pragnieniu czy pożądaniu. Pragnąć znaczy: w pewien sposób mieć, nie mając; i tym tłumaczy się rodzaj cierpienia (...)”.<sup>96</sup> Z istnieniem jest odwrotnie niż z posiadaniem. Jeśli **posiadanie to zdegradowane istnienie**, to istniejąc możemy powiedzieć, że jesteśmy w, jesteśmy *wcieleni* w istnienie, wyrazem naszego istnienia jest nasza myśl, która „może abstrahować od siebie jako istnienia”. Istnienie też wyraża się emocjami, a przede wszystkim miłością,<sup>97</sup> która oznacza „gotowość do oddania się temu, co staje przed nami, i związanie się z tym poprzez oddanie”.<sup>98</sup> Jak komentuje tę

---

<sup>92</sup> Ibidem, s.161.

<sup>93</sup> Za: J.Tischnerem, tamże, s.155.

<sup>94</sup> G.Marcel, *Być i mieć*, Warszawa 1962, s.118.

<sup>95</sup> G.Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, Warszawa 1965, s.93-94.

<sup>96</sup> G.Marcel, *Być...*, op.cit., s.188-193.

<sup>97</sup> Por.: tamże, s.198.

<sup>98</sup> G.Marcel, *Homo...*, op.cit., s.24.

myśl Tischner, „*nic tak nie »wtrąca« człowieka w istnienie, jak miłość*”.<sup>99</sup> Relację człowieka do Boga można rozpatrywać w kategoriach tajemnicy i istnienia.

Co jednak ważne, istnieje pewna tożsamość relacji z Bogiem i relacji z innymi ludźmi. Ludzie mogą spotykać się także w komunii z innymi. Jeśli „*Komunia to uczestnictwo Ja w Ty i Ty w Ja*”,<sup>100</sup> to poprzez miłość jest to możliwe także między ludźmi, jeśli abstrahują od *mieć* i spotykają się w odczuciu istnienia *drugiego*. Jak wyjaśnia poglądy Marcela J. Tischner, „*Człowiek może zajmować wobec drugiego rozmaite postawy. Niestety najczęściej traktuje drugiego jako »rezonatora« i »amplifikatora« własnego »upodobania w sobie«. Zajmując tego rodzaju postawę wobec drugiego, człowiek podsuwa pod jego oczy to, co ma. Tym samym »produkuje siebie« na płaszczyźnie »posiadania«. (...) Tak na płaszczyźnie kontaktu z drugim gubi człowiek to, czym jest, i to, co w nim najwartościowsze*”.<sup>101</sup> Stoimy zatem wobec wyboru, jak chcemy wchodzić w relację z drugim i – co jest jednoznaczne ze sobą samym. W końcu tu przesądza się czy będziemy podmiotem, czy przedmiotem. Ale istota tkwi w relacji do Boga, którą tak czy inaczej przenosimy na innych.

Marcel wyraźnie zwraca uwagę na fundamentalną różnicę między jego rozumieniem podmiotowości i takim, które traktuje ją jako „*szaniec czy kryjówkę oryginalności*”.<sup>102</sup> Istotą relacji z Bogiem jest jednostronne doświadczenie przez człowieka **daru**, doświadczenie komunii jest doświadczeniem daru. Przejawia się to w poczuciu, iż to co najlepsze we mnie nie należy do mnie, ale że to otrzymałem w darze. Relacja z innym, gdy oparta jest na miłości, zaufaniu, wierności i doświadczeniu siebie nawzajem jako istnienia, oparta – podobnie jak w relacji z Bogiem – na relacji dialogicznej: **ja – ty**, także może mieć charakter podmiotowy i otwierać perspektywę podmiotowości przed człowiekiem.

Chrześcijańską, ale neotomistyczną i bardzo zbliżoną do personalistycznej perspektywę rozumienia podmiotu i podmiotowości zaproponował z kolei Jacques Maritain. *Suppositum* jest to, „*co posiada istotę, coś co istnieje i działa – actiones sunt suppositorum – coś, co istnieje samodzielnie*”.<sup>103</sup> Trudność z rozumieniem podmiotu polega na tym, iż poznawany podmiot, oprócz tego iż jest istotą, istnieniem i działaniem, jest dostępny podmiotowi jedynie w myśli. Gdzie jego status jest inny niż podmiotu poznającego. „*Natura indywidualna – pisał Maritain – istnieje, lecz aby istnieć, musi być inna, niż jest jako przedmiot myśli*”.<sup>104</sup>

---

<sup>99</sup> J. Tischner, *Myślenie...*, op.cit., s.158.

<sup>100</sup> Ibidem, s.163.

<sup>101</sup> Ibidem.

<sup>102</sup> G. Marcel, *Homo ...*, op.cit., s.18.

<sup>103</sup> J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, Kraków 1988, s.81.

<sup>104</sup> Ibidem, s.82.

Podmiot poprzez egzystowanie aktualizuje zawartą w sobie potencję i równocześnie kształtuje swoją indywidualność. Spełnianie się w istnieniu podmiotu dokonuje się poprzez działanie. Człowiek jest wyróżnioną i najdoskonalszą częścią rzeczywistości pojmowanej jako suma wszystkich podmiotów. Osobę ludzką wyróżnia zaś to, iż jest zdolna do próby poznania samej siebie jako podmiotu poznającego. Próba ta może jednak powieść się tylko częściowo, bowiem „*poznajemy je uprzedmiotowiając je, patrząc na nie spojrzeniem obiektywnym i sprawiając, że są dla nas przedmiotami; przedmiot bowiem nie jest niczym innym, jak tylko jakąś częścią podmiotu przeniesiona w stan istnienia niematerialnego pojmowania w akcie*”.<sup>105</sup> Poznanie takie nie jest jednak niewartościowe, a jedynie niepełne. Pełne jest zaś niemożliwe.

Z braku możliwości innego, dobre jest takie poznanie, jakie jest nam dane, ale faktem jest, iż „*być znanym jako przedmiot, być znanym przez innych, widzieć siebie w oczach bliźnich (tutaj Sartre ma rację) to znaczy być odłączonym od siebie samego, zranionym w swojej tożsamości*”.<sup>106</sup> W tym poglądzie Maritain nie różni się zasadniczo od egzystencjalistów, którzy dalej mówią o samotności człowieka. Nie pozostaje nam nic innego, jak mieć świadomość takiego ograniczenia naszego poznania rozumowego. Ale nie jest to łatwe, skoro – by użyć słów Artura Jocz: „*podstawową arche kultury Zachodu jest wiara, że całą rzeczywistość można poznać dzięki rozumowi (logosowi)*”.<sup>107</sup> Ale przecież poznanie rozumowe nie jest jedynym, jakie jest dostępne człowiekowi, dysponuje on przecież poznaniem przedświadomym (intuicja), poetyckim i mistyczno-religijnym.

Maritain ujmował człowieka w dwóch wymiarach: doczesnym i nadprzyrodzonym. W tym pierwszym jesteśmy częścią społeczności, zdeterminowani biologicznie i społecznie. W porządku nadprzyrodzonym zaś człowiek „*jest autonomiczną osobą uczestniczącą w życiu Boga*”.<sup>108</sup>

Człowiek został też wyposażony w duszę, **substancjalną formę ciała**, co sprawia, iż ma wolną wolę i jest w stanie kierować się celami duchowymi, a zwłaszcza celem, dla którego został powołany, tj. szacunku do życia i poszukiwania drogi do Boga, na której ma czynić dobro, współdziałając z innymi ludźmi.

W poglądach Maritaina można dostrzec bardzo wyraźnie zaznaczone założenia neotomistyczne, znane jeszcze od Emmanuela Mounier’a, jak iż przeznaczeniem i wezwaniem dla osoby ludzkiej jest wykroczenie poza granice własnego **ja**. Człowiek nie jest całkowicie zdeterminowany, nie jest też samotny – przeciwnie jest zaangażowany, zmuszony do uczestnictwa.

---

<sup>105</sup> Ibidem, s.84.

<sup>106</sup> Ibidem, s.92.

<sup>107</sup> A.Jocz, *Gnostyczna próba upodmiotowienia procesu poznawczego w: Meandry...*, op.cit., s.101.

<sup>108</sup> M.Kwiecień, *Ens religiosus, czyli człowiek jako byt działający dzięki miłości i poprzez miłość. Szkice z antropologii religijnej w: Meandry...*, op.cit., s.141.

Filozofem religii, który zajmował się kwestią podmiotowości w kontekście relacji między ludźmi – a równocześnie z perspektywy religijnej – był Martin Buber. W sporze, który jest fundamentem niniejszej pracy, tj. między indywidualizmem i kolektywizmem, zajął stanowisko, które rozwijam tu od pierwszej strony. Uznał mianowicie, iż nikt tu nie ma racji, mając ją po części wspólnie. Separowanie człowieka od świata bytowego i aksjologicznego – tak charakterystyczne dla indywidualizmu – uważał za chybione. Podobnie jak kolektywistyczną słabością jest ignorowanie odrębności ludzi, ich świadomości, sumienia i odpowiedzialności.

Istotą ludzkiego życia jest **spotkanie**. „*Wszelkie prawdziwe życie jest spotkaniem*”.<sup>109</sup> Jest to więc relacyjna koncepcja człowieka, który wyraża się i kształtuje w spotkaniu. Jego działanie jest ukierunkowane. Ale specyficznie. Bowiem „*człowiek jest osobą, duchem, podmiotem. Jest kimś, kto działa w sposób wolny i odpowiedzialny. Jest podmiotem i sprawcą własnych aktów*”.<sup>110</sup> Relacje jednostki ze światem mogą być monologiczne, te Buber charakteryzuje jako relacje **ja – ono** lub dialogowe: typu **ja – ty**. W tej drugiej człowiek wypowiada się całym swym bytem, ona zatem ma charakter podmiotowy.<sup>111</sup> W pierwszej natomiast jednostka ubożeje, a to na skutek braku inspiracji, współdziałania oraz z powodu ustawiania się w porządku dominacji. Ja jest w takiej relacji uprzedmiotowione i nie występuje w roli osoby. Tu następuje depersonalizacja człowieka.<sup>112</sup>

Człowiek nie jest ani dobry ani zły, ale jedno i drugie jest w nim obecne jako możliwość. W relacjach, w jakie wchodzi, aktualizuje się jedna lub druga potencia. Dobro bytowe i etyczne realizuje się w relacjach **ja – ty**.<sup>113</sup> Podmiotowość, która może wyrazić się swoją samoświadomością przysługuje tylko bytowi osobowemu, jako wynik uczestniczenia w świecie (głównie w relacjach **ja – ty**) i – w rezultacie – rozwoju duchowego. Potrzebna jest do tego także wewnętrzna integracja człowieka, której nie osiągamy bez Bożej łaski.

Ale kluczem do podmiotowości, zależnym od samego człowieka są relacje **ja – ty**. Zawiera się w nich cecha poszanowania i wzmacniania odrębności i autonomii **ty**. Innym atrybutem takiej relacji jest bezpośredniość, co oznacza, iż w planie aksjologicznym **ja** pragnie **ty** bez podtekstów instrumentalnych.<sup>114</sup> Jeszcze czymś innym jest wzajemność, pojmowana jako dialogowość relacji **ja – ty**. Związek taki jest niczym wezwanie i odpowiedź. Wezwanie ma jednak

---

<sup>109</sup> M.Buber, *Ja i Ty*, Warszawa 1992, s.30.

<sup>110</sup> S.Springer, *Kryzys relacji jako jedna z przyczyn powstawania nowych ruchów religijnych w: Meandry...*, op.cit., s.280.

<sup>111</sup> Patrz: J.Kopytiuk, *Moralny charakter relacji ja – ty u M.Bubera*, „Roczniki Filozoficzne”, nr 2(21)/1973.

<sup>112</sup> M.Buber, *Ja i Ty*, op.cit., s.53-54.

<sup>113</sup> Por.: S.Springer, op.cit., s.281.

<sup>114</sup> M.Buber, *Ja i Ty*, op.cit., s.15, 77.

znaczenie, gdyż z odpowiedzią wiąże się odpowiedzialność – to kolejna cecha interesującej nas tu relacji. Tak jak jest nią aktualność. Oznacza to, iż partnerzy traktują się niejako w teraźniejszości, są nie tylko ze sobą czy obok siebie, ale przede wszystkim dla siebie.<sup>115</sup> Z tym wiąże się jeszcze jeden atrybut stosunku **ja – ty** – wyłączność. Poza Bogiem człowiek może być aktualnie w jednej relacji **ja – ty**.

Nie jest też ona jakimś skończonym i zdefiniowanym aktem lub stanem. Raczej zmiennym, chwiejnym procesem. Inny podmiot bywa dla nas podmiotem. Nie jesteśmy zdolni do nieustającego stosunku do **ty** jako do **ty** właśnie, a często **ty** przemienia się dla nas w **ono**, z negatywnymi skutkami dla naszej podmiotowości – o czym już wspominałem.

Status **ja** może przysługiwać naturze, człowiekowi i bytom duchowym. Człowiek zwraca się do przyrody, ale może ją traktować jako **ty** lub jako **ono**. Zależy to od tego, czy rozumie jej wezwania, czy szanuje jej autonomię i jest zdolny do odpowiedzialności i bezinteresownego nastawienia na nią. Z kolei Buber przyznaje status **ty** tym wytworom kultury, które mają charakter bytów duchowych. Przysługuje im on jako przedłużeniom ludzkiego istnienia. O relacji między ludźmi nieco już wspominałem.<sup>116</sup>

Inny charakter ma relacja z Bogiem. Sam Bóg jest podmiotem – w innym jednak sensie. Nie może się np. zredukować do **ono**, jest zawsze **ja**. Przede wszystkim jest ona podstawą wszelkich innych relacji. Rozumiemy zatem, że szczególny sens przypisuje Buber religii. Uważa on, iż jej fundamentem jest lęk. Trzeba go rozumieć jako wielkie mistyczne cierpienie wypływające z obawy przed przyszłością, również przed śmiercią, a także lękowe zadziwienie tajemnicą świata człowieka, który nie rozumie, wątpi w sens ludzkiego życia.<sup>117</sup> Przeżycie realności Boga nadaje życiu ów sens. Jest też impulsem do wejścia w dialog z Bogiem, czyli w relację **ja – ty**. W tym właśnie przejawia się miłość wszelka, również miłość do Boga, iż jest ona „*wyjściem ku drugiemu stanowiąc przeciwieństwo egocentrycznego egoizmu*”.<sup>118</sup>

---

<sup>115</sup> Patrz: tamże, s.10-17.

<sup>116</sup> Patrz: tamże, s.41-44.

<sup>117</sup> Por.: tamże, s.97-98.

<sup>118</sup> Ibidem, s.82.



## 2. Podmiotowość jako przedmiot sporu filozofii nowoczesnej i ponowoczesnej – wnioski

### 2.1. Podmiotowość w filozofii nowoczesnej i jej wcześniejsze korzenie: podsumowanie

Choć przypuszczam, iż to, co jest w naszym umyśle, oddaje jakoś rzeczywistość, czyli że wiedza wskazuje na ontologię, to wątpię wszakże, aby dokładnie i zupełnie. Dlaczegoż bowiem wiedza różnych ludzi tak bardzo od siebie się różni? A jednak pozostaje wielki obszar wiedzy wspólnej, który bywa niekwestionowany, a jeśli już, to z rzadka. Nie przesądzam tutaj, jak człowiek dochodzi do swojej wiedzy, ani jak powstaje ta intersubiektywna wiedza, ani nawet czy istnieje realny świat, tak by wiedza intersubiektywna mogła być jego prawdziwą ontologią. Wiem jednak, iż zdarza się, że ktoś czasem obali te powszechne przekonania i uczyni powszechnie niekwestionowanymi jakieś inne przekonanie.

Czasem zdarza się, iż uznajemy wspólnie oba twierdzenia. Drugie uzupełnia tylko pierwsze, jak teoria Einsteina uzupełniła tylko Newtona – obie w pewnym zakresie są prawdziwe w naszym wspólnym przekonaniu. Czasem jednak tak nie jest. Przy wszystkim czego nie wiem, w co wątpię, albo co – obawiam się – jest moją nieuzasadnioną pewnością, spostrzegam zarazem, iż część przynajmniej wspólnej wiedzy jest użyteczna, służy do skutecznego działania. Ale zaraz muszę przyjąć dwie wątpliwości. Po pierwsze, skuteczną była także geometria Euklidesa, pozwalała skutecznie żeglować po greckich morzach, a jednak wiem, wewnątrz pewny i upewniony przez intersubiektywną wiedzę społeczną, że geometria ta jest nieprawdziwa. Druga wątpliwość dotyczy ważności wiedzy intersubiektywnej, wspólnej. Gdyby powiązać kryterium prawdy z intersubiektywnością (w każdym razie szczególnie rozumianą), stanęlibyśmy na gruncie relatywizmu. Nie umiem znaleźć dla niego akceptacji w swojej wiedzy.

Postawiłem zaledwie pierwszy krok, ale już widać, w jak subtelną sferę wchodzi ktoś, kto orzekałby coś o rzeczywistości i sposobach jej poznawania, czyli o ontologii i epistemologii. Ten, pewnie przydługi, wstęp służy mi do tego, by ukazać wartość i toporność pewnej metody, którą stosuję w całej pracy i którą chcę zastosować obecnie do omówienia różnorodności konceptów przedstawionych w podrozdziale III.1. Polega ona na mnożeniu poglądów, stanowisk i twierdzeń, możliwie bez komentarzy, własnych wtrętów i interpretacji. W końcu jednak ustosunkowuję się do tego materiału teoretycznego, ale w sposób odseparowany od poglądów cudzych. Określiłbym tę **metodę** jako **poznawania świata przez innych**, przez ich poglądy (określenie Pawła Kozłowskiego). Nie zawsze czynię to konsekwentnie. Ustosunkowuję się jedynie do tego, co buduje mój własny pogląd w sprawie, którą czynię przedmiotem badania.

Przedstawiam, niekiedy być może nadmiernie pedantycznie, materiał, nie interweniując weń, aby poprowadzić czytelnika drogą, którą i ja krocę. To

stwarza czytelnikowi możliwość weryfikacji, dyskusji z autorem, pójścia swoją drogą, niezgody, a w każdym razie poznania sposobu i źródła trafnych lub błędnych przekonań i wniosków. Metoda ta prowadzi do jeszcze jednej korzyści, pozwala i autorowi, i czytelnikowi prowadzić analizę tego, co można określić jako **wyraźne ślady**. Odkrywamy tropy, miejsca, które tak często odwiedzały czyjeś stopy, iż powstała ścieżka. Mówiąc inaczej – tropy te wskazują na obszary zgody wśród tych wielu autorów przywołanych z historii i teraźniejszości. Jak była o tym mowa wcześniej, powtarzalność pewnych poglądów nie jest dowodem na ich prawdziwość. Jeśliby bowiem świat tak dobrze odbijał się w umysłach filozofów i socjologów, to skąd brałyby się tak wielkie obszary niezgody między nimi? Jednak te wspólne tropy, te rzadko spełniane załączki wiedzy intersubiektywnej, jeśli nie upewniają nas co do swej racji, to w każdym razie wskazują obszar, ważność problemu, teren, którym warto się zająć, gdzie **zachodzi podejrzenie prawdy**. Można by te obszary określić jedynie jako mocne hipotezy, a to już nie mało w tej subtelnej i pogmatwanej sferze rozważań podstawowych.

Z tej gęstwy ścieżek, które są widoczne w wyniku analizy przedstawionego materiału teoretycznego, wybieram, oczywiście, niektóre tylko. Te mianowicie, po których obiecuję sobie, że doprowadzą mnie do celu mojej pracy. Czytelnik może ocenić, czy wybrałem dobrze.

Ryzyko błędu wiąże się nie tylko z wyborem, ale także z językiem, w jakim dokonuje się pojednania wielości języków przytaczanych teorii. Jeśli wybiera się taką metodę, to trzeba mieć do dyspozycji język, w którym wyrazi się to co wspólne, choć prowadzone jako narracje często zupełnie innych języków. Metoda polega na tym, że przedstawiam materiał szanując język, w którym akurat wypowiadają się cytowani autorzy i możliwie nie wprowadzając w trakcie języka mediującego między nimi. Dopiero na poziomie wyboru i określania tropów stosuję język własnej narracji. Może to czytelnika nieraz serdecznie znużyć, ale zachowuję wymóg rzetelności. Jakość **translacji** jest dla czytelnika jawna. A narracja mediująca nie utrudnia czytelnikowi prowadzenia własnego rozumowania.

Winien byłem te wstępne wyjaśnienia, aby teraz móc przystąpić do wyodrębnienia, tego co wydaje się mniej lub bardziej zbieżne, dla jakiejś części bodaj autorów przytaczanych w podrozdziale III.1.

Jak wcześniej pisałem, wstępnie przez podmiot rozumiem świadome siebie i swej odrębności **ja**, zdolne dzięki temu do samodzielnej aktywności. Pytanie podstawowe będzie więc dotyczyć tego, w jaki sposób **ja** może być siebie świadome?

Przypomnijmy sobie, iż zdaniem Sokratesa, do uświadomienia sobie swej podmiotowości potrzebna jest wiedza osiągnięta na drodze rozumowej, na której samoświadomość jest niezbędnym instrumentem. Przydatny jest też pewien rodzaj wrażliwości. Platon potwierdził znaczenie rozumu dla możliwości poznania swojej podmiotowości. Wyróżniwszy istotę rzeczy od jej przejawu,

rozumowi oddał poznawanie tej pierwszej, a zmysłom drugiej. Zwłaszcza uniwersalia, czyli idee podstawowe, poznawalne są tylko drogą rozumową. W istocie w poznaniu chodzi o przypomnienie sobie idei, które w naszym umyśle są od początku. Możemy to uczynić na drodze dyskursywnej lub poprzez intuicję, którą to Platon określił jako akt komunikacji samodzielnego i samowiedzącego umysłu z ideami. Do samoświadomości, którą można rozumieć jako świadomość własnego **ja**, człowiek dochodzi zatem drogą dyskursywną, wspomaganą intuicją. Poznaniu własnej duszy jako siedliska podmiotowości, jak i poznaniu wszelkich najbardziej ogólnych idei, służy też człowiekowi wiara i miłość.

Arystoteles wyklucza wrodzone pojęcia. Dojść trzeba do nich poprzez spostrzeganie i abstrahowanie ze spostrzeżeń tego co istotne. Zdaniem św. Augustyna zaś, człowiek może wiedzieć o sobie (jak i o czymkolwiek) jedynie drogą łaski Bożej, która umożliwia iluminację. Jeśli na gruncie jego filozofii w ogóle można mówić o podmiotowości, to pojmowanej jako wola, wrażliwość i wiara skierowana na poznanie Boga i swojej wobec Boga powinności. O samoistności duszy stanowi wola wspomagana przez wrażliwość i wiarę.

Kartezjusz odwrócił całą tradycję wcześniejszego racjonalizmu i źródło poznania umieścił wewnątrz człowieka. Nasze istnienie potwierdzić może jedynie nasza własna aktywność. To co jest aktywne, co działa, zakłada podmiot działania. Szczególnym rodzajem aktywności jest myślenie. Rozum jest też instancją ustanawiającą podmiot jako byt różny od rzeczy. Podmiot w tej koncepcji jest rozumowo samoodnoszącym się do siebie bytem. Podmiotowość jest **czystą substancją – jaźnią myślącą**, oderwaną nie tylko od rzeczy, ale też od innych podmiotów. Zdolność rozumienia swego istnienia zawdzięczamy temu, że w naszym umyśle, o ile jest **natężony i uważny**, przejawia się to **jasno i wyraźnie**. Właściwości takie mają także *idee wrodzone*, które wszczepił nam Bóg.

Widzimy, że poglądy Kartezjusza nie tworzą systemu w pełni koherentnego. Są to niekonsekwencje znaczące. Podmiot ustanawia siebie, konstatuując siebie poprzez własne działanie. W ten sposób odkrywa nie tylko, że działa, ale też idee, które otrzymał od Boga. Na podstawie tego, że Bóg jest bytem doskonałym, możemy być pewni prawdziwości tych idei. Trzeba nam więc nie tylko rozumu, ale też wiary, która narzuca się zresztą sama, jako oczywistość. Po oddzieleniu dwóch rodzajów prawd, mógł Kartezjusz, te które nazwał ideami wrodzonymi, przeznaczyć wierze, otwartości i wrażliwości poznającego podmiotu, pozostałe zaś – rozumowi. Zatem rozum ustala jedynie nasze istnienie; sens istnienia oraz najważniejsze jakości – wiara.

Według Locke'a zaś naszą świadomość zapisuje doświadczenie zmysłowe. Umysł z prostych wrażeń tworzy złożone wyobrażenia, a w końcu pojęcia. A jednak istnieje też wiedza intuicyjna, i ona daje największy stopień pewności. Hume natomiast nie przecenia wartości tego odkrycia, gdyż twierdzi, że nieznośny nawyk tworzenia przez umysł idei bez pokrycia w rzeczywistości,

szczególnie łatwość wytwarzania idei domniemanych związków przyczynowo-skutkowych, czynią naszą wiedzę zupełnie podejrzaną. Zwłaszcza dotyczy to idei złożonej, jak Bóg lub dusza. Pewność wzrosłaby, gdyby dało się je rozłożyć na idee proste, a te skonfrontować z prostymi wrażeniami, którym już można dowierzać. Ale skoro to niemożliwe, nie powinno się rozprawiać o tym, o czym nie możemy wiedzieć niczego pewnego.

Berkeley zaproponował eksperyment umysłowy, który doprowadzi tezy Locke'a *ad absurdum*, a mianowicie żeby po prostu uznać, że idee bytują w naszej świadomości niezależnie od tego, co jest poza nią. Świat obiektywny musiałby zostać uznany za naszą złudę, a nasze życie dziwacznym snem snionym sam przez siebie, który te złudy wytwarza. Jest jednak inaczej, idee – twierdzi Berkeley – pochodzą od innego umysłu, zdolnego je wytworzyć, od Boga. Poza ideami w umyśle są też pojęcia. Podstawowym jest świadomość samego siebie. W tych kategoriach trzeba by rozumieć podmiotowość na gruncie filozofii Berkeley'a, jako świadomość siebie w relacji do Boga, twórcy naszych idei.

Immanuel Kant w zasadzie podzielił wiele poglądów Hume'a, a jednak wychodząc z nich doszedł do zupełnie innej filozofii. Istotnie, zgodził się, wielkie problemy filozoficzne nie mogą być poznane w sposób pewny. Nie pozwala na to poznanie empiryczne ani rozumowe. Ale wniosek wyprowadza stąd Kant zupełnie inny: skoro tak, to pozostaje nam wiara. Zgodnie z nią Kant mógł twierdzić, że istnieje Bóg, a człowiek ma nieśmiertelną duszę i wolną wolę. To już daje przestrzeń do rozważania podmiotowości, ale nie zgodnie z logiką rozumu racjonalnego lecz racjonalności etycznej, która dla Kanta była przejawem racjonalności praktycznej. Dlaczego? Dlatego, że istnienie Boga, wartości i duszy nieśmiertelnej jest niezbędne dla moralności człowieka, jest mu z tego powodu praktycznie konieczna.

Natomiast Rousseau całkowicie obywał się bez rozumu jako elementu konstrukcyjnego poznania i podmiotowości. Przypomnijmy jego pogląd, iż człowiek myślący jest **zwyrodniałym zwierzęciem**, zaś podmiotowość zapewnimy sobie, gdy wrażliwość, uczucia i umiarkowane uspołecznienie nakieruje nas na dobro.

Fichte, z kolei, zradyzalizował stanowisko Berkeley'a, na dodatek źle odczytane, twierdząc, że rzeczy są tylko przedstawieniem wytwarzanym przez człowieka. Potraktował poważnie i wprost to, co było pomyślane jako polemiczny paradoks. Tę absurdalną myśl przejął Hegel, ale zrozumiał ją inaczej, bardzo oryginalnie i interesująco. Nawiązał w jakiejś mierze do Platona, gdy twierdził, że myśl jest pierwotna, a rzeczy są jej wytworami. Myśl realizuje się w bycie w historycznym procesie stawania się świata rozumnym. Na gruncie idealistycznym stanął również Schopenhauer, kiedy pisał, że poznaniu dostępne są tylko zjawiska, a i te są raczej ułudą. Pozostaliśmy zatem samotnym przedmiotem i podmiotem poznania. To wyklucza obiektywne poznanie i świata, ze względów wspomnianych wcześniej, i siebie samego, z powodów wyjaśnionych teraz. Ale

pozostała samowiedza. Uzyskujemy ją głównie w momentach kontemplacji i estetycznych olśnień, które są jakby „zatrzymaniem” świata, zasadniczo nie dającego się poznać w dynamice i żywotności swego dziania się. Co prawda poznajemy unieruchomiony w momentalnym akcie poznania świat – artefakt, ale musi nam to wystarczyć.

Maine de Biran sądził, że człowiek ma wewnętrzny zmysł, który pozwala mu odczuć jaźń. Marksisci byli zaś przekonani, że podmiotowość jest funkcją stosunków społecznych umocowanych w praktyce życia, zwłaszcza produkcyjnego. Jest raczej cechą klas społecznych, a w każdym razie równość klas społecznych wobec środków produkcji daje im podmiotowość, gdyż znosi alienację klas i otwiera drogę do wolności zaspokajania interesów klasowych, a tym samym stwarza szansę do wszechstronnego rozwoju osobowości jednostki, także wyzwolonej z alienacji. O podmiotowości przesądzać musi być zogniskowany w **bazie**. Niektórzy marksisci, zwłaszcza Lukács (a i Marks niekiedy łagodził swoje twierdzenia w tej sprawie) sądzili, że również indywidualna i zbiorowa podmiotowość tworzy byt społeczny. Podmiotowość była dla nich zatem samoświadomością ludzi i klas społecznych, która w warunkach blokady interesów klasowych podnosi roszczenie **wolności**.

Warto zwrócić uwagę na motyw języka, traktowanego jako medium poznawania świata. Według Lukácsa ludzie wykształcili go w toku pracy. Imperatyw skuteczności, zwłaszcza w sytuacjach pracy, sprawił, że ludzie tworzą pojęcia ogólne, które w kolektywnych warunkach pracy muszą być nie tylko wytworzone, ale też przekazane.

Według Nietzschego poznanie jest złudne, człowiek nie poznaje prawdy, która zresztą nie istnieje. Wiedza zaś, choć bywa użyteczna, fałszuje życie. Podobnie jak język, który również – zdaniem Nietzschego – fałszuje i zniekształca świat.

Zupełnie inne znaczenie i funkcję nadawał poznaniu James. Uważał, że jest ono przewidywaniem ważnym ze względu na cele życiowe. Ukierunkowane przez nie zderza się z weryfikującą rzeczywistością. Jednak nie wszystkie hipotezy podlegają takiemu empirycznemu sprawdzianowi. Hipotezy dotyczące Boga lub sensu życia mogą być jedynie przedmiotem wiary. O podmiotowości w rozumieniu Jamesa można powiedzieć, że widział ją jako zanurzoną w strumieniu życia. Wyrwana z jego kontekstu staje się pojęciową fikcją. Fikcją nieobecną w **strumieniu czystego doświadczenia**.

Wątek instrumentalnego charakteru wiedzy, tym razem nastawionej na interes komunikacyjny, podniósł Bergson. Starannie wymieniał wszystkie grzechy wiedzy rozumowej i empirycznej. Powiadał dalej, że nie odtwarza ona świata, ale dostarcza znaków i symboli, które poprzez użycie językowe dodatkowo zaciemniają poznanie. Bergson powrócił do idei intuicji jako medium poznania, ale wyodrębnił ją z poznania rozumowego, a nawet mu przeciwstawił. Stała się ona dla Bergsona czymś w rodzaju uświadomionego instynktu. Wypływa ze zmiennego, twórczego życia. Może też, dzięki temu, wnikać w jego

nurt. Nie deformuje, też z tego powodu, wiedzy, gdyż **wnika w głąb życia**, tegoż samego, z którego wypływa.

Prawdziwą rewolucją umysłową stało się odwołanie Husserla w jego teorii poznania do idei fenomenologii i intersubiektywności **świata przeżywanego**. Zabieg **wzięcia w nawias** tego, czego nie możemy być pewni i fenomenologiczne skupienie się na tym, co pozostało po tak rozumianej **redukcji fenomenologicznej** pozostawia jeszcze całą sferę rzeczywistości realnej i idealnej, która występuje w spostrzeżeniach zmysłowych i w przeżyciach jako oczywista. Husserl zawiera tu intuicji, w której analitycznie wyróżnia szereg rodzajów. Dla nas ważne jest wyodrębnienie intuicji zdolnej **wchłonąć** istotę rzeczy, dzięki czemu możliwe są sądy *á priori*.

Podstawą poznania pewnego jest **czysta świadomość**, jako *continuum* tego, co filozof określił jako **czyste przeżycia**. Człowiek nie przeciwstawiony światu staje się instancją poznania pewnego dzięki temu, że poznający poprzez czystą świadomość staje się warunkiem **jedności strumienia przeżyć**. Świat jest zaś wytworem wielu podmiotów, jest zatem rzeczywistością intersubiektywną.

Wśród egzystencjalistów panuje zasadnicza zgodność, że pewność poznania nie jest możliwa. I w tych realiach (o innych nie będę tu wspominał – była już o tym mowa i jeszcze będzie) człowiek musi, lub może, szukać swojej drogi. Problem podmiotowości jest tu raczej kwestią subiektywnego, niczym nie uzasadnionego, poza wolą, przyjęcia wyzwania wyboru.

Z pewnością jedną z najważniejszych filozofii podmiotowości dwudziestego wieku stworzył Martin Heidegger. Poznanie według niego ma niesłychane znaczenie dla sensownego życia człowieka, które można w istocie traktować jako podmiotowość. Bez prawdy podmiotowość jest niemożliwa, ale i prawda jest niemożliwa dla człowieka, który nie usiłuje jej poznać, bodaj za cenę cierpienia. W innym wypadku człowiek z poznania czyni instrument ustanawiający rzeczy, aby następnie nad nimi panować lub uciec od bolesnej prawdy. Czyni więc rzeczą, substancją. Rwący i żywy nurt życia, a w końcu samego siebie, przedstawia sobie jak rzecz, a życie jako statyczny obraz.

W ten sposób człowiek odwraca się od swojej podmiotowości i odbiera sobie szansę człowieczeństwa. Szansę, którą – dodajmy – w późniejszej twórczości Heidegger jakoś dostrzegał i określał, choć w dość egzystencjalnym stylu i w dosyć hermeneutycznym języku, który czasem więcej ukrywa niż ujawnia. Dramat człowieka jest w dużej mierze skutkiem poznawczej deformacji powodowanej chęcią ucieczki od **troski**. W rezultacie, jak pisze Tischner, relacjonując poglądy Heideggera, człowiek „*zamiast poddać się prawdzie, począł poddawać prawdę sobie*”.<sup>119</sup>

Pisałem już wiele o filozofii Heideggera, tu zatem przypomnę już tylko, iż jeśli – jego zdaniem – człowiek nie może poznać świata i siebie, to w każdym razie może się do tego przybliżyć poprzez podjęcie wyzwania prawdy. Wymaga

---

<sup>119</sup> J.Tischner, *Myślenie...*, op.cit., s.117.

ono jednak, aby nie przeciwstawiać przedmiotu podmiotowi i aby podmiot nie badał siebie **z zewnątrz**, ale aby podjął wezwanie podmiotowości i zanurzył się w nurt życia, w bycie. Bo nie istniejemy inaczej niż jako **bycie – w**, a równocześnie trzeba nam pamiętać o wymiarze czasu i ludzkiego losu. Człowiek „*będzie sobą, gdy zdecyduje się* – pisze Tischner, relacjonując poglądy Heideggera – *spojrzeć w twarz swemu umieraniu, gdy przyjmie na siebie swą winę i swój los. Nie będzie sobą, jeśli ucieknie od siebie w zapomnienie, w tanią rozrywkę, w przeciętność, w ramki »człowieka bez właściwości«.* (...) *Trzeba przedrzeć się przez zasłonę nicości i rozpaczy, trzeba zobaczyć czas od jego drugiej strony – od strony wieczności*”<sup>120</sup>.

Widzimy zatem, iż poznać człowieka można jedynie przez **otwarte, rozumiejące bycie – w**. **Rozumienie** to zakłada postawę wolną od roszczenia pewności i totalności.

Według Marcela początkiem podmiotowości jest uświadomione poczucie **Ja**, które najpierw odczuwa swą głębię, istotność i niejasne wezwanie. Potem pojawia się poczucie **Ty**, które wzywa, co prowadzi do odczucia Boga i swojej nieśmiertelności. Zrozumieć to, a wraz z tym swą podmiotowość, nie jest łatwo, a nawet nie jest to do końca możliwe. Mamy tu bowiem do czynienia z tajemnicą, którą Marcel, jak pamiętamy, oddzielił od poznawalnego problemu.

Trudności poznania podmiotowości rozważał też Maritain. Wiązał je z dwoma czynnikami. Po pierwsze, podmiot jest istotą, istnieniem i działaniem, a to stwarza swoiste wymogi poznaniu. Ale, po drugie, jest dostępny człowiekowi tylko w myśli. Myśl zaś z konieczności dokonuje na poznawanym podmiocie zabiegów, które zmieniają jego status. Odrywa mianowicie podmiot od rzeczywistości i deformuje poprzez uprzedmiotowienie. Ale też poznanie rozumowe uzupełnia intuicja, poznanie poetyckie i mistyczno-religijne.

Zasadniczo przegląd tych wcześniej już omawianych poglądów pozwolił na wyodrębnienie kilku podstawowych – jak się wydaje – dla problematyki podmiotowości wątków i problemów. Pierwszym z nich jest kwestia **źródeł poznania** podmiotowości. Generalnie rzecz biorąc filozofowie epoki industrialnej i przedindustrialnej sądzili, iż świadomość własnej podmiotowości bierzemy ze źródeł nadprzyrodzonych. Wtedy najczęściej uważano, iż jej źródłem był Bóg. W takim zaś wypadku najczęściej do jej poznania służyła intuicja lub wiara. Niekiedy Bóg bezpośrednio oświecał (iluminacja) człowieka, kiedy indziej zaś człowiek musiał spełnić wiele wymogów, aby dostąpić oświecenia.

Interesujące jest, że nawet u wielu empirycznie czy racjonalistycznie nastawionych filozofów Bóg występuje jako źródło wiedzy o podmiotowości, zaś intuicja, wiara, a w każdym raczej pewien rodzaj wrażliwości, była niezbędna, aby odebrać tę wiedzę, która istniała obiektywnie, ale zwykle była trudno dostępna dla samego podmiotu. Jeśli nawet poznanie miało mieć charakter

---

<sup>120</sup> Ibidem, s.119.

empiryczny lub racjonalny, to jednak sfera zjawisk, do których trzeba zaliczyć również podmiotowość, wymagała osobnego jeszcze sposobu poznania.

Inne natomiast źródła były pochodzenia przyrodzonego, a nierzadko takim źródłem był sam podmiot, gdy potrafił zrozumieć swą istotę lub spojrzeć na siebie obiektywnie, niejako z zewnątrz. Bywało, że człowiek sam stanowił siebie jako podmiot wysiłkiem swej woli, siłą odczucia lub rozumu. Ale zdarzało się też, iż poczucie podmiotowości było li tylko złudzeniem, jak cały dostępny nam świat.

Inną istotną różnicą w poglądach filozofów na poznanie podmiotowości były poglądy dotyczące nie tyle już źródła, ile raczej **medium poznania**. Mogły to być zmysły, rozum, wrażliwość, wiara, intuicja. W późniejszej filozofii medium takie tworzy język, który w ogóle staje się sposobem poznawania świata. Bywało, że poznaniu siebie jako podmiotu służyć miało kilka z wymienionych mediów. Ale niektórzy filozofowie twierdzili, iż niektóre media dostępne człowiekowi odbierają mu szansę poznania lub przynajmniej ją utrudniają.

Widać wyraźnie, że w tym czasie, od początków historii filozoficznej refleksji człowieka, aż do końca ery filozofii nowożytnej (co czasem oznacza, iż do dzisiaj), wytworzyło się kilka szczególnie ważnych problemów, ostatecznie nie rozstrzygniętych na gruncie omawianego tu nurtu filozofii, bardzo dzielących samych filozofów i o podstawowym znaczeniu dla teorii poznania w ogóle, a poznania siebie jako podmiotu w szczególności.

Do nich zaliczyć by trzeba wątpliwość, czy świat jest w ogóle poznawalny. Odpowiedzi udzielano rozmaitych, również skrajnych. Bardziej jednak interesujące są poglądy na temat relacji rzeczywistości i poznającego podmiotu oraz sposobu i zakresu poznania. W wielu koncepcjach świat nie jest jednowymiarowy. Są różne kategorie bytu, w różnym też stopniu są one poznawalne i często na różne sposoby. Wielu filozofów wyróżnia rzeczy materialne i idealne, do których zalicza się przede wszystkim Boga, ludzi i idee. Często też odróżnia się powierzchnię rzeczy i ich istotę. Jeśli byt materialny z reguły uważa się za poznawalny empirycznie, rzadziej rozumowo, to byt idealny lub istotę rzeczy, zwłaszcza idealnych, poznawać trzeba inaczej, o ile w ogóle to możliwe. Inaczej się nam one ujawniają, jeśli w ogóle to czynią, ale też często mają odmienną naturę, która wymaga innego podejścia poznawczego i innego medium poznania. Oczywiście uogólniam tu, czyli abstrahuję od rzadziej występujących stanowisk odmiennych.

Znacząco więcej filozofów, w tym również dwudziestowiecznych, jest zdania, że po pierwsze, istnieje świat realny i w jakiejś mierze jest poznawalny. Często bywa również przeświadczenie, że istnieje też byt idealny, w tym także dusza człowieka i własna podmiotowość, i te trzeba badać rozumem. Niektórzy, a wcale nierzadko, uważają, iż to co przedstawiamy sobie o rzeczywistości jest takie jak sobie przedstawiamy, gdyż ujawnia ona nam swą naturę, czy też nasze instrumenty poznania mają dar rozpoznawania rzeczywistości. Nie ma jednak zgody, czy to rozum właśnie ma tę zdolność odbierania. W grę wchodzi też



zmysły, a częściej jakaś kombinacja jednego i drugiego. Jednak bardzo wielu filozofów, również w naszym stuleciu, prym oddaje intuicji lub wierze. W każdym razie poznajemy dzięki wrażliwości, a rozum i zmysły często przeszkadzają, deformują poznanie, fałszują wiedzę.

Intuicja jako medium poznania często jest interpretowana zgoła inaczej niż u Arystotelesa, gdzie była częścią rozumu. Później raczej jest jego przeciwnością. Ci filozofowie, którzy zakładają istnienie Boga, a pewnie była ich większość, zwracają uwagę na jeszcze inne media poznania: wiarę i miłość, które często są jakoś związane z intuicją. Interesujące są mniej lub bardziej wyraziste i sprecyzowane koncepcje **spotkania**, które jest spotkaniem w miłości i wierze. Polega ono na wyostrzeniu wrażliwości, uczynieniu uczuć. Tak tylko, po przekroczeniu – dzięki miłości i wierze – własnego egocentryzmu, skierowaniu się ku Bogu i innemu człowiekowi, poznajemy Boga, drugiego i... siebie. W każdym razie, ta droga szukająca światła nie we własnym umyśle lub też nie tylko w nim, szukająca siebie, sensu świata, rzeczy idealnych i ewentualnie bytu idealnego, wcale nie traci zwolenników i wydaje się jedną z najpoważniejszych, choć też bardzo źle udowodnionych propozycji całych wieków filozofii, w tym wydaje się bardzo istotnym spadkiem po filozofii nowoczesnej.

Ale jest jeszcze jedna droga filozofów, zwłaszcza epoki industrialnej, czyli filozofii nowoczesnej, na której nie stoi Bóg, a często nawet inny człowiek, gdzie człowiek jest samotną drobiną z roszczeniami nie do spełnienia. Bóg nie stoi na naszej drodze, gdyż w ogóle nie istnieje, albo też umarł czy może stracił dla nas zainteresowanie, lub może jest zupełnie dla nas niepoznawalny. Na tej drodze człowiek ma wybór albo pozostać przedmiotem, albo podjąć wyzwanie, najczęściej uważane za rozpaczliwe, gdyż nie do zrealizowania. Wyzwanie, które poprzez samo podjęcie heroicznej próby uczyni z nas podmiot. Często też częścią wyzwania, lub nawet jego warunkiem, jest podjęcie wysiłku poznawczego.

Niezwykle istotnym wątkiem, który pozostaje też bardzo ważnym spadkiem po filozofii nowożytnej, jest przypuszczenie, iż poznanie rozumowe lub zmysłowe deformuje wiedzę i samego człowieka. Najpierw, w horyzoncie poznawczym, problem polega na tym, że podmiot, który chce siebie poznać z konieczności stawia się naprzeciwko siebie. Kogóż ma więc przed sobą? Przedmiot, jako efekt zabiegów poznawczych. W istocie i tak nie jesteśmy w stanie siebie poznać, a jedynie swój obraz, jaki sami stworzyliśmy.

Uważa się często, niesłusznie, że koncept podmiotowości jest tworem filozofii nowoczesnej. Wiąże się go z Kartezjuszem, który uczynił podmiot centrum świata, medium poznania i główną instancję prawdy. Ale też ten podmiot, który zwątpił we wszystko, nie zwątpił jedynie w siebie, i z radosnym zdziwieniem odkrył swoje istnienie, uczynił centrum świata nie siebie nawet, ale rozum. Inna rzecz, że Kartezjusz, jak to wyjaśniałem wcześniej, właściwie nie myślenie uczynił faktem niewątpliwym, ale wszelkie aktywne istnienie, co daje pewne szanse późniejszej fenomenologii i egzystencjalizmowi oraz, że oprócz

rozumu Kartezjusz wskazał inne jeszcze medium poznania, wyznaczając mu może ważniejszą rolę niż rozumowi. Prawdą jest, że poprzez rozum ustanowił człowieka podmiotem. A nade wszystko liczy się tradycja, którą trochę mimo woli, zdaje się, ukształtował na kilka stuleci. Jest to tradycja dominacji poznania rozumowego, które ustanawia podmiot, a w istocie uprzedmiotawia go.

Wielu filozofów, np. – przypomnijmy – Heidegger, demaskuje sens rewolucji kartezjańskiej, jako deformację wynikającą z pragnienia analitycznego i rozumowego posiadania świata. Ale nie jest to pragnienie niewinne. Tu chodzi o władzę, o panowanie nad światem rzeczy i ludzi. Przychodzi to łatwiej, gdy i ich potraktuje się jak rzeczy, aż w końcu człowiek traktuje jak rzecz samego siebie. Tak człowiek mija się z prawdą.

Przed wszystkim mija się z życiem, które nie podlega takim analitycznym zabiegom rozumowym. Świat jest strumieniem żywym, totalnym, rwącym. Rozum jest tylko jednym z mediów poznania. W istocie ów strumień życia, świata przeżywanego całościowo i z perspektywy zanurzenia w nim, odbieramy poprzez narastający, wartki, zmienny, niejednorodny, ale jakoś całościowy strumień doświadczenia. Zrozumienie charakteru własnego bytu, jako **bycia – w**, zanurzenia w strumieniu świata przeżywanego, a nie jako podmiotu postawionego naprzeciwko niedostępnej totalnej abstrakcji bytu w ogóle, ale także spojrzenie na siebie nie tylko jak na **istnienie – w**, ale także **istnienie – ku** prawdzie, wolności, podmiotowości, a także, jak chcą inni filozofowie, ku Bogu lub Innemu, to dopiero może uczynić z nas podmiot. Pragnę na marginesie wspomnieć, iż taki koncept nie jest tylko dziełem Heideggera, ale narastał w wielu umysłach od dawna, w dwudziestym wieku zyskując na liczbie zwolenników. Pojawiał się nie tylko u agnostyków lub ateistów, ale też filozofów religijnych.

Kategorią, która często powtarzała się u wielu, zwłaszcza dwudziestowiecznych twórców, było rozumienie. Interpretowane jednak niekoniecznie tylko jako funkcja rozumu, lub jeśli, to określanego inaczej niż u starożytnych. Rozumienie jest tu traktowane jako wnikanie w to, co chcemy rozumieć. Wymaga ono od badacza decentracji, **wejścia – w**, **pójścia – za**, próby – gdy badamy podmioty – pewnej identyfikacji z podmiotem, przekroczenia siebie i wejścia w cudzy strumień doświadczenia. To rozumienie zrywa z rozumieniem jako poznawaniem podmiotu poprzez siebie, jako rzeczy, jako obiektu. Ale również zrywa z rzekomym obiektywizmem poznania, z uprzedmiotawiającym sytuowaniem się badacza **obok**, co jest – jak już wiemy – inną formą woli panowania.

**Obok problemu, jak poznajemy podmiotowość** i jaka jest rola poznania w kształtowaniu się podmiotowości człowieka, istotne są inne kwestie. Przed wszystkim zaś, **czym jest podmiotowość**, jaki jest jej **status ontyczny**, jakie ma **źródła**, za pomocą jakich **mediów** osiąga się podmiotowość, jakie nadaje się jej **atrybuty**. Okaże się także, iż kwestie podmiotowości są często splatane

z wartościami. Będę teraz, w tym podsumowaniu, śledził zatem aspekt **aksjologiczny podmiotowości**.

Istotą poglądów Sokratesa było założenie powszechnego i obiektywnego charakteru wartości, których źródło ma charakter nadprzyrodzony. Transcendentna siła ulokowała w człowieku dobro, które on teraz powinien odkryć w sobie na drodze rozumowej. Podmiotowość jest zatem pewną cechą, ale też stanem życia, działania w ramach życia, rozumiejącego swój sens, jako drogę ku dobru. Życia, które podjęło wyzwanie dobra, dokonało wyboru praktyki codziennej. Źródłem wartości są bogowie, a źródłem podmiotowości życie, działanie nastawione na podmiotowość. Medium podmiotowości jest rozum, który ma prowadzić do samoświadomości dobra w sobie i sensu życia; a także wrażliwość na dobro, ale też na relacje z innymi. I one same także mogą być traktowane jako medium podmiotowości – jak np. w poglądach Sokratesa. Relacje z innymi są albo stosunkami interpersonalnymi, albo przyjmują formę uczestnictwa w *polis*.

Podmiotowość, zgodnie z myślą Sokratesa, ma pewne atrybuty, pochodne od wartości, jaką jest dobro. Do nich należy odpowiedzialność za siebie, ale także za podmiotowość innych. Takim atrybutem jest też wrażliwość, zwłaszcza wyrażająca się życzliwością w spełnianiu roli **akusзера** cudzej podmiotowości. Można, za Sokratesem, wymienić inne jeszcze cnoty, które tu ujmuję jako atrybuty podmiotowości: posłuszeństwo wobec *polis* (ale do granic własnych zasad moralnych), odwaga, odporność na cierpienie, godność, lekceważenie własnych potrzeb. Podmiotowość jawi się tu jako wartość nadrzędna, identyczna z dobrem, jakim jest życie w cnocie.

Również Platon uważa, że źródłem wartości są bogowie. To oni wyposażają duszę w gotową wiedzę, którą ona jednak zapomina. Stąd poznanie jest przypominaniem. Od bogów pochodzi najwyższa idea dobra. Podmiotowość jest znowu kwestią wyboru drogi życia. Podmiotowość jest wynikiem wyboru długiej drogi do podmiotowości jako stanu praktykowanej idei dobra. Jego medium jest nie tylko rozum, ale też intuicja, wiara i praktykowanie cnoty.

Podmiotowość jest więc dążeniem do poznania dobra i życia zgodnie z cnotami, które z niego wynikają. A cnotą duszy jest przede wszystkim ład i harmonia, co osiąga się przez panowanie nad żądzami i namiętnościami. Można zatem powiedzieć, iż medium podmiotowości jest mądrość, męstwo, powściągliwość (co odpowiada częściom duszy), ale także miłość. Nie każda, ale dojrzała. Jej rozwój prowadzi od zamięłowania do piękna ciała (miłość zmysłowa), przez miłość do piękna duchowego, a następnie do idei piękna, aż w końcu do uwielbienia idei najwyższej – idei dobra.

Poglądy Arytotelesa nie odbiegają daleko od tego, co głosili jego poprzednicy. Funkcją **duszy rozumnej** jest poznać dobro i skierować na nie wolę. Podstawowe znaczenie ma tu **rozum praktyczny**. To on czyni z przedmiotu podmiot, kierując jego wolę ku życiu zgodnemu z poznany dobrem, z *eudajmonią*. Tę zaś Arystoteles pojmował jako doskonałość dostępną

konkretnemu człowiekowi, który żyje zgodnie z zasadą „złotego środka”. Medium podmiotowości są tu zatem: rozum i wola człowieka.

Dla Diogenesa z Synopy źródłem podmiotowości były relacje z innymi, a głównym jej medium miała być przede wszystkim wrażliwość na wartość podmiotowości oraz wrażliwość na innych. Ta pierwsza sprowadzała się głównie do dbałości o własną tożsamość, jako niezbędny czynnik poczucia odrębności podmiotu intensywnie komunikującego się z ludźmi. Jeśli wielu filozofów stawiało naprzeciwko podmiotu obcą mu i urzeczowioną przyrodę, w końcu lokując w niej także innych, to wobec tak pojmowanej natury łatwo było ustanowić się podmiotowi. Intensywne komunikowanie z ludźmi nieuprzedmiotowionymi wymagało uprzednio odrębności podmiotu, znajdującej gwarancje w tożsamości.

Podmiotowość jest obowiązkiem, do którego spełnienia niezbędne jest otwarcie się na innych. Diogenes wymieniał jeszcze jeden czynnik i zarazem medium podmiotowości – twórczość. Zapewnia ona rozwój i poczucie znaczenia życia i ludzi, ich niepowtarzalność, zapobiega nudzie poprzez dostarczenie istotnego przeżycia.

W koncepcji stoików podmiotowość byłaby stanem zgodnym z cnotą jako dobrem najwyższym, a tym jest życie zgodne z harmonijną i rozumną naturą. Medium takiej podmiotowości to powściągliwość, która uwalnia człowieka od żądz. Atrybutem jest zaś wolność, rozumiana jako ignorowanie wszystkiego co nie jest niezbędne. Harmonia i rozumność życia przejawia się także w poskromieniu własnego egoizmu i otwarciu się na innych ludzi, w tym na *polis*. Istotną cechą podmiotowości było dla stoików także poczucie odpowiedzialności wyznaczone obowiązkiem, jakim dla człowieka jest wspomniana wspólnota *polis*.

O ile pojęcie podmiotowości ma jakiś sens w kontekście filozofii św. Augustyna, trzeba by je rozumieć jako dążenie samoistnej duszy, wyposażonej w wolę, do Boga, który jest źródłem wszelkiego dobra i samym dobrem. Medium tak pojmowanej podmiotowości jest wiara i wyrzeczenie.

**Rozum praktyczny** Immanuela Kanta stworzył zupełnie inną perspektywę dla podmiotowości. Była to perspektywa natury socjologicznej. Intersubiektywność wyparła obiektywność kryteriów moralnych. Ta koncepcja wraz z oświeceniem otworzyła nowy sposób myślenia. Zwalniał on ze swych funkcji Boga (choć sam Kant był człowiekiem wierzącym), zastępując zintersubiektywizowanym społecznie rozumem praktycznym. U Kanta jeszcze prawo moralne, choć intersubiektywne, nie było relatywne, gdyż – sądził – jest zasadą formalną, którą każdy ma w swoim rozumie, gdyż jest niezbędna do życia. Imperatyw kategoryczny jest fundamentalną zasadą, która szuka źródła dobra nie w Bogu czy odwiecznym porządku natury, ale w powszechnej akceptacji społecznej. Wierząc np., iż akceptacja ta ma źródło w odczuciu intencji boskich.

Podmiotowość indywidualna uwzględnia zatem takie dobro intersubiektywne, które mieści w sobie dobra indywidualne. Ale też przeciwnie, **zawsze masz**

**traktować człowieka jak cel sam w sobie, a nie jako środek do celu.** Ta największa po Sokratesie rewolucja antropocentryczna ustanowiła indywidualność centrum znaczenia i sensu oraz aksjologicznym punktem podparcia. Cóż mogłoby powstrzymać tak wyemancypowanego człowieka od złamania tej zasady, jak również od zasady zwrotnej zgodności dobra intersubiektywnego i indywidualnego? Bo już nie Bóg. Kant zaproponował tu obowiązek. To on ma prowadzić indywiduum do okiełznania egoizmu. O kwalifikacji moralnej decyduje zresztą sama intencja spełnienia obowiązku.

Kant, przynajmniej w rozpowszechnionej interpretacji, wprowadził relacyjną koncepcję podmiotowości, której źródłem był rozum praktyczny skoncentrowany w podmiocie. Medium podmiotowości była obowiązkowość. Ale także wolność uwarunkowana przez obowiązkowość. Obowiązek bowiem uwalnia człowieka od indywidualnej niezdeterminowanej dowolności. Bez takiej wolności nie ma zaś podmiotowości. Inna rzecz, że Kant rozumiał występowanie obowiązku moralnego jako tak niezmaconą i pewną obecność Boga w każdym człowieku, jak gwiazdziste niebo.

Rousseau przeciwnie, społeczeństwa – a zwłaszcza kultury – nie tylko nie uznał za źródło czy nawet medium podmiotowości, ale uważał, iż są one źródłem deformacji człowieka. Podmiotowość jest bowiem stanem zgodności ducha z naturą uosabiającą doskonałość. Poza społeczeństwem ujawnia się zatem naturalne dobro człowieka. Społeczeństwo je niszczy. Istotą zła społeczeństwa i wszystkich jego form, jak kultura, państwo itp., jest własność. Gwałci ona podstawową zasadę dobra wśród ludzi: równość. Do ochrony wynikających z własności nierówności między ludźmi stworzono **umowę społeczną**, oparte na niej państwo, różne jego instytucje, ustrój polityczny, kulturę i jej zasady. Źródłem podmiotowości jest zatem natura, a medium są uczucia i sumienie (wrażliwość moralna). Nie rozum, jak w prawie całej uprzedniej filozofii europejskiej. Ten prowadzi wręcz do zwyrodnienia jednostki.

Fichte pojmował podmiotowość aktywistycznie, jako zdolność wolnego działania, tj. zgodnie z własną decyzją. Czyn jest źródłem świata i samego podmiotu. Medium zdaje się być wolność. Tak pojmowana podmiotowość staje się wartością samą w sobie, która pozwala zakwestionować wszelkie inne wartości. Ta samowola i nie licząca się z niczym wolność prowadzi samego Fichtego na manowce poglądów, które dały podstawę intelektualną niemieckiego faszyzmu. To istotna nauka dla badaczy podmiotowości.

Dla Hegla podmiotowość, jako atrybut jednostki, nie przedstawia żadnej wartości, jedynie może jako czynnik realizowania się Ducha. Podmiotowość może przejawiać się – co najwyżej – jako perspektywa elementu historycznego procesu rozwoju podmiotowości zbiorowej, głównie narodu. Podmiotowość zaczyna się i kończy w roli drobiny w dialektycznym ziszczaniu się Ducha w idei państwa.

Marks zastąpił ideę ducha postulatem sprawiedliwości społecznej. Pisałem o tym już wcześniej, w rozdziale drugim. Rolę państwa i narodu przejęła klasa

społeczna. Sam proces straci swój idealny charakter, stanie się procesem realizacji idei sprawiedliwości społecznej w przestrzeni praktyki, głównie produkcji. Gdy ów historyczny proces natrafia na przeszkodę, usuwa ją poprzez rewolucję.

W żadnym przypadku nie chcę sprowadzać różnicy między poglądami Hegla i Marksa do wspomnianych tutaj. Ale z punktu widzenia istoty podmiotowości różnica istotnie nie jest duża. Tak czy owak jednostka jest elementem jakiegoś większego od siebie porządku. Z tym, że dla Marksa ostatecznym celem jest wolność gatunku ludzkiego,<sup>121</sup> co jednak daje się urzeczywistnić jedynie przez zniesienie nierówności, czyli przede wszystkim relacji panowania między klasami społecznymi. Nie można tego dokonać, i tu ma miejsce podobieństwo z poglądami Rousseau, bez zniesienia głównej przyczyny nierówności i panowania – własności.

W filozofii Lukácsa podmiotowość przysługiwałaby **indywiduum**. Jej źródłem są warunki bytu społecznego, a medium – świadomość jednostki i jej nakierowane na własne cele działania. Mamy tu do czynienia z relacyjną koncepcją podmiotowości, ma być ona bowiem wynikiem relacji między tak ukierunkowaną aktywnością człowieka, a stosunkami społecznymi osadzonymi w warunkach bytu. Zasadniczo podmiotowość może przysługiwać klasom społecznym. Tu Lukács nie różni się wiele w poglądach od Marksa. Jednak znaczenie świadomości klasy społecznej dla całokształtu stosunków społecznych, w których w końcu kształtuje się świat, jest u Lukácsa o wiele większe niż u Marksa. Ponadto jego podmiotowość przysługuje także jednostkom. W wyniku dłuższej twórczej relacji ze społecznym bytem jednostki, która odpowiada swoimi działaniami na warunki bytu społecznego, krystalizuje się zintegrowana osobowość, warunek podmiotowości. Można by tu pewnie powiedzieć o procesie życia, w którym dokonuje się przejście od **jednostkowości** nastawionej na partykularne interesy do podmiotowego **indywiduum**. W tradycji marksowskiej ów proces życia, to praktyka społeczna. Szczególne miejsce przeznaczano w niej pracy i produkcji. Tak więc praktyka, jako **historycznie zmienny strumień bytu społecznego**, byłaby źródłem podmiotowości. W tej praktyce Lukács wyznaczył szczególne miejsce językowi. To kolejne bardzo ważne medium podmiotowości indywidualnej i zbiorowej.

Podmiotowość indywidualna i zbiorowa jest rezultatem dialektycznej pętli między jednostką i społeczeństwem, która prowadzi od **gatunkowości – w sobie** do **gatunkowości – dla siebie**. W owej pętli dialektycznej dokonuje się nie tylko rozwój jednostki, ale oczywiście także społeczeństwa. W tym drugim przypadku polega on na wytwarzaniu kulturalnych i intelektualnych (m.in. teorie naukowe) instrumentów znoszenia reifikacji i alienacji, tj. stanowienia podmiotowości społecznej. Kulturalne i intelektualne instrumenty, do których trzeba też zaliczyć

---

<sup>121</sup> Por. omówienie Marksa w rozdziale drugim i koniecznie: A.Walicki, *Marksizm i skok do królestwa...*, op.cit.

wartości, są wytwarzane w procesie praktyki społecznej jako wartości wspólnotowe, obiektywizowane następnie przez jednostki w toku ich życia.

Trudno mówić o podmiotowości u Schopenhauera, dla którego człowiek jest częścią irracjonalnej przyrody, co sprawia, że jego miotane niezaspokojonymi popędami życie jest męką, która musi zakończyć się katastrofą – nieuniknioną śmiercią. Nie jest chyba podmiotowością rzadki stan cierpienia uśmierzonego w kontemplacji lub w poświęceniu innym.

Nietzsche, który podjął coś więcej niż tylko pesymistyczny klimat Schopenhauera, nawiązał też do wcześniej omawianego wątku praktyki. Ale nadał mu szersze znaczenie: życia. Ludzie kierują się potrzebami chaotycznego, dynamicznego i złożonego życia. Ono jest też źródłem moralności. Każdy ma taką moralność, z jaką mu wygodniej. Ono jest też źródłem podmiotowości. Jej medium jest zaś siła, **moc**, najistotniejsza cecha życia. Podmiotowość w filozofii Nietzschego można rozumieć jako uosabianie i przejawianie siły. Kto zaś nie jest podmiotowy, jest niewolnikiem, któremu osobnik podmiotowy może i powinien narzucić, prawem moralnej wyższości siły, swoje egoistycznie motywowane wartości. Niestety liczebna przewaga słabych niewolników narzuca światu zwyrodniałą moralność względności, miłości, współczucia i altruizmu.

Jednak poza tym kontekstem podmiotowości Nietzsche zauważa jeszcze inny – kontekst niezgody na świat zastany. Życie jest dla niego nieustannym działaniem, tworzeniem. Podmiotem jest zaś ten, kto przyjmuje wyzwanie takiego życia, kto akceptuje, iż podmiotowość nie jest stanem lecz nieustannym, wечно odnawialnym aktem twórczym. Wyraża się ona w preferowanej przez Nietzschego postawie dionizyjskiej, żywotnej, zbuntowanej, dynamicznej, nastawionej na ciągły rozwój. Język, który dla wielu filozofów był medium podmiotowości, w poglądach tego myśliciela staje się medium uprzedmiotowienia, próbą panowania nad nieujarzmionym życiem.

Wcześniej obawiano się natury, jako niebezpiecznej dla człowieka, gdyż w niej rozprasza się podmiotowość. Rousseau zaś przeciwnie, w niej widział szansę spełnienia jednostki. W społeczeństwie, kulturze i cywilizacji dostrzegał zaś groźny żywioł. Nietzsche podobnie. Tworzy koncept nadczłowieka, który ma dość sił, żeby przeciwstawić się reifikacji ze strony kultury i społeczeństwa, czerpać zaś może je z natury. Podmiotowość Nietzschego jest nie tylko zjawiskiem dynamicznym, ale też w jej nieustannym stawaniu się (inaczej nie ma podmiotowości) można odkryć porządek rozwoju, z wyraźnie wyodrębnionymi fazami (wielbłąda, lwa i dziecięcia).

Strumień podmiotowości prowadzi przez siłę znoszenia trudu i cierpienia, poświęcenia i zadowolenia z podjęcia wyzwania losu podmiotu w drodze. W ten sposób dojść można do stadium narcystycznej akceptacji swej siły, ale też buntu, który znosi wszystko, nie potrzebuje żadnego oparcia, nie cierpi władzy i zwierzchności, ale pragnie kierować się jedynie swoją wolą, przewartościowywać wszystkie wartości. Trzecia faza to faza twórczości, która buduje, jak poprzednia burzyła. To faza **tworzenia sobie wolności nowego tworzenia**.

Wymaga ona niewinności dziecka, zapomnienia, które uwalnia od deformacji kultury i społeczeństwa. Zwieńczeniem trzeciej fazy nie ma być wytworzenie nowego porządku, ale nieustanne już tworzenie, przewartościowywanie, szukanie.

Podmiotowość dla Nietzschego była przede wszystkim wyzwaniem, jej źródłem może być tylko sam podmiot. Nic za tym nie przemawia, aby wybrać drogę podmiotowego wyzwania. Ale wybór nie jest bezcelowy. Celem jest wieczne odnawianie aktu stworzenia rozładowującej się siły. Medium takiej podmiotowości jest bunt, siła i twórczość.

Zdaniem Jamesa potrzeby życiowe skłaniają człowieka do działania, a psychika w dużej mierze kształtuje się w zgodzie z zasadą użyteczności i jest wtórna w stosunku do działania. Jest ciągle zmieniającym się strumieniem, którego jedność, ciągłość i osobność w stosunku do otoczenia ma charakter dynamiczny. Tak tylko rozważać można tożsamość. Bergson zwrócił uwagę na twórczy charakter życia, w którego jednorodnym strumieniu wyodrębnić można dwa aspekty: działań i przeżyć. Podmiotowość charakteryzuje się też wolnością rozumienia, w tym sensie, że zdeterminowane mogą być odseparowane działania i przeżycia, ale nie strumień życia. Źródłem podmiotowości jest Bóg, medium zaś intuicja, którą trzeba rozumieć jako funkcję strumienia przeżyć i działanie, jako drugi aspekt strumienia życia. Atrybutem podmiotowości jest zaś twórczość i rozwój, pojmowany jako poszerzanie horyzontów człowieka.

Pod wieloma względami podobnie rozumował Husserl. Traktował on podmiotowość jako zdolność podmiotu do utrzymywania **jedności strumienia przeżyć**. Znosił przeciwstawienie podmiotu i natury, gdyż uważał, że dostępny nam świat nie jest **światem w sobie**, ale **światem dla kogoś**. Inaczej mówiąc – ustanawia go podmiot.

Podobne przesłanie znajdujemy u Kierkegaarda. Męka życia, na którą wskazywali już Schopenhauer i Nietzsche, spowodowana jest, zdaniem tego filozofa, przede wszystkim poczuciem trwogi. Wywołuje ją lęk przed śmiercią i perspektywa tajemnicy wiecznego Boga, trudnej do wytrzymania przez śmiertelnego człowieka. Tego dramatu ludzkiej egzystencji nie da się rozwiązać. Można wybrać drogę tchórza, czyli ucieczkę w przyszłość; albo też ucieczkę w przeszłość – to droga hedonisty. Ale jest jeszcze trzecia droga: podmiotowości, która wybiera terażniejszość i prawdę.

Religia nie musi być traktowana jak ucieczka. Gdy człowiek uświadomi sobie, iż nie wybawi go ona od męki życia, a przeciwnie – pogłębi, żądając wyrzeczeń, nasilając **napięcie** i przygnębienie. Ale to jest właśnie droga dla człowieka podmiotowego. Podmiotowość jest zatem wyborem drogi życia, życiem, któremu człowiek przez sam fakt wyboru nadaje sens i znaczenie. Źródłem tak pojmowanej podmiotowości jest sam podmiot, jego medium odwaga, wrażliwość i ambicja podjęcia wyzwania. Podmiotowość, mimo wiary w Boga i religijności, zostaje tu całkowicie ześrodkowana w podmiocie.

W *Albo, albo* Kierkegaarda pojawił się jeszcze jeden wątek dotyczący podmiotowości. Nobilituje on **autentyczność** jako podstawę podmiotowości.



Szczerłość wyrażania tego kim jesteśmy, a najpierw bycie sobą, akceptacja dla siebie takim jakim jestem, dla wyboru swojej drogi, to mają być cechy podmiotowości.<sup>122</sup> Będziemy jeszcze rozważać tę kwestię. Wzbudzi ona silną polemikę. Ale równocześnie tak rozumiana podmiotowość jest wyzwaniem życia zgodnego z powinnością, bez pozorów i ucieczki

Marcel rozumiał rozpacz człowieka, ale widział z niej wyjście. Rozpacz może doprowadzić do Boga, a także do innych ludzi. Obcowanie z innymi może być w pewnej mierze obcowaniem z Bogiem. Stąd płynie nadzieja, która gdy stanie się **poleganiem na Bogu**, spotkaniem, **komunią w miłości**, zaradzi rozpaczcy. Podmiotowość jest istnieniem. Jesteśmy **wcieleni** w istnienie przez miłość. Istnienie jest zawsze – **w**. Podmiotowość jest zdolnością do komunii, czyli istnienia w – **Ty** poprzez miłość. Nie jest więc ona schronieniem – **przed**, ale otwarciem – **ku**. Nie jest też siedliskiem oryginalności, którą trzeba odkryć i wyrazić jako autentyczność, lecz doświadczaniem **daru** w dialogicznej relacji **Ja – Ty**.

Źródłem podmiotowości jest tu sam podmiot. Jest to – znowu – kwestia wyboru drogi, ale medium jest wiara, nadzieja i miłość. W jakimś sensie źródłem podmiotowości jest Bóg, ale też – poprzez Boga – drugi człowiek. Od nich pochodzi **dar** (to kolejne medium podmiotowości – ze strony podmiotu jest to zdolność przyjęcia daru). Na początku jest jednak wybór przez podmiot trudnej drogi nadziei, zaufania, miłości i otwarcia na **Ty**, postawy dialogicznej.

Maritain zaproponował koncepcję podmiotowości jako realizowanej potencji danej człowiekowi przez Boga. Ujmował on człowieka w dwóch wymiarach: doczesnym, jako część społeczeństwa i nadprzyrodzonym, jako autonomiczna osoba uczestnicząca w życiu Boga. Dusza sprawia, iż jesteśmy wolni w tym sensie, że możemy dokonać wyboru. Jedną z perspektyw człowieka jest droga do Boga, na której mamy czynić dobro, współdziałając z innymi, w poszanowaniu siebie jako **osoby ludzkiej**, która uczestniczy w istnieniu Boga i poszanowaniu innych, którzy także są osobami w tym znaczeniu.

Filozofia Maritaina jest **wezwaniami** do przekraczania własnych granic, wyznaczanych nam przez doczesny wymiar życia. Źródłem podmiotowości jest tu Bóg, który ofiarował nam potencjał ludzki, dopuścił do swego życia. Jego przyjęcie wymaga jednak podjęcia niełatwego wyzwania, wyboru trudniejszej drogi. Zatem i my także jesteśmy źródłem naszej podmiotowości. Jest to zatem, podobnie jak u Marcela, relacyjna koncepcja podmiotowości.

Koncept **spotkania** stał się kluczowy dla Bubera. Człowiek jest podmiotem w tym sensie, iż jest kimś kto może działać jako wolna i odpowiedzialna osoba. Może wybrać relację monologową z Bogiem i innymi ludźmi (**ja – ono**) lub dialogową (**ja – ty**). Pierwsza zubaża, redukuje, odpersonalizowuje; druga wprowadza na drogę rozwoju siebie jako podmiotu. Własny, autonomiczny wybór przesądzi czy zaktualizuje się w nas dobro czy zło. Mamy w sobie obie

---

<sup>122</sup> S.Kierkegaard, *Albo, albo*, op.cit., s.237.

potencje. Udział Boga w naszej podmiotowości nie redukuje się tylko do umieszczenia w nas potencji i dania możliwości wyboru. Bogu zawdzięczamy ewentualnie łaskę integracji wewnętrznej, bez której nie ma autonomii.

Ale podmiot sam jest źródłem swojej podmiotowości, gdyż to my dokonujemy wyboru i idziemy jego drogą. Zatem otwarcie dialogiczne, wrażliwość na innego człowieka, na Boga, są ważnymi mediami takiej podmiotowości. Polega to na nieinstrumentalnym traktowaniu **ty**, wrażliwości na jego wezwanie, podjęcie odpowiedzialności, poszanowanie dla autonomiczności **ja** oraz autonomii **ty**. Człowiek nie jest zdolny do nieprzerwanej postawy otwarcia i dialogu. Podmiotem się nie jest, ale bywa. Kwestia podmiotowości jest zatem również sprawą proporcji. Kto nie jest akurat podmiotowy – wyjaśniałem – redukuje ją i przeciwnie. **Ty** może być Bóg, inny człowiek, natura i kultura duchowa. Buber zaproponował inny jeszcze wariant relacyjnej koncepcji podmiotowości. Myśliciel ten podziela w znacznym stopniu postawę egzystencjalistyczną. Rozumie lęk człowieka i jego cierpienie wobec obawy przed przyszłością, śmiercią oraz tajemnicą Boga i świata. Buber wie, że człowiek nie rozumie Boga, ani świata, w którym żyje, wątpi w sens życia. Podmiotowe medium miłości może podpowiedzieć wybór drogi, która będzie wyjściem poza własny egoizm, ku drugiemu. Przeżycie realności Boga nada życiu sens, ale ta perspektywa nie spełni się bez miłości i wyboru otwartości na **ty**.

Sartre i Camus wybiorą drogę egzystencjalizmu ateistycznego. Camusa przerazi zwłaszcza **absurdalność** życia. Wie, że wyjścia z tego absurdu nie ma. Pozostaje zawsze odwaga przyjęcia losu, dla którego ma się pogardę i heroizm istnienia mimo zrozumienia tego losu. To pozwala na swoistą wolność, wolność demiurga, który musi wybrać i odczuwa dumę, gdy wybierze trudniejszą do udźwignięcia drogę.

To co trapiło całe pokolenia filozofów, czy człowiek jest, czy jego byciu nie zagraża natura, inni ludzie, kultura, Heidegger uznał za niewiele znaczące w porównaniu z faktem, iż człowiek sam zatracza siebie, a w każdym razie – jakbym chciał to wyrazić – swoją podmiotowość. Przede wszystkim dlatego, że traci prawdę bycia. Gubi też kontakt z prawdziwym bytem, który jest wartkim, złożonym strumieniem życia. Heideggerem głównie kierowała trwoga o człowieka, który – jak ogłosił Nietzsche, utracił Boga. Dodajmy za Tischnerem – niezauważywszy, że przede wszystkim gubi siebie.<sup>123</sup>

Zwłaszcza w oświeceniowym koncepcie człowiek jest podmiotem, który sam siebie ustanawia, po to głównie, aby lokując się naprzeciwko bytu poczuć jego przedmiotowość, a dzięki temu własną moc, by móc panować. Ale to nie jest prawda o człowieku. Prawdą jest natomiast, że przejmuje go trwoga wynikająca z doświadczenia nicości i świadomość **bycia – ku śmierci**.

Rozum człowieka jest rozumem instrumentalnym, taki też charakter nadał rozumowi praktycznemu Kant, tak rozumowali pragmatycy, jak np. James.

---

<sup>123</sup> K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, s.209.

Rozum służy człowiekowi dla jego interesów – to miało stanowić o ludzkiej podmiotowości: zdolność podporządkowania sobie świata, narzucenia mu swego panowania. Aby ponownie poznać świat i siebie trzeba ujrzeć prawdę. A droga do prawdy wymaga zanurzenia się w strumień życia, zanim go jeszcze rozum instrumentalny nie zafalszuje i odczuwania, przeżywania jako **byt bytujący** – w.

Poznanie nie jest co prawda możliwe, zatem – jak pisze K. Michalski – „*»odwaga prawdy« nie polega więc już na wierze w możliwość odsłonięcia tego, co jest, w jego pełnej obecności. Bowiem odkrycie prawdy wcale nie polega na pełnej obecności czegoś. Ściśle biorąc, nie jest możliwe w ogóle »odkrycie« prawdy. Prawda nie jest przecież czymś, co obecne, jakimś stanem rzeczy, który dalby się uchwycić w tezach»*.<sup>124</sup> Byt jest działaniem się. Trzeba **bardziej subtelnej** filozofii niż tradycyjna, która szukała pełnej prawdy, problem upatrując w metodzie. Prawda jest byciem. Prawdą o człowieku jest bytowaniem w bycie. Prawda jest bardziej subtelna niż to się uważało i potrzebuje bardziej subtelnej teorii. Człowiek nie może poznać świata, ale może zadawać pytania, przyjąć postawę otwartą, twórczą i poszukującą. W tym i w odwadze poznania prawdy wyraża się podmiotowość.

Podmiotowość wyraża się także w wolności. Ale człowiek nie jest wolny. Jest uwarunkowany przez świat, rozprasza się w codzienności, nie może zmienić wiele, a zwłaszcza nieuniknioności śmierci. Życie ludzkie jest nieodwołalnie **byciem ku śmierci**. Ale właśnie ten dramat i trwoga, jaką wywołuje, może być szansą zrozumienia, iż jedyne wyjście polega na zrozumieniu i wzięciu odpowiedzialności za swoje życie. Wybór drogi odpowiedzialności, sama odpowiedzialność, to jest już jakiś zakres wolności. Zwłaszcza jeśli świadomi końca zorientujemy swoje życie jako **bycie ku życiu i ku wolności**. Wolnością jest także możliwość nadania swemu życiu sensu.

Podmiotowość, tak jak można by ją interpretować w kontekście filozofii Heideggera, jest działaniem wewnątrz relacji człowiek – świat, które nastawione jest na poznawanie świata przez przeżywające rozumienie, wyrzekające się roszczenia pewności i totalności; poszerzanie horyzontów wolności, nadawanie sensu swojemu życiu, braniu odpowiedzialności za nie.

W dwudziestym wieku, a nawet nieco wcześniej, pojawiło się wiele koncepcji filozoficznych, które charakteryzują się tym, że:

1. sceptycznie odnoszą się do rozumu jako instrumentu poznania, ufając bardziej wrażliwości; *filo – zofia* przestaje być dla nich **milością rozumu** i zaufaniem do postawy intelektualistycznej w ogóle;
2. w sferze ontologicznej życie, które zaczyna być przedmiotem badań, zaczyna się traktować jako całościowy, zmienny, dynamiczny proces – **strumień**, który – jeśli jest w ogóle poznawalny – to nie z zewnątrz, obiektywnie i rozumowo lub (tzn. też *i*) empirycznie, ale raczej **od środka**, jako strumień

---

<sup>124</sup> K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, op.cit.

przeżywania dynamicznego świata; postawa ta znajduje szczególną syntezę w filozofii Heideggera;

3. jako fakt ontyczny, podnosi się samotność podmiotu wśród ludzi i wobec Boga, który albo nie istnieje (zwłaszcza w egzystencjalizmie ateistycznym), albo nas opuścił;

4. w związku z powyższym życie utraciło **sens** i **znaczenie** dane podmiotowi z zewnątrz, cechuje je z tego powodu **cierpienie**, **troska**, zwątpienie, poczucie tęsknoty, niepokoju, niepewności i opuszczenia;

5. świat ma wymowę pesymistyczną; nikąd nie ma pomocy dla krytycznego i unikającego samookłamywania podmiotu;

6. powstaje w tej sytuacji rodzaj **wyzwania**, aby samemu nadać życiu sens, odnajdując go w zasadzie w dumie z podjęcia heroicznego wyzwania dramatu istnienia – tak pojawia się wątek aksjologiczny;

7. jest też odmiana religijna podobnej filozofii, która daje szansę dzięki miłości, spotkaniu z Bogiem i innymi ludźmi, wierze.

Podsumowałbym to tak: uświadomienie sobie swojego położenia powoduje poczucie braku sensu świata i własnego życia. W niemałym stopniu jest to kryzys znaczenia, w sensie tego co warte jest własne życie i świat. Taki stan nazwałbym próżnią lub pustką egzystencjalną. Na owo kryzysotwórcze położenie składa się przeżywanie pustki ontycznej, poznawczej i moralnej. Powoduje to cierpienie i napięcie, a także poczucie braku ładu świata przeżywanego, które ukierunkowuje strumień działania człowieka, wywołując wiele reakcji obronnych. Na gruncie egzystencjalizmu ateistycznego człowiek narażony jest na samooszukiwanie się i szukanie ratunku w ucieczce, na rozpacz i rozpad lub heroiczne podjęcie wyzwania, przeciwstawienie się losowi i dążenie do życia podmiotowego, ze świadomością nierozwiązywalności dramatu istnienia. Alternatywa filozofii wiary nie jest łatwiejsza. Opiera się jedynie na wierze w sens cierpienia i wyjście w postaci miłości, otwarcia na innych, na Boga.

W wielości konceptów podmiotowości można jednak wyróżnić pewne typy. Gdy chodzi zatem o źródła podmiotowości, to wymienić można następujące:

- transcendentne,
- naturę,
- innych ludzi,
- społeczeństwo (jako byt różny od poszczególnych jednostek), rozmaicie instytucjonalizowane (np. państwo, naród, klasa społeczna),
- praktyka życia (strumień życia),
- sam podmiot (wola, jaźń),
- relacyjne.

Wśród relacyjnych można wymienić kombinacje prawie wszystkich źródeł wymienionych w punktach od 1 do 6. Trzeba zauważyć, iż koncepcje relacyjne występowały w omawianych teoriach najczęściej, zwłaszcza w dwudziestym wieku. Szczególnie wyodrębnić trzeba relacje między człowiekiem i Bogiem,

a także człowiekiem i światem, pojmowanym najchętniej jako strumień życia oraz ludźmi (indywidualnie) lub społeczeństwem (w rozmaitych formach).

Najczęściej jako medium podmiotowości traktowano:

- wiedzę,
- uczucia,
- rozum,
- traktowane bardziej hermeneutycznie rozumienie,
- intuicję,
- wiarę,
- strumień doświadczenia,
- język

oraz

- wolną wolę,
- ambicję,
- godność,
- wrażliwość,
- miłość,
- dojrzałość,
- odpowiedzialność.

Podmiotowość charakteryzowano jako:

- wartość,
- wyzwanie,
- wezwanie,
- obowiązek,
- odpowiedzialność,
- autentyczność,
- odrębność,
- wolność,
- ekspresję,
- oryginalność,
- otwartość,
- twórczość,
- cechę osobowości,
- działanie,
- tożsamość.

Wymienione tu koncepty i terminy zakreslają pewną siatkę pojęciową, a równocześnie przestrzeń intelektualną, w której będę analizował podmiotowość w dalszej części tej pracy.

Nie będę rozważał tutaj przyczyn, zwłaszcza historycznych, różnic w poglądach na podmiotowość. Interpretację tych różnic prezentowałem w rozdziale drugim. Pragnę tylko zauważyć, iż wśród przedstawionych przeze mnie poglądów wyraźnie wyróżnić można trzy grupy: o nastawieniu indywidualistycznym,

kolektywistycznym i – wstępnie nazwijmy je – relacyjnym. Jeśli, jak wynika to zapewne z rozdziału pierwszego i drugiego, w poglądach indywidualistycznych i kolektywistycznych można znaleźć ważne aspekty podmiotowości, to – zgodnie z przedstawioną tu tradycją w filozofii dwudziestego wieku – istoty podmiotowości poszukiwalbym przede wszystkim w koncepcjach relacyjnych.

## 2.2. Krytyka tradycji konceptu podmiotowości z punktu widzenia postmodernizmu

O postmodernizmie pisałem już w rozdziale drugim. Teraz chodzi o głos tej orientacji w sprawach podmiotowości. Najpierw zatem trzeba stwierdzić, iż wszelkie rozważania metafizyczne, systemowe, ontologiczne są – zdaniem postmodernistów – nieusprawiedliwione. Wymagają bowiem założeń, które są bezwartościowe poznawczo, na pewno zaś są przejawem roszczenia władzy, skromnie woalującej się kłamstwem obiektywizmu. W języku postmodernistów trzeba by tu mówić o unieważnieniu **wielkich metanarracji**, tj. takich **opowieści**, które obiektywizują sensy i znaczenia, uzasadniają lub kwestionują wybory życiowe, nadając im status zgodności lub niezgodności z rzekomo obiektywnymi i ugruntowanymi w kategoriach absolutystycznych wartościami.

Baudrillard przedstawia świat i życie jako niezdeterminowaną grę bez wyraźnych reguł ani dających się wyobrazić rezultatów, bez obietnicy wygranej ani wiedzy, co miałyby nią być.<sup>125</sup> Nauce postmodernizm przeciwstawia **wiedzę narracyjną**, która nie rości sobie pretensji do pierwszeństwa wśród innych poglądów, ale też nie wymaga dowodu ani uzasadnienia, poza uzasadnieniami wewnątrz danej narracji, którą Lyotard określa jako narrację pierwszego stopnia i odróżnia od metanarracji.<sup>126</sup>

Postmodernizm jest prądem umysłowej niezgody na totalne wizje rozumu, zwłaszcza zaś na jego wytwory w postaci takich opowieści, które redukują wieloznaczność świata, na rzecz absolutystycznych wizji jednoznaczności,<sup>127</sup> wskazując jakieś ogólne idee, wyobrażenia świata, człowieka, przeszłości, przyszłości i teraźniejszości.

To kierunek chętnie sięgający do nowoczesnych konceptów języka i komunikacji przenoszących w warstwę lokalnej i okazjonalnej ważności wytwarzane znaczenia i sądy, nadając im sens zjawiska kontekstualnej prawdy w ramach aktów komunikacji. Lyotard może zatem twierdzić, że czasoprzestrzeń człowieka jest otwarta, jej rzeczywistością są transformacje, a nie tożsamości, ciągi epizodów, a nie historia.<sup>128</sup> Jak pisze referujący te poglądy Bauman: „*ta przestrzeń – czas jest samoświadomie tym, co nie zapisane, pustką, nicością,*

---

<sup>125</sup> J.Baudrillard, *La transparence du Mal: essai sur les phénomènes extrêmes*, Paris 1990, s.4.

<sup>126</sup> J.F.Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Minneapolis 1984, s.8 i dalsze.

<sup>127</sup> Por. np.: Z.Bauman.

<sup>128</sup> J.F.Lyotard, *Peregrinations*, New York 1988, s.31-32.

»w której uniwersum prezentowane przez jakąś frazę odsłania się i która eksploduje w momencie, w którym fraza ta pojawia się, a następnie znika wraz z nią«<sup>129</sup>.

Postmodernizm zabrania wypowiadać się w kategoriach powszechnych i absolutyzowanych aksjologii, wie jednak, że wartością jest różnorodność, pluralizm, wolność i tolerancja. Po słynnej polemice Habermasa i Lyotarda,<sup>130</sup> w której Habermas określił postmodernizm jako neokonserwatyzm,<sup>131</sup> Richard Rorty napisał, iż dla spełniania emancypacyjnej funkcji nie trzeba odwoływać się do metanarracji<sup>132</sup>. „Sedno twierdzenia Habermasa – pisał Rorty – że myśliciele tacy jak Foucault, Deleuze i Lyotard są »neokonserwatystami« tkwi w tym, że nie podają nam oni żadnej racji »teoretycznej« obrania tej, a nie innej orientacji społecznej. Kładą kres dynamice, na której tradycyjnie opiera się myśl społeczna (tego typu jaki reprezentuje Rawls w Ameryce i sam Habermas w Niemczech) – mianowicie potrzebie kontaktu z rzeczywistością zaciemnianą przez »ideologię« i odsłanianą przez »teorię«<sup>133</sup>.

Otóż, jak pisze z kolei Stefan Morawski, wszelkie postulaty postmodernizmu można już było spotkać we wcześniejszej filozofii. Można by się zatem obyć bez postmodernizmu.<sup>134</sup> Istotnie, przypomnimy sobie z łatwością większość obaw i uwag krytycznych pod adresem filozofii epoki industrialnej zauważonych w niej samej. Pisałem o tym wcześniej. Zwłaszcza Nietzsche i Heidegger dostarczają tu mocnych dowodów.

Autokrytycyzm starej filozofii europejskiej doprowadza postmodernizm do jej całkowitego zakwestionowania. Zwłaszcza zaś kwestionuje wiarę w jedną i niepodważalną prawdę ontologiczną, jednego dobra, jednego sensu, jednej racji etycznej, estetycznej i politycznej i jednego sposobu poznawania świata. Główny kamień obraży to teorie Kartezjusza, Kanta i Hegla. Znalezienie jednego kryterium poznania, a zwłaszcza ułokowania go w rozumie przez Kartezjusza, jednej zasady etycznej, uzasadnianej na dodatek intersubiektywnie, czyli uprawomocniającej prawdy obiektywizowane u Kanta oraz wiara w Ducha, totalny Rozum i logiczny porządek Dziejów Hegla – stoi rzeczywiście w sprzeczności do tego, co również na pewno wiedzą postmoderności. Wiedzą np., że nie ma jednej prawdy. Ale skąd?

---

<sup>129</sup> Z.Bauman, *Ponowoczesność, czyli dekonstruowanie nieśmiertelności w: Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, red. S.Czerniak, A.Szahaj, Warszawa 1996, s.161.

<sup>130</sup> J.F.Lyotard, *Odpowiedź na pytanie, co to jest postmoderna w: Postmodernizm a filozofia...*, op.cit., s.31-32.

<sup>131</sup> Por. np.: J.Habermas, *Moderna – niedokończony projekt w: Postmodernizm a filozofia...*, op.cit., s.273 i dalsze oraz: J.Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, op.cit., s.7, a przede wszystkim: J.Habermas, *Questions and Counterquestions*, „Praxis International”, vol. 4,3/1984.

<sup>132</sup> R.Rorty, *Habermas and Lyotard on Postmodernity*, „Praxis International”, vol. 4,1/1984, s.32 i dalsze; por.: R.Rorty, *Habermas i Lyotard o postmodernizmie*, „Colloquia Communia”, nr 4-5(27-28)/1986, s.147 i dalsze.

<sup>133</sup> R.Rorty, *Habermas i Lyotard o postmodernizmie*, op.cit., s.154.

<sup>134</sup> S.Morawski, *Czy modernizm rzeczywiście zmierzcha? w: Postmodernizm a filozofia*, op.cit., s.174-178.

Postmoderenizm, jak sądzę, nie odpowiada czasom w jakich żyjemy. Jest zawieszony, paradoksalnie, w jakiejś teoretycznej próżni. Obserwujemy bowiem dwa wielkie cywilizacyjne procesy, które tak naprawdę decydują o współczesności, a jeszcze bardziej o przyszłości świata i człowieka. Pierwszym jest proces globalizacji. Powstaje jeden, w niemałym stopniu zuniformizowany, świat zorganizowany według wspólnych, zuniwersalizowanych reguł. Jednak człowiekowi nie wolno tego świata globalizacji i jego reguł badać, konstruować strategii dostosowawczych, projektować niezbędnych globalnych sposobów przeciwdziałania jego negatywnym skutkom, przewidywać jego konsekwencji i projektować strategii gospodarczych, kulturalnych, moralnych i innych. Zabraniają tego postmoderniści, ciągle zapatrzeni w utopię rozwiązania pluralistycznego i całkowicie wolnego chowania głowy w piasek.

Nauka, której nie dość trudności, jakie ma od wieków, a jakie trafnie ukazali postmoderniści, która powinna dać ludziom mocniejsze (inne) wsparcie niż ideologie czy utwory literackie, ma się czuć skrępowana zasadami dobrego wychowania, odkrytymi w czasie **zapustnego karnawału**, którego końca postmoderniści nie zauważyli. Rzeczywiście nie podejrzewam, jak Habermas, postmodernistów o neokonserwatywne intencje ideowe. Raczej nie widzą oni upływu czasu i potrzeb świata lub czując się wobec nich bezradnymi wybierają ucieczkę. Można uznać to za zaletę, jeśli ostrożność to wyraz odpowiedzialności. Można poczytać im to za wadę, jeśli ta sama cecha osiąga takie natężenie, że staje się „socjologicznym nihilizmem”, tzn. równouprawnieniem wszystkiego w życiu społecznym, co nie jest w taki czy inny sposób „narzucone”.

Drugi wielki proces cywilizacyjny i drugie krzyczące wołanie do nauki bierze się stąd, że integrującemu się światu towarzyszy coraz większa dezintegracja człowieka, społeczności i kultury, w jej najgłębszym i funkcjonalnym sensie, względem jednostek i wspólnot. Pisałem już o tym i jeszcze będą, tu jedynie więc zaznaczam ten problem.

Bez postmodernistów wiemy, że nasza wiedza jest ułomna, a rozum słaby. Już przed nimi filozofowie mówili nam, że nasze poznanie jest niepewne, a skłonność do nadużywania wielkich kwantyfikatorów nieposkromiona. Że mieszamy roszczenia do nieomyślności ze złudzeniem obiektywizmu, a nie zauważamy, jak nauka wplątuje się w pokrętne meandry roszczenia do panowania – to wiemy także. Bardzo dobrze, że postmoderniści nam to tak mocno powiedzieli raz jeszcze. Był na to właściwy czas. Ale już mija.

Zgadzam się z metaforą karnawału Bachtina<sup>135</sup> i z jej błyskotliwą interpretacją Lecha Witkowskiego,<sup>136</sup> o czym pisał też Andrzej Szahaj,<sup>137</sup> a

---

<sup>135</sup> M.Bachtin, *Problemy literatury i estetyki*, Warszawa 1982.

<sup>136</sup> L.Witkowski, *Uniwersalizm pogranicza. O semiotyce kultury Michala Bachtina w kontekście edukacji*, Toruń 1991.

<sup>137</sup> A.Szahaj, *Ponowoczesność – czas karnawału. Postmodernizm – filozofia błazna w: Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, Warszawa 1996, s.381 i dalsze.



także B.Ruthland<sup>138</sup> i C.Thomson.<sup>139</sup> Bachtina, którego nb. – jak pisał o tym S.Morawski<sup>140</sup> – nie można przypisywać do postmodernizmu. Ludziom potrzebny jest niekiedy czas błazenady, przedrzeźniania i ironii, kiedy to wszystko co poważne staje się powodem do ośmieszenia, wszystkie reguły powodem do anarchii, autorytety do szyderstwa. To pozwala odzyskać równowagę, daje efekt terapeutyczny, pobudza do dystansu. W tym sensie czas karnawału, czas społecznych przesłanek do karnawału, już minął, chyba że to jest jakaś nowa odmiana karnawału na Titanicu.

Pozytywne znaczenie postmodernizmu daleko jednak wykracza poza wspomniane wyżej. Potrzebny jest mocny głos niezgody na naukę zbyt łatwą, nadmiernie narcystyczną. Niezbędne jest stałe przypominanie, jak niepewna jest wiedza, którą z takim przekonaniem niekiedy gromadzimy, jak wiele w niej z umownej konwencji i jak dyskretnie poukrywane są w niej ciagotki do panowania, monopolu intelektualnego. Potrzebne jest taki trudny uczeń w klasie, który zawsze rozumie coś innego niż reszta, z czymś się nie zgadza, w coś wątpi. Niezbędną ingrediencją nauki jest bunt, ironiczny uśmiech, nadpobudliwość i nadwrażliwość.

Tyle na temat samego postmodernizmu. Natomiast do wyjaśnienia jest jeszcze stosunek tego kierunku do kwestii podmiotowości. Powiedzmy od razu, że jest negatywny. Stanowi jeden z kamieni obrazu w stosunku do tradycji filozofii. Podmiotowość ma być jedną z tych ogólnych, metafizycznych kategorii, których filozofia oświecenia nadużywała. Jak pisze Gerard Raulet, „*po krótkim rozprawieniu się myśli postnowożytnej (post – moderne) z »procesem dziejowym«, gdy wydawało się, że także »podmiot – przedmiot« Hegla, Marksa i Lukácsa opuścił już arenę dziejów i nie jest już w stanie bronić prawdy przed trybunałem rozumu, oraz po niezwyklej likwidacji kategorii podmiotu przez współczesna filozofię francuską, łatwo można dojść do wniosku, że obie te tendencje coś jednak łączy. Jeśli podmiot na końcu charakterystycznej dla nowożytności drogi rozwoju myśli, która wyposażyła go w funkcje »ostatecznego uzasadnienia«, stał się problematyczny (używany tu termin »moderna« rozumieć będziemy jako nowożytność) – to, naszym zdaniem, stało się tak dlatego, iż jego status był przez »moderne« tak długo kwestionowany, iż w końcu stał się utopijnym»*”<sup>141</sup>.

Lecz zło zaczęło się wcześniej. Błędem – zdaniem postmodernistów – było najpierw posadowienie podmiotu na fundamencie własnej świadomości. My wiemy już, że to zbytne uproszczenie filozofii Kartezjusza, która była bardziej skomplikowana i wieloznaczna. Samym problemem zajmowałem się wcześniej.

<sup>138</sup> B.Ruthland, *Bakhtinian Categories and The Discourse of Postmodernism* w: *Mikhail Bakhtin and the Epistemology of Discourse*, red. C.Thomson, „*Critical Studies*”, vol. 2, no. 1-2.

<sup>139</sup> C.Thomson, *Mikhail Bakhtin and Shifting Paradigms* w: *Mikhail Bakhtin and the Epistemology...*, op.cit.

<sup>140</sup> S.Morawski, op.cit., s.177.

<sup>141</sup> G.Raulet, *Kryzys podmiotu*, „*Colloquia Communia*”, nr 4–5 (27–28)/1986, s.239.

Pominę więc tutaj komentarz odnoszący się do Kartezjusza i jego rzeczywistej koncepcji podmiotu i podmiotowości.

Następnym krokiem milowym w historii podmiotu stało się rozdwojenie przez Kanta rozumu i wyodrębnienie rozumu praktycznego, co Rorty skraca tak: „Kant sugeruje, że nie musimy mieszać naszej wiedzy o świecie, jako ulegającej zmianom treści, z naszym poczuciem moralnym”.<sup>142</sup> Dwa więc są kamienie obrazy. Pierwszy dotyczy tego co Kant przejmuje od Kartezjusza. Drugi zaś zarzut, to koncepcja jakichś stałych zasad moralnych. Co jedni krytykowali jako krok do relatywizmu etycznego, Rorty zaatakował z drugiej strony. Pojęcie jednej moralności, opartej na jednej intersubiektywnie uzasadnionej regule i odwołanie się do Boga, jako gwaranta tego porządku moralnego, to ciut za wiele jak dla szanującego się postmodernisty. Kanta można by chwalić z punktu widzenia postmodernistów za to, że naruszył jednorodność konceptu filozofii podmiotu i usankcjonował wątpliwości, jakie budziła. Ostatecznie Rorty zresztą nie uważa kwestii podmiotu za główny wątek nowoczesnej filozofii, co nie zmniejsza jej win. Pisze: „trzeba widzieć »zasadę nowoczesności« jako coś innego, aniżeli tę słynną »podmiotowość«, którą pokantowscy krytycy filozofii, pragnący powiązać Kanta z Kartezjuszem brali za swą nić przewodnią”.<sup>143</sup>

Mamy zatem dwa ciągi odpowiedzialności za błąd podmiotowości: jeden zaczyna się od Kartezjusza, drugi od Marksa. Ale wiemy też, że poglądy tych twórców zostały poddane wielokrotnie surowej krytyce. Stały się elementem rozwoju myśli i jako takie mają ogromne zasługi. Rzeczywiście historia pojęcia podmiotu w myśli nowoczesnej jest burzliwa, jak stwierdził to Raulot. Jednak myśl nie może rozwijać się inaczej, to nie jest poważny zarzut.

Natomiast mnie zastanawia tendencja postmodernistów do prezentyzmu, który jak wiadomo do prawdy nie prowadzi. Koncept podmiotowości znacznie wzbogacił się i bardzo zmienił od czasów Kartezjusza do Heideggera, powiedzmy dla przykładu. Rzetelna krytyka pojęcia podmiotowości winna zdać sprawę z tego, co o podmiotowości pisali Schopenhauer, Nietzsche, James, Bergson, Heidegger, Marcel i wielu innych. Wiemy natomiast, że powszechna zasada postmodernistycznej tolerancji i równouprawnienia wszystkich poglądów nie dotyczy filozofii nowoczesnej. Wszystkie argumenty przeciwko nowoczesnej koncepcji podmiotowości zostały już zgłoszone w jej obrębie. Postmodernizm niczego istotnego tu nie dodał. Wiemy już od filozofów nowoczesności, jakie trudności wiążą się z koncepcją podmiotu, podobnie jak porządku świata, moralności itd. Widzieliśmy z jak narastającą nieśmiałością i skromnością, ale też determinacją, szukano podstaw do pozbawionej wad poprzedników koncepcji podmiotu i podmiotowości.

Postmoderniści mają pretensję do Kartezjusza, że nie czytał Heideggera. Na razie wiemy, że nasze pojmowanie podmiotowości byłoby inne, gdyby Heidegger nie czytał Kartezjusza i być może postmoderniści tą pośrednią drogą

---

<sup>142</sup> R.Rorty, *Habermas i Lyotard...*, op.cit., s.153.

<sup>143</sup> *Ibidem*, s.153.

także coś zawdzięczają francuskiemu filozofowi. A tak wycinają z filozofii nowożytnej wątek autokrytyki, gdy chodzi m.in. o kwestie podmiotowości, bagatelizują kolejne próby rewizji tego pojęcia, po czym tak wypreparowany wątek krytyczny przeciwstawiają Kantowi lub Kartezjuszowi. Prezentyzm polega też na tym, że w innych czasach (industrialnych) powstawały tamte koncepty, a w innych (postindustrializmu) tworzą postmoderniści.

Problem polega zatem na tym, czy i ewentualnie jak można uratować podmiot, czyli nas samych, naszą wolność, w nowych czasach postindustrializmu. Kwestią jest, w jakim zakresie można skorzystać z dorobku całych wieków filozofii. Otóż moim zdaniem można, ale krytycznie i ze świadomością zmiany kontekstu.

Istota rzeczy jest gdzie indziej. Postmoderniści uprawiają pozaświadomie jakąś ontologię, z którą niepodobna się zgodzić. Wypływa ona, jak przypuszczam, z równie nieuświadomionej aksjologii, której także nie podzielam. Z jej punktu widzenia możliwe jest zdanie Rortego, który pisze: „*W tej chwili mogę jedynie wskazać na różne zachęcające możliwości pojawiające się wówczas, gdy weźmie się pod uwagę, że »przedzieranie się« przez »zasadę podmiotowości« (i wyjście poza nią) było po prostu sprawą uboczną, czymś, co jest dość obojętne z punktu widzenia powodzeń i niepowodzeń krajów europejskich w urzeczywistnianiu nadziei wyrażonych przez Oświecenie*”.<sup>144</sup>

Nic już – i do niczego – nie jest mnie w stanie *zachęcić*, jeśli wyeliminuje się podmiotowość razem z podmiotem, gdyż ja – podmiot – wydaję się postmodernistom bytem zbyt totalnym, a ich koncepcja samoródtwa postmodernizmu nie pozwala sięgać do pojęć i myśli, które są może choć trochę słuszne.

Założenia tej ukrytej ontologii i aksjologii stają się widoczne, gdy dowiadujemy się, że **problematyczność podmiotu** pojawia się, gdy rozwiązania problemów świata szuka się w **tematyzacji języka**.<sup>145</sup> Nie krytykuję tu perspektywy hermeneutycznej, zgadzam się z Habermasem, Giddensem i wieloma innymi, iż wiele dobrego z niej może płynąć i dla socjologii i dla filozofii, jeśli z umiarem z niej korzystać. W przeciwnym wypadku jawi się ona jako ucieczka od problemów świata w problemy języka, które go wyrażają i – to prawda – kreują. Nie osłabiam znaczenia języka, ale przede wszystkim interesuje mnie człowiek i w tej dopiero perspektywie język. Na początku było co prawda słowo, ale nie było to słowo postmodernistów. Jeśli Bóg pomieszał języki, to stworzyli je – zdaje się – ludzie, podmioty, i to właśnie (m.in.) dzięki takiej właściwości, jak podmiotowość.

Lacan uważa np., że błędem Kartezjusza było, iż nie dostrzegł, że związek myślenia z bytem dokonuje się przez język, a nie przez Boga.<sup>146</sup> Myśl tę skwapliwie podchwytuje Lyotard, kiedy pisze, iż to, w co nie sposób wątpić, to

---

<sup>144</sup> Ibidem.

<sup>145</sup> Patrz: G.Raulet, *Kryzys podmiotu*, op.cit., s.240.

<sup>146</sup> J.Lacan, *Écrit*, Paris 1966, s.865.

nie kartezjańskie myślenie lecz istnienie zdania. **Myślę więc jestem** jest pierwotnie zdaniem, aktem języka, które najprędzej daje pewność języka jako puli zdań dostępnych w danej mowie.<sup>147</sup> Lyotard znosi jakikolwiek transcendentny punkt podparcia dla języka.<sup>148</sup> Jest on więc sam w sobie, jest źródłem, ale sam źródła nie ma, nie ma bowiem podmiotu.

To ontologia. Powoduje poważne konsekwencje. Absolutyzowany język znosi jednostki i społeczeństwo w ich podmiotowej funkcji, ale za to ma w stosunku do nich zdolności kreacyjne. Jest jakiś świat odpodmiotowionych narracji. Rządzi w nim aksjologia chaosu i ontologia czarnej dziury języka wchłaniającej w epicentrum chaosu każdą regularność, powtarzalność, stałość i ciągłość. Bytowi temu przysługuje rola demiurga i wielkiego destruktora zarazem, który unieważnia Boga, człowieka i społeczeństwo. Nigdy chyba w historii filozofii tak słaby koncept nie miał takiego apetytu. Status jednostki jest tu podrzędny, człowiek, podobnie jak świat, jest stwarzany przez język, redukowany do wymiaru jego użytkownika, i to ma mu umożliwić wolność. Na marginesie warto zauważyć, iż jeśli wizja języka jako źródła poznania, otwierającego świat dla człowieka, ale też jako istotny sposób istnienia w tym świecie, który gwarantuje nam człowieczeństwo i wolność, jest warta uwzględnienia, to przecież dawna koncepcja języka, który deformuje, stwarza artefakty, uzależnia, redukuje świat oraz człowieka i jest głównym czynnikiem reifikacji świata i podmiotu – także nie została obalona.

Jest też w postmodernizmie **ukryta filozofia podmiotu**, która wszakże z jego niejawną ontologią jest w nieistotnym związku, silnie natomiast jest związana z ukrytą aksjologią. Otóż jest to koncept podmiotu, który w tej pracy będzie określany jako narcystyczna podmiotowość autentyczności. Jej sens z grubsza jest taki: jestem kimś oryginalnym, własnym, wartościowym nie mniej niż wszyscy inni, mam prawo, ba nawet obowiązek, być sobą i ujawnić siebie. Inni mają to samo prawo i obowiązek. Czego nam natomiast nie wolno, to ulegać cudzej oryginalności. Przystajemy wtedy być sobą. Narcystyczna podmiotowość autentyczności zawiera kilka elementów: samoakceptacji, totalnej równości wszelkiej różnorodności, samotności i egoizmu jako cnoty oraz ekspresji. Więcej na temat tej wersji konceptu podmiotowości będę pisał w dalszej części pracy, tutaj zadowolę się jedynie konstatacją istnienia postmodernistycznej wizji podmiotowości. Istotnie daleko odbiega ona od wizji nowoczesności.

---

<sup>147</sup> J.F.Lyotard, *Le differend*, Paris 1984, s.93.

<sup>148</sup> *Ibidem*, s.95.

## ROZDZIAŁ IV

### Koncept podmiotowości w kontekście kryzysu postindustrializmu

#### 1. Wybrane koncepty podmiotowości wykraczające poza postmodernistyczne skrupuły

W tym rozdziale przedstawię kolejne przybliżenie pojęcia i koncepcji podmiotowości. Najpierw rozplanuję całość przestrzeni intelektualnej, na jakiej szuka się znaczenia tego pojęcia.

*„Pojęcie podmiotowości – pisze Piotr Sztompka – odgrywa znaczną rolę w filozofii. W antropologii filozoficznej oznacza, jak się wydaje, przeciwieństwo reifikacji, uprzedmiotowienia jednostki i podjęte zostaje przez te kierunki, które akcentują wolność, kreatywność, dezalienację człowieka. W epistemologii oznacza odrzucenie mechanistycznej teorii odbicia i podkreślenie czynnej roli poznającego rozumu. W historiozofii oznacza sprzeciw wobec fatalizmu i determinizmu, a także finalizmu czy providencjonalizmu, na rzecz perspektywy aktywistycznej i posibilistycznej. (...) W psychologii (...) staje się natomiast kategorią centralną tych teorii, które stawiają akcent na tożsamość jednostki, jej samoświadomość, niepowtarzalną identyfikację, słowem – na bycie sobą. Jeszcze inne skojarzenia wywołuje idea podmiotowości w naukach politycznych, gdzie pojawia się jako antyteza manipulacji, uprzedmiotowienia i ubezwłasnowolnienia obywateli. Jest tu symbolem samorządności, współuczestnictwa politycznego, autonomii jednostek i grup społecznych”.*<sup>1</sup>

Osobnego umiejscowienia i wyjaśnienia wymagać będzie socjologiczne znaczenie pojęcia podmiotowości. Trzeba też określić właściwy tej dyscyplinie wiedzy zakres zainteresowań podmiotowością. Uczynię to później, gdy będę omawiał znaczenie podmiotowości społecznej.

Spróbujmy dokonać syntezy tego, do czego doprowadziły mnie rozważania na temat podmiotowości na gruncie filozofii i poprowadzić dalej rozumowanie, przesuujące znaczenie podmiotowości bardziej w kierunku socjologii.

---

<sup>1</sup> P.Sztompka, *Socjologiczna teoria podmiotowości w: Podmiotowość: możliwość, rzeczywistość, konieczność*, red. P.Buczowski, R.Cichoński, Poznań 1989, s.11-12.

W poprzednim rozdziale ukazałem, na jakie problemy natrafia koncepcja podmiotowości na gruncie filozofii nowoczesności. Spotkała się ona tam z surową i wszechstronną krytyką, którą potem radykalnie podtrzymali postmoderniści. Dla uproszczenia, aby scharakteryzować ogół tych zastrzeżeń, będę się tu posługiwał skrótowym określeniem: postmodernistycznych skrupułów.

Nie wyczerpują one wszelkich wątpliwości, jakie można zgłosić pod adresem, co najmniej większości, omawianych konceptów podmiotowości. Zwłaszcza socjologa musi uderzać ich charakter narcystyczno-indywidualistyczny. Z kilku powodów uznaję pojęcie podmiotowości za bardzo ważne w ogóle, ale zwłaszcza istotne dla czasów współczesnych, które określiłem jako **kryzys postindustrializmu**. Jedną z nadziei, jakie wiąże z tym pojęciem, jest pojednanie za jego pomocą perspektywy indywidualistycznej i kolektywistycznej, co zawsze było potrzebne, teraz jest zaś dramatycznie niezbędne.

Drugi warunek, jaki stawiam konceptowi podmiotowości, wiąże się z moją krytyką postmodernizmu, jako orientacji, która nie tylko nie pomaga, ale nawet utrudnia dostrzeżenie i ewentualne wskazanie perspektywy rozwiązania jednego z najdotkliwszych problemów współczesności, tj. chaosu i niejednoznaczności świata, w jakim obecnie ludzie żyją. Stwarza on niesłychanie poważne problemy dla krystalizowania się tożsamości, zwłaszcza dojrzałej, powoduje depryzację najistotniejszych potrzeb, wywołuje wiele błędnych reakcji przystosowawczych, co dodatkowo wzmacnia chaos i poczucie bezsensu, braku elementarnego ładu świata. Potrzebna jest koncepcja, która by diagnozowała istotę współczesnej relacji między indywidualnością i społecznością, czynniki zaburzające jedno i drugie, a także ową relację. Taką rolę może spełnić – moim zdaniem – koncept podmiotowości.

Żeby to było jednak możliwe, trzeba aby przeszedł znaczne modyfikacje. Najpierw musi zostać otwarty na najbardziej dotkliwe problemy relacji jednostka – społeczność, jakie wynikają ze współczesności, a potem musi uwzględniać całą dotychczasową krytykę konceptu podmiotowości.

Po pomoc trzeba sięgnąć do tych teorii filozoficznych, a także socjologicznych, które wychodzą poza skrupuły postmodernizmu i szukają nowej perspektywy, jeśli nie dla pojęcia podmiotowości, to dla relacji jednostka-społeczeństwo. Dla analizy problemów indywidualizmu i kolektywizmu potrzebowałem przede wszystkim socjologicznego punktu widzenia, gdyż klucza do niej szukałem w rozumieniu sposobów przecinania się tych idei i odpowiadających im zjawisk w realnym społeczeństwie. Posiłkowałem się oczywiście pracami filozofów, tam gdzie albo wносиły do tej problematyki coś istotnego, lub po prostu stawały się socjologią bądź filozofią społeczną.

Dla analizy problemu podmiotowości niezbędna już była perspektywa filozoficzna, gdyż status ontologiczny, poznawczy i aksjologiczny tego pojęcia jest wyjątkowo mętny, często pokrętny, nieprecyzyjny. Słowo „podmiotowość” bywa używane w tak rozmaitych i niezbornych ze sobą kontekstach, iż potrzebna była tu analiza **od fundamentów**. Interdyscyplinarny charakter

zjawiska powoduje, że trzeba szukać bardziej podstawowej płaszczyzny, jednającej dzięki swej ogólności wiele innych perspektyw. Teraz zaś znowu częściej będę sięgał do prac socjologicznych. Będę też korzystał z tekstów filozofów, jeśli pomoże mi to zrealizować moje zadanie. Zresztą współczesna socjologia ponownie stara się łączyć te dwie perspektywy. Kim bowiem są: Habermas, Bourdieu lub Giddens, filozofami czy socjologami?

Słowo wyjaśnienia należy się z powodu niekorzystania przeze mnie z perspektywy psychologicznej. Podstawową przyczyną jest fakt, że to niesłuchanie trudne zagadnienie wymaga najpierw osadzenia w relacji podmiotu ze społeczeństwem, uwzględnienia kontekstu cywilizacyjnego i historycznego, zrozumienia jego sensu we współczesności. Potem dopiero trzeba by tak intelektualnie usytuowaną podmiotowość odnieść do tego co **wewnątrz** jednostki. Na razie, o ile w ogóle wypowiadam się o jednostkach lub zjawiskach czy procesach dla nich wewnętrznych, to wyłącznie w kategoriach filozoficznych lub socjologicznych. Pojęcia takie jak np. postawa, emocje, osobowość lub tożsamość są tu traktowane jako charakteryzujące układ społeczny lub oznaczające pewne modele pomocnicze do analizy relacyjnego kontekstu podmiotowości. Z przyjemnością myślę o napisaniu lub przeczytaniu książki, która uwzględniając aspekt filozoficzny, a zwłaszcza socjologiczny podmiotowości, koncentruje się na kwestiach psychologicznych. Z przestrochą zaś myślę o kompetencjach, które trzeba by mieć w tym celu.

Nie zamierzam w tym podrozdziale przedstawiać jakiegoś wyczerpującego przeglądu różnych koncepcji i teorii. W wypadku współczesnej filozofii i socjologii byłoby to raczej nierealne, ale też niepotrzebne. Wybieram kilka stanowisk. Tych, które są – moim zdaniem – najbardziej znaczące i najpewniej prowadzą do zadania, jakie sobie postawiłem. Wybrałem też takie, które cechuje pod pewnymi względami podobieństwo, dają pogląd na obszar wspólny pojmowanego przeze mnie znaczenia podmiotowości. Przywołuję również takie, które różnią się od siebie w sposób znaczący, pozwalając określić granice przestrzeni intelektualnej interesującego mnie pojęcia. Interesowały mnie takie różnice koncepcji, które – z jednej strony – pomagają określić granice konceptu podmiotowości, a z drugiej – takie, by dyskusja między nimi mogła prowadzić do przezwyciężenia istotnych problemów związanych z tą problematyką.

Znajdziemy tu kilka koncepcji, które jednak spełniają wspomniane wyżej kryteria. Różni je bardzo wiele, jak np. religijną filozofię podmiotu Levinasa lub obiektywizująco-religijną Taylora, czy też bardzo sympatyzującą z postmodernizmem Baumana i otwartą na hermeneutykę, łączącą perspektywę socjologiczną i filozoficzną Habermasa i Giddensa, którzy z całą pewnością lokują źródła podmiotowości tu na ziemi i między ludźmi. Ale także sporo te koncepcje łączy, jak wrażliwość na dobro jednostki i sprawność społeczeństwa; otwartość, ale zarazem wyraźne zakreślanie granic własnych wartości; wyraźny stosunek do problemu kryzysu współczesności, relacyjne widzenie człowieka, tj. szukanie podstaw podmiotowości człowieka w jego relacjach społecznych.

Człowiek oświecenia unieważnił Boga, Absolut oraz wszelką Transcendencję i został sam ze swoimi problemami. **Punktu podparcia** dla swojego świata szukał w sobie, społeczeństwie, pewnych kategoriach społecznych, jak naród lub klasa społeczna. Unieważnił wszystkie te punkty podparcia, ze sobą włącznie, popadał w nastrój podniosłego optymizmu i poczucie siły, to znowu w pesymizm i depresję. Szczególnego rodzaju podróżnikami w tym zbiorowym exodusie mentalnym są filozofowie i socjologowie. Niniejsza praca jest po trosze relacją z tej wędrówki za **punktem podparcia** ludzkiego świata.

Pisałem o problemie języka i mowy w poglądach postmodernistów. Uczynili z niego jakiś superbyt, pochłaniający wszystko inne, wytwarzający chaos, główny czynnik sprawczy. Ale przecież, wbrew Lyotardowi, to nie język mówi, ale język jest mówiony. Język jest, nie całkiem obojętnym, to prawda, medium nazywania, ale nie jego podmiotem. Akt językowy jest aktem komunikacji między kimś i kimś. Ktoś mówi, ktoś nazywa, ktoś komunikuje. Jeśli istnieje język, odwróćmy cytowane rozumowanie, to musi istnieć (lub istniał w przeszłości) ktoś, kto mówił. A także, nie zapominajmy o tym, ktoś, do kogo mówiono. Język zakłada istnienie podmiotów. Emmanuel Lévinas wie, że to człowiek nadaje sens i znaczenie światu. Jest w jakimś sensie transcendentny wobec świata. Czy jednak człowiek jest bytem absurdalnym, w tym sensie, iż on sam jest już bez sensu, iż nic już nie nadaje sensu jemu samemu? Musi istnieć, twierdzi Lévinas, jakaś inna transcendencja, która z kolei nadaje sens i znaczenie człowiekowi.<sup>2</sup>

Lévinas dostrzega głęboki kryzys współczesności. Jego źródła upatruje w **śmierci** Boga, kryzysie monoteizmu, który powoduje też wielki kryzys sensu.<sup>3</sup> Zauważa skłonność człowieka do **restauracji jedności sensu przy użyciu przemocy**.<sup>4</sup> Rozpad owej jedności jest zaś skutkiem – jak wspominałem – unieważnienia Boga. Ale także tradycji myślenia ustanowionej jeszcze przez ontologię starożytnej Grecji. „*To tam narodziła się koncepcja świata jednorodnego, tam powstała idea myślenia systemowego, w którym różnorodność rzeczy ginie na skutek partycypacji w bycie, wzorem myślenia stało się myślenie oparte na zasadzie identyczności, zaś dedukcja zastąpiła to, co widzą oczy, słyszą uszy, czują serca*”.<sup>5</sup>

Kryzys współczesności jest dla autora kryzysem myśli. Myśli, która wybrała przemoc. Sam szuka zatem gdzie indziej. Poza rodzącym przemoc pojęciem bytu i poza nicością, która – jak twierdzi – jest inną wersją bytu. Znajduje swój **punkt podparcia** w Bogu starego testamentu i wielkiej obietnicy. Ale spotkanie z Bogiem jest zawsze spotkaniem z człowiekiem, **kto się mija z człowiekiem,**

---

<sup>2</sup> O.A.Alvarez, *L'idée de création chez Lévinas*, „*Revue Philosophique de Louvain*”, vol. 72, no. 15/1974, s.510 i dalsze.

<sup>3</sup> E.Lévinas, *Humanisme de l'Autre Homme*, Montpellier 1972, s.38.

<sup>4</sup> J.Tischner, *Myślenie...*, op.cit., s.167.

<sup>5</sup> Ibidem.



**traci raj i Boga.**<sup>6</sup> Poza twarzą innego człowieka doznajemy **nie – twarzy Boga**<sup>7</sup> i przypomnienia jego wielkiej obietnicy. Dla Lévinasa ważna była szczególnie funkcja wyrażania języka, dzięki której treść komunikatu odwzorowuje się w nas.

Istotne dla tej filozofii jest rozróżnienie potrzeby i pragnienia. Ta pierwsza nastawiona jest na coś, co może ją zaspokoić, coś, co może wypełnić jakiś brak. Pragnienie zaś może być raczej podsycane niż zasycone, jest nastawione na coś, co jest absolutnie **Inne**,<sup>8</sup> co nie jest chceniem, lecz dążeniem do czegoś, czego nie da się określić, a jednak **przemawia** z wielką siłą, mocą swego pozbawionego jakiegokolwiek kontekstu znaczenia.<sup>9</sup> Przedmiotem pragnienia może być ów **absolutnie Inny**. Może to być Bóg, a może być nim inny człowiek, który **przypomina Boga**, poprzez którego jesteśmy związani z Bogiem.

Najpierw niezbędne jest spotkanie, ale jego warunkiem jest samotność, która jest udręką, cierpieniem. Ona dopiero może pomóc odkryć bliskość człowieka i otworzyć na spotkanie. **Separacja** jest warunkiem relacji.<sup>10</sup> Kluczem jest tu doświadczenie Twarzy. Jest ono rodzajem moralnego wyzwania, które budzi naszą wolność. Ale to wyzwanie jest też swego rodzaju **granicą**, zakazem, prośbą drugiego. Nie tylko konkretnego drugiego, ale też tego, którego Twarz i obietnicę drugi przypomina. Tu rodzi się zawstydzenie, włączenie w etykę, co oznacza zawsze samoograniczenie. Bowiem „moralność – jak pisze Lévinas – zaczyna się, gdy wolność, zamiast usprawiedliwiać samą siebie, czuje się samowolą i gwałtem”.<sup>11</sup>

Lévinas rozwiązuje problem, którego wyjątkowe zagmatwanie zarzucałem postmodernistom. Język stwarza świat, ale w takim sensie, iż spotkanie jest dialogiem, który wprowadza nas w **bycie – w**, poprzez język. Język jest medium wzajemnego *darowania świata* w ramach spotkania. Jak pisze filozof, „początek wiedzy jest możliwy tylko dlatego, że zostanie przelamana magia i nieustanna wieloznaczność świata. (...) Zasadę w tę anarchię wprowadza słowo. (...) Słowo wyrastające już z Twarzy, która patrzy, jak ja patrzę – zaprowadza pierwszą otwartość objawienia. Dzięki odniesieniu do niego świat uzyskuje orientację, to znaczy przyjmuje znaczenie (...)”.<sup>12</sup>

Można powiedzieć, iż zdaniem Lévinasa do Boga prowadzi droga przez spotkanie z innymi. Może być ona udziałem człowieka zdolnego do decentracji (który **patrzy, jak ja patrzę**). Otwiera ona dialog, to znaczy świat; włącza w moralność; zatem samoogranicza samowolę; skłania do odpowiedzialności.

---

<sup>6</sup> Ibidem, s.169.

<sup>7</sup> J.Lacroix, *Emmanuel Lévinas w: Panorama de la philosophie française contemporaine*, Paris 1968, s.123.

<sup>8</sup> E.Lévinas, *Całość i Nieskończoność*, Warszawa 1998, s.210.

<sup>9</sup> E.Lévinas, *Totalité et infini*, za: J.Tischner, *Myślenie...*, op.cit., s.171.

<sup>10</sup> E.Lévinas, *Całość i Nieskończoność*, op.cit., s.32 i inne.

<sup>11</sup> Ibidem, s.175.

<sup>12</sup> Ibidem, s.176.

Jest to odpowiedzialność, która czyni ze mnie i z innych, z nas, nie jeden byt, bo dla tego filozofa spotkanie jest poza bytem, ale jedność etyczną, ludzi, którzy ofiarowują sobie dar, za którym stoi Twarz i jej obietnica. „Odpowiedzialność pochodzi – pisze B.Korzeniewski, charakteryzując poglądy filozofa – *spoza mnie, ale też spoza mojej świadomości*”.<sup>13</sup> Jej znaczenie jest fundamentalne dla tej koncepcji, jak pisze sam Lévinas, „(...) *niesamowity kontakt, jaki nawiązuję z Innym przez moją za niego odpowiedzialność, polega właśnie na zerwaniu z bytem*”.<sup>14</sup>

Można w ten sposób zakreślić obszar, który prowadziłby do rekonstrukcji koncepcji podmiotu u Lévinasa, zwłaszcza jeśli dodalibyśmy, iż w ten sposób świat zyskuje sens. Zyskuje go ze względu na innego i jego znaczenie. Trzeba zwrócić uwagę na jeszcze jeden czynnik koncepcji tego filozofa. Wspominałem o złu, za jakie traktował on wszelką przemoc, szczególnie przemoc systemu, totalności. Natomiast słusznie zauważa B.Korzeniewski, iż ten francuski filozof „*troska się w swej koncepcji w pierwszym rzędzie o poszanowanie Innego. Szuka takiej możliwości relacji z Innym, która nie sprowadzałaby członków tej relacji do jakiejś Całości. (...) Całością, o której tutaj mowa, może więc być Rozum, społeczeństwo, tradycja czy kultura*”.<sup>15</sup>

Rekonstrukcja pojęcia podmiotowości w kontekście teorii Lévinasa wymaga wyodrębnienia dwóch jej typów lub też zastrzeżenia jednego z nich jako podmiotowości właśnie, drugi zaś należałoby nazwać inaczej. Można też mówić o dwóch fazach podmiotowości, do czego skłaniałbym się najbardziej. Pierwszą, o charakterze dość egocentrycznym i narcystycznym, B.Korzeniewski określa jako **stan upojenia własną tożsamością**.<sup>16</sup> Jest to faza wcześniejsza, która umożliwia, ale – zdaje się – nie wymusza, następnej. Można też powiedzieć, iż jest to faza poczucia własnej oryginalności, odrębności i autentyczności oraz samoakceptacji. Druga faza podmiotowości jest wyjściem poza granice pierwszej przez **tożsame ze sobą ja** w wyniku przebudzenia, czyli **rozdarcia immanencji przez transcendencję**,<sup>17</sup> co prowadzi do podmiotowości innej jakościowo i bardziej fundamentalnej. *Ja* odnajduje warstwę wcześniejszą i głębszą od siebie.<sup>18</sup> Równocześnie przechodzeniu do tej głębszej warstwy podmiotowości towarzyszy przemiana wolności **arbitralnej** w wolność **stworzoną**. Co nie jest procesem samoczynnym, ale wymaga obecności Innego, krytyki wolności arbitralnej pod wpływem spotkania z Innym i nadania przez niego sankcji moralnej, znaczenia. Inny ma taką zdolność w relacji z podmiotem, gdyż jest

---

<sup>13</sup> B.Korzeniewski, *Separacja nie jest samotnością. Lévinasa koncepcja autonomii podmiotu w: Meandry...*, op.cit., s.319.

<sup>14</sup> E.Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, Kraków 1994, s.155.

<sup>15</sup> Ibidem, s.313.

<sup>16</sup> B.Korzeniewski, *Separacja...*, op.cit., s.320.

<sup>17</sup> Patrz: tamże.

<sup>18</sup> Por.: E.Lévinas, *O Bogu...*, op.cit., s.77.

przypomnieniem Twarzy, kontaktuje podmiot z Nieskończonością.<sup>19</sup> Wspominałem już o tym.

Jest rzeczą niezwykle ważną, by w rozumowaniu o podmiotowości uwzględnić przekonanie Lévinasa, iż wolność, w przeciwieństwie do poglądów liberalnych na ten temat, jest i powinna być ściśle związana z pojmowaniem dobra, ale nie na poziomie samowoli jednostki lub społecznego kompromisu, ale na podstawie o wiele głębszej. Rozwój podmiotowości przenosi człowieka z tego wymiaru do wymiaru agatologicznego, czyli ze sfery ontologii w sferę aksjologii i wiąże człowieka poprzez Innego, ale nie dlatego, iż inni są podmiotami sami z siebie, ale są poprzez Twarz, poprzez to, że inny człowiek komunikuje nas z Nieskończonością.

Dla Lévinasa ogromne znaczenie ma kwestia autonomiczności podmiotu. Wolność jest ograniczona przez autokrytykę podmiotu włączonego w porządek aksjologiczny, ale jest to cały czas odrębna, odseparowana jednostka – nie tylko od innych ludzi czy też różnego rodzaju **totalności**, ale także od **Nieskończoności**,<sup>20</sup> która zostawia szansę podmiotowości w ten sposób, że wycofuje się z przestrzeni ontologicznej, pozostawiając ją jednostce, człowiekowi. Ma to sens najgłębszy, albowiem „*Nieskończoność, która nie zamyka się kuliście w samej sobie, ale wycofuje się z ontologicznej przestrzeni, by zostawić miejsce dla bytu oddzielnego, istnieje w sposób boski. Ponad całością otwiera się wymiar społeczny. Stosunki, jakie zawiązują się między bytem oddzielnym a Nieskończonością, odkupują to, co w twórczym skurczu Nieskończonego mogło być umniejszeniem. Człowiek jest odkupieniem stworzenia*”.<sup>21</sup>

Otwarcie podmiotowości na relacje społeczne jest szczególne. To co ludzi łączy w sensie najbardziej istotnym, to nie interesy – jak w wielu conceptach filozoficznych i socjologicznych. Interesy są formą przejawiania się potrzeb. Tymczasem relacje między podmiotami opierają się przede wszystkim nie na tym, że ludzie siebie potrzebują, ale, że siebie pragną. Wyjaśniałem już różnicę między potrzebą i pragnieniem. Więź przez pragnienie nie jest oparta na dążeniu do zapełnienia braku, ale na wzajemnym dopełnianiu się. Podmiot jest wolny (w przytaczanym już tutaj sensie). Ludzie, których łączą potrzeby – nie. To uwiązanie człowieka z innymi ludźmi przez potrzeby rodzi reakcję w postaci przywiązania do wolności arbitralnej, samowolnej, niczym nie ograniczonej. Istotowe związki z ludźmi, poprzez Twarz, jaka za nimi jest, nadającą znaczenie i otwierającą na porządek moralny, uwalniają od tej przemożnej potrzeby wolności arbitralnej na rzecz wolności pełnej – stworzonej.

Podmiotowość pełna przejawia się dopiero w **porządku pragnienia**. Na wzór relacji z Nieskończonością, ludzie podmiotowi w swych kontaktach społecznych są zdolni wyjść poza porządek potrzeb, to znaczy porządek

---

<sup>19</sup> E.Lévinas, *Całość i nieskończoność*, op.cit., s.90 i dalsze.

<sup>20</sup> Ibidem, s.114.

<sup>21</sup> Ibidem, s.113.

interesów i egoizmu. Mogą oni kierować się dobrem innego, a nawet „**zawiesić konieczność własnego istnienia** (podkreślenie moje – K.W.) *przedłożyć nad jego utrzymanie dobro Innego*”.<sup>22</sup> Ale nie umniejsza to w niczym człowieka, bowiem „*o umniejszaniu można mówić tylko wtedy, gdy abstrakcyjna myśl widzi w bycie oddzielnym (i stworzonym) jedynie jego skończoność, zamiast umieścić go w transcendencji, przez którą dociera on do Pragnienia i do dobroci*”.<sup>23</sup>

Pojęcie Dobra nie mieści się w porządku potrzeb, nie mieści się w porządku ontologicznym, ale jest czymś ponad tym, wywodzi się z porządku aksjologicznego – porządku pragnień. Człowiek nie potrzebuje Dobra, ale gdy stanie się podmiotem w najgłębszym sensie, będzie go pragnął. To pragnienie jest stale pogłębiane. Podmiotowość jest procesem pogłębiania, rozwoju pragnienia Dobra. Porządek społeczny może być także regulowany przez potrzeby i interesy, ale też przez pragnienie Dobra, które otwierają w nas inni ludzie. Może też uzasadnione byłoby rozważenie takiej kategorii, jak społeczeństwo podmiotowe, które wobec tego charakteryzowałoby się tym, iż jest na drodze, jest podmiotem procesu pogłębiania pragnienia Dobra, jako podstawowego motywu stanowienia praw, norm, wartości itd. Jest jasne, iż człowiek, nawet najbardziej kierujący się pragnieniem, aby żyć musi kierować się także potrzebami, a społeczeństwa – interesami. Chodzi zatem pewnie o relacje między tymi dwoma porządkami: potrzeb i pragnień.

Filozofia i socjologia Jürgena Habermasa przenosi nas całkowicie w wymiar bytu społecznego. Pisałem już nieco na jej temat w poprzednim rozdziale. Trzeba jednak co nieco przypomnieć, a także dodać, aby ukazać poglądy na podmiotowość tego autora i ukazać, czy i ewentualnie w jaki sposób wyprowadzają one nas poza krytykę postmodernizmu.

Rorty pretensję Habermasa do koncepcji podmiotowości sprowadza do jednego. „*Brak rozumienia racjonalności, jako racjonalności społecznej, był tym, czego – jego zdaniem – brakowało »filozofii podmiotu«*”<sup>24</sup> Habermasa. Naturalnie zorientowany postmodernistycznie Rorty nie mógł tego aprobować, pisze zatem: „*gdy Habermas sądzi, że potrzeba kulturowa jaką zaspakaja »filozofia podmiotu« była i jest rzeczywistą potrzebą oraz, że może prawdopodobnie być zaspokojona koncentrowaniem przezeń uwagi na »wspólnocie komunikacyjnej«, to ja obstawałbym raczej przy tym, iż jest to sztuczny problem powstały na skutek zbyt poważnego traktowania Kanta*”.<sup>25</sup> Być może tyle krótko można powiedzieć o koncepcie podmiotowości Habermasa.

Jednak chyba zbyt krótko. Kwestii podmiotowości u Habermasa nie można rozważać bez uwzględnienia celów, **powołania** jego filozofii i socjologii, które określiłbym jako próbę podmiotowej teorii procesów społecznych, w tym

---

<sup>22</sup> B.Korzeniewski, *Separacja...*, op.cit., s.326.

<sup>23</sup> E.Lévinas, *Całość i nieskończoność*, op.cit., s.112.

<sup>24</sup> R.Rorty, *Habermas i Lyotard...*, op.cit., s.151.

<sup>25</sup> Ibidem.

ukazania podmiotowej wizji reprodukcji życia społecznego. Szczególnie ważne, z punktu widzenia problemów współczesności, wydaje mi się usiłowanie Habermasa, by stworzyć nową podstawę dla wartości i norm społecznych, tj. stworzyć podmiotową etykę, łączącą konieczność reprodukcji społecznej i wolności jednostki. Jest to jedna z najbardziej wartościowych odpowiedzi na doświadczenia totalitarnej historii, która wykracza daleko poza filozofię smutku i nicości z jednej strony i braku zaufania do wszelkich zasad, myśli, instytucji itd., z drugiej. Totalności form życia politycznego postmodernizm przeciwstawił totalności braku zaufania. Habermas wyszedł daleko poza tak ograniczony horyzont, nie tracąc niczego z niezbędnej ostrożności. Kompleks przeszłości nie prowadzi go do obezwładniającej podejrzliwości.

Teoria Habermasa angażuje się. W *Teorii i praktyce*<sup>26</sup> autor w każdym właściwie z opublikowanych tam tekstów snuje refleksję o relacji nauki i praktyki z perspektywy interesu emancypacyjnego społeczeństwa.

W *Filozoficznym dyskursie nowoczesności* poddaje krytyce podmiotowość rozumianą przez Kanta jako ustanowioną na fundamencie stosunku przedstawiającego podmiotu do samego siebie. Zgadza się też z Foucaultem, kiedy ten twierdzi, że tak pojęty podmiot, skończony ze swej istoty, nie jest w stanie wykonać nadludzkiego zadania ustanowieni świata w nieskończoność przekraczającego go. Tak „*strukturalnie przeciążone podmioty swoimi wygórowanymi i nigdy nie zaspokojonymi roszczeniami wznoszą fasadę powszechnie ważnej wiedzy, za którą ukrywa się faktyczność czystej woli panowania nad sobą przez wiedzę – woli bezgranicznego pomnażania wiedzy, które dopiero pociąga za sobą proces tworzenia podmiotowości i samowiedzy*”.<sup>27</sup> Zgoda dotyczy też twierdzenia, że nauki humanistyczne, ukierunkowane w ten sposób przez Kanta, dążąc do powiększenia wolności człowieka, faktycznie przyczyniają się do jego zniewolenia.

Owa wolność podmiotu, która bierze swój początek w akcie unieważnienia Boga i wikła go w pętlę przymusu pomnażania wiedzy, spotyka się z krytyką Foucaulta, który pisze: „*łatwo uznać, że człowiek uwolnił się od samego siebie, odkąd odkrył, że nie znajduje się ani w centrum stworzenia, ani w środku przestrzeni, ani może nie stanowi szczytu albo celu życia*”.<sup>28</sup> I tu Habermas zgadza się z Foucaultem i wtóruje mu: „*W ten sposób podmiot epoki poklasycznej – metafizycznie osamotniony, strukturalnie przeciążony, opuszczony przez Boga i sam z siebie czyniący Boga – stara się ujść aporiom autotematyzacji*”.<sup>29</sup>

---

<sup>26</sup> J.Habermas, *Teoria i praktyka*, op.cit.

<sup>27</sup> J.Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, op.cit., s.299.

<sup>28</sup> M.Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris 1966, s.359; cyt. za: J.Habermas, *Filozoficzny dyskurs...*, op.cit., s.302.

<sup>29</sup> J.Habermas, *Filozoficzny dyskurs...*, op.cit., s.302.

Tu jednak kończy się zgoda Habermasa. Nie zgadza się on natomiast na traktowanie podmiotowości jako ekspresji i autonomii,<sup>30</sup> ani redukowanie jej do wolności.<sup>31</sup> Co prawda polubownie stwierdza, że pojęcie podmiotowości niesie ze sobą wiele poważnych problemów i aporii, a to dlatego, że „*ilekroć próbujemy środkami filozofii świadomości ujmować autonomię i samourzeczywistnienie, a więc wolność w sensie moralnym i estetycznym, zawsze dochodzi do ironicznego wypaczania intencji. Represja jaźni jest odwrotną stroną autonomii wtłoczonej w relacje podmiot – przedmiot; utrata – narcystyczny lęk przed utratą – to odwrotna strona ekspresji ujętej w tych kategoriach. Jeżeli moralny podmiot sam musi zrobić z siebie przedmiot, jeżeli podmiot ekspresyjny musi wyrzec się podmiotowości albo, ze strachu, że ekspresja rozproszy go na przedmioty, zamknąć się w sobie – jedno i drugie nie odpowiada intuicji wolności i wyzwolenia, lecz tylko ujawnia myślowe przymusy filozofii świadomości*”.<sup>32</sup>

Widzimy, że problem niekoniecznie musi tkwić w samym koncepcie podmiotowości, ale raczej w sposobie jej rozumienia na gruncie filozofii świadomości. „*Foucault jednak – krytykuje zatem Habermas – razem z podmiotem i przedmiotem wyrzuca także ową intuicję, która kiedyś miała pojęciowo wyrażać się w »podmiotowości«*”.<sup>33</sup> Habermas nie rezygnuje zaś z pojęcia podmiotowości, ale szuka dla niego innej perspektywy, co spotkało się z krytyką Rorty’ego, który pisał: „*w tej chwili mogę jedynie wskazać na różne zachęcające możliwości pojawiające się wówczas, gdy weźmie się pod uwagę, że »przedzierania się przez »zasadę podmiotowości« (i wyjście poza nią) było po prostu sprawą uboczną, czymś, czemu odosobniona warstwa kapłanów poświęcała się przez kilka stuleci, czymś, co jest dość obojętne (...)*”.<sup>34</sup>

W podobne pułapki jak teoria podmiotowości, twierdzi Habermas, wpada teoria władzy Foucaulta, i innych myślicieli. Tych, dodajmy, którzy popadają w **prezentyzm**, **relatywizm** i **kryptonormatywizm**, kiedy eliminują pojęcie podmiotowości absolutyzując pojęcie władzy.

Na czym zatem polega istota poglądu Habermasa na podmiotowość, z jakich względów gotów jest zachować pojęcie, do którego tradycji ma przecież także niemało pretensji? Autor cofa się do pewnych aspektów konceptów podmiotowości Hegla, Marksa, Heideggera i Derridy, a więc bardzo różnych teorii, które mają ze sobą jednak coś wspólnego. W wypadku Hegla i Marksa odwołuje się do ich uogólnionych wizji etyczności, które sam określa jako **intuicje etycznej totalności**. Nadaje im jednak odmienny kontekst. Pisze mianowicie, iż chodziłoby o to, by tych intuicji „*nie wprowadzać znowu*

---

<sup>30</sup> Ibidem, s.328.

<sup>31</sup> Ibidem, s.332.

<sup>32</sup> Ibidem.

<sup>33</sup> Ibidem.

<sup>34</sup> R.Rorty, *Habermas...*, op.cit., s.153.

w horyzont samoodniesienia poznających i działających podmiotów, ale objaśniać według modelu niewymuszonego kształtowania woli we wspólnocie komunikacyjnej, podlegającej wymogom kooperacji”.<sup>35</sup>

Choć, jak pamiętamy, Hegel i Marks absolutyzują zupełnie inne byty, jeden idealny, drugi materialny, to jednak obaj postulują pewien zakres totalności etycznej. Habermas zatem nie zajmuje postawy nihilistycznej czy relatywistycznej, jak wielu jego poprzedników. Szuka, jak Kant, nowej podstawy dla wartości, tym razem nie reifikującej, która nie zamykałaby w pętli samoustanawiającego i samopoznającego się podmiotu.

Pisałem już, że oświecenie (gdyż jak wyjaśniałem nie Kant, on tylko dostarczył przesłanki) unieważniło Boga. Zabieg został wykonany pod znieczuleniem narcystycznej ekscytacji podmiotu odkryciem siebie, własną ważnością. Cóż, stanowienie świata w zastępstwie Boga, to niemało. Istotnym czynnikiem anestezjologicznym był też entuzjazm dla możliwości swojego rozumu i jego zdolności racjonalnego poznania świata oraz wiara w jego praktyczną skuteczność. Gdy znieczulenie przestało działać, człowiek poczuł się sam, nic nie wart, otoczony przez pozbawioną sensu nicność.

Habermas postanowił znaleźć nowy **punkt podparcia** dla wartości i nowy punkt oparcia dla zrozpaczonego i totalnie nieufnego, zwłaszcza wobec wszelkiej totalności, podmiotu. Podmiotu, który – dodajmy – po unieważnieniu Boga przystąpił do unieważniania siebie. Już to w formie krytyki podmiotowości, już to poprzez nieświadomie samobójczą orientację podmiotu na własny subiektywizm, ekspresję swej cierpiącej oryginalności, autonomiczności i autentyczności. Habermas znalazł ten punkt podparcia w komunikacyjnej wspólnocie, nastawionej na porozumienie w wyniku praktyki otwartego dyskursu. Jest ona dla tego filozofa źródłem wartości, które wytwarza jako intersubiektywność ustanawianą w rezultacie praktyk pozbawionych przemocy. Jest też źródłem mediującym prawdę, czyli kryterium poznania.

Co do Heideggera, to – jak to wynika z moich wcześniejszych rozważań – nie neguje on, wbrew twierdzeniu Habermasa, istnienia podmiotu. Jeśli jednak pozwala na interpretację zachowującą podmiot, to pod warunkami daleko idącej zmiany jego statusu i oparcia jego bytowania na sile indywidualności wchodzącej w trudną, otwartą i twórczą relację ze światem pojmowanym jako strumień życia. Derridzie, istotnie, udało się zdekonstruować podmiot, aż do jego rozplynięcia się w języku.

Ale i od tych filozofów Habermas czerpie coś istotnego. Przy zastrzeżeniu, iżby „horyzontów wykładni świata jako źródła sensu nie wiązać z Dasein, które heroicznie projektuje samo siebie, ani dzianiem się, które wyznacza strukturalne tło, lecz ze światami przeżywanymi o strukturze komunikacyjnej, które reprodukują się przez konkretne medium działania nastawionego na porozumienie”.<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> J.Habermas, *Filozoficzny...*, op.cit., s.335.

<sup>36</sup> Ibidem.

Habermas uważa, że w ogóle wyczerpał się odwieczny paradygmat filozofii świadomości, który proponuje zastąpić **paradygmatem porozumienia**. Mogłoby się wydawać, że wracamy do koncepcji kolektywistycznej, oddającej porządek świata społeczeństwu. Skoro osamotniona i słaba jednostka nie jest w stanie zbudować w oparciu o siebie nawet swej własnej podmiotowości, a tym bardziej sensu świata, trzeba go fundować na społeczeństwie.

Wspólnota ma dokonać cudu. Bo kto, skoro Boga zwolniło się z funkcji cudotwórcy (czyli twórcy świata i jego porządku), a jednostka okazała się zbyt słaba? Indywidualistycznie nastawieni postmoderniści proponowali unieważnić przy okazji i jednostkę, i wspólnotę, dokonując cudu stworzenia ontologii chaosu mowy. Kolektywiści detronizują przy tej okazji jednostkę. Ale jak wspólnota ma poradzić sobie z tym trudnym zadaniem? Jedną z odpowiedzi była porada odwołania się do racji intersubiektywnej, jako źródła prawdy, moralności i całego porządku świata. Ale koncepcja porozumienia społecznego nie jest po prostu powrotem do koncepcji umowy społecznej.

Byłby to powrót do konceptu kolektywistycznego, który już wystarczająco skompromitował się i jako propozycja intelektualna, i jako podstawa wizji świata. Po dwóch totalitaryzmach wiemy to dość dobrze. Wykazał on swą infantylność, prostactwo oraz złowróżbność, jako podstawa utopii społecznej. Tutaj, zwłaszcza niemiecki filozof, nie miał powrotu. Koncept indywidualistyczny, po różnych jego wcieleniach, w wyniku najbardziej nieprawdopodobnych pomysłów reanimacyjnych, ostatecznie okazał Habermasowi zimną twarz nieboszczyka. Pomiedzy te dwa koncepty wchodzi ów paradygmat porozumienia.

Porozumienie Habermasa nie jest jakimś punktem równowagi sił, w tym sensie, że sankcjonuje jakiś stan społecznej gry o władzę. Nie jest hołdem dla mocy woli silniejszych. Nie jest także ufnością w obiektywną naturę intersubiektywności, która wyznaczy sens i znaczenie z zewnątrz, bezinteresownie i prawdziwie. Nie jest więc żadną wersją umowy społecznej. Ale też wyraźnie odcina się od indywidualistycznych wizji świata, który sensownie się złożył mocą rozumu jednostek (immanentnego lub danego z zewnątrz).

Jest to natomiast koncepcja ratująca grunt pod wartości ponadindywidualne. Habermas, nie przesądzając jeszcze o ich treści, wskazuje ich podstawowe źródło. Znajduje punkt podparcia dla świata i jednostek w postaci społeczeństwa oraz zasadę reprodukcji świata i sensu. Równocześnie chroni jednostkę przed losem elementu całości społecznej, zachowując jej twórczy charakter. Ochrona dotyczy także wolności jednostek. Nadaje im status współtwórców owego świata wytworzonego i odtwarzanego społecznie, to znaczy wspólnie. To wizja świata, który jest wspólnotą autonomicznych jednostek.

Czy Habermasowi udało się to niesłychanie trudne zadanie, jakie sobie postawił i ewentualnie w jakiej mierze, to sprawa następną. Koncepcję tę można krytykować na różne sposoby, i często nie bez racji. Można z dużą dozą



śluszości, jak Sławomir P. Dudziak,<sup>37</sup> krytykować najgłębsze podstawy filozoficzne koncepcji Habermasa, ale tak czy owak, jest to jedna z najbardziej oryginalnych i syntetycznych teorii, która wychodzi poza aporie indywidualizmu i kolektywizmu, podmiotu i przedmiotu, obiektywizmu i subiektywizmu oraz kilka innych. O żadnej z istniejących filozofii nie da się powiedzieć, że wytrzymuje krytykę swoich elementarnych podstaw, o habermasowskiej koncepcji paradygmatu porozumienia – także. Jest to jednak niezwykle ciekawa, oryginalna, dobrze osadzona w tradycji filozofii i socjologii, rewolucyjna próba wykroczenia poza błędne koła wspomnianych aporii i pojednania człowieka z innymi ludźmi, według zasady szanującej indywidualne dobra oraz dobro wspólne. To koncepcja, która – moim zdaniem – pokazuje pewne przejścia do wizji podmiotowości, ujawniając po drodze, że niektóre ścieżki tej wskazanej marszruty są ślepe, a wiele zwodniczych.

Jak wyjaśnia Habermas paradygmat porozumienia, chodzi o to, że *„zasadnicze jest raczej performatywne nastawienie uczestników interakcji, którzy koordynują swoje plany działania, porozumiewając się co do czegoś w świecie. Gdy ego dokonuje jakiegoś aktu mowy, a alter zajmuje wobec tego aktu stanowisko, wchodzi w międzyosobową relację. Relacja ta jest ustrukturywana przez system krzyżujących się perspektyw mówców, słuchaczy i aktualnie nieuczestniczących nieobecnych”*.<sup>38</sup>

W tak pojmowanej relacji wytwarzana jest podstawa do jednego z najbardziej fundamentalnych mechanizmów tworzenia owego **porozumienia**, tj. mechanizmu decentracji. Habermas przedstawia go w płaszczyźnie gramatycznej jako wprawę w przyjmowaniu perspektywy pierwszej, drugiej i trzeciej osoby, ale co znamienne – jedynie liczby pojedynczej.

Zdaniem niemieckiego filozofa, horyzont paradygmatu porozumienia rozwiązuje kilka poważnych i niesłychanie zagmatwanych w tradycji problemów. Do nich trzeba zaliczyć omawiany już tu wielokrotnie i wcześniej nie rozwiązywalny kłopot z podmiotem samouprzedmiotawiającym się w toku ustanawiania się na drodze poznania. Koncept decentracji znosi, zdaniem Habermasa, tę aporię, bowiem *„gdy na plan pierwszy wysuwa się językowo wytwarzana intersubiektywność, (...) ego znajduje się w międzyosobowej relacji, która pozwala mu odnieść się z perspektywy alter do siebie jako uczestnika interakcji”*.<sup>39</sup>

Habermas odwołuje się do kategorii, którą często posługiwali się filozofowie dwudziestego wieku, tj. świata przeżywanego. Przypomnijmy, że miałyby ona zastąpić **praktykę**. W tej praktyce ludzie znajdują się nie poprzez pracę głównie, jak u Marksa na przykład, ale poprzez rozmowę, komunikację. Jak pisze Habermas: *„gdy mówca i słuchacz porozumiewają się bezpośrednio co do*

---

<sup>37</sup> S.P. Dudziak, *Między filozofią a nauką...*, op.cit., s.173 i dalsze.

<sup>38</sup> J.Habermas, *Filozoficzny...*, op.cit., s.336-337.

<sup>39</sup> Ibidem, s.337.

*czegoś w świecie, poruszają się w horyzoncie wspólnego im świata przeżywanego; świat ten stanowi dla uczestników intuicyjnie wiadome, nieproblematyczne i nierozkładalne holistyczne tło. Sytuacje mówienia tworzy wyodrębniony ze względu na dany temat wycinek świata przeżywanego, który dla procesów porozumienia stanowi kontekst oraz dostarcza im zasobów. Świat przeżywany tworzy horyzont i podsuwa zarazem zasób kulturowych oczywistości, skąd uczestnicy komunikacji czerpią uzgodnione wzory interpretacji”.*<sup>40</sup>

Jednak perspektywa uczestnika świata przeżywanego nie wystarcza ani do zrozumienia tego świata, ani jego ciągłości i pewnej jednorodności, ani względnej jednoznaczności. Jest też niewystarczająca do zrozumienia samego podmiotu. Świat przeżywany reprodukuje się w toku działań komunikacyjnych uczestników, ale aby to zrozumieć, trzeba odwołać się do perspektywy bardziej ogólnej, **teoretycznej**, która wykracza poza ten świat przeżywany. Wtedy dopiero okaże się, że „świat przeżywany reprodukuje się mianowicie w tej mierze, w jakiej spełnione są te trzy funkcje wykraczające poza perspektywę aktora: ciągłość tradycji kulturalnych, integracja grup przez normy i wartości oraz socjalizacja dorastających pokoleń. Pozwala to ogólnie ogarnąć właściwości komunikacyjnie ustrukturuowanych światów”.

<sup>41</sup>

Warto, za Habermasem, zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt filozofii świadomości, jako ewentualnej podstawy dla filozofii podmiotu, mianowicie na fakt, iż filozofia świadomości konfrontuje podmiot ze światem obiektywnym i rzeczami z tego świata. Ale rzeczywisty świat człowieka jest bardziej złożony. Habermas wymienia tu również, jak dopiero była o tym mowa, inne sfery. Zaliczyć do nich trzeba „»świat« tego, co normatywne, wobec czego czujemy się zobowiązani w postawie adresata, oraz »świat« tego, co »subiektywne«, a co odślaniamy bądź ukrywamy przed publicznością w postawie pierwszej osoby”.

<sup>42</sup>

Kwestia ta jest ważna, bowiem pojęcie paradygmatu porozumienia zakłada społeczny dyskurs, rządzący się regułami racjonalności. Ale nie tylko tej tradycyjnej, nastawionej na poznanie rzeczy, czy tego, co inne, w relacji do podmiotu, wobec czego podmiot się określa, ale również racjonalności wrażliwej na świat subiektywny, wartości, normy itp. Obok racjonalności nastawionej na skuteczność instrumentalną, którą w jakiejś mierze można by porównywać do skuteczności w porządku potrzeb Lévinasa, Habermas wymienia racjonalność nastawioną na skuteczność komunikacyjną – **racjonalność komunikacyjną**.

<sup>43</sup>

Habermas proponuje zatem proceduralne kryterium racjonalności i wobec tego, w jakimś sensie, proceduralne źródło podmiotowości i wartości. Spotka się to z krytyką. O stanowisku w tej sprawie Charlesa Taylora będę jeszcze pisał. To właśnie stanowisko proceduralne pozwala Habermasowi wyodrębnić owe trzy

---

<sup>40</sup> Ibidem, s.338.

<sup>41</sup> Ibidem, s.339.

<sup>42</sup> Ibidem, s.354.

<sup>43</sup> Ibidem, s.355.

sfery, tj. obok poznawczo-instrumentalnej: moralno-praktyczną i estetyczno-ekspresywną.

Jeśli zadajemy podstawowe dla tej koncepcji podmiotowości pytanie, jak jest możliwe pojednanie różnorodności interesów, wielości etyk i mnogich aporii epistemologicznych w jednym rozumie komunikacyjnym, to niezbędne będzie wyjaśnienie, że zdaniem Habermasa wprowadza on „konotacje jednoczącej mocy dyskursu, która bez przymusu ustala konsens między jego uczestnikami; uczestnicy dyskursu przewyżniają swoje zrazu subiektywne poglądy na rzecz racjonalnie umotywowanej zgody. Rozum komunikacyjny wyraża się w zdecentrowanym rozumieniu świata”.<sup>44</sup>

Wspomniany konsens oznacza przede wszystkim uznanie roszczenia ważności narracji uczestników działań komunikacyjnych. Roszczenia zgłaszane przez nich mają status propozycyjalny, a instancją mediującą między tymi roszczeniami i podstawą konsensu wdrażanego rzeczywiście do praktyki jest ważność społeczna. Głównym medium konsensu jest jednak refleksja, co nie musi dotyczyć, jak o tym wspominałem, indywidualnych propozycyjalnych roszczeń. Ona tworzy fundament dla intersubiektywnego konsensu.

Dla Habermasa także język ma ogromne znaczenie, ale raczej jako medium podmiotowości, a nie jako byt, który podmiotowość, jak i resztę świata, pochłania i przetwarza w część chaotycznej czarnej dziury puli mowy. Jego funkcja polega na tym, że „otwiera horyzont sensu, w obrębie którego działające i poznające podmioty interpretują stany rzeczy”.<sup>45</sup> Paradygmat porozumienia w wyniku dyskursu wymaga spełnienia pewnych warunków owego dyskursu. Do nich należy założenie wstępne uczestników dyskursu o jawnie hipotetycznym i – że tak powiem – roboczym charakterze, że przesłanki „idealnej sytuacji mówienia zostały spełnione. A jednak wiedzą, że dyskurs nigdy nie jest definitywnie »oczyszczony« z niewyświełonych motywów i przymusów”.<sup>46</sup>

Owa sytuacja czystej komunikacji wymaga od odbiorców komunikatów otwartości, decentracji i przestrzegania zasady, iż liczy się **lepszy argument**. Kwestia argumentacji ma tu rzeczywiście wielkie znaczenie. Bezstronność, merytoryczna analiza argumentacji, czasowe branie w nawias swego punktu widzenia, ale też potrzeb i interesów stojących za tą uznaną nawet racją, motywowane być mogą na gruncie koncepcji Habermasa chyba tylko świadomością odpowiedzialności za realizację paradygmatu porozumienia. Nadawca komunikatów, kierując się tym samym motywem, musi panować nad pokusą wykorzystywania instrumentów wykraczających poza przedstawienie rzeczowego argumentu, zwłaszcza winien wyrzekać się posługiwania kokieterią, talentami oratorskimi, ewentualnym wdziękiem, technikami manipulacji itp.

---

<sup>44</sup> Ibidem.

<sup>45</sup> Ibidem, s.360.

<sup>46</sup> Ibidem, s.364.

Naturalnie, skoro tak się rozumie otwarty dyskurs, a ten stanowi podstawę istnienia podmiotu, ale też wspólnoty, to kwestią fundamentalną staje się solidarność wszystkich uczestników tej wspólnoty w przestrzeganiu warunków podobnego otwartego dyskursu. Proceduralna koncepcja wspólnoty i podmiotowości powoduje kilka poważnych problemów. Źródłem wartości jest tu wspólnota, a właściwie jej wewnętrzny dyskurs. Jak pisze sam Habermas: „*gdy naruszone zostaje roszczenie do prawdziwości, słuszności, szczerości, cierpi całość połączona więzią rozumu. Nie ma ucieczki ani miejsca na zewnątrz dla tych nielicznych, którzy są w prawdzie i powinni od licznych, tkwiących w mroku zaślepienia, różnić się tak jak dzień od nocy. Naruszenie powszechnie postulowanych struktur rozumnego współżycia dotyczy wszystkich na równi*”.<sup>47</sup>

Wiadomo wszakże, że nie istnieją w rzeczywistości absolutnie czyste warunki komunikacji. Należy rozumieć zapewne, że chodzi tu o pewien model, który ma jakąś tolerancję nie tylko na **zanieczyszczenia mowy**, ale na brak rozumu, charakteru i co tam jeszcze potrzebne, by nie dotrzymać warunków idealnej komunikacji i tym samym wykluczyć ją całkowicie. Być może znalazłoby się takie kameralne i ekskluzywne grupy, gdzie nikt i nigdy nie naruszałby warunków otwartego dyskursu, a wszyscy posiadali wystarczające **kompetencje komunikacyjne**. W większych społecznościach jest to raczej wykluczone.

Zastanawiają też konsekwencje łamania owych warunków dla podmiotowości przez któregoś z aktorów. Zwłaszcza interesująca jest sytuacja tych, którzy ich nie łamali. Ich podmiotowość jest ściśle uzależniona od wszystkich pozostałych aktorów, gdyż tylko na gruncie wspólnoty komunikacyjnej można mówić o podmiotowości – nie ma wszak zewnętrznych wobec niej źródeł.

Na trudność związaną z samą sytuacją otwartego, wolnego od wszelkiego przymusu dyskursu zwracało uwagę wielu krytyków. Gadamer negował możliwość wchodzenia w dyskurs w zalecany przez Habermasa sposób, tj. wolny od wcześniejszych konotacji, utrudniających odbiór argumentu bezstronnie i poza kontekstem danego dyskursu. Kwestionował mianowicie możliwość uwolnienia dyskursu od przesądzeń.<sup>48</sup>

O ile zatem nie mamy tu do czynienia z kolejną utopią, to chodzi o pewien model, w którym dopuszczalne jest odejście od reguł do jakichś granic, nieokreślonych zdaje się w modelu. I tak właśnie Habermas odpowiada na podobne wątpliwości: „*miejsce zapewniającej jedność świadomości transcendentalnej zajmują tu konkretne formy życia. Przez kulturowo przyswojone oczywistości, przez intuicyjnie przyswajaną solidarność grupową i przez uwzględniane jako know how kompetencje uspołecznionych jednostek rozum, wyrażający się w komunikacyjnym działaniu, zapośrednicza się z tradycjami,*

---

<sup>47</sup> Ibidem, s.365.

<sup>48</sup> H.G.Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje*, Warszawa 1979, s.117.

*zrośniętymi zawsze w jakąś szczególną totalność, ze społecznymi praktykami i cielesnymi doświadczeniami*".<sup>49</sup>

Zatem społeczeństwa wytwarzają wiele okoliczności chroniących przed naruszeniem tych ogólnych zasad, które mają charakter transcendentny, ale nie wobec społeczeństwa w ogóle, lecz jednostek i **konkretnych form życia**. Dowiadujemy się bowiem, że „*te ogólne struktury odbijają się w partykularnych formach życia jedynie przez medium działania nastawionego na porozumienie, w którym muszą się reprodukować*”.<sup>50</sup>

Habermas stosuje zabieg, który naraża go na krytykę z dwóch stron naraz. Zakłada mianowicie transcendentny punkt odniesienia, który ma regulować konwersację i oferować kryterium oceny etycznej. Jest więc źródłem transcendentnych niejako wartości. To budzi niezgodę jednych. Zarzucają oni, iż jego formalna racjonalność jako podstawa normatywnej regulacji wspólnoty nie tak daleko mieści się od założenia racjonalności substancjalnej, czego np. na gruncie postmodernizmu – ale też radykalnej hermeneutyki czy nowoczesnych teorii językowych – nie wybacza się. Umieszczają oni przeto Habermasa w nurcie nowoczesności, co ma być poważnym zarzutem. Czemu sam filozof nie przeczy, formułując koncepcję **przerwanej nowoczesności**.<sup>51</sup> Ale inni wskazują, iż jest to tylko proceduralny zabieg, który zaciemnia, a nie rozwiązuje problemu relatywistycznego sensu intersubiektywności.

Bywa, że jest to jednak liczone Habermasowi za zasługę. A.M.Kaniowski pisze, iż owa formalna racjonalność stwarza podstawę do ochrony podmiotów przed przekształcaniem państwa przez inne podmioty w swój instrument. Chodzi więc o „*zachowanie priorytetu reguł i zasad w stosunku do wszelkich partykularnych celów i treści*”. Co winno pozwolić, by „*marginalizowany w danej chwili podmiot polityczny mógł stać się równoprawnym uczestnikiem sceny politycznej. Jedyne wykluczenie odnosiłoby się do tych podmiotów, które w imię realizacji określonych treści i wartości – programowo zmiierzają do zniszczenia samych reguł i formalnych zasad, czyli domagają się dla siebie monopolu władzy*”.<sup>52</sup> W tym duchu wypowiada się też A.Szahaj, który uważa za cenny wkład Habermasa proceduralność jego podejścia i skonstruowanie warunków otwartego dyskursu, do których zalicza to, iż: „*wszyscy partycypujący w dyskursie muszą mieć te same szanse spełniania aktów mowy, a więc inicjowania i kontynuowania dyskursu oraz jednakowe możliwości generowania konstatywnych aktów mowy (twierdzeń, wyjaśnień, uzasadnień), jak i podawania w wątpliwość, ugruntowywania czy też odrzucania tego rodzaju aktów stawianych przez innych partnerów dyskursu. Uczestnicy dyskursu muszą mieć*

---

<sup>49</sup> Ibidem, s.367.

<sup>50</sup> Ibidem.

<sup>51</sup> Patrz: J.Habermas, *Moderna – niedokończony projekt*, op.cit., Warszawa 1996, s.273.

<sup>52</sup> A.M.Kaniowski, *Państwo liberalno-demokratyczne w: Państwo neutralne światopoglądowo*, red. E.Nowicka-Włodarczyk, Kraków 1998, s.49.

zapewnione takie same szanse oznajmiania reprezentujących aktów mowy, a więc takich, w których mogą oni swobodnie prezentować swe uczucia, motywy, intencje, tak by uczynić swą »wewnętrzną naturę« przejrzystą dla innych (...)».<sup>53</sup>

Zarzuty dotyczą także fikcji, którą jest taki idealny dyskurs, a zwłaszcza złudności nadziei, aby przez jakąkolwiek konwersację można było dojść do konkluzywności niezbędnej dla realizacji paradygmatu porozumienia.<sup>54</sup> Walzer wskazuje, iż teoria komunikacji Habermasa zawieszona jest w socjologicznej próżni w tym sensie, iż abstrahuje od innych, leżących poza sytuacją konwersacji, czynników procesu społecznego, jak: walka polityczna, zmiana ekonomiczna, kreowanie prawa, socjalizacja itd., itp.<sup>55</sup> Jest rzeczą do wyjaśnienia, na ile to, czego brakuje Walzerowi, znalazło się jednak we wspomnianych przez Habermasa takich czynnikach, jak wymieniane tu już: kompetencje komunikacyjne uspołecznionych podmiotów, mechanizmy solidarności grupowej (głównie chodzi tu o czynnik norm i wartości) i ciągłość tradycji kulturalnych. Pustkę tę pogłębia naiwność założenia, iż dyskurs może być wolny od przemocy, autorytetów, nacisków jawnych i niejawnych. Walzer temu przeczy.

Koncepcja podmiotu Habermasa wychodzi w każdym razie poza postmodernistyczne skrupuły. Różni się zasadniczo od poglądu na kwestię podmiotu i jego wolności np. Zygmunta Baumana. Habermas szuka kompromisu między tą wolnością i dobrem wspólnym. Bauman zdaje sobie sprawę z trudu życia według postmodernistycznej recepty. Rozumie cierpienie człowieka, który musi być wolny, gdyż żadne ograniczenie jego wolności nie znajduje uczciwego uzasadnienia.<sup>56</sup> Przeciwnie, każdy koncept szukający poza podmiotem racji jego działania utrudnia perspektywę podjęcia wyzwania wolności. Nie mówiąc o tym, iż jest terapią przez fałsz.

Źródłem cierpienia jest też olbrzymia wieloznaczność ponowoczesności, która narusza pragnienie ładu, jakie mają ludzie, głównie z powodu lęku przed wieloznacznym światem i perspektywą wyboru i samodzielności, na jaką akceptacja, obiektywnie zresztą wieloznacznego świata, naraża.<sup>57</sup>

Zdaniem Baumana porządek świata i życia ugruntowany był zwykle na przeszłości lub przyszłości. Wcześniej raczej na przeszłości. Oferowała ona ów punkt zerowy dziejów, od którego świat był już gotowy. Człowiek mógł tylko do niego dorastać, dostosowywać się. Nowoczesność, którą identyfikuję – jak o tym pisałem – z industrializmem, przeniósł punkt orientacyjny w przyszłość. Ona, jej projekt, miała uzasadniać wartości, nadawać sens światu i znaczenie

---

<sup>53</sup> A.Szahaj, *Krytyka, emancypacja, dialog. Jürgen Habermas w poszukiwaniu nowego paradygmatu teorii krytycznej*, Warszawa 1990, s.130, zob. też dalsze.

<sup>54</sup> Por.: M.Walzer, *A Critique of Philosophical Conversation w: Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, ed. M.Kelly, Cambridge Mass. 1990, s.188.

<sup>55</sup> Ibidem, s.191 i dalsze.

<sup>56</sup> Z.Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, op.cit.

<sup>57</sup> Z.Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, op.cit.

życiu. Bauman proponuje orientację na terażniejszość,<sup>58</sup> pokazując, jak zawsze szukanie uzasadnień poza sobą w danym czasie ogranicza człowieka, włącza go w tok obcej narracji. Będąc przeciwko temu, ponowoczesność uwalnia człowieka i od mitologii, i od utopii. Czyni jednak człowieka **koczownikiem** w czasie i przestrzeni, który nie ma swojego miejsca, ale jest ciągle w drodze, któremu Bauman każe żyć w płynnej tożsamości, nie troszcząc się o własną tożsamość. Tożsamość jest czymś trwałym, w tym sensie, iż i dla koczowników, i dla **pielgrzymów** zawsze jest „*zadaniem i to zadaniem, które musi być refleksyjnie nadzorowane, które to nadzorowanie jest z kolei ich własną odpowiedzialnością. Dla jednych i drugich konstrukcja i utrzymanie tożsamości to zadania, z których nigdy nie można zrezygnować, wysiłek, którego nie można zaniechać. Tym, czym koczownicy się różnią, i to różnią się zdecydowanie, jest brak spójności czasu/przestrzeni*”.<sup>59</sup>

Koczownicy, jeśli tworzą swoją tożsamość, to od przypadku do przypadku, nie kierując się planem, – jak powiada Bauman – „*na dziś*«, *ważne aż do zauważenia następných tożsamości*”.<sup>60</sup> Tożsamość człowieka, jak i jego wspólnota oraz los, jest wynikiem wyboru,<sup>61</sup> ale wyboru dokonywanego z perspektywy terażniejszości, a nie przyszłości. Jak była już o tym mowa, autor dostrzega dramat owego koczowniczego losu. Pisze bowiem: „*Człowiek współczesny przechodzi w życiu przez wiele nie skoordynowanych wzajemnie, często rozbieżnych, czasem sprzecznych światów społecznych. Co więcej, w każdym momencie życia człowiek zamieszkuje jednocześnie kilka takich rozbieżnych światów. W rezultacie jest »wykorzeniony« z każdego z nich i nie jest »u siebie« w żadnym. Można go nazwać »obcym uniwersalnym*”.<sup>62</sup>

Wolność współczesna u Baumana jest jednoznaczna z niemożliwą do zniesienia samotnością, ale to nie jedyny problem, z jakim musi sobie poradzić jaźń, owa tożsamość, którą sami sobie kreujemy w zdeintegrowanym, wieloznacznym świecie. Im bardziej wybieramy drogę wolności i samotności, zatem drogę prawdy i autentyczności, tym bardziej jaźń jest obciążona odtworzeniem **utraconej integralności świata**, w którym to zadaniu musi wystarczyć sama sobie. Jak pisze Bauman, „*to ku własnemu życiu prywatnemu zwracają się dziś na ogół ludzie w nadziei zbudowania domostwa pośród »powszechnej bezdomności*”.<sup>63</sup>

Gdyby tyle właśnie miał nam Bauman do powiedzenia, nie byłoby powodu wspominać o jego poglądach w tym miejscu, gdzie piszę o conceptach

---

<sup>58</sup> Z.Bauman, *Ponowoczesność, czyli dekonstruowanie nieśmiertelności w: Postmodernizm a filozofia*, op.cit., s.144 i dalsze.

<sup>59</sup> Ibidem, s.150.

<sup>60</sup> Ibidem, s.151.

<sup>61</sup> Z.Bauman, *O komunitaryzmie i wolności, czyli o kwadraturze koła*, „*Sprawy Narodowościowe*” – Seria nowa, t.V, nr 2/1996, s.18.

<sup>62</sup> Z.Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna...*, op.cit., s.134.

<sup>63</sup> Ibidem, s.135.

podmiotowości wychodzących poza stanowisko postmodernistyczne. Bauman dzieli z postmodernistami wiele przekonań i ocen,<sup>64</sup> a w każdym razie dzieli generalną postawę filozoficzną i socjologiczną. Jednak kreśli także, choć niewyraźnie i z premedytacją szczątkowo, zarys **nowej koncepcji wspólnotowości**. Warto się jej przyjrzeć i uwzględnić przy wytyczaniu przestrzeni intelektualnej, w której kontekście można by z pożytkiem analizować kwestie podmiotowości, zwłaszcza w jej aspekcie ponadindywidualnym. Widzę także pożytek jej uwzględnienia przy określaniu siatki pojęciowej, w obrębie której prowadzona jest narracja podmiotowości.

Bauman, gdy pisze o samotności, **obcym** i niejednoznaczności świata, buduje nie tylko konstrukt filozoficzny, ale także diagnozę socjologiczną nowoczesności i ponowoczesności (wolę je określać jako społeczeństwo industrialne i postindustrialne). Już nowoczesność zaczęła wytwarzać obcych. Z socjologicznej perspektywy Baumana są oni ludźmi, „których nie da się umieścić na poznawczej, estetycznej lub moralnej mapie przeżywanego świata (...) czynią nieprzejrzystym to, co powinno być przezroczyste i komplikują przepisy, które by w działaniu pomagać, powinny być proste i niedwuznaczne; jeśli odsłaniają możliwości (...), odsłaniają możliwości, jakich się nie podejrzewało, trując zadowolenie z tego, co jest, a zatrute owoce czyniąc ponętnymi (...), rozmazują lub zacierają przez sam fakt swej obecności granice, które dla oczywistości świata, a więc dla równowagi ducha jego mieszkańców, powinny być wyraźne i dobrze widoczne (...), krótko mówiąc odbierają ludziom swym widokiem pewność siebie i budzą przykre poczucie zagubienia”.<sup>65</sup>

Bauman wiąże taką kategorię obcych z totalizmem rozmaicie pojętego nowoczesnego ładu: „to ci, którzy swym istnieniem kwestionują nieprzenikalność granic i znieważają majestat ładu”.<sup>66</sup> Powołując się na Lévi-Straussa, autor pokazuje dwie strategie, jakie nowoczesność (także ona) ma dla obcych, za to, iż naruszając ład, powodują erozję tożsamości. Pierwsza jest antropofagiczna: obcych pożerano (metaforycznie lub nie), aby po strawieniu nie różnili się od własnej materii. Bauman porównuje do tego rodzaju kanibalizmu asymilowanie kulturowe obcych. Druga strategia, antropoemiczna, prowadziła do „wymiotowania” obcych, co objawia się we wszelkiej izolacji, wykluczaniu, wyrzucaniu poza nawias społeczności.

W ponowoczesności wszyscy jesteśmy obcy, jak była już o tym mowa. „Podejmowane przez jednostkę wysiłki ustabilizowania jestestwa nie rekompensują następstw pierwotnego »odkotwiczenia«; nie wystarczą, by utrzymać w miejscu rzucaną przez fale, dryfującą tożsamość”.<sup>67</sup> Ponowoczesność stwarza socjologiczne warunki wykluczające trwałe i satysfakcjonujące „ponowne

---

<sup>64</sup> Por.: S.Morawski, *Czy modernizm rzeczywiście zmierzcha...*, op.cit., s.169.

<sup>65</sup> Z.Bauman, *Ponowoczesność jako...*, op.cit., s.35.

<sup>66</sup> Ibidem, s.37.

<sup>67</sup> Ibidem, s.43.



zakotwiczenie” tożsamości. „Świat ponowoczesny przymierza się do ewentualności życia z niepewnością na stałe; do warunków stale już niepewnych, i to taką niepewnością, jakiej zredukować żadną miarą się nie da”.<sup>68</sup>

Podmiotowość jest wzięciem problemu własnej tożsamości na siebie. Trzeba w tym celu zaakceptować swą obcość i jej nieuchronność, zrozumieć, iż wszyscy jesteśmy **pożerani** lub womitowani na trwałe ze złudy ładu, który teraz każdy z nas nieustannie musi czynić sam dla siebie. Każdy z nas musi nieustannie **ponownie zakotwiczać** swą **dryfującą tożsamość** w pełnej świadomości, że to nasz wybór, ważny jedynie przejściowo. Z tych wyborów składa się życie w ponowoczesności, one też wyznaczają perspektywę wolności i podmiotowości – sami tworzymy i nieustannie odtwarzamy, a raczej twórczo przetwarzamy siebie według naszego wyboru, na naszą odpowiedzialność.

W tym jest już także jakaś koncepcja społeczeństwa. „Tożsamość (*l'ipseité Ricoeura*), owa szczególność, jaka wyróżnia jaźń od innych jaźni, »nas« od »nich«, nie jest już »dana« w przedustawnym kształcie świata, ani nie dekretowana odgórnie. Trzeba ją dopiero skonstruować, i trzeba ją konstruować wciąż na nowo”.<sup>69</sup> Społeczeństwo jawi się w koncepcji Baumana jako ruchoma przestrzeń wielu nieustająco zmieniających się miejsc, do których człowiek zakotwicza się i odkotwicza według własnej woli, nigdzie nie przycumowując na dłużej. W tej przestrzeni poruszają się przygodni przejściowi współpasażerowie, z którymi możemy łączyć się w dowolne monady, nie narzucając i nie przejmując ich ładu.

Każdy koncept porządku, przejaw strukturalizowania się form życia, przyjmujemy jako rozszczenie, nieskuteczny paliatyw, jako pływające i zanikające wysepki uroszczeń, do których przybijamy i odcumowujemy, kiedy nam się podoba, rozumiejąc, iż nasze życie jest naszą przygodą. Jak przypuszczam, podmiot w tej koncepcji, to człowiek świadomie i z radością przyjmujący udział w tej podróży, której początku i końca sami jednak nie wybieraliśmy. Społeczeństwo podmiotowe, to zapewne takie, które nie narzuca nam swoich ładów, nie próbuje przedstawiać się jako jednoznaczne, nie bierze na siebie naszego losu pod dowolnym pozorem przemocy fizycznej, perswazji lub współczucia. Nie womituje ani nie pożera nas, atomów wymiotowanych ze wszechświata sensu, bezpieczeństwa i obliczalności oraz stale pożeranych przez czas.

Bauman zauważa, że świadomość nieuniknioności zróżnicowania ludzi i obcości przenika do prawie wszystkich wizji socjologicznych, politycznych i antropologicznych. Bardzo wielu, uważa różnice za coś dobrego, wartego ochrony, cennego. Z rasistami włącznie. Nierzadko też upatruje się w państwie źródła zła, a nadziei przeto, w komunitarystycznych konceptach wspólnot. „Wracaj – ironizuje Bauman – *wspólnoto, z wyganiania i tułaczki, na jaką*

---

<sup>68</sup> Ibidem, s.44.

<sup>69</sup> Ibidem, s.51.

*skazało cię państwo nowoczesne; wszystko zostało zapomniane i wszystko jest ci wybaczone – obezwładniający brak wyboru, zaduch zaściankowości, ludobójcze skłonności zbiorowego narcyzmu, tyrania wścibskich sąsiadów i okrutna bezwzględność i despotyzm narzucanej w imieniu wspólnoty dyscypliny*”.<sup>70</sup>

Nie jest to bezstronna prezentacja idei komunitaryzmu, o czym będzie jeszcze mowa, ale słusznie ukazująca jej słabości i niebezpieczeństwa. Natomiast pretensja Baumana dotyczy tego, iż wspólnota jawi się tu jako kolejny **cudowny środek** na kłopoty z tożsamością. Ale nie jest nim – zdaniem autora. Wydaje się, że habermasowska wspólnota komunikacyjna także nie zyskała sobie jego uznania.

Jeśli nie będziemy szukać pokątnych źródeł zbawienia, jest dla nas szansa – twierdzi Bauman. Istnieje ona również dla nowoczesnej idei emancypacji, która także była identyfikowana z podmiotowością indywidualną i zbiorową. Niesie ją w darze ponowoczesność, ale trzeba umieć ją wyzyskać. Polega ona na „*doprowadzeniu do końca rozpoczętego w erze nowoczesnej procesu »odkotwiczania« – a to przez zogniskowanie uwagi i wysiłku na formalnym i praktycznym prawie do wyboru własnej tożsamości jako jedynym wyznaczniku człowieczeństwa i jedynej prawdziwie uniwersalnej cesze ludzkiej (...)*”.<sup>71</sup> Przydatne mogą być tu praktyki denuncjowania **państwowych i plemiennych** mechanizmów ograniczających wolność wyboru tożsamości każdego, bez rozróżnienia na swoich i obcych.

Nie będę tu przedstawiał krytyki stanowiska Baumana. Trzeba by powtórzyć to, co napisałem o postmodernizmie w ogóle. Zwracam jedynie uwagę na ostateczną wizję podmiotowości jako gotowości do podejmowania nieustannych wyborów swojej tożsamości. Wartością jest tu zatem nieuzależniona od cudzych decyzji tożsamość. Piszę „nieuzależniona”, gdyż wolna – w sensie własnego świadomego wyboru jako ostatecznego celu, do którego się z premedytacją dąży – też nie. Jest to raczej, w zaleceniu Baumana, wynik sumy przypadkowych wyborów sytuacyjnych. Wartość ta może się spełnić najłatwiej w społeczeństwie (które ja nazwałbym podmiotowym) dającym, wszystkim równo, taką wolność.

Rzecz w tym także, jaki jest rzeczywisty charakter człowieka, tzn. czy i w jakim zakresie jest i może być on wolny, podmiotowy (w sensie kreowania własnej tożsamości), niezależny od innych, od kultury, społeczeństwa, jego **ładów**, struktur i instytucji. Rozumiemy, iż koncepty w rodzaju przytaczanych tutaj dopiero co są postulatami, ideami. Bauman, dla przykładu, nie pyta czy, i ewentualnie jak, możliwy jest człowiek tak wolny. Czy możliwy jest taki proces, który doprowadza niesamodzielne, całkowicie uzależnione od innych dziecko do żądanej przez Baumana autonomii? Jeśli udzielimy odpowiedzi twierdzącej, to pragniemy się dowiedzieć, czy każdy jest zdolny do tak pojętej wolności, ewentualnie kto i dlaczego nie ma odpowiednich zdolności? A jeśli

---

<sup>70</sup> Ibidem, s.62-63.

<sup>71</sup> Ibidem, s.65.

rozstrzygniemy te wątpliwości, to chciałoby się wiedzieć, czy tak potencjalnie wolny człowiek mógłby żyć, ewentualnie pod jakimi warunkami i za jaką cenę? Czy równie bezkompromisowa wolność nie doprowadziłaby (czy każdego, jak szybko, pod jakimi warunkami?) do choroby psychicznej, samobójstwa itd. Wrócimy jeszcze do tych spraw.

Wydaje się, że nie istnieje wolność absolutna. Znane przypadki tzw. dzieci wilczych pokazują, iż poza społeczeństwem i kulturą nie realizujemy ludzkiego potencjału. Na pewno zaś nie dochodzimy do tak rozumianej podmiotowości. Ale pod rządami społeczeństwa i kultury także nie jest to łatwe. O ile w ogóle jest możliwe. Chodzi więc o zakres i warunki, a nie absolutne wizje wolności i zniewolenia. Nie neguje to wartości tworzonych wizji człowieka. Nie można jednak mylić rzeczywistości z postulatem, i możliwości z ideą.

Nie adresuję tych uwag wprost jako krytyki Baumana, rozumiem, iż operuje on modelem, czymś w rodzaju weberowskiego typu idealnego. Jako taki, postulat Baumana (i innych myślicieli stojących na podobnym stanowisku) ma wielką wartość użyteczną w dyskusji o podmiotowości. Ale trzeba widzieć, iż krytykowany pogląd nowoczesności jest też tylko modelem, także użytecznym w tej samej debacie. Postmoderniści arogują sobie prawo wyłączności do modeli. Dopiero w dialektyce tych punktów widzenia otwiera się intelektualna przestrzeń rozumienia. Cena za absolutyzowanie modelu nowoczesnego jest olbrzymia, to wykazano ponad wątpliwość.

Ale brak dystansu do modelu postmodernistycznego jest nie mniej kosztowny. Aby odwołać się do cytowanej w drugim rozdziale metafory A. Walickiego na temat **królestwa wolności** marksizmu, powiedziałbym, iż niedopowiedziany przez postmodernistów postulat wolności postmodernistycznej także otwiera drogę do koszmaru. Znajduję wiele pociągających idei w tym modelu, ale widzę także, iż w jego logice mieszczą się też perspektywy potworne. Jest tam m.in. miejsce na wolność pojmowaną w duchu darwinizmu społecznego. Kierując się wyłącznie wolnością autonomicznych wyborów, mogę stać się egocentrykiem i bezwzględnym egoistą, jak we wspomianej wizji de Tocqueville'a. Czy społeczeństwo złożone z takich indywidualności nie wyklucza owej wspólnoty akceptującej, a może nawet chroniącej wolność tych wyborów? Jeśli nie – wróciliśmy do Hobbsa, jeśli tak – mamy koncepcję wewnętrznie sprzeczną.

Osobną kwestią są zbiorowe i indywidualne konsekwencje przyjęcia tego modelu jako podstawy dla praktyki życia. Mogłoby się okazać, iż poza kulturą i społeczeństwem, jak to sobie wyobraża Bauman, nie da się tworzyć tożsamości. A próby czynienia tego mogą tylko powodować deficyt tożsamości, który potencjalna jednostka, gdyby przejęła się etyką Baumana, łagodziłaby przez identyfikacje plemienne, których co prawda model zabrania, ale nie instruuje wcale jak ich unikać i czy to jest możliwe. Czy nie takie tło, tj. kryzysu tożsamości, mają współczesne neonacjonalizmy i rasizmy w Unii Europejskiej?

Nie chcę mnożyć obaw, zastrzeżeń i argumentów krytycznych, ale może przydałyby się jednak jakieś założenia etyczne, precyzujące i obiektywizujące

zastosowanie modelu Baumana, wykraczające poza skrupuły postmodernizmu. Nie musi to być teoria Habermasa, ale przy koncepcie postmodernistycznym nie możemy bezkrytycznie pozostać.

Interesującą koncepcją relacji między człowiekiem i kulturą, która pozwala ustalić pewien aspekt owego możliwego i postulowanego zakresu podmiotowości przedstawiła Ann Swindler.<sup>72</sup> Przeciwstawia się ona, jako nieprawdziwej, koncepcji pasywnych odbiorców kultury, która uzależnia ludzi, ale proponuje rozumieć ich jako aktywnych i uzdolnionych jej użytkowników.

Autorka neguje rozumienie kultury z perspektywy wartości kierujących ludźmi dążącymi do zaspokajania potrzeb. Ta tradycja rozumienia wartości jako centralnej kategorii socjologii, która traktuje je jako ostateczne cele determinujące działanie, wydaje się A.Swindler nieprawdopodobna. Woli ona sądzić, iż kultura dostarcza raczej repertuaru narzędzi, przyzwyczajzeń, nawyków, umiejętności i stylów, służących człowiekowi do konstruowania strategii działania.

Jeśli przez strategię działania rozumieć m.in. podejmowanie wyborów, czyli w znaczeniu zbliżonym do sensu propozycji Baumana, to wartości nie tyle korygują działania, ile raczej korygują kierunek postępowania w obrębie ustalonych sposobów życia. Kultura zatem dostarcza zasobów do tworzenia zorganizowanych strategii działania. Ale elementy tych zasobów mogą być integrowane na różne sposoby, konstruując rozmaite strategie. Na zasoby kultury, które służą do tworzenia strategii działania, składają się m.in. doświadczenia symboliczne, rytuały i mitologie grupy, sposoby organizacji doświadczenia i definiowania rzeczywistości. Człowiek korzysta z tych zasobów twórczo, konstruując rozmaite ich konfiguracje.

Swindler rozróżnia dwa rodzaje społeczności i dwa typy kultur. Określmy je jako osiadłe i nieosiadłe.<sup>73</sup> W kulturze **osiadłej**, która ma miejsce raczej w społeczeństwach ustabilizowanych, opartych na tradycji, gdzie tryby życia są bardziej ustalone, kultura działa przede wszystkim poprzez ograniczanie puli dostępnych strategii działania. Tradycja dość rytualnie reguluje wzorce stosunków społecznych i sprawowania władzy. W tej perspektywie definiowany jest **zdrowy rozsądek**. Ostatecznie to on limituje prawdopodobne i nieprawdopodobne oraz dopuszczalne i niedopuszczalne strategie działania.

W czasach transformacji społecznych, gdy społeczności są mniej osiadłe, bardziej użyteczna jest też kultura, która nie określa tak bardzo precyzyjnie i w tak zrytualizowany sposób strategii działania. Ustanowione cele bywają łatwo odrzucane, a życie społeczne organizują przede wszystkim **wyraźnie wypowiedziane modele kulturowe**, głównie ideologie. Sytuacje nowe, nieznanne, skłaniają do korzystania z takich modeli, które zarazem mogą być podstawą

---

<sup>72</sup> A.Swindler, *Culture in Action: Symbols and Strategies*, „*American Sociological Review*”, no. 51/1986.

<sup>73</sup> Ibidem.

dla nowych strategii działania. W tym przejściowym czasie zmiany, działanie bezpośrednio zdeterminowane jest wyrazistymi doktrynami, symbolami i rytuałami.

Dla Swindler ideologia jest fazą w rozwoju kulturowego znaczenia. Zwykle w czasach zmiany konkurują wiele takich systemów zunifikowanych odpowiedzi na wyzwania praktyki życia. Podlegają one jednak ostrej weryfikacji rzeczywistości. Praktyka życia zdecyduje, które z tych ideologii staną się kulturowym pewnikiem, niekoniecznie angażującym działania, ale uświęconym w porządku rzeczy przekonaniem – czyli tradycją. Ostatnią fazą tego rozwoju jest przekształcenie się tradycji w **zdrowy rozsądek**, czyli społecznie akceptowaną oczywistość, rozumianą jako zestaw założeń sięgających do nieświadomych i niewątpliwych struktur świata.<sup>74</sup>

Na gruncie tej koncepcji przestrzeń dla podmiotowości mieści się częściowo na poziomie generowania potrzeb, a częściowo (obowiązuje tu także, nieściśle zdeterminowana, racjonalność dostosowana do warunków życia i **zaraźliwość wzorców**) na poziomie konstrukcji strategii działania. Jak się okazuje, w dwóch różnych typach kultur zmieniają się warunki podmiotowości. W społeczeństwach osiadłych jej zakres jest mniejszy, i mniejsze ryzyko. W nieosiadłych powstaje szersza przestrzeń dla twórczości jednostek konstruujących strategię działania, istnieje większy wybór ideologii oferujących bardziej wyraziste odpowiedzi, ale ryzyko związane z wyborem jest znacznie większe. Zasoby kultury są bogatsze, zawierają więcej alternatywnych ofert, nie narzucają zbyt ściśle zasad konstruowania strategii działania. Z kolei wyrazistość propozycji ideologicznych stwarza presję, która może ograniczyć wtórnie swobodę wyboru.

Co do szczegółów można dyskutować z propozycją Ann Swindler i wrócimy do tego jeszcze. Jest to jednak przykład koncepcji, która wychodzi poza nowoczesne pojmowanie kultury determinującej jednostkę. Odwołuje się ona do pojęcia działania kierowanego potrzebami jednostek, ale ustrukturyzowanymi w relacji do kultury, która też nie jest jakimś niezależnym bytem, ale funkcją życia człowieka. Wykracza zatem również poza ograniczenia, które narzucili teorii społecznej postmoderniści. Szczególny i wart jeszcze osobnego omówienia jest status wartości, które utraciły w tej koncepcji charakter absolutnych i obiektywnych bytów, ale zachowały znaczenie dla funkcjonowania społeczeństwa i jednostek. Nie polega ono teraz na mechanicznym determinowaniu, jakimś kształtowaniu, nie są one transcendentną rzeczywistością przeznaczoną do kielznięcia złych charakterów ludzi, przeszkodą w zaspakajaniu popędów, ani wytworem społecznym, kamuflującym grę interesów i roszczenie panowania. Nie ze wszystkim w tej koncepcji bym się zgodził, ale jest ona dość typowym, a zarazem oryginalnym przykładem teorii, jakiej tu szukamy dla nakreślenia przestrzeni do badań podmiotowości.

---

<sup>74</sup> Ibidem.

Mustafa Emirbayer i Ann Mische traktują podmiot jako aktora aktywnego, **zagnieżdżonego** – w czasie pomiędzy terażniejszością, przeszłością i przyszłością,<sup>75</sup> który bierze udział w interakcyjnym procesie odtwarzania i zmiany struktur, zorientowanym na rozwiązywanie problemów stawianych przez zmienne historycznie sytuacje.<sup>76</sup> Przeszłość działa w ten sposób, iż aktorzy selektywnie reaktywują przeszłe znaki, myśli i działania, włączone rutynowo w praktykę życia, aktywowaną w terażniejszości jako odpowiedź na wyobrażane sytuacje w przyszłości.<sup>77</sup> Problemy terażniejsze są, mówiąc inaczej, rozwiązywane przez twórczą i wybiórczą aktywizację ukształtowanych w przeszłości schematów działania. Ale rozwiązujemy je, kierując się naszymi alternatywnymi wyobrażeniami przyszłości. W terażniejszości następuje kontekstualizacja przeszłości i przyszłości. Aktorzy nie mogą po prostu aktualizować doświadczeń. Zastosowanie wcześniejszych wzorów, nawyków, schematyzacji do danej sytuacji, w którą zaangażowana jest przecież także przyszłość, wymaga identyfikacji pomiędzy przeszłymi schematami i terażniejszą sytuacją. Takie typifikacje mogą być umieszczone w kontekstach relacji z innymi oraz zidentyfikowane wewnątrz matryc społecznie rozpoznawanych kategorii identyfikacji i wartości.<sup>78</sup>

Pod wpływem aktualnych doświadczeń reinterpretacji ulegają doświadczenia przeszłe. Tak więc także stosunek do przeszłości, do owych gotowych elementów konstruowania praktyki życia, ma charakter podmiotowy. W oczywisty sposób wpływa to na pozostałe wyznaczniki podmiotowości. Stąd autorzy mówią o **akordzie** procesów wzajemnie twórczo zdeterminowanych.

Podmiotowy charakter działania aktora przejawia się także w czynności **manewrowania** w obrębie repertuaru schematów doświadczeń przeszłych. Stosowanie zrutynizowanych elementów doświadczenia wymaga także pewnej elastyczności. W łatwiejszych sytuacjach owo manewrowanie dokonuje się jako półświadome operowanie wśród oczywistości. Istotną funkcją takich procesów twórczych i dynamicznych schematyzacji jest dostarczenie wiedzy o społecznych relacjach, która pozwoli przewidywać przyszłość, interpretować ją wariantowo i włączać do procesu działania podmiotowego.

Przewidywanie, jako czynnik procesu działania podmiotowego, ma charakter interaktywny i jest kulturowo osadzony. To proces, w którym podmioty negocjują swoje **ścieżki ku przyszłości**.<sup>79</sup> Odbywa się on bowiem w społecznym kontekście. Autorzy przedstawiają proces działania podmiotowego jako **łańcuch komunikacji**, jak złożony ciąg narracji, rozmowę wypełnioną dialogami.

---

<sup>75</sup> M.Emirbayer, A.Mische, *What is agency*, „*American Journal of Sociology*”, vol. 103, no. 4/1998, January, s.969.

<sup>76</sup> Ibidem, s.970.

<sup>77</sup> Ibidem, s.971 i inne.

<sup>78</sup> Ibidem, s.980.

<sup>79</sup> Ibidem, s.984.

W toku tych dialogów aktorzy wchodzą w czasowe umowy z innymi, wewnątrz wspólnie organizowanych kontekstów działania. **Ja** jest strukturą dialogiczną. Proces społeczny inicjuje wewnętrzna konwersacja, autonomiczna, zależna w wielkim stopniu od samej siebie, która potem może włączyć się w strukturę dyskursu społecznego. Podmiotowość jawi się w tej koncepcji jako kompromis, wychodzący jednak zdecydowanie poza postmodernistyczne skrupuły. Podmiotowość człowieka jest raczej cechą działania niż jego samego, ma cechy twórczej, w ogromnej mierze autonomicznej, ale jednak kulturowo i społecznie osadzonej działalności. Zwraca uwagę uniezależnienie tak rozumianej podmiotowości od wartości, co dla wielu innych autorów było czynnością elementarną. Jeśli wartości tu występują, to jako elementy negocjowanego kontekstu społecznego. Niczego konkretnego nie da się o nich powiedzieć, jak tylko to, że ich źródłem jest dialog społeczny, a cechą relatywizm.

Bez wartości nie obywateli się za to obficie przez Habermasa cytowany Castoriadis,<sup>80</sup> który podmiotowość rozumie jako roszczenie do autonomii dla wszystkich. Podmiotem stajemy się wtedy, gdy czujemy się odpowiedzialni za innych. Podmiotowość jest ściśle powiązana z pojęciem emancypacji. Życie – **praktyka** – jest zawsze twórcze, **produkuje** zawsze coś nowego. Szczególnie jednak twórczy charakter ma praktyka emancypacyjna, rozumiana przez autora jako działalność nastawiona na zmianę społeczeństwa, której celem ma być autonomia wszystkich ludzi. Warunkiem jej zaś jest autonomiczność działania ludzi, dążących do emancypacji.

Jak pisze Habermas o teorii Castoriadisa, „*Proces społeczny to produkowanie radykalnie nowych kształtów, demiurgiczne modelowanie, ciągle stwarzanie nowych typów, które przybierają coraz to inną postać cielesną, słowem: samoustanawianie się i ontologiczna geneza wciąż nowych »światów«.* (...) *Miejsce samoustanawiającego się podmiotu zajmuje samoinstytuujące się społeczeństwo, przy czym to, co jest instytuowane, reprezentuje kreatywne rozumienie świata, innowacyjny sens, nowe uniwersum znaczeń. Ten otwierający świat sens nosi u Castoriadisa nazwę centrum imaginacji – przelewa się jak magma znaczeń z wulkanu historycznego czasu w społeczne instytucje (...)*”.<sup>81</sup>

Życie społeczne i indywidualne znajdują wspólny sens, autonomiczny wobec realnych czynników, to on „*wyznacza realnym czynnikom wagę i miejsce w uniwersum społeczeństwa*”.<sup>82</sup> W jego wspólnym obszarze Castoriadis znajduje strukturę wartości. Tworzą ją autentyczność, samourzeczywistnienie i wolność wpisane w praktykę solidarności.

Szczególną rolę przypisuje też autor kategorii intersubiektywnej, którą określa jako **społecznie instytuowany obraz świata**, podzielany przez dorosłych, ale który jest przedmiotem konfrontacji z monadycznymi strumieniami imaginacji

---

<sup>80</sup> C.Castoriadis, *l'institution imaginaire de la société*, Paris 1975.

<sup>81</sup> J.Habermas, *Filozoficzny dyskurs...*, op.cit., s.371.

<sup>82</sup> Ibidem.

dziecka lub osobnika dorastającego. Socjalizacja jest tu wyobrażona na podobieństwo durkheimowskiej.

Ten zwłaszcza aspekt instytucjonowania sensu i narzucania go młodocianym jednostkom, ale też czynnik solidarności nastawionej na wspólną emancypację oraz sposób pojmowania siły sprawczej, transcendentnej, która jest niezależna od – jak to powiada Habermas – „świeckiej weryfikacji swoich tworów”,<sup>83</sup> ogranicza pojęcie podmiotowości, nadając mu jakieś ramy, wykraczające ponad to, na co zezwala postmodernizm.

Inna rzecz, czy to odważne przekraczanie granic daje trafne efekty. I znowu piszę o tym koncepcie jako o modelu, postulacie, a nie diagnozie rzeczywistości. W przeciwnym razie nie umiałbym zrozumieć, dlaczego buntują się nie tylko młodzi, ale też dorośli, dlaczego jednak istnieje taka różnorodność sensów, iż komunikacja między ludźmi jest tak trudna. Choć trzeba przyznać, iż istnieje jakiś zakres wspólnoty sensów – skoro komunikacja jest jednak możliwa. Warto zauważyć, iż jest to kolejna próba umocowania kwestii podmiotowości w kontekście społecznym, poza indywidualistycznym i kolektywistycznym konceptem.

Dość daleko w pojmowaniu podmiotu jako istoty **radikalnie usytuowanej** w społeczeństwie i wartościach idzie koncepcja Michaela Sandela.<sup>84</sup> Podmiot jest tu funkcją wartości, a nie istotą autonomiczną, która dokonuje wolnego wyboru, jak u Johna Rawlsa, na przykład. Rawls, zdaniem Sandela, głosi **woluntarystyczną koncepcję podmiotowości**, zgodnie z którą podmiot **wyprzedza** wartości, sam Sandel zaś uważa przeciwnie, jego zdaniem podmiot jest ukonstytuowany przez owe wartości.<sup>85</sup> Podmiotowość zatem u Rawlsa będzie ekspresją woli, a u Sandela poszukiwaniem zrozumienia wartości w sobie samym. Podmiotowość będzie też procesem rozumienia siebie, relacji łączących z innymi i ze światem, coraz dalej postępującym procesem prześwietlania własnej tożsamości i przez to współtworzenia siebie.<sup>86</sup>

Sandel jest zwolennikiem takiego ujęcia podmiotu, które pozwalałoby w analizie wychodzić poza **ja**, w kierunku więzi społecznych, ujmować człowieka w jego relacji z innymi. Jest to próba ontycznego rozszerzenia kategorii podmiotowości na jednostkę wraz z jej realnymi relacjami. Jak pisze Sandel, dla członków społeczności „wspólnota opisuje nie tylko to, czym oni **dysponują** jako współobywatele, lecz także to, kim są; nie tyle pewną więź, którą wybierają (jak w dobrowolnych stowarzyszeniach), ile raczej przynależność (attachment), jaką odkrywają; nie po prostu pewien atrybut, lecz czynnik konstytuujący ich tożsamość”.<sup>87</sup>

---

<sup>83</sup> Ibidem, s.361.

<sup>84</sup> M.Sandel, *Liberalism and the Limits of Justis*, Cambridge 1982, s.54 i inne.

<sup>85</sup> Ibidem, s.58-59.

<sup>86</sup> Ibidem, s.152 i inne.

<sup>87</sup> Ibidem, s.150; za: A.Szahaj, *Jednostka czy wspólnota...*, op.cit., s.23.



Takie pojmowanie wspólnoty neguje wartości jako źródło wspólnoty. Gdyby przyjąć założenie pierwszeństwa wartości wobec wspólnoty, trzeba by pytać o ich źródło, a tym samym o źródło przymusu lub motywacji praktykowania takiej (lub takich) wartości. Tymczasem wspólnotowa natura podmiotowości wynika z ontycznego zakresu podmiotu. W tym stanowisku Sandela nie jest jasne, dlaczego wobec tego niektórzy ludzie (a często także i oni nie zawsze) przestrzegają dobra wspólnoty, a inni nie. Zatem nie wszyscy mają taką samą naturę ontyczną, a świat społeczny nie jest ontycznie jednorodny? Może i tak, ale trzeba by to wiedzieć. Krytykowane rozwiązanie Rawlsa odpowiada na tę wątpliwość. Jest to kwestia woli podmiotu: jedni ją mają, inni nie. Dodać tu trzeba, że w późniejszym czasie Rawls nie tyle może złagodził swe stanowisko, ile raczej konstatacje dotyczące podmiotu w ogóle oraz podmiotowości moralnej zrelatywizował do aspektu politycznego.<sup>88</sup>

Jak pisze Sandel, „to co wyznacza taką wspólnotę, to nie jedynie jakiś duch życzliwości (*benevolence*) lub też dominacja komunitarystycznych wartości ani też nawet nie pewne »podzielane cele ostateczne« lecz wspólny słownik dyskursu i tło milczących praktyk oraz porozumień, w obrębie których nieprzeźroczystość biorących w nich udział jest redukowana, chociaż nigdy ostatecznie nie rozproszona”.<sup>89</sup> To ważne wyjaśnienie, które pozwala ciekawie rozwijać pewną wizję podmiotowości, ale nie wyjaśnia poprzednich wątpliwości.

Rację ma, jak sądzę, A.Szahaj, kiedy ujmuje cały problem w ten sposób: „spór między Sandelem a Rawlsem czy, ogólnie komunitarystami i liberałami winien zatem toczyć się nie o to, czy możemy się obejść bez tradycji, wspólnoty albo podzielanych przekonań, lecz o to, **jaka** ma być ta tradycja, jaka ma być wspólnota i jakie mają być owe podzielane przekonania. A tutaj różnice są rzeczywiście istotne. Chodzi np. o typ więzi wspólnotowej, o to, czy ta więź może się kształtować w wyniku refleksyjnych zabiegów podmiotów, czy też oddana jest całkowicie we władanie jakichś mistycznych, mitycznych i tajemniczych sił, które wiążą jednostki ze sobą **poza** ich wolą i wiedzą, poza ich świadomością (...)”.<sup>90</sup>

Zbyt szybko jednak zakłada się tu charakter owych **sił**. Zwłaszcza w świetle teorii Alasdaira MacIntyre’a. Jego zdaniem podmiot, aby wykształcić tożsamość osobową, wymaga narracyjnej jedności tradycji, z której wspólnotowych zasobów sensu korzysta.<sup>91</sup> Zatem tym co szkodzi podmiotowości jednostek najbardziej jest **kryzys epistemologiczny**,<sup>92</sup> którego istotnym skutkiem jest utrata zdolności funkcjonalnej przez opowieści danej kultury, tworzące **narracyjną strukturę ludzkiego życia**.<sup>93</sup>

<sup>88</sup> Zob.: J.Rawls, *Liberalizm polityczny*, Warszawa 1998.

<sup>89</sup> M.Sandel, *Liberalism and...*, op.cit., s.172-173; za: jak wyżej.

<sup>90</sup> A.Szahaj, *Jednostka czy wspólnota...*, op.cit., s.73-74.

<sup>91</sup> A.MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, Warszawa 1996, s.394.

<sup>92</sup> A.MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame 1988.

<sup>93</sup> A.MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty...*, op.cit., s.386 i inne.

Tym co organizuje i ukierunkowuje życie ludzi są cele (*telos*). Cele te wynikają z kultury wspólnoty i są określone przez jej praktyki. Dzięki temu człowiek może osiągać swoją podmiotowość, która w kontekście teorii Alasdaira MacIntyre'a, jest realizacją **cnoty**, czyli zdolności życia zgodnie ze wspólnotowymi celami i pojęciami dobra i zła. „Dobre życie – wyjaśnia autor – to życie spędzone na poszukiwaniach dobra człowieka, zaś cnoty niezbędne w tych poszukiwaniach umożliwiają nam zrozumienie tego, czym jeszcze – i czym ponadto – może być ludzkie dobre życie”.<sup>94</sup>

Jednak erozja narracyjnej struktury życia, jak i jednolitości celów i wizji dobra we współczesnym świecie, nie tylko utrudnia osiągnięcie podmiotowości, ale wręcz demoralizuje. Sytuację tę pogłębiają idee i teorie sankcjonujące taki stan rzeczy. Przyczyniają się one do **prywatyzacji dobra**, czyli rozpadu wspólnotowych jego definicji i uprawnień wielości indywidualnych konceptów.<sup>95</sup>

Te sprywatyzowane i konkurencyjne wizje dobra oraz *telos* nie znajdują uzasadnienia nie tylko na gruncie funkcjonowania wspólnot, ale też w perspektywie przekonania, iż istnieją jakieś bardziej uniwersalne, wykraczające poza partykularyzm wspólnot, kryteria moralne. Ten pogląd wprowadza MacIntyre'a w niejaką sprzeczność z twierdzeniami na temat istoty wspólnot i ich tradycji, co otwiera drogę do krytyki (może zbyt łatwej).

Skoro powrót do wspólnot idealnych, tj. greckich *polis* jest dziś niemożliwy, autor proponuje tworzenie „lokalnych form wspólnotowych, w których możliwe byłoby zachowanie dobrych obyczajów oraz życia intelektualnego i moralnego w obliczu epoki nowego barbarzyństwa, która już nadchodzi”.<sup>96</sup>

To najbardziej konsekwentna z przedstawionych do tej pory koncepcja wyprowadzająca podmiotowość człowieka poza niego samego i lokalizująca jej źródła we wspólnocie. Jej radykalizm budzi jednak wątpliwości. Skoro bowiem nie istnieją takie idealne wspólnoty, jakże można je tworzyć? Czy to możliwe, zwłaszcza bez zrozumienia skomplikowanych przyczyn rozpadu narracyjnej struktury życia i tak silnego kryzysu epistemologicznego? Zgadzam się z diagnozą owego rozpadu, choć dla wielu jest ona co najmniej wątpliwa, ale nie wiem, jak można zaradzić złu w świetle teorii MacIntyre'a.

Jestem też przekonany, iż dyskusji wymaga (a u mnie budzi niezgodę), czy istotnie podmiotowość redukuje się do zrozumienia i praktykowania celów życiowych i wizji dobra, jakie podpowiada wspólnota. Czy naprawdę człowiek jest tak niesamodzielny i wymaga takiej interwencji wspólnoty? Nie umiem także znaleźć w sobie entuzjazmu dla moralnych aspektów takiej koncepcji. Nie sądzę, aby jakieś dobro tkwiło w ideach szowinistycznych lub rasistowskich na

---

<sup>94</sup> Ibidem, s.392.

<sup>95</sup> A.MacIntyre, *The Privatization of Good: An Inaugural Lecture w: The Liberalism-Communitarianism Debate. Liberty and Community Values*, ed. C.F.Delaney, Lanham (Maryland) 1994, s.10.

<sup>96</sup> A.MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, op.cit., s.466.

przykład, choć nieraz przychodziło mi stykać się ze wspólnotami akceptującymi je bez wątpliwości. Nie sądzę, by zgoda wspólnoty na jakiś zakres wartości musiała być wystarczająca do uznania go za składową dobra.

Warto tu przedstawić pewną propozycję, która częściowo wyprowadzi nas z kłopotu, w którym znaleźliśmy się za poradą MacIntyre'a. Mam na myśli koncepcję Michaela Walzera.<sup>97</sup> Autor ten także wiąże mocno człowieka ze wspólnotą, w której on żyje, z jej kulturą, językiem, wartościami. Jest zaś zdecydowanie przeciwko transcendentnym sugestiom MacIntyre'a lub próbom intersubiektywizacji Habermasa. Nie znaczy to jednak, iż również Walzer nie znajduje dla wartości jakiegoś bardziej podstawowego niż wspólnotowy partykularyzm gruntu. Podstawowa różnica dotyczy przede wszystkim metody. Walzer radzi wyjść od jak najszerzej potraktowanej kultury własnej, a potem separować to, co wspólne dla niej i dla innych kultur, zawężając stopniowo i coraz bardziej konkretyzując pewne wspólne minimum. Na miejsce uniwersalizmu arbitralnego Walzer proponuje uniwersalizm empiryczny osiągniany drogą redukcji. To kolejna wersja koncepcji proceduralistycznej.

Do koncepcji *modus vivendi*, do której zbliżył się w późniejszych pracach Rawls, podstawowe znaczenie przywiązuje John Gray. Poddał on gruntownej krytyce obie grupy poglądów: liberalne i komunitarystyczne. Z komunitarystami podziela pogląd, iż podmiot należy ujmować jako współtworzony przez historię i wspólnotę.<sup>98</sup> Ale z tego nie wynika akceptacja dla komunitarystycznego uniwersalizmu wartości wspólnoty, ani też liberalnego uniwersalizmu wartości indywidualnych. Gray nie zgadza się również z konserwatywnymi snami o jednym, ustalonym i niewątpliwym porządku wartości.

Autor ten uważa, że rozmaite koncepty podmiotu i podmiotowości są, wbrew wielu złudzeniom, motywowane różnymi interesami i przyjmowanymi w związku z tym wartościami. Gray nie znajduje podstaw do jakiegokolwiek uniwersalizmu, który by uzasadniał jakąkolwiek wersję podmiotowości. Są one nieporównywalne. Różnica między nimi nie wynika z tego, iż jedni myśliciele są bliżsi prawdy, a inni dalsi. Roszczenie prawdy, w świetle tego, co zostało powiedziane powyżej, nie ma sensu. Stajemy często wobec dylematów moralnych, w których nie możemy znaleźć lepszego i gorszego wyboru. Każdy jest jakoś błędny, a jakoś słuszny. Tym bardziej dotyczy to różnicy poglądów wielu ludzi.

Nie istnieje jakieś jedno niekwestionowane dobro, ani hierarchia dóbr, gdyż są one nieporównywalne, zróżnicowane przez indywidualne potrzeby, zbiorowe interesy, kontekst historyczny, społeczny i wiele innych czynników. Nie dzieje się tak dlatego, iż ludzie nie potrafią poznać prawdziwego dobra, ani dlatego, iż

---

<sup>97</sup> M. Walzer, *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame 1994.

<sup>98</sup> J. Gray, *Against the New Liberalism* w: J. Gray, *Enlightenment's Wake. Politics and Culture at the Close of the Modern Age*, London 1990, s.5.

świat jest niedoskonały, ale dlatego, że taki on jest. Pluralizm wartości, punktów widzenia i idei jest faktem. Taki jest świat człowieka.<sup>99</sup>

Na tym gruncie zapewne spór między indywidualizmem i kolektywizmem nie ma specjalnego sensu, podobnie jak próba tworzenia jakiegoś ujednoczonego i uporządkowanego poglądu na sprawę podmiotowości, zwłaszcza gdyby rozumieć ją w kategoriach wartości. Zresztą Gray wyobraża sobie ludzi jako istoty w tym znaczeniu podmiotowe, iż względnie autonomicznie kierują się własnymi potrzebami i mają zdolność względnie wolnego wyboru, wartości, idei, dróg życiowych. Wolał też w kategoriach podmiotu traktować wspólnoty niż jednostki i pluralizm rozważać w kategoriach różnorodności **partykularnych wspólnot kultury**, a nie tylko w kategorii równorzędności indywidualności.<sup>100</sup>

Koncepty takie, jak opisane znacznie wcześniej pojmowanie sprawiedliwości społecznej Rawlsa, uważa Gray za zupełnie oddalone od rzeczywistości. Są one próbą zastąpienia zdrowych zasad polityki abstrakcyjnymi wartościami.<sup>101</sup> Ową zdrową zasadą jest wspomniane *modus vivendi*.

Gray krytykuje „*liberalne zaangażowanie na rzecz osobistej autonomii*” albowiem wymusza ono „*ocenę wartości różnych sposobów życia*”,<sup>102</sup> czyli wartości w ogóle. Skoro nie ma uniwersalnych wartości, ani ich hierarchii, również autonomia nie może być taką wartością, ani tym bardziej źródłem innych wartości. Autor wymienia nawet wartości, które bądź są od autonomii odmienne, nie wypływają z niej, a nie można ich uznać za mniej ważne, bądź też nawet są one z wartością autonomii sprzeczne. Píše Gray, że „*wedle każdego rozsądnego punktu widzenia niektóre dobra muszą być czymś od autonomii odmiennym. Pokój; środowisko naturalne, w którym interesy przyszłych pokoleń ludzi i innych gatunków zwierząt nie są zagrożone przez ludzka aktywność; redukcja nędzy i licznych chorób – oto dobra, które nie pociągają za sobą osobistej autonomii ani nie zakładają jej obecności. Autonomia – niezależnie od tego, jak ją pojmować – nie może być uznawana za coś obejmującego wszystko co dobre*”.<sup>103</sup>

Zgadzam się z tym ostatnim stwierdzeniem. Będę jeszcze o kwestii relacji podmiotowości i autonomii pisał. Ale brak związku między autonomią (a zwłaszcza podmiotowością) a pokojem lub stanem środowiska neguję.

Zgadzam się również z twierdzeniem Gray’a, iż „*bycie autonomicznym podmiotem nie oznacza – wbrew temu, co wydaje się zakładać Kant i niektórzy jego współcześni spadkobiercy – bycia beczasową kwintesencją człowieczeństwa. Jest to pewien specyficzny sposób bycia człowiekiem i dlatego też ma on swoją historię. Nic w tej historii nie gwarantuje, że autonomiczna jednostka ma przed*

<sup>99</sup> J.Gray, *Agonistic Liberalism* w: J.Gray, *Enlightenment's Wake...*, op.cit., s.70.

<sup>100</sup> Ibidem, s.79.

<sup>101</sup> J.Gray, *Rawls' Anti-political Liberalism* w: J.Gray, *Endgames. Questions in Late Modern Political Thought*, Cambridge 1977, s.54 i inne.

<sup>102</sup> J.Gray, *Dwie twarze liberalizmu*, op.cit., s.163.

<sup>103</sup> Ibidem, s.164.

*sobą przyszłość. Autonomiczne jednostki są artefaktami, których istnienie umożliwiła władza nowoczesnego państwa. (...) Nowoczesne państwa europejskie nie otrzymały spójnych narodowych kultur w dziedzictwie. Stworzyły je, używając swej władzy: przeprowadzały pobory, nakładały podatki i budowały system oświaty. Tworząc narody, nowoczesne państwa umożliwiły istnienie autonomicznych jednostek rodem z liberalnej myśli i praktyki”<sup>104</sup>*

Podzielam pogląd o historycznym kontekście problematyki podmiotowości, którą uważam za coś bardziej ogólnego i zasadniczego niż autonomia. Sam pisałem o tym, jak industrializm potrzebował autonomicznych, wolnych (w pewnym sensie), samodzielnych jednostek i jak to wpłynęło na rozwój ideologii indywidualizmu. Ale nie trzeba przesadzać.

Problem podmiotowości jest w jakimś sensie uniwersalny, czy to się podoba Gray'owi czy nie. Jego polityczne znaczenie jest oczywiście historycznie uwarunkowane, podobnie jak publiczne nim zainteresowanie, włącznie z nauką i ideologią. Ale kwestia statusu jednostki, jej aspiracji, poczucia odrębności, samotności oraz pojmowania swego miejsca i znaczenia wśród innych ludzi, wobec instytucji, świata i Boga, jest czymś ponadczasowym. Tego miały (m.in.) dowodzić moje historyczne rozważania o podmiotowości (tak czy inaczej nazywanej i rozumianej), jakie zawarłem w poprzednim rozdziale. Po prostu, to co pisze Gray stoi w sprzeczności z wynikami badania, jakie tam zawarłem.

Nie ustosunkowuję się tutaj do tego, co stanowi istotę jego propozycji – zasady *modus vivendi* jako regulatora życia społecznego. Ale odnotowuję, iż autor ten dokonał zabiegu pojednania postmodernizmu, liberalizmu i komunitaryzmu w jednej, bardzo oryginalnej teorii, z której trzeba było wyeliminować (no może raczej zredukować) podmiot indywidualny oraz wszelkie poza-wspólnotowe jej źródła, jak i źródła jakichkolwiek wartości. Gray sankcjonuje natomiast, jako wartość (nieznanego źródła) oraz jako stan rzeczywisty, prawdę (zdaje się jedyną uniwersalną), iż nie ma obiektywnych wartości, ani jednych i uniwersalnych prawd o nich. Świat społeczny jest pluralistyczny, co twierdzili postmoderniści, ale Gray dodawał, iż w tym tkwi jego sens, a wszelka możliwa socjologia i polityka musi wychodzić od tego faktu.

Zdecydowanie mniej radykalną koncepcję wartości, podmiotowości i społeczeństwa zaproponował Anthony Giddens. Jak już wcześniej o tym pisałem, podmiotowość dostrzega on jako dualnie wplątana w proces strukturyzacji społeczeństwa. Giddens także wykracza odważnie poza paradygmat postmodernistyczny, choć niemało z niego czerpie. Ale też dystansuje się od tradycyjnych sporów nowoczesności, zwłaszcza od dychotomii jednostki i społeczeństwa, z których jeden człon ma uosabiać dobro, a drugi zło, w zależności od arbitralnej decyzji socjologa lub filozofa.

Autor ten także, jak wielu już omawianych, wyklucza ze swej koncepcji inne źródła kształtowania się podmiotu i społeczeństwa niż społeczne. O ile jednak

---

<sup>104</sup> Ibidem, s.197.

wielu poprzedników na gruncie filozofii i socjologii nowoczesnej, zdezonizowany Boga, upodmiotowiło społeczeństwo – naród, klasę, państwo lub po prostu *społeczeństwo* – aby przeznaczyć jej rolę producenta wartości, dzięki którym można określić jednostki i zmobilizować do integracji społecznej z jednej strony, i kształtować osobowość jednostki z drugiej, to Giddens poszedł innym tropem.

Podmiot staje się w koncepcji tego socjologa aktorem procesu produkcji i reprodukcji społeczeństwa. Ale także on podlega wtórnym skutkom tego procesu. Ten obustronny proces nie dzieje się w próżni. Nie jest to prosta relacyjna koncepcja podmiotu i społeczeństwa. Stosunki społeczne między ludźmi są zapośredniczone w określonym historycznie typie społeczeństwa, który konkretyzuje zbiór praktyk życiowych, wyrażających się przede wszystkim w formach władzy, treści kultury itp.

W teorii Giddensa odnajdujemy wiele znanych już nam przesłanek. Analizowanie społeczeństwa jako zbioru praktyk życiowych, to po pierwsze. Dynamiczne ujmowanie życia społecznego jako strumienia przeżyć, co wprowadza nie tylko poza statykę socjologiczną, ale także teorię podmiotowości zafiksowaną na świadomości – to kolejne z tych przesłanek. Struktury społeczne są produkowane i reprodukowane jako źródło praktyk życia codziennego, czyli w działaniach indywidualnych i zbiorowych.

W praktykach życia codziennego dokonuje się nie tylko produkcja i reprodukcja społeczeństwa, o czym już wspominałem, ale także jego transformacja. To niesłychanie ważna konstatacja dla zrozumienia pojmowania podmiotowości przez Giddensa, gdyż świat społeczny istnieje tylko poprzez praktyki podmiotowe.

Działania podmiotu są nastawione na rozumienie. A. Manterys pisze o ontologicznym charakterze rozumienia jako sposobu bycia w świecie<sup>105</sup> w teorii Giddensa. Rozumując i rozumiejąc człowiek rozważa swoje działania i jego kontekst, **teoretyzuje**, wykorzystując zasoby i reguły, które zawierają struktury społeczne. Pamiętamy, iż są one wytworem praktyki działań podmiotów, ale też w nich zapośredniczona jest tożsamość podmiotu. Na tę refleksyjność składa się „*świadomość praktyczna*«, *nie wyartykułowana wyrażająca się w rutynach codziennych oraz »świadomość dyskursywna*«, *penetrująca bezpośrednio okoliczności, w których działania są podejmowane, a także szersze warunki społeczne*”<sup>106</sup>.

O strumieniu życia pisałem w tym sensie, iż w koncepcji Giddensa podmioty włączają się w nurt wydarzeń. Jednostki są w dużej mierze niezależne od nich. Wydarzenia nie determinują działań podmiotów w pełni. Podmiot jest motywowany do działania monitorowanymi refleksyjnie intencjami, jak i kontekstem działania, „*nie ogranicza się (...) do uzgodnienia tego, co »jest« z tym, co chce,*

---

<sup>105</sup> A. Manterys, *Wstęp...*, op.cit., s.VII.

<sup>106</sup> P. Sztompka, *Anthony Giddens*, hasło w: *Encyklopedii socjologii*, red. W. Kwaśniewicz, Warszawa 1998, t.1, s.239.

dotyczy również ograniczeń, uwarunkowań czy wymogów predefiniowanych, a raczej preinterpretowanych przez świat zewnętrzny”.<sup>107</sup> Widoczny staje się tu sens, jaki Giddens nadaje podmiotowości. Człowiek jest podmiotem, gdyż podmiotowe są przyczyny jego działania. Nie są to zobowiązania zewnętrzne, jak w inspirowanej Durkheimem socjologii, ani przymus zewnętrzny, jak np. w koncepcjach naturalistycznych, przyczyną działania nie jest też jakaś rutyna społeczna, której podlegamy w sposób mechaniczny.<sup>108</sup>

Giddens wprowadza do swojej teorii pojęcie ram znaczenia, które występuje też u innych myślicieli, tu pełni jednak ogromną rolę, prawie tak dużą, jak u Charlesa Taylora. Ramy te wytwarzają, czerpiąc z zasobów kultury (w tym socjologii – tzw. podwójna hermeneutyka), podstawy rozumienia intencji, celów, znaczenia i władzy.

Giddens nie neguje istnienia struktur, ani zrutynizowanych zwyczajów i ustalonych tradycją norm, rozumie też, że ludzie korzystają z gotowych zasobów i reguł, ale „konwencje, z których czyni się użytek przy organizacji życia społecznego, nigdy nie są »bezmądrymi nawykami« (...), nawet najbardziej utrwalone zwyczaje, najbardziej nienaruszalne normy społeczne wiążą się ze stałym i szczegółowym refleksyjnym namysłem. Choć nie sposób przecenić wartości rutyny w życiu społecznym, każda rutyna w każdym czasie stanowi tylko dokonanie przygodne i potencjalnie nietrwale. We wszystkich typach społeczeństw jednostki »dystansują się« od reguł i zasobów (...), tradycja jest ustawicznie interpretowana, reinterpretowana, i przedstawiana w postaci pewnych uogólnień. (...) Każda chwila refleksyjnego zaangażowania sama z siebie zarazem czerpie z reguł i zasobów, i je rekonstruuje”.<sup>109</sup>

Można to ująć w ten sposób, iż kultura dostarcza nam nie gotowe wzorce, ale raczej modele do dekonstrukcji, składania i przetwarzania wedle naszych podmiotowych zasad. Wyjaśnijmy tę sprawę do końca, stanowi ona bowiem klucz do zrozumienia przez Giddensa istoty podmiotowości. Pisze on mianowicie: „społeczeństwo jest tworzone i odtwarzane na nowo (jeśli nie wręcz ex nihilo) przez uczestników w każdym kontakcie społecznym. Wytwarzanie społeczeństwa jest kwalifikowanym przedstawieniem, odgrywanym i »przywoływanym do istnienia« przez istoty ludzkie. Jest ono w rzeczywistości jedynie polem możliwości, ponieważ każdy (kompetentny) członek społeczeństwa pozostaje praktycznym teoretykiem społecznym”.<sup>110</sup>

Osobną kwestią, niezwykle ważną, jest rozumienie przez Giddensa języka i jego znaczenia społecznego. W jego poglądach znajduje odzwierciedlenie stosunek (sympatii) do tradycji anglosaskiej filozofii języka, do etnometodologii i do hermeneutyki. W związku zwłaszcza z moimi wcześniejszymi rozwa-

---

<sup>107</sup> A.Manterys, *Wstęp...*, op.cit., s.XII.

<sup>108</sup> Ibidem.

<sup>109</sup> A.Giddens, *Nowe zasady metody socjologicznej...* op.cit., s.17.

<sup>110</sup> Ibidem, s.36.

żaniami o charakterze języka warto zauważyć, iż u Giddensa nie nabywa on cech osobnego, a może nawet jedyne realnego bytu. Raczej w każdej kulturze występuje wiele „*gier językowych na poziomach praktyk, rytuału, zabawy, sztuki; a zapoznać się z kulturą (...) oznacza uchwycić mediacje tych gier w ruchu między językami reprezentacji, instrumentalności, symbolizmu itd. (...) Zwyczajny członek społeczeństwa całkowicie rutynowo przesuwa się między różnymi porządkami języka i aktywności, podobnie jak czynią to uczeni na poziomie refleksji teoretycznej*”.<sup>111</sup>

Zastrzeżenia, jakie miałem do sposobu rozumienia języka przez postmodernistów, nie mają zastosowania do poglądów Giddensa, zwłaszcza gdy dodaje on, iż język stanowi po prostu „*środek, medium praktycznych działań społecznych*”,<sup>112</sup> nawet jeśli napisze potem na temat języka, iż *organizacja możliwości objaśnienia (...), stanowi podstawowy warunek życia społecznego; wytwarzanie »sensu« w aktach komunikacji jest, analogicznie do wytwarzania społeczeństwa, w którym one zachodzą, wyrafinowanym dokonaniem kompetentnych aktorów, dokonaniem uznawanym za coś oczywistego*”.<sup>113</sup>

Stary problem, jaki istnieje w związku z podmiotowością, a mianowicie uprzedmiotawiający charakter podmiotu poznającego siebie, Giddens rozwiązuje w ten sposób, że specyficznym definiuje podmiot w przeciwieństwie do przedmiotów (natury) i odnajduje podmiotowe znaczenie samego aktu tak rozumianego poznawania. Dodatkowo powołuje się tu na swoją zasadę podwójnej hermeneutyki. Pisze mianowicie tak: „*różnica między światem społecznym i przyrodniczym polega na tym, iż ten ostatni nie konstytuuje sam siebie jako »znaczący«; znaczenia, jakie posiada, zostały wytworzone przez istoty ludzkie w toku praktyk ich życia i wskutek ich wysiłku zrozumienia bądź wyjaśnienia go sobie samym. Z drugiej strony życie społeczne, którego te starania są częścią, jest wytwarzane przez aktorów właśnie w terminach aktywnego budowania przez nich i odbudowywania ram znaczenia, za pośrednictwem których organizują oni swoje doświadczenia. Dlatego schematy pojęciowe nauk społecznych wyrażają podwójną hermeneutykę, odnoszącą się jednocześnie do uczestnictwa i uchwycenia ram znaczeń, związanych z wytwarzaniem życia społecznego przez zwykłych ludzi, oraz do odtwarzania (reconstituting) go w nowych ramach znaczeń wiążących się z technicznymi schematami pojęciowymi*”.<sup>114</sup>

Nadawanie znaczeń, tworzenie ram znaczenia dla organizowania swoich doświadczeń, konstytuowanie siebie jako podmiotu tworzącego i odtwarzającego znaczenia w procesie życia, a także komunikacja jako przenikanie (przez rozumienie) ram znaczenia, jakimi posługują się inni aktorzy, to nowa formuła,

---

<sup>111</sup> Ibidem, s.40.

<sup>112</sup> Ibidem, s.41.

<sup>113</sup> Ibidem, s.40-41.

<sup>114</sup> Ibidem, s.120.



czierpiąca z „socjologii interpretatywnej” inspirowanej hermeneutyką, ale wychodząca także poza jej ograniczenia, które autor widzi wyraźnie. Zalicza do nich „zainteresowanie »znaczeniem« aż po utratę z pola widzenia praktycznych uwikłań życia ludzkiego w działania w porządku materialnym (...); skłonność do poszukiwania wyjaśnień wszystkich działań ludzkich w terminach idealów, które je motywują, a kosztem przyczynowych warunków działania; niezdolność do zbadania norm społecznych w związku z asymetrią władzy i podziałem interesów w społeczeństwie”.<sup>115</sup>

Giddens wyróżnia trzy aspekty wytwarzania interakcji: konstytuowanie znaczenia, moralności i relacji władzy. W ten sposób uzupełnia do pewnego stopnia brak, jaki widzi w socjologii interpretatywnej. Ale równocześnie uzupełnia własną koncepcję. W myśl teorii strukturacji – struktury są tworzone z interakcji, ich własności strukturalne mogą być analizowane w kategoriach interakcji, ale też są reprodukowane poprzez interakcje. Wśród trybów reprodukcji struktur ogromne znaczenie przeznacza Giddens reprodukowaniu systemów dominacji (relacja władzy), które bowiem oznaczają „asymetrię w formach znaczenia i moralności, które są »wliczone« w interakcję; wiąże się to z podziałem interesów, który służy do ukierunkowania walki o rozbieżne interpretacje ram znaczenia oraz normy moralne”.<sup>116</sup>

Giddens uważa, iż struktura winna być analizowana jako czynnik tworzący możliwość działania podmiotowego, szansę podmiotu, a nie – jak to się robiło tradycyjnie – jako czynnik przymusu i kontroli. Jest to, jak przypuszczam, kwestia punktu widzenia oraz perspektywy, na jaką chce się otworzyć swoją teorię, bowiem nie ulega chyba wątpliwości, iż struktury, choć rzeczywiście tworzone przez ludzi, i choć są warunkiem działania, ale także wyznaczają jego ograniczenia.

Dodatkowo zabieg Giddensa polega na tym, iż status podmiotowości przypisuje on nie jednostkom, ale działaniom jednostek. Mówi więc o działaniu podmiotowym (agency). Jednak gdy pisze, iż „procesy strukturacji wiążą się z wzajemnymi relacjami między znaczeniami, normami i władzą”,<sup>117</sup> to ma na myśli i indywidualne działanie intencjonalne, i oddziaływanie struktury.

Warto tu zauważyć, iż Giddens wyraźnie podkreśla wzajemne relacje między analitycznie wyróżnionymi aspektami interakcji, tj. znaczenia, moralności i władzy. „Każdy ład poznawczy i moralny jest zarazem systemem władzy, wiążąc się z »horyzontem prawomocności«”.<sup>118</sup>

Sądzę, iż teoria Giddensa otwiera w bardzo cenny sposób perspektywę przed teorią podmiotowości. Nie wszystko jednak jest w niej jasne. Brak zwłaszcza jakiegoś punktu odniesienia, który pozwoliłby odróżnić działanie podmiotowe,

---

<sup>115</sup> Ibidem, s.220.

<sup>116</sup> Ibidem, s.222.

<sup>117</sup> Ibidem, s.226.

<sup>118</sup> Ibidem.

które konstruuje świat w podmiotowy sposób od działań destrukcyjnych. Na gruncie teorii Giddensa można wykazać, że podmiotowe jest tak samo pomaganie biednym, przeciwdziałanie wojnom lub kształcenie się, jak i zabijanie, okradanie itp., gdyż przyjmuje on proceduralne kryteria orzekania o podmiotowości. Rozumiem doskonale kłopoty wynikające z aspiracji znalezienia bardziej obiektywnego, a zarazem zaangażowanego punktu odniesienia, ale zwracam uwagę na jakie trudności naraża abstrahowanie od niego i próba znalezienia zasady *perpetum mobile* w interakcjach, z uniknięciem słabości konceptu Hobbsa i Durkheima.

Zgadzam się z teorią strukturacji. Zdecydowanie przy tym widzę potrzebę wzmocnienia tego, co w klasycznej socjologii było może zbyt mocne, lub raczej – było mocne kosztem drugiej strony zagadnienia, a co w teoriach ostatnich dwudziestu – trzydziestu lat jest, podobnie jak u Giddensa, niedoceniane. Mam tu na myśli kwestię ładu społecznego, struktur i instytucji. Zwłaszcza pojęcie ładu społecznego rozumiane tak, jak to opisałem w rozdziale drugim tej pracy, jest dla mnie ważne. Potrzebna jest koncepcja, która wyważy te dwa aspekty strukturacji.

Niezależnie od tego, iż ład, instytucje i struktura powstają w toku działań zorganizowanych w uporządkowane interakcje, to jednak uzyskują one charakter osobnego *quasi*-bytu, w procesach nieuniknionej reifikacji. Tym samym uzyskują zdolność wtórnego oddziaływania na jednostki. Zgoda, iż głównie poprzez stwarzanie kontekstu działań, tak jak je charakteryzował Giddens. Nie będziemy rozumieli lepiej ani pojedynczych ludzi, ani świata ich działań, jeśli za refleksję makrosocjologiczną wystarczy nam informacja, że działania podmiotów strukturyzują świat społeczny, stwarzając reguły i zasoby, wtórnie wykorzystywane do działań. Wróć do dyskusji z Giddensem raz jeszcze, gdy będę omawiał problem podmiotowości w kontekście kryzysu postindustrializmu.

Ostatnią teorią, jaką omówię w tym podrozdziale, jest koncepcja podmiotowości Charlesa Taylora. Choć autor ten zaliczany jest (zresztą raczej słusznie) do komunitarystów, to jednak sposób traktowania podmiotowości przez niego wyraźnie odbiega od tego, z jakim spotkaliśmy się u innych twórców z tego samego kręgu.

Przede wszystkim Taylor szuka dla podmiotowości podstaw moralnych. Tych bowiem najbardziej brakuje człowiekowi, który nie ma na czym ugruntować swej tożsamości i poczucia znaczenia, ani nie potrafi wpisać się w porządek świata, który bez etycznych fundamentów traci dla człowieka sens, demolując przy okazji jego podmiotowe poczucie sensu.

Poszukiwania Taylora mają przewrotny charakter, gdy drobiazgowo i z niesłychaną erudycją, analizuje w swym dziele *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*,<sup>119</sup> rozmaite teorie i koncepty, z których wiele głosi wolność od wartości lub przynajmniej niemożność ich sformułowania. Natomiast

---

<sup>119</sup> Ch.Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Warszawa 2001.

Taylor pokazuje, jak u podłoża każdej z nich znaleźć można, świadomie lub nie, przemilczane pojęcie dobra. Prowadzi to autora to tezy, iż jest możliwe pojednanie tych teorii, w konsensie, który opierałby się na świadomości niemożności konstruowania teorii bez podstaw w dobru i w przekonaniu o istnieniu tak silnych źródeł moralnych, iż nie można się ich pozbyć, nawet gdy jakieś błędne założenia intelektualne nakazują to uczynić.

W przeciwieństwie do wielu omawianych tu myślicieli ostatnich czasów, Taylor nie przekreśla dorobku nowoczesności, jak zresztą żadnej innej szkoły lub epoki. Naturalizm, który od dawna jest przedmiotem obrazy filozofów i socjologów, w oczach Taylora jest godny szacunku, kiedy szuka „*afirmacji życia zwyczajnego, poprawy doczesnego wymiaru egzystencji i żądania powszechnej sprawiedliwości*”.<sup>120</sup> Sympatyczny jest romantyzm, który tak żywiołowo broni samospełnienia i autentyczności człowieka.

Jak pisze Taylor, są imperatywy moralne szczególnie wyraźne w naszej kulturze, które „*wyrastają z trwałych koncepcji moralnych takich jak koncepcje wolności, życzliwości i afirmacji zwykłego życia (...) szczególnie mocno czujemy potrzebę uniwersalnej sprawiedliwości i czynienia dobra, jesteśmy osobliwie uwrażliwieni na żądania równości, uważamy pragnienie wolności i możliwości decydowania o sobie za aksjomatycznie uzasadnione, a jednym z naszych najistotniejszych priorytetów jest unikanie powodowania śmierci i cierpienia*”.<sup>121</sup> Może jednak nie wszyscy i nie zawsze. Jednak prawdą jest, iż przynajmniej

w kulturze europejskiej wartości te są niemal powszechnie uznawane.

Zatem jakoś wartości te są w nas, cóż kiedy nie zawsze je rozumiemy. Jednak „*pomimo nieustannych konfliktów, jakie wybuchają w zapalnych miejscach styku tych naczelnych wartości – w relacjach między jednostką a wspólnotą, między racjami serca a racjami rozumu, między potrzebą przynależności a potrzebą autonomii – tym co konstytuuje nowoczesną zachodnią podmiotowość, jest »zasadnicza zgoda« na uznanie ich jako dóbr niekwestionowanych*”.<sup>122</sup>

To jedna z bardzo ważnych tez filozofa, której warto poświęcić sporo uwagi. Robota naukowa Taylora jest bardzo subtelnej próby. Z przesłanek mało spornych, może przez niejednego uważanych za naiwne i banalne, tworzy on niepostrzeżenie i w sposób niewymuszony konstrukcje zupełnie niebanalne, ale też kontrowersyjne.

Z tą, dopiero co wyeksplikowaną tezą, łączy się inna, równie ważna, a może nawet podstawowa dla kwestii podmiotowości. Dając sprawozdanie z podglądów Taylora na temat możliwego konsensu między stanowiskami zakładającymi

---

<sup>120</sup> A.Bielik-Robson, *My, romantycy – źródła romantycznego modernizmu Charlesa Taylora*. Wstęp w: Ch.Taylor, *Źródła...*, op.cit., s.XIV.

<sup>121</sup> Ch.Taylor, *Źródła...*, op.cit., s.910-911.

<sup>122</sup> A.Bielik-Robson, *My, romantycy...*, op.cit., s.XV.

różne, sprzeczne, czasem pozornie wartości, pisze A. Bielik-Robson: „*podtrzymanie tego konsensu dobrej woli to podstawowy imperatyw zaadresowany do nas jako podmiotów nowoczesnych. Więcej jeszcze: jak pokazują wnikliwe analizy Taylora, dobra te nie są bynajmniej od siebie niezależne i nie sposób realizować żadnego z nich całkowicie osobno. Dopiero razem umieszczone we wzorze, jaki stanowi skomplikowana podmiotowość nowoczesna, stanowią one harmonię dóbr. Urzeczywistniane w izolacji od pozostałych, jednostronnie absolutyzowane, przestają być dobrami*”<sup>123</sup>.

Taylor próbuje odpowiedzieć, dlaczego wobec tego mamy trudności ze zrozumieniem i akceptacją tych wartości oraz z czego wynikają tak głębokie podziały i spory, gdy te niekwestionowane dobra skonkretyzować w postaci **dóbr konstytutywnych** i kiedy rozmowa dotyczy ich źródeł. Autor tworzy **mapkę źródeł moralnych**, która dzieli je na „*trzy wielkie dziedziny: w pierwszej z nich (...) opierają się na pierwotnym, teistycznym gruncie; druga skupia się wokół naturalizmu i niezaangażowanego rozumu, który w naszych czasach przyjmuje postać naukową; w trzeciej wreszcie źródłem jest romantyczny ekspresywizm*”<sup>124</sup>.

W większości liczących się konceptów podmiotowości, jak np. u Habermasa czy Giddensa, powtarza się próba (podejmowana od dawna) zbudowania systemu wartości, który obyłby się bez zewnętrznych wobec społeczeństwa podstaw. Pamiętamy, iż wielu myślicieli, w ogóle kwestionowało wartości, a przynajmniej prawomocność rozprawiania o jakichkolwiek ich źródłach.

Nie znajdują oni akceptacji u Taylora. Co najwyżej zrozumienie. Szczególną formę przyjmują te koncepty, które aby nie zgodzić się na relatywizm etyczny z jednej strony, a arbitralność wartości i ich źródeł – z drugiej, konstruuje etyki proceduralistyczne. Pisze o nich autor, iż często wyrastają one z niezaangażowania lub metafizycznego zażenowania „*wobec otwartych deklaracji na temat źródeł moralności – a czasem wręcz głoszą, że wolność wymaga ich odrzucenia. (...) Etyki proceduralistyczne bywają niekiedy motywowane przywiązaniem do podstawowych dóbr życia współczesnego: powszechnej życzliwości i sprawiedliwości, którym – jak błędnie utrzymują – można przyznać specjalny status, oddalając je od wszelkich rozważań na temat dobra*”<sup>125</sup>.

Taylor porządkuje wiele motywów sporów o wartości i ich źródła, i dzieli te spory na trzy sfery. Pisze: „*poza kwestią źródeł naszych standardów moralnych i opozycji wobec niezaangażowanego instrumentalizmu w imię bogatszego samospelnienia, pojawia się pytanie o to, czy standardy moralne dają się z nimi pogodzić; czy moralność nie wymusza na nas nazbyt wysokiej ceny w postaci nadmiernej rezygnacji z osiągnięcia pełni. Pytanie to wysunęło się na plan pierwszy dzięki niektórym współczesnym pisarzom, na których wpłynął*

---

<sup>123</sup> Ibidem.

<sup>124</sup> Ch. Taylor, *Źródła...*, op.cit., s.911.

<sup>125</sup> Ibidem, s.912.

*Nietzsche, takim jak Jacques Derrida i Michel Foucault. Wszystkie te spory możemy nazwać, odpowiednio: 1) kwestią źródeł, 2) kwestią instrumentalizmu i 3) kwestią moralności”.*<sup>126</sup>

Wiele przyczyn, wymienianych przez Taylora, z których wymieniłem tylko część, powoduje, iż częściej ludzie (teoretycy też) wolą na te pytania odpowiadać sceptycznie i z ostrożnością. Do nie wymienionych jeszcze tutaj, a omawianych przez Taylora, należą też z pewnością historyczne doświadczenia holocaustu i dwóch totalitaryzmów. Zbyt często idee moralne były podstawą do obłądnych i zbrodniczych ideologii, abyśmy nie mieli się nauczyć sceptycyzmu, gdy kto wskazuje na arbitralne dobra.

Jednak, jak stwierdza Taylor, ludzie przejmują się wspomnianymi tu uniwersalnymi dobrami, przynajmniej deklaracyjnie cenią je, często sporadycznie lub systematycznie kierują się nimi. Można by powiedzieć zatem, iż podmiotem jedynie się bywa. Ale wstyd, mniejsze lub większe poczucie winy, gdy ktoś nie dotrzymuje tych standardów, jakie charakteryzują jednak większość ludzi, świadczą o mocnych podstawach tych wartości.

To prawda, przyznaje Taylor, iż często poszczególne idee, standardy moralne, uzasadniają niegodziwą praktykę, a nawet zbrodnie. Ale zło nie tkwi w samych wartościach, ani w tym, że pragnie się je stanowczo realizować, ale w tym, iż traktuje się je w separacji do innych. Tymczasem dopiero, kiedy występują wspólnie w jednym wzorze podmiotowości, mogą gwarantować, iż nie będą instrumentem dewiacji. Każda z przytaczanych tu wartości, traktowana z osobna, może zrodzić coś przerażającego lub przynajmniej wstydliwego. Taylor traktuje wartości relacyjnie, w tym sensie, iż tworzą one dobro dopiero razem, w relacji do siebie. Jak u Arystotelesa.

Taylor podjął się niezwykle trudnego i ryzykownego zadania. Rozproszona perspektywa etyczna nowoczesnego świata znajduje swe ponowne pojednanie w historycznej metanarracji Taylora, która ustanawia znowu sens świata i porządek aksjologiczny, skoncentrowany tym razem w tak kruchej i subiektywnej podstawie, jak postindustrialny podmiot. Świat, który doświadczył rozpadu i rozproszenia pod wpływem zakwestionowania potężnego Boga, doznaje na powrót koncentracji w słabym człowieku, którego siła polega na tym, iż ma odwagę, rozum i intuicję, aby podjąć się kreowania sensownego świata. To jest miara humanizmu Taylora.

Człowiek ma do tego tych trochę wartości, tworzących system, które znał zawsze, które przebijają się zawsze przez jego dramatyczne próby ustanowienia porządku świata. Trauma sieroctwa, po ponownym, oświeceniowym, uśmierceniu Boga, mąciła rozum. Ale Bóg, którego ludzie nie chcieli, przemawia do nich stale, **bardziej subtelnym językiem** niż horyzont naturalizmu, romantyzmu i innych poddawanych krytyce przez Taylora -izmów, ten Bóg pozwala zrozumieć. Daje siłę tym, którzy potrafią go usłyszeć. Siłę nadawania sensu

---

<sup>126</sup> Ibidem, s.917.

temu zbiorowi wartości, które zna od dawna, poprzez wybór, przyzwolenie (*fiat*) Bogu. Człowiek, który zrozumie, może – jeśli zechce – tchnąć moc w te wartości, które mają wszak swoje mocne źródło w Bogu: jeśli kto umie zaufać.

Jest to droga niezwykle trudna. Taylor rozumie lęk i nieufność przed każdego rodzaju arbitralnością w sprawie wartości, a zwłaszcza ich źródeł. Zna z historii jej cenę. Rozumie, dlaczego „*przezorność nieustannie doradza nam, byśmy miarkowali nadzieję i ograniczali swe wizje. Łudzimy się jednak udając, że nasze człowieczeństwo nic przy tym nie traci. (...) Czy musimy wybierać między różnego rodzaju duchową lobotomią a ranami, które sami sobie zadajemy? Być może. Z pewnością światopoglądy, które obiecują nas od tego wyboru uwolnić, w większości opierają się na selektywnej ślepcie. To bodaj główna puenta tej książki – pisze na zakończenie Źródeł podmiotowości autor – (...) Próba, jakiej się tu podjąłem, może być pracą – by tak powiedzieć – na rzecz wyzwolenia. Jej inspiracją było przecucie, do którego stale się odwoływałem, że w naszej kulturze istnieje skłonność do tłumienia ducha. Czynimy to po części ze wspomnianej przed chwilą przezorności, zwłaszcza po koszmarnych doświadczeniach millenarystycznych zbrodni, jakich dokonano w naszym stuleciu; po części ze względu na trwałość nowoczesnego naturalizmu, będącego jednym z dominujących wyzwań w naszych czasach; po części z powodu wszechobecności punktów widzenia wojowniczych i zawężonych*”.<sup>127</sup>

Nawet Taylor niczego jednak nie może ponad przywrócenie, „*ponowne odzyskanie pogrzebanych dóbr, poprzez ich ponowne wyartykułowanie*”.<sup>128</sup> Jeśli jednak wolno mi tu wygłosić – pisze – *ostatnie nie podparte argumentami twierdzenie, chciałbym powiedzieć, że nie uważam tej sytuacji za nieuniknioną. W pewnym sensie problem okaleczenia to największe duchowe wyzwanie dla nas, a nie żelazne fatum. Jak mógłbym to wykazać? Nie jestem w stanie zrobić tego tutaj (ani też, prawdę mówiąc, nigdzie na tym etapie). Istotnym elementem jest tu nadzieja, którą widzę niezaprzeczalnie zawartą w teizmie judeo-chrześcijańskim (jakkolwiek przerażające było świadectwo, które dawali na przestrzeni historii jego wyznawcy) i w jego zasadniczej obietnicy Boskiej afirmacji tego, co ludzkie, afirmacji na tyle totalnej, że człowiek nigdy nie osiągnąłby jej samodzielnie*”.<sup>129</sup>

Taylor wraca swoimi drogami do punktu, do którego Lévinas, przygotowany przez Kierkegaarda, Marcela, Maritain’a, Bubera i wielu innych, dochodził inną drogą. Przez długi czas problem z podmiotowością polegał na tym, że człowiek miał się nim samostanowić siłą arbitralnego rozumu. Jak pamiętamy, prawomocność takiego samostanowienia została zdecydowanie zakwestionowana. Taylor proponuje nietotalną, gdyż podejmowaną na własny użytek, nieśmiałą arbitralność ustanowienia siebie podmiotem, w akcie nadziei i zaufania

---

<sup>127</sup> Ibidem, s.956-957.

<sup>128</sup> Ibidem, s.957.

<sup>129</sup> Ibidem, s.957-958.

obietnicy oraz odszukania najprostszego sensu ludzkiego życia. Jakkolwiek nieśmiało nie byłyby to próby, przecież wyraźnie wykraczają poza postulat np. Baumana, podjęcia się autorstwa własnego świata.

Subtelność języka, to także potrzeba języka, którym się o podmiotowości mówi. Powinien być wolny od pewności siebie, od totalnej arbitralności i od totalnych roszczeń do prawdy. To ma być język dyskretnego dyskursu, oznajmiania swego przeczcucia.

Podmiotowość, jako właściwość człowieka, oznaczałaby zatem realizowaną gotowość do podmiotowego życia. To główny przedmiot wielostronicowego dzieła Taylora. Jak pisze A.Bielik-Robson, gdyby „*pokusić się o wydobycie z wielowątkowej narracji Taylora jednego podstawowego motywu, to byłaby nim bez wątpienia obrona projektu podmiotowości zachodniej: obrona przybierająca postać artykulacji, czyli wysiłku przypomnienia człowiekowi późnej »modernitas« o tym, co stanowi o zapomnianej przezeń pełni jego tożsamości*”.<sup>130</sup>

Wychodząc od Taylorowskiego zdania, iż „*człowiek jest zwierzęciem dokonującym autointerpretacji*” pisze dalej autorka, wyjaśniając zamysł kanadyjskiego filozofa, iż jest on zatem „*zwierzęciem, którego tożsamość zależna jest od sposobu, w jaki pojmuje on sam siebie. (...) Moralistyczne wezwanie do zaangażowania we wzbogacającą przemianę tożsamości, do uaktywnienia rezerw moralnych, które uległy zapomnieniu, zostaje w ten sposób uzupełnione o teoretyczny wgląd w ontologię bytu psychicznego*”.<sup>131</sup>

Podmiotowość byłaby zatem dla Taylora perspektywą **wzbogacającej przemiany tożsamości**, w kierunku **przypomnienia** zapomnianych wartości i **autointerpretacji** w ich świetle. Nie każda przeto tożsamość mogłaby być określona jako podmiotowa, podmiotowość nie jest bowiem cechą tożsamości z powodu samego jej istnienia, niezależnie czy samoakceptującego się, autentycznego, twórczego, rozwijającego się, czy nie.

Taylor jest przekonany, że jesteśmy w stanie **odczuwać** te wartości, o które chodzi. Stary spór dotyczący mediów poznania rozstrzygnął, jak wielu innych przed nim – na rzecz emocji i intuicji moralnej. Wrażliwość uczuć i intuicja moralna pozwalają nam rozpoznać to, co ważne, a co nie jest naszą subiektywną projekcją na *obiektywne stany rzeczy*, ale jest odczuwaną przez nas jej istotą. Źródło takiego poznania jest – jak wspominałem – transcendentne. Przeżycie emocjonalne, intuicja, musi zostać zinterpretowane. „*Interpretacja – wyjaśnia A.Bielik-Robson – uwydatniająca te cechy sytuacji, które nie są podmiotowi obojętne, stanowi integralną część przeżycia (...) nie można jej więc wydzielić z samego doznania inaczej, jak tylko na drodze analizy refleksyjnej. Pierwotna interpretacja jest niedyskursywna i manifestuje się w samym doznaniu, w jego nacechowaniu emocjonalnym*”.<sup>132</sup>

---

<sup>130</sup> A.Bielik – Robson, *My, romantycy...*, op.cit., s.XXIII.

<sup>131</sup> Ibidem.

<sup>132</sup> Ibidem, s.XXXII.

Sam Taylor pisze zaś, iż „*nasze reakcje moralne mają dwie strony: są nie tylko »fizjologicznymi« odczuciami, ale także niejawnymi wyrazami przekonań dotyczących ich przedmiotów*”,<sup>133</sup> które wymagają artykulacji i interpretacji. Pewny charakter tak pojmowanego poznania dobra zawdzięczamy temu, iż jesteśmy w stanie odczuć *silne wartościowania*. Jest to możliwe dzięki pragnieniom, które Taylor rozumie, podobnie jak Lévinas. Przez opozycję do pojęcia potrzeby.

Dla koncepcji Taylora ogromne znaczenie ma pojęcie **ram pojęciowych i horyzontu dobra konstytutywnego**. Ramy pojęciowe, to „*sfera pojęciowo wyodrębnionego tego, co nieporównanie wyższe*”.<sup>134</sup> Etyczny horyzont człowieka tworzą dobra, w jakich osiąganie jest on zaangażowany. Musi on odwoływać się do szerszych ram pojęciowych, naprowadzających na dobra konstytutywne właśnie. Pisze Taylor: „*Pragnę bronić mocnej tezy, która głosi, że pozbycie się ram pojęciowych jest całkowicie niemożliwe; lub innymi słowy, że horyzonty, wewnątrz których prowadzimy nasze życie i które nadają mu sens, muszą obejmować również owe mocne jakościowe rozróżnienia. (...) Twierdzę, że życie wewnątrz horyzontu mocnych jakościowych rozróżnień stanowi konstytutywną cechę ludzkiego działania i że wykroczenie poza te granice byłoby równoczesne z rezygnacją z bycia integralną, czyli nie zdeformowaną osobą*”.<sup>135</sup>

W tak nakreślonym kontekście można dopiero ukazać znaczenie poglądów o konieczności przypomnienia sobie zapomnianej obietnicy, powracającej nadziei i zaufaniu, które do tego prowadzi. Taylor twierdzi, iż artykulacja jest drogą do nowoczesnej epifanii,<sup>136</sup> ale też odwrotnie. Objawienie uwolni nas od okaleczającego złudzenia nowoczesnych i postnowoczesnych ideologii i teorii oraz ukaże nam dobry sensowny świat, sensowność życia zorientowanego na dobro, wpisanego w sens świata, bez krzywdy dla naszej podmiotowości. Subtelny język filozofii Taylora godzi podmiotowość z przymusem moralnym, jednostkę ze społeczeństwem, kulturę z naturą i zwaśnione ze sobą perspektywy teoretyczne na gruncie epifanii dobra i podmiotowości jako zdolności twórczego uczestnictwa w nim.

Taylor dokonuje niezwykle ciekawego zabiegu. Przyjmuje stanowisko ekspresjonistyczne, ale z niego wyprowadza kategorie obiektywne i absolutne bytu podmiotowego.

Podmiotowość nie jest też wynikiem samodoskonalenia się w samotności lub w buncie w stosunku do ludzi i losu, jak np. u Nietzschego. Przeciwnie, „*nie można być podmiotem całkowicie samodzielnie. Jestem podmiotem jedynie*

---

<sup>133</sup> Ch. Taylor, *Źródła...*, op.cit., s.18.

<sup>134</sup> Ibidem, s.52.

<sup>135</sup> Ibidem.

<sup>136</sup> Ibidem, s.789 i inne.



*w relacji do pewnych rozmówców: w pewnej relacji do tych, którzy odegrali kluczową rolę w procesie mojego samookreślenia”.*<sup>137</sup>

Podmiotowość jest artykulacją pewnych wartości i interpretacją ich. Wtórnie interpretacja taka ma zawsze charakter dyskursywny, przyjmuje charakter narracji. Człowiek jest w stanie doświadczać wyłącznie w wymiarze językowym. Jego narracja indywidualna jest wpisana w narrację społeczną.<sup>138</sup>

Można wymienić także wiele innych poglądów filozoficznych i socjologicznych, które rozwijają ideę podmiotowości. Nie było mym zadaniem przeprowadzenie pełnego przeglądu stanowisk. Chciałem przedstawić jedynie najbardziej wyraziste i znaczące, które pozwalają szczególnie głęboko i wszechstronnie określić przestrzeń znaczenia pojęcia podmiotowości.

---

<sup>137</sup> Ibidem, s.70.

<sup>138</sup> Patrz: A.Bielik-Robson, *My, romantyczni...*, op.cit., s.XXXIV.

## 2. Dalsze dookreślenie przestrzeni intelektualnej konceptu podmiotowości

### 2.1. Podsumowanie przeglądu koncepcji wykraczających poza postmodernistyczne ograniczenia

Już poprzedni rozdział pozwolił nam umiejscowić kwestię podmiotowości w przestrzeni intelektualnej między konceptami indywidualizmu i kolektywizmu. W tym rozdziale omawiam te koncepcje, które w ogóle zostawiają jakąś przestrzeń dla podmiotowości, a które nie stoją zdecydowanie na gruncie indywidualizmu lub kolektywizmu. Analizuję tu wyłącznie poglądy twórców współczesnych.

Wszelka próba budowania teorii podmiotowości musi znaleźć ów wspomniany wielokrotnie **punkt podparcia** dla podmiotu. Skoro odrzuciliśmy wraz z postmodernizmem możliwość, aby człowiek znajdował go we własnym rozumie, trzeba szukać gdzie indziej lub też – jak uczynili to postmoderniści – zakwestionować podmiotowość w ogóle, i tym samym zwolnić się z obowiązku szukania dlań podstawy.

Jeśli jednak jej szukać, to albo mimo wszystko w samym podmiocie, tylko inaczej rozumianym, albo na zewnątrz. Po odrzuceniu natury jako ewentualnego punktu podparcia, zostaje jeszcze społeczeństwo i siła transcendentna. Te trzy ewentualności właściwie wyczerpują granice przestrzeni, w której kwestia podmiotowości jest analizowana w omawianych tu teoriach.

Większość tych teorii albo ujmuje podmiotowość w kategoriach działania, albo wyznacza działaniu jakąś bardzo ważną rolę. Inspiracje omawianymi w poprzednim rozdziale poglądami są oczywiste, jeśli zauważymy, iż najczęściej współcześnie myśliciele traktują działanie jako pewien ciąg zmian zachodzących ze sprawstwa jednostki, które głęboko zanurzone są w nurcie życia codziennego.

Ów strumień życia jest też zwykle jakoś ustrukturalizowany. Cechą charakterystyczną konceptów podmiotowych jest to, iż zwykle operują one w kategoriach dynamicznych i zmiennych procesów twórczej, niekoniecznie zawsze świadomej, działalności ludzi. Wytwarzają oni i reprodukują instytucje, kulturę i struktury, które cechują się zmiennością i ciągłością zarazem. Równocześnie owe wytwory uzależniają same podmioty.

Ludzie kierują się potrzebami (lub pragnieniami, które tu skrótowo będę określał jako potrzeby). Mają one bardzo złożoną naturę, ale zawsze ukierunkowują działanie. Ponieważ ów proces zaspokajania potrzeb przebiega w warunkach współlistnienia wielu podmiotów, które większość swoich celów mogą osiągać tylko wspólnie, wchodzą one w skomplikowane sieci interakcji, i tworzą złożone wspólnoty. To powoduje wiele poważnych problemów. Na początek więc należy stwierdzić, że między ludźmi musi występować komunikacja. Wraz z tym pojawia się kwestia jej języka i reguł.

Jedną z podstawowych potrzeb człowieka – jak wynika z większości analizowanych koncepcji – jest potrzeba sensu. Jej deficyt bierze się ze

wspominanego faktu unieważnienia Boga i zastąpienia go słabą podstawą własnej podmiotowości, osadzonej w samoświadomości. Potem i tę chybotliwą i znacznie **przeciążoną** podporę usnął sobie człowiek spod nóg.

Stąd też część omawianych zachodnich autorów doradza powrót do Boga, jako źródła sensu i wartości. Nie jest to jednak prosty powrót do średnio-wiecznego, surowego i groźnego Boga, który twardo w ryzach trzymał grzesznych ludzi i skrupulatnie ich rozliczał, chętnie posiłkując się piekłem, a w razach szczęśliwszych czyścem. Nie jest to także Bóg, z którym mamy sprawę osobiście, w pojedynkę, samotni wobec Boga. Bóg naszych czasów jest kochającym, ale też odległym ojcem, który objawia się nam głównie poprzez innych, który nie przemawia do nas osobiście, ale przez Innego, i poprzez niego nas też ocenia. Nie jest to także Bóg, któryby bezpośrednio i drobiazgowo interweniował w nasze życie. Przeciwnie, daje nam tylko niejasny znak, ślad drogi, dyskretną sugestię miłości. Teraz wolny podmiot podejmuje wybór. Najpierw, czy otworzy się na ten niejasny głos, czy da mu przyzwolenie, a skoro tak, to czy odnajdzie Boga w Innym?

Tu następuje spotkanie dwóch orientacji w podejściu do podmiotowości, jakie przez całe dwudzieste stulecie dominowały i dojrzewały: odwołujące się do Boga i do społeczeństwa. Kto znajduje Boga w innym i przyjmuje założenie danej nam wolnej woli, zgodzi się z większością założeń świeckiej orientacji na gruncie teorii podmiotowości czasów nam współczesnych. Różnica, w pewnym wymiarze, dotyczyć będzie odległych źródeł wartości i sensu. I właściwie tego tylko. Nie zajmuję się tu wymiarem problemu etyczności jako sposobu **bycia** poza ontologią. Problem ten wprost wyrażał jedynie Lévinas, a wielu w ogóle nie stawiało go sobie. Jest zatem przedmiot sporu, ale na poziomie głębokich założeń. Tak głębokich, iż wielu wybitnych myślicieli, nie wie nawet, że, tak czy owak, w sporze tym bierze udział. O tym wspomnę jednak przy innej okazji.

Przedstawiciele obu orientacji, których stanowiska były tutaj omawiane, przyjmują bowiem zasadniczo wspólne założenie o tym, że sens i wartość ludzkiego życia wytwarzane są w praktyce życia społecznego i że muszą być otwarte na dobro jednostki, która jednak jest pogodzona z innymi. Komunitaryści bardziej akcentują wspólnotowe wytwarzanie i odtwarzanie sensu i wartości ludzkiego życia, liberałowie lokalizują te procesy bardziej w jednostkach. Ale komunitaryści rozumieją, iż wspólnota musi być otwarta na wolność jednostki, krępując ją o tyle, o ile jest to zupełnie niezbędne dla niej samej. Liberałowie zgadzają się co do konieczności indywidualności uspołecznionej. W końcu w takich koncepcjach jak Habermasa, Giddensa, Rawlsa (zwłaszcza z późniejszej twórczości) i Gray'a, z jego zasadą *modus vivendi* (która co prawda jest tu dosyć specyficznym przykładem), zostają przerzucone mosty. Pozwalają one w ogólniejszych zasadach dotyczących podmiotowości odnaleźć zgodę, wytyczyć względnie wspólną przestrzeń koncepcji podmiotowości, choć oczywiście, jak starałem się to pokazać w pierwszym

podrozdziale niniejszego rozdziału, koncepcje te są rozmaite. Ale w ich różnorodności, zgodnej co do zasad podstawowych, znajduje się bogactwo teoretycznych perspektyw.

Spotkanie z innym, a tym samym komunikacja ze wspólnotą, **wtrąca** podmiot w etykę, to znaczy, że stawia ograniczenia wolności. Inny, ale także inni, zrzeszeni we wspólnocie, są wezwaniem, a przez to też i wyzwaniem. **Wtrącenie w etyczność** jest najpierw przyjęciem wyzwania dla siebie, dla swojej podmiotowości. W wielu koncepcjach spotykaliśmy się z – wyrażanym w różnych językach – przekonaniem, iż nasze człowieczeństwo, podmiotowość, ma różne wymiary. Możemy się domyślać jakiejś struktury, a może też stopniowalnego charakteru podmiotowości.

Od nas zależy podjęcie wyzwania, otwarcia się na nie, na samorozwój. Koncept realizacji pewnej zawartej w nas i dostępnej naszej woli potencji, którą można realizować czy to poprzez nabywanie kompetencji komunikacyjnych, czy poprzez przechodzenie z **wymiaru potrzeb** do **wymiaru pragnień**, czy jeszcze inaczej, jest wprost lub pośrednio obecny w większości teorii, które wychodzą od krytyki nowoczesnej filozofii człowieka i wykraczają poza postmodernistyczne skrupuły. Wszędzie tam, znowu wprost lub pośrednio, zawarta jest idea podmiotowości jako przyjęcia wyzwania, w tym jako przyjęcia wyzwania rozwoju, doskonalenia się. Rozwój podmiotowości nie jest bowiem – na gruncie tych koncepcji – funkcją natury, lecz wolnej woli podjęcia wyzwania, czasem okupionego cierpieniem.

Pisałem, iż we wszystkich omawianych tu koncepcjach obecny jest postulat podmiotu jako jednostki społecznej, a więc wrażliwej na dobro, jakim jest inny człowiek oraz na dobro wspólne, a także na wartości i reguły wytwarzane i reprodukowane w toku społecznego życia. Zauważmy najpierw, iż autorzy odwołują się przy tej okazji do dwóch różnych tradycji zainspirowanych ideą dobra wspólnego: jako wyniku ugody społecznej lub przeciwnie – krytyki tej idei. Rzecz w tym, iż we współczesnych teoriach, w tym również w omówionych w mojej pracy, z obu stron zgłoszono tyle wątpliwości i zastrzeżeń, tak łagodząco sens swych stanowisk, iż dziś, w istocie, niewiele się one różnią od siebie, a raczej – jak sądzę – już dawno wytworzono wspólny obszar porozumienia.

Druga uwaga dotyczy samego faktu, iż w żadnym stanowisku, spośród przedstawionych tu, nie neguje się faktu występowania w praktyce społecznej wartości ani ich potrzeby. Różne bywają ich eksplikacje, konkretyzacje i różne znajduje się dla nich źródła. Ta różnorodność nie wyda się nam czymś nie do pogodzenia w pluralistycznej i dialektycznej koncepcji podmiotowości, przy zachowaniu wszelkich różnic występujących na różnych poziomach i w różnych obszarach teorii, jeśli za Taylorem przyjmiemy, iż różnice dotyczą raczej **dóbr konstytutywnych** niż tych, które tworzą **ramy aksjologiczne** społeczeństw. Przynajmniej w nowoczesnej Europie.

Jeśli za konceptem podmiotowości, mniej lub bardziej jawnie, stoją wartości, to znaczy, że sama podmiotowość jest, na ich gruncie, traktowana jako wartość. Podobnie jak w większości omawianych w tej pracy konceptów, koncept podmiotowości odnosi się do rzeczywistości w tym sensie, iż liczy się z tym jaki jest człowiek i jakie jest społeczeństwo. Twierdzenie, że są to podmioty zmienne, dynamiczne, nie podlegające precyzyjnym i statycznym definicjom, także określa naturę podmiotów. Natomiast, tak jak wszystkie omawiane tu koncepty, koncept podmiotowości jest przede wszystkim pewnym wartościowanym pozytywnie **postulatem** człowieka i społeczeństwa. Co więcej – stoi za nim, jak prawie za każdym, pewna wizja dotycząca ładu społecznego, wizja porządku politycznego. Jest tu też ukryta (lub jawna) sugestia (na gruncie konceptu podmiotowości niewiele twierdzi się z pewnością) ontologiczna, epistemologiczna i aksjologiczna.

Wizja świata, który jest wspólnotą autonomicznych jednostek, pojednanych z innymi według zasad szanujących dobro indywidualne i wspólne, nie będzie budzić raczej większych wątpliwości na gruncie żadnej z dojrzałych koncepcji podmiotowości. Niewiele zresztą to przekonanie odbiega od poglądów Milla. Podobnie, jak wśród omawianych stanowisk nie będzie raczej budzić wątpliwości przekonanie, iż warunkiem jest dialogiczna struktura społeczeństwa. Wymaga ona zdolności do decentracji i pewnej otwartości oraz wrażliwości na innych, czyli empatii. Niezbędne jest zatem głębokie rozumienie innego człowieka i zasadniczo dialogiczne nastawienie do bliźnich, jak i postawa szacunku dla dialogicznych procedur i konkluzji.

Świat społeczny jawi się wtedy jak pewna struktura strumienia narracji wspólnoty, na którą składają się narracje podmiotów. Tworzy ona dialog, a raczej zbiorowy dyskurs, zgodnie z wartością porozumienia, które nabiera znaczenia paradygmatycznego, staje się ważnym wyznacznikiem ram aksjologicznych społeczeństwa i jednostek. Jeśli to nie budzi większych wątpliwości, to dalej następuje żmudna praca badania warunków tak otwartego dyskursu, miejsca w nim tradycji i w ogóle kultury (spór w tej zaś mierze dotyczy bardziej sposobu ujęcia lub zakresu, ale nie istoty rzeczy).

Jest to też sprawa języka komunikacji i sposobów językowo wytwarzanych i reprodukowanych intersubiektywności. **Porozumiewanie oznacza bowiem językowe wytwarzanie horyzontów odniesienia wspólnego świata przeżywanego.** Świat przeżywany dostarcza zarazem zasobów kulturowych i uzgodnionych wzorów interpretacji. Od Heideggera wiemy już, iż podmiotowość, która obraca się w sferze codziennej praktyki, wymaga także zdystansowania się do tej praktyki. Spojrzenia z perspektywy bardziej ogólnej, teoretycznej. Wśród omawianych tu autorów pisali o tym między innymi Habermas, Giddens, Lévinas i Taylor. Konieczny jest właśnie **horyzont, ramy rozumienia** świata, interpretowania. W tym mieszczą się pewne **ramy moralne, poznawcze i ontyczne.** Język otwiera **horyzont sensu**, który tworzy ramy interpretacji przez działający i poznający podmiot.

Takie porozumienie wyklucza arbitralność i przemoc jako zasadę ustanawiania wspólnego sensu i wartości. Ale chroni całość i integralność wspólnoty oraz nienaruszalność elementarnych praw jednostki. Wymaga to szacunku dla Innego, życzliwości i zaufania.

Omawiane tu koncepcje podmiotowości nie ofiarowują łatwego, jednoznacznego i bezpiecznego życia. Zapewne nastawienie na innych, umocowanie swej egzystencji w pewnych ramach ontycznych i aksjologicznych, porozumienie z innymi, w tym co do sensu i wartości – to wszystko są czynniki redukujące ból egzystencji w trudnym świecie współczesności. Nawet wiara w Boga nie daje spokoju, poczucia bezpieczeństwa, totalnego, wszechobecnego i uniwersalnego sensu. Podjęcie się wyzwania sensownego życia w trudnym świecie, w tym właśnie w bólu, samotności i zwątpieniu, jest także – na gruncie wielu omawianych koncepcji – miarą podmiotowości. Nie wynika z nich zupełnie jednak, że jedyną perspektywą człowieka jest cierpienie.

Nawet, jeśli przyjąć wspomnianą metaforę koczownika autorstwa Baumana, to naturalnie można być koczownikiem, który traktuje cały świat jak swój dom, albo wszędzie czuje się wygnanym. Można przemierzać przestrzeń z poczuciem sensu, celu, z *know how* na temat koczowania i świata, który się przemierza, z busołą. Nie jest ani mądrzej, ani bardziej dzielnie, ani uczciwiej (gdyż unika się **terapii przez fałsz** – jak powiada Bauman) wędrować z zawiązanymi sobie samemu oczami, negując wszelkie znaki i ułatwienia w podróży, wyzbywszy się wszelkich narzędzi, gdyż nie są doskonałe. Filozofia i socjologia podmiotowości nie proponuje domu urządzonego aż do najdrobniejszego bibelotu, z drobiazgowo określonym trybem życia i stanowczymi zakazami i nakazami. Zaproponuje koczowanie, ale w dobrze zorganizowanej grupie, według wyraźnych choć bardzo ogólnych zasad, w ostatecznie wiadomym celu.

Koncepcje podmiotowości stojące na gruncie religii proponują nieco więcej, ale niekoniecznie łatwiej. Ani jedno, ani drugie nie proponują szczęścia, choć czynią je bardziej prawdopodobnym. Zdaje się, że duma z wyboru trudnej drogi, z podjęcia wyzwania, ze **spotkań**, które były możliwe, gdyż chcieliśmy słyszeć wezwanie drugiego, miłość, w której przekraczamy siebie i doświadczamy czegoś transcendentnego – oto co przede wszystkim może dawać przydarzające się efemerycznie szczęście, gdy ktoś przyjmie dla siebie drogę podmiotowości. Nie będzie natomiast sporu między Baumanem i innymi przytaczanymi tu autorami, gdy chodzi o przekonanie, iż podmiotowość jest wzięciem własnej tożsamości na swoją odpowiedzialność, jest zgodą na odpowiedzialność za swój los. Może dodać trzeba by tylko, że jest także odpowiedzialnością za los innego i za jego tożsamość.

Na gruncie omawianych tu koncepcji podmiotowości nie wymagałoby zapewne długich sporów twierdzenie M.Emirbayera i A.Mische'a, że do zasobów kultury należy włączyć tradycję. Ann Swindler, przypomnijmy, traktuje ją jako stan przejściowy w ewolucji kulturowego znaczenia. Na wyzwania praktyki życia podmioty tworzą rozmaite systemy zunifikowanych

i wyrazistych odpowiedzi, określanych przez autorkę jako ideologie. Ich weryfikacja w konfrontacji ze zmienną w czasie praktyką życia sprawia, że jedne zostaną unieważnione i usunięte lub przynajmniej zmarginalizowane w zasobach kultury, inne zaś staną się kulturowym pewnikiem, przekonaniem włączonym w ogólny pogląd o naturalnym porządku rzeczy – czyli **tradycją**. Ostatnią fazą rozwoju jest, przypomnę, włączenie tradycji do zestawu założeń traktowanych jako społeczna oczywistość, zakorzeniona w nieświadomych i niewątpliwych strukturach świata.

Emirbayer i Mische powiadają, że podmiot korzysta z kulturowego zasobu tradycji, aby poradzić sobie z dwoma rodzajami konieczności: adekwatnej reakcji na zmienne sytuacje (teraźniejszość) i wyobrażone przyszłe sytuacje. Podmioty selektywnie reaktywują rozmaite elementy znaków, myśli i działań rutynowo włączonych w praktykę życia siłą tradycji.

Kultura przez podmioty twórczo i selektywnie dostarcza reaktywowaną wiedzę, która pozwala przewidywać przyszłość, interpretować wariantowo i włączać do procesu działania podmiotowego. Zapewne nie tylko te poglądy nie wzbudziłyby radykalnego sporu (oczywiście, przypominam, jeśli je abstrahować od niektórych innych poglądów tych myślicieli). Również udałoby się zapewne wynegocjować zgodę dla cytowanego już przekonania A.MacIntyre'a, iż tożsamość podmiotu kształtuje się dzięki jedności tradycji, z której wspólnotowych zasobów sensu człowiek korzysta. Większą różnicę zdań wywołałby jego pogląd, do którego przywiązuje duże znaczenie (jeszcze się do niego odniosę), a mianowicie, iż poważnym czynnikiem zaburzającym tożsamość jest **kryzys epistemologiczny**, który polega na tym, że opowieści danej kultury, tworząc **narracyjne struktury ludzkiego życia** przestają być funkcjonalne. Jak rozumiem, chodzi tu o funkcjonalność kultury pojmowaną zgodnie z przywołanymi powyżej poglądami Swindler oraz Emirbayera i Mische'a.

Generalnie omawiani tu autorzy dostrzegają ograniczenia ludzkiej podmiotowości, jak np. przez kulturę. Jednak i w tej mierze dostrzegają podstawy do podmiotowego traktowania jednostki w o wiele większym zakresie niż mieli się do tego skłaniać socjolodzy przywiązani do paradygmatu dominacji struktury nad jednostką. Ostatecznie i najbardziej ogólnie można powiedzieć za Giddensem, że praktyki życia, z których wypływają podmiotowości jednostek, są jednak zapośredniczone w określonym typie społeczeństwa. Typ taki konkretyzuje zbiór praktyk życiowych w formach władzy i treściach kultury. Przypomnijmy zaś, iż w praktykach życia społecznego dokonuje się nie tylko produkcja, reprodukcja i transformacja społeczeństwa, ale też one istnieją jedynie przez praktyki podmiotowe. Równocześnie ludzie, korzystając z zasobów i reguł dostarczanych przez struktury społeczne, odnoszą się poznawczo (przez rozumienie) do świata, w którym to procesie zapośredniczony jest proces samokreowania tożsamości podmiotu.

Widzimy już, jak bardzo pojęcie podmiotowości jest niejednoznaczne. Kiedy mówi się o podmiocie, to wydaje się jasne, że chodzi tu przede wszystkim

o pojedynczego człowieka. Czasem o jakąś całość społeczną. Najbardziej oczywiste byłoby założenie, iż nie każdy człowiek (pojedynczo) lub nie każda całość społeczna, może być tak określona, ale taka, która cechuje się jakimiś szczególnymi cechami, podmiotowymi właśnie. Podmiotowość byłaby zatem jakąś cechą lub zbiorem cech jednostek lub jakiegoś rodzaju całości społecznych. Zostawmy na razie rozważania na temat owych całości i zbadajmy, co pojęcie to mogłoby znaczyć, gdyby dotyczyło jedynie poszczególnych istot ludzkich.

## **2.2. Pojęcie podmiotu i podmiotowości**

Podsumujmy dotychczasowe rozważania na temat podmiotowości, aby uściślić, w świetle przeczytanych tekstów, pojęcia, które mają w tej pracy podstawowe znaczenie. Jak już wiemy, nie jest to łatwe. Mamy do czynienia z terminem wyjątkowo – nawet jak na humanistykę – wieloznacznym i nieprecyzyjnie zazwyczaj stosowanym.

Czy podmiotem jest każdy człowiek, a słowo to zastępuje po prostu inne – jak człowiek właśnie – indywiduum, jednostka itp.? Na pewno wielu dokładnie w tym sensie używa tego pojęcia. Wtedy jest ono banalne. Albo wymaga wielkich studiów na temat człowieka w ogóle, albo ma ułatwić poprawność stylistyczną zabraniającą powtórzeń tego samego słowa zbyt blisko siebie w jednej wypowiedzi. W pierwszym wypadku oznaczałoby zbyt wiele, w drugim – właściwie nic.

Jednak, gdy w częstym użyciu językowym znajduje się jakieś słowo, zachodzi podejrzenie, iż ma ono jakieś konkretne znaczenie, które jest często stosowane. Warto je wtedy badać. Zwłaszcza gdy słowo to jest, jak się wstępnie wydaje, bardzo wieloznaczne, mętne, kiedy istnieje wiele innych, jeśli nie identycznych, to bliskoznacznych, można przypuszczać, że mamy do czynienia z bardzo ważnym społecznie obszarem znaczeń, choć na razie jeszcze kiepsko rozumianym, raczej odczuwanym niż pojęciowo zdefiniowanym.

Dlaczego bowiem nie używa się innych, identycznych lub bliskoznacznych pojęć, ale tego właśnie, które często bardziej zaciera sens narracji i komunikację, niż rozjaśnia? Jeśli wstępnie wykluczmy w danym wypadku, iż słowo to właśnie do tego, czyli utrudnienia porozumienia służy, co się przecież zdarza, oraz że jego użycie jest wynikiem niechlujności lub bezradności językowej, pozostaje nam wspomniany już domysł. Mianowicie, powtórzmy, iż odpowiada ono bardzo ważnemu społecznie znaczeniu, dlatego często jest stosowane. Jest ono zapewne różne od sensu wielu zbliżonych pojęć, dlatego nie stosuje się jedynie owych terminów bliskoznacznych. Przypuszczalnie też znaczenie to jest trudne do określenia, wieloznaczne, złożone, słabo jeszcze rozumiane. Dlatego trudno używać precyzyjnie terminów, separując wyraźnie sposoby rozumienia. Z takim przypadkiem mamy tutaj, jak sądzę, do czynienia.



Cóż ostatecznie wiemy? Wiemy raczej, że podmiotem jest ktoś. Ktoś, o kogo w zdaniu możemy zapytać: kto? To pierwsza konstatacja. Druga zaś to, że jest to ktoś, kto w zdaniu pozostaje w ścisłej, określonej językiem, relacji do orzeczenia. Podmiotem jest bohater zdania, jeśli ten nie jest rzeczą. Są to na razie cały czas bardzo banalne konstatacje, ale coś już wiemy. Podmiot nie jest czymś, jest kimś na tyle wyodrębnionym spośród innych, iż nie jest też kimś innym, ale tym właśnie. Piotr jest podmiotem, to znaczy, że nie jest zwierzęciem ani rzeczą, ani nie jest też Janem (choć ten też jest człowiekiem), jak i kimkolwiek innym.

Podmiot jest bohaterem zdania. To znaczy, iż orzeczenie, określające wszak czynności, wskazuje właśnie czynności podmiotu. W zdaniu „Piotr poucza Jana” wiemy, że chodzi o to jaką czynność wykonuje Piotr. W zdaniu zaś: „Piotr jest pouczany przez Jana”, rozumiemy, że oprócz tego co robi Jan, przede wszystkim dowiadujemy się, co robi Piotr – przyjmuje pouczenie. W najprostszym zdaniu: „Piotr jest”, dowiadujemy się czegoś, co dla tradycji filozofii ma kolosalne znaczenie. Czy był Kartezjusz, że pozwolę sobie na żart w tym miejscu, tego na podstawie powyższego zdania pewni być nie możemy całkowicie, ale „Piotr jest”. Najpierw więc wiemy, że jest on podmiotem przez bycie. Lub, że bycie jest jedną z cech wyróżniających podmiot. Jest jako ktoś, a także jako ktoś, kogo czynność (określona orzeczeniem) wyróżnia z tego, w czym jest.

Zdanie stanowi podmiot. Oczywiście może go stanowić tylko językowo, znaczeniowo. Najpierw on sam musi się ustanowić lub ktoś, albo coś musi go ustanowić, aby zdanie mogło go ustanowić językowo, jako znaczenie. Pozwalam sobie nadużywać cierpliwości czytelnika tymi nużącymi oczywistościami z dwóch metodologicznych powodów. Po pierwsze, kontynuuję jedynie badanie wynikające z założenia, iż istniejące zwyczaje językowe, powszechne użycia języka, choćby najbardziej niejasne i nieprawidłowe, a nawet zwłaszcza wtedy, są znaczące. Po drugie, staram się ustalić to co oczywiste, aby na tym co nie kwestionowalne budować zrab pojęcia podmiotowości.

Rzecz także może być, może też być wyróżniona z rzeczywistości jako coś odrębnego. Gdy mówię o moim fotelu, to mam na myśli konkretny mój fotel, a więc nic innego, tylko fotel, i żaden inny, jedynie ten jeden, mój. Gdy tylko mam na myśli jakiś konkretny fotel, a nie fotel w ogóle, stwierdzam odrębność tego przedmiotu. Ale rzecz nie może wykonywać czynności. Owszem, może być w jakimś stanie, podobnie jak człowiek. Jeśli powiadamy, iż „fotel się rozpada”, albo „poręcz łśni”, to rozumiemy, że sprawcą nie jest ani fotel, ani poręcz. To z nimi coś się dzieje, one nie czynią niczego. Nawet gdy mówimy: „fotel wpadł na stół”, to rozumiemy, że nie uczynił tego sam z siebie, ale ktoś to z nim zrobił. Fotel nie jest przyczyną swego wpadnięcia na stół. Nie chcę drażnić tych kwestii, które dalej mogłyby nas zaprowadzić niż jest to potrzebne, aby móc rozmawiać o podmiocie.

To, co napisałem powyżej, zgadza się ze szczególnym użyciem pojęcia podmiotu, jakie znamy z języka prawniczego. Podmiotem jest tam ktoś, ten

mianowicie, kto może być stroną. Może występować w sprawie, występować przed sądem. Stąd podmiot często bywa określany jako **aktor**. Co ma prawdopodobnie określać, iż jest on, podobnie jak strona w sądzie, zdolny do samodzielnych czynności, że istnieją jakieś określone role, które aktorzy odgrywają, ale też pozostaje znaczny margines na interpretację. W socjologii pojęcia aktor używa się dla podkreślenia czynnego, twórczego i względnie autonomicznego charakteru podmiotu. Pojęcie podmiotu nie ma jednak tych konotacji, które ma pojęcie aktora. To drugie czasem musi rozsadzić metaforę, aby miało socjologiczny sens. Życie można przyrównywać do dramatu, a społeczeństwo do sceny, ale nośność tej metafory, mimo że rzeczywiście wielka, nie jest wystarczająca, aby opisywać bez reszty życie. Stąd nie neguję sensu użycia terminu „aktor” w socjologii, ale widzę go tylko tam, gdzie nie zawęży rozumienia człowieka. Wolę raczej pojęcie podmiotu.

Możemy już określić kilka właściwości podmiotu. Wiemy na razie tyle, że podmiot jest kimś, kto jest zdolny do działania, do tego, by być sprawcą czegoś w wyniku swojej czynności. Jest kimś, bo nie jest czymś, jest kimś wyodrębnionym spośród rzeczy i innych podmiotów. Jest, w sensie **bycia – w**, w świecie, rzeczywistości, w byciu. Ale jest też byciem wyróżniającym się – **z**, z tego bytu, świata, rzeczy, innych podmiotów. Jest jakoś autonomiczny. Jest tym kimś właśnie, a nie kimś innym, jak wspominałem, wyróżnia się także spośród innych, jest tożsamy ze sobą, a nie z kimś innym. Wyróżnia się zaś z bytu swoimi czynnościami, tym, że jest zdolny do własnych, osobnych, jakoś samodzielnych i autonomicznych czynności. W jakimś zakresie jest też świadomy swego działania i jego celów. Jest też do pewnego stopnia świadomy skutków swego działania. Bycie podmiotem wiąże się zatem także z odpowiedzialnością. Podmiot jest też kimś, kto występuje w jakimś kontekście, wobec kogoś lub czegoś, zatem w jakichś relacjach. Narzucają one czynnościom podmiotu pewne ograniczenia, ukierunkowują je, ale zostawiają margines na samodzielność, interpretację i twórczość.

Powtarzam ciągle, iż podmiot jest kimś, jest osobą. Że nie jest czymś, to już wiemy, ale czy zwierze może być podmiotem? W tradycji – przypomnę – uważało się za podmiot tego, kto miał zdolność poznania siebie, ewentualnie ustanowienia siebie podmiotem. Podstawą miałyby być świadomość swojej odrębności. Nie umiem powiedzieć, czy koń ją ma. Zapewne charakteryzuje ona ludzi. Możemy ją zatem zaliczyć do cech konstytutywnych podmiotowości. Świadomość swojej autentyczności i tożsamości można zapewne potraktować jako czynnik konieczny, ale niewystarczający podmiotowości. Do czego prowadzi budowanie konceptu podmiotowości na pojęciu samoświadomości, już wiemy. Zauważmy jednak, że pewnie mało kto, z zagorzałymi krytykami tego kryterium wyłącznie, powiedziałby o kimś nieświadomym swej odrębności i tożsamości, iż jest podmiotem.

We wspomnianym prawniczym rozumieniu interesującego nas tu pojęcia powiada się też, że podmiotem jest nie tylko działający aktor, ale taki, który

może ponosić odpowiedzialność za swoje czyny oraz któremu przysługują pewne prawa. Zwierzętom obecnie także prawa przysługują, choć nie mogą stawać w sądzie. Jeden sławny koń mógł zasiadać, co prawda, w senacie. Co do odpowiedzialności natomiast, to rzecz jest złożona. Można oczywiście pociągać zwierzę do odpowiedzialności, ale w tym sensie, że karać, gdy jesteśmy nieradzi z jego zachowania. Nie czynimy go natomiast winnym w sensie przekroczenia zasad moralnych, obyczajowych lub prawnych. Zwierzęta miewają swoje obyczaje, ale gdy kto je oskarża, to nie o łamanie obyczajów zwierzęcych, ale ludzkich (co oczywiście ma mały sens).

To będzie jedna z najbardziej podstawowych cech podmiotu – on jest odpowiedzialny. Natychmiast pojawiają się jednak wątpliwości. Wobec kogo, czego, na jakiej zasadzie, kto i dlaczego może stanowić kryteria tej odpowiedzialności, jakie konsekwencje powinno mieć zachowanie nieodpowiedzialne? Czy odpowiadamy tylko za swoje działania, czy w jakichś sytuacjach za brak działań również? Pytania można mnożyć. W sensie prawniczym chodzi jednak o rzecz bardziej prostą. Zakłada się, że podmiot zna reguły i normy; następnie, że potrafi przewidywać skutki swego działania, a potem, że ma zdolność podjęcia jakiegoś działania lub jego zaniechania, czyli odpowiada za skutki tego co czyni. Rzeczywiście te właściwości charakteryzują wyłącznie ludzi.

Istotnie, wiele wskazuje, że koncept podmiotowości rozwijał się jako idea czegoś, co przeciwstawia się naturze. Jednym z podstawowych sposobów ujmowania podmiotowości jest, jak wspominałem o tym w rozdziale trzecim, traktowanie jej jako pewnej właściwości osobowości człowieka. Jakże mielizny czekają tych, którzy budują rozumienie podmiotowości na konflikcie z naturą, to już wiemy. Natomiast wart uwagi jest pomysł, by kryterium wyróżniającym podmiot były cechy typowo ludzkie lub wręcz aspiracja, by różnić się nimi od zwierząt.

Czeka nas tu jednak trudna droga udowodnienia, czym psychika ludzka różni się od zwierzęcej. Ponadto niezbędne jest tu uprzednie wartościowanie, iż cechy ludzkie są lepsze niż zwierzęce, a tu zaraz trzeba będzie zapytać o kryteria takiego wartościowania. Wiele właściwości ludzkich jest tylko wyższym stopniem rozwoju tych, które posiadają również zwierzęta. One też mają emocje, ale tylko człowiek może mieć uczucia wyższe, zwierzęta także myślą, ale tylko człowiek może rozwinąć zdolność myślenia abstrakcyjnego. Wśród zwierząt także występuje komunikacja, ale język człowieka, dzięki drugiemu układowi sygnałowemu, może być jakościowo czymś wyższym. Elementy kultury występują także w świecie fauny, ale tylko ludzie wytwarzają kulturę symboliczną. I rośliny budują społeczności, ale tylko my potrafimy je tworzyć jako podmiotowe wspólnoty sensu i znaczenia poprzez tak abstrakcyjne formy komunikacji, w podmiotowym procesie strukturacji społecznego świata.

Wynika stąd coś więcej niż lista specyficznych cech podmiotu. Kryją się tu poważne przesłanki rozumienia podmiotu. Najpierw trzeba przyjąć, że to lepiej ze względu na jakieś kryteria różnić się w ten sposób od zwierząt, następnie, że

właśnie te różnice są decydujące. Potem zakłada się, że podmiot osiągnął pewien poziom rozwoju, różniący go od zwierząt. Ale nie każdy człowiek pod wymienionymi i nie wymienionymi względami różni się tak bardzo od zwierząt. Zatem nie każdy człowiek jest podmiotem. To bardzo istotna, ale też i niebezpieczna przesłanka. Skoro widzimy, że wiele cech czyniących nas podmiotami można rozpatrywać na skali pewnego *continuum*, to zachodzi pytanie, od którego punktu tego *continuum*, stajemy się podmiotami i co się dzieje, gdy ciągnie się ono poza granicę dzielącą zwierzę od podmiotu. Wynikałoby stąd, że podmiotem można być w większym lub mniejszym stopniu.

Można jednak twierdzić, iż podmiot jest jednak kimś innym niż osobą, która pokonała wymaganą granicę człowieczeństwa. Każdy człowiek pokonał tę granicę, żadnemu *Homo sapiens* nie możemy odmówić człowieczeństwa. Nie ma żadnej racji natury ontycznej, a tym bardziej moralnej, która usprawiedliwiałaby praktykę arbitralnego segregowania ludzi na tych, co są nimi *de facto* i tych co są nimi jedynie *de nomine*. Jak również wątpliwe jest dzielenie bliźnich na ludzi gorszych i lepszych. Każdy taki podział będzie miał charakter arbitralny, a skoro to wiemy i ponieważ znana nam jest historia zbrodni szukających usprawiedliwienia w takiej segregacji, zabraniamy sobie myślenia w tych kategoriach, choć na co dzień czynimy to nagminnie.

Nie jest się mniej lub bardziej człowiekiem, lub człowiekiem lepszym czy gorszym, to prawda, ale można być mniej lub bardziej podmiotem. Przyjmijmy wstępnie, że podmiotowość to pewna właściwość człowieka – lub raczej zespół właściwości – która czyni z niego podmiot. Później to określenie wyda się nam bardzo niewystarczające. Ale teraz może nam oddać pewne usługi. Część myślicieli, wprost lub domyślnie, identyfikuje podmiotowość z pewnymi cechami osobowości. Zapewne słusznie. Ja jednak przypomnę, iż o ile mówię o właściwościach człowieka, czy nawet o jego osobowości, to nie w sensie psychologicznym, ale socjologicznym, jako o pewnych **parametrach** określanych z punktu widzenia interakcji mikro- i makrospołecznych. Nie wypowiadam się o strukturze psychicznej, ale konstruję model z punktu widzenia potrzeb socjologicznych lub filozoficznych. Wymagałoby osobnych studiów psychologicznych, aby zbadać, jak ten model ma się do rzeczywistych procesów, zjawisk i właściwości występujących w psychice.

Ale czy rzecz polega na tym, w jakim zakresie opanowaliśmy myślenie abstrakcyjne, jak bardzo mamy rozwiniętą mowę, uczucia wyższe itd.? Chyba nie. Kto nie jest człowiekiem, nie jest też i podmiotem, czyli kto jest podmiotem – jest też człowiekiem. Nie każdy natomiast kto jest człowiekiem jest podmiotem, ale ten tylko, kto dodatkowo spełnił inne, wymienione wyżej kryteria podmiotowości.

Człowiek nie rodzi się podmiotem, ale może się nim stać. Zależy to w jakimś stopniu od opanowania owego podmiotowego pułapu. To z kolei jest zależne od wyposażenia genetycznego, zdolności np. do myślenia abstrakcyjnego.

Ale choć ich brak może zdyskwalifikować człowieka jako zdolnego do podmiotowości, a ich rozwój raczej wspierać podmiotowość, to do tego, by być podmiotem, wystarczy pewne minimum. Można mieć te zdolności rozwinięte zdecydowanie nawet ponad przeciętną, a nie spełniać kryteriów, jakie stawiamy podmiotowi. I to niekoniecznie z powodu niewystarczającego poziomu innych z niezbędnych podmiotowi zdolności.

Po pierwsze dlatego, iż – przypomnijmy – podmiot wyróżnia się z bytu poprzez działanie. Kto jest bierny, nie jest podmiotem. Dopiero, gdy potencja pewnych właściwości osobowościowych, lub inaczej określonych dyspozycji jednostki, aktualizuje się w działaniu, staje się ona podmiotem. Przynajmniej na razie ograniczmy twierdzenie, iż podmiotowość to zespół właściwości człowieka czyniących z niego podmiot, do konstatacji, iż jest to zespół właściwości podmiotu działającego (inny, jak stwierdziliśmy, jest niemożliwy).

Wiemy już, iż aby być podmiotem, trzeba mieć zdolność do odpowiedzialności za skutki swego działania. Ale wiemy z drugiej strony, iż to nie wystarcza. Niezbędne są pewne dyspozycje indywidualne jednostki. Kto nie jest intelektualnie zdolny do przewidywania skutków swego działania, nie ponosi za nie odpowiedzialności. Ale i tych zdolności jeszcze jest za mało, muszą one – jak wyjaśniam – aktualizować się w konkretnym działaniu w praktyce życia. Można się tu odwołać do tzw. równania podmiotowości Piotra Sztompki, który twierdzi, iż być podmiotem = chcieć + móc.<sup>139</sup> Aby włączyć w działanie potencję swych zdolności, trzeba tego chcieć. Jest to zatem kwestia wyboru i woli.

Człowiek może mieć taką wolę z kilku przyczyn. Jedne z nich będą instrumentalne. Z jakiegoś powodu jest tak korzystnie, zdaniem jednostki, ze względu na jakieś dobra, które pragnie ona osiągnąć. Ta motywacja nie wyklucza podmiotowości, ale jej też nie umożliwia. Innymi przyczynami może być chęć rozwoju swoich podmiotowych właściwości, chęć bycia podmiotem. Na gruncie przedstawianej tu koncepcji oba motywy łącznie, włączone w strumień działania jednostki w praktyce życia, są niezbędnymi, choć niewystarczającymi warunkami podmiotowości.

Widzimy zatem jeszcze jeden aspekt podmiotowości, często uwzględniany w omawianych teoriach – jest ona wartością. Podmiotowość jest kwestią wyboru człowieka. Jest to wybór bogaty we wszechstronne konsekwencje. Jest to wybór wartości, ale też stylu życia i swojej tożsamości.

Wartością może być realizacja potencjału, który człowiek posiada. Może to być jedna z wartości centralnych dla człowieka, i na gruncie wielu teorii tak właśnie jest traktowana. Niekiedy znowu za wartość o podstawowym znaczeniu, tj. taką, która w zasadniczym stopniu orientuje życie podmiotu, uważany jest sam rozwój. Wartością nie jest osiągnięcie jakiegoś poziomu rozwoju, tych lub innych właściwości, ale stały rozwój. Wymaga to przede wszystkim postawy

---

<sup>139</sup> P.Sztompka, *Podmiotowość społeczeństwa*, „Zdanie”, nr 6/1988, s.13.

otwartej, pewnej elastyczności, która jest warunkiem przyjmowania zmian i ukierunkowywanie się na nie. Otwartość bywa także uznawana za wartość centralną, np. na gruncie takich teorii, jak osobowości autorytarnej lub dogmatycznej.

Nie sposób przeczyć cenności postawy otwartej, sprzyjającej zmianie, nastawionej na rozwój i realizację potencjału. Ale same w sobie wartości te mogą budzić także wątpliwości. Była mowa o tym, że warunkiem podmiotowości jest pewna odrębność, autonomia. Podmiotowość jest zaprzeczeniem amorficzności. Podmiot musi też – obok odrębności – mieć pewne cechy stałości. Móc zachować pewną ciągłość, powtarzalność, poczucie siebie, jako czegoś, może dynamicznego i otwartego, ale także określonego. W tym sensie wartością jest też – obok autonomii – poczucie autentyczności, polegające na tym, że wie się kim się jest i jest się temu wiernym, chroni się to przed chaosem świata, naciskami zewnętrznymi, często sprzecznymi wpływami zewnętrznymi.

Dalej wartością bywa uznawane życie zgodne z ową uwarunkowaną autonomią podmiotu autentycznością, ustrukturyzowaną w postaci tożsamości. Owa zgodność życia z tożsamością wyraża się w ekspresji, w dbałości, aby być zawsze autentycznym ze swoim pojmowaniem siebie, swojej tożsamości. Ekspresja jest także na gruncie wielu szkół uznawana za wartość. Razem: autonomia, tożsamość, autentyczność i ekspresja, jako wyrażanie siebie, często traktowane są jako wartość o charakterze syndromu. U podłoża tego syndromu wartości możemy znaleźć niemałą dozę narcyzmu, zgody na siebie takim, jakim się jest, bezwarunkowej samoakceptacji. Byłaby to jakaś pseudopodmiotowa wersja fatalizmu. Kim jestem, już zostanę, gdyż sam fakt, że jestem – jest wystarczająco cudowny. Ja zatem muszę pod groźbą utraty podmiotowości, a to za sprawą rezygnacji z autentyczności i tożsamości, zaakceptować i pokochać siebie, niezależnie od wszystkiego. Inni zaś muszą ćwiczyć cnoty otwartości i tolerancji, aby mnie znieść, jakim jestem.

Myślę, że nawet najgorętsi zwolennicy takiej wersji podmiotowości nie myślą poważnie upatrywać wartości w analfabetyzmie, przestępczości, narcyzmie itd., jeśli tylko są to autentyczne właściwości człowieka.

Podsumowując można powiedzieć, że bądź wartość podmiotowości uważana jest, na gruncie tych konceptów, za pochodną od wyżej wymienionych, albo przeciwnie – tamte, jako składowe, czerpią wartość od podmiotowości.

Nie mam zamiaru angażować się w podobne spory. Nie ma żadnego sensu konfrontowanie takich wartości, jak otwartość, zmienność, rozwój, samorealizacja w postaci dążenia do realizacji własnego potencjału z takimi, jak samorealizacja, jako ekspresja własnej autentyczności, autonomia i tożsamość. Cenność jednych i drugich, traktowanych jako wartości absolutne, czy nawet tylko centralne, jest wątpliwa. Sądzę, że droga do zrozumienia istoty podmiotowości wiedzie przez powiązanie owych wartości w jeden system samoograniczających się i dialektycznie komplementarnych wartości, zintegrowanych jako podmiotowa rama aksjologiczna.

Zapewne też zarysowany tu koncept podmiotowości mógłby zostać zaakceptowany przez obie orientacje wśród omawianych w tym rozdziale teorii podmiotowości: świeckie i religijne. Jednocześnie, na gruncie obu tych orientacji, musiałby zostać uznany za wysoce niewystarczający i wycinkowy. Pojednanie tych orientacji jest tu możliwe, jak przypuszczam, i w sensie pozytywnym, i negatywnym, tj. solidarnej niezgody na niekompletność takiego konceptu.

Omówioną wyżej podmiotowość określam jako **narcystyczną strukturę podmiotowości**. Jest ona niezbędna dla rzeczywistej podmiotowości i musi być uwzględniona w teorii podmiotowości. Jej istoty upatrywałbym właśnie w dialektycznej zgodności konstytuujących ją właściwości, wprowadzonych, jako się rzekło, do praktyki życia. Drugą, dialektycznie pojednaną z tą pierwszą sferę podmiotowości, określe z kolei jako **uspołecznioną strukturę podmiotowości**.

Działanie, w nieunikniony sposób wprowadza ludzi wśród innych. Zwolennicy świeckiej odmiany konceptu podmiotowości wskazałoby, jak skomplikowane tworzy to wyzwania dla jednostki. Jej działanie pobudzone jest wymogami właściwymi każdej istocie żywej, a nadto tymi, które charakteryzują wyłącznie człowieka. Pewne wymogi dotyczące działania wynikają ze środowiska, sytuacji, część z nich ma pochodzenie społeczne i kulturalne. Nie wszystkie one determinują wprost, niektóre tworzą kontekst działania, w którym jednostka realizuje swoje cele zgodnie z tym, jak je pojmuje, jak rozumie świat, jaki sens mu nadaje, w czym upatruje wartości i znaczenia własnego życia.

Zmuszony komunikować się ze światem człowiek wytwarza sobie pewien horyzont działania, na który składa się indywidualne wyobrażenie ontycznej natury świata, jego porządku aksjologicznego i poznawczego (chodzi np. o to, co podmiot może uznać za pewne, oczywiste, jak i skąd czerpie o tym przekonania). Te trzy ramy, w których człowiek organizuje sobie życie, tworzą mniej lub bardziej koherentny i kompletny system, który pozwala zaspokajać potrzeby biologiczne, psychiczne, społeczne i kulturalne, a także swoje pragnienia. Zgodnie z wcześniejszymi wyjaśnieniami nie podejmuję tu dyskusji o naturze potrzeb i ich typologii, a jedynie szkicowo nakreśliam pewne warunki działania. Wśród szczególnie ważnych potrzeb wyliczyłbym potrzebę bezpieczeństwa, akceptacji i samoakceptacji, miłości (dawania i brania), przynależności, tożsamości, wpływu, sensu i znaczenia. Ich deprivacja wytwarza poważny kryzys, który może doprowadzić do rozpadu i degradacji psychicznej, społecznej oraz biologicznej jednostki.

Owe ramy i horyzonty tworzy, odtwarza i transformuje sam podmiot, i to jest kolejny czynnik decydujący o podmiotowym charakterze człowieka. Ale czyni to w określonym kontekście sytuacyjnym i kulturowym. Kultura, jak wyjaśnialiśmy, dostarcza jednostce zasobów i reguł, z których czerpie ona twórczo i krytycznie, reinterpretując je zgodnie z celami, potrzebami i pragnieniami oraz wcześniej ukształtowanymi ramami i horyzontami działania.

Chodź wszystkie te aspekty działania są wynikiem wyboru jednostki (czy świadomego, to inna sprawa) i wybór ten na nią nakłada odpowiedzialność za

swoje działanie, to jednak dokonuje się on wewnątrz społeczności, która w ugruntowanym w tradycji procesie komunikacji, głównie poprzez język, uzgadnia najważniejsze sensy i znaczenia, wytwarza własne ramy ontyczne, poznawcze i moralne, które w wypadku większych społeczności wolałbym nazywać ładem ontycznym, poznawczym i moralnym (ostatecznym określeniem tych pojęć i ich wzajemnych relacji zajmę się później). Wytwarza ponadto własne mechanizmy kontroli i nacisku oraz systemy sankcji.

Przyjmuję założenie, iż działanie człowieka jest zatem w ogromnej mierze kwestią wolnej woli i twórczości człowieka, ale ograniczanych strukturami społecznymi przeżywanego świata, które są dynamicznym i twórczym (zatem cały czas ustalonym i redefiniowanym do pewnego stopnia) wynikiem angażujących podmioty procesów strukturalizacji.

Staram się wyraźnie określić, w jakiej mierze życie człowieka jest z konieczności podmiotowe, a w jakim nie. Podmiotowe, to znaczy, w tym konkretnym kontekście: twórcze i zależne od woli jednostki. Twórczość i wolność są bowiem dość powszechnie zaliczane do kolejnych wartości podmiotowych. Ich włączenie do działania jest istotnym czynnikiem określającym zakres podmiotowości.

Podmiotowość jest stopniowalna. Nikt nie jest zupełnie pozbawiony podmiotowości. Struktury społeczne, choćby w bardzo pośredni sposób (np. poprzez zaniechanie buntu) są jakoś wynikiem naszego twórczego życia. Nasz system wartości i potrzeb jest również wynikiem ześrodkowanych w jednostce procesów, zawsze z pewną dozą świadomej i wolnej woli. Nikt też nie jest w pełni podmiotowy. Ten sam człowiek bywa, w różnym czasie i w różnych okolicznościach, raz mniej raz bardziej podmiotowy.

Abym nie popadł w sprzeczność, potrzebne jest jeszcze jedno wyjaśnienie. Trzeba odróżniać znaczenie pojęcia podmiotu i podmiotowości, gdy traktujemy je jako kategorie opisowe, od tego, gdy nadajemy podmiotowości znaczenie wartości. W tym pierwszym przypadku mowa jest raczej o pewnych właściwościach, kompetencjach indywidualnych, które wyjaśniają ześrodkowany w jednostce aspekt sprawstwa działania. W drugim wypadku, mówimy o wysoko wartościowanej koncepcji człowieka, wyzwaniu, dostępnej mu perspektywie, ale wymagającej starania.

W tym pierwszym rozumieniu każdy jest podmiotem. Gdyż żywy i przytomny człowiek, choćby w minimalnym stopniu, to jednak kreuje siebie i swój świat. Nawet człowiek, który nie zmienia niczego wokół siebie, zmienia siebie, gdyż indywidualnie, zdeterminowany również **swoją** biologią i psychiką, ukierunkowany również **swoimi** wartościami, porządkuje **swoje** indywidualne doświadczenie, przetwarzając je na struktury i treści psychiczne.

Podmiotem jest też każdy człowiek w sensie potencjalnym. Każdy poczytalny i choć trochę dojrzały człowiek może dokonać wyboru i włączyć wartości podmiotowe do swoich horyzontów życia. W tym sensie każdemu zdolnemu do podmiotowości człowiekowi należą się podmiotowe prawa. Każdy



jest bodaj w minimalnym zakresie podmiotowy, a w jeszcze większym zakresie mógłby być podmiotowy, jeśli zaś nie jest, to w wyniku jego podmiotowej decyzji.

W drugim znaczeniu podmiotowym jest ten, kto w znacznym zakresie włączył system wartości podmiotowych do swych horyzontów życia i nimi głównie kieruje się w działaniu. Przede wszystkim, w **narcystycznej** perspektywie podmiotowości podmiotowym jest ten, kto ma kompetencje podmiotowe (można mówić wręcz o podmiotowej osobowości), kto kieruje się wartościami podmiotowymi w działaniu oraz kto dąży do poszerzania swojej podmiotowości.

Po tych koniecznych wyjaśnieniach, które miały uściślić perspektywę podmiotowości jednostki w relacji ze światem, możemy powrócić do kwestii kontaktu z innymi.

Myślę, że także zwolennicy wersji teorii podmiotowości, która powołuje się na Boga, zgodzą się, iż ludzie są sobie nawzajem niezbędni. Większość potrzeb jakie posiadamy wymaga współdziałania z innymi. Są nam niezbędni, aby żyć i spełniać swoje aspiracje. Są warunkiem spełnienia potencji ludzkiej, jaka jest w człowieku, kiedy jeszcze nie mówi, nie myśli abstrakcyjnie, nie posiada uczuć wyższych, zdolności do decentracji itd. Powoływałem się na przykład tzw. dzieci wilczych. Skoro zatem inni są nam niezbędni, możemy przyjąć postawę instrumentalną w stosunku do nich. Będą dla nas źródłem cennych dóbr, które trzeba od nich pozyskać.

W ten sposób ustanawiamy drugiego przedmiotem. Jednak jest on przedmiotem szczególnym, który i nas traktuje jak przedmiot, czegoś od nas oczekuje, bodaj – że nie będziemy mu przeszkadzać. Tymczasem nieustannie sobie przeszkadzamy. Konkurujemy o te same dobra, wykorzystujemy siebie nawzajem, wchodzimy w najrozmaitsze konflikty, próbujemy podporządkowywać sobie innych. Nie możemy jednak wziąć ze sobą rozvodu, gdyż zamieszkujemy wspólną przestrzeń i nie możemy żyć i być ludźmi poza innymi. Można być pustelnikiem i dalej być też człowiekiem, pod warunkiem jednak, że nasz ludzki potencjał zrealizował się w stopniu wystarczającym przed odseparowaniem się od bliźnich.

Naturalną strategią w relacjach z przedmiotami o takich właściwościach jest **strategia rywalizacyjna**. Bierze się ona z postawy niezaangażowania w innego, dominacji myślenia przez własne potrzeby, które czasem opisywane są w literaturze, jako postawa **mieć**. Źródłem może być przekonanie, iż **człowiek człowiekowi wilkiem jest**, że pula dóbr tego świata jest skończona, i czego nie wydrę innemu on wydrze mnie, że w świecie rządzi zasada **kto kogo**. Walczymy o status, znaczenie, wpływy, władzę, przedmioty, uczucia.

Jak głęboko ta postawa wchodzi w ramy ontyczne ludzi świadczyć może obyczaj, który każe świeżo poślubionym, gdy odchodzą od ołtarza, okręcić małżonka wokół siebie. Wierzy się bowiem, iż kto tego dokona (a ktoś musi, aby mężczyzna znalazł się z lewej strony kobiety, gdy będą stawiali pierwsze kroki jako małżeństwo), będzie dominował w związku. Małżeństwo zaczyna się

zatem od symbolicznej walki o władzę, z intencją magicznego ustalenia swojej dominacji na resztę życia. Znane są powszechnie mniej lub bardziej poważnie ogłaszane mądrości, iż w małżeństwie mąż jest głową, a kobieta szyją. A rzecz idzie o to, **kto kim kręci**, czyli kto naprawdę ma władzę w rodzinie. Nie może dziwić, iż w innych sferach życia, gdzie ludzi nie łączy miłość, a wyraźnie chodzi o interesy, strategia rywalizacyjna wydaje się **oczywistością społeczną**, jakby powiedziała A.Swindler. Jedną ze słabości tej strategii jest to, iż traktowanie innych jako przedmiotów – samo nas uprzedmiotawia.

W relacjach z innymi można też przyjąć **orientację podmiotową**, która zakłada raczej podporządkowanie działania **strategii negocjacyjnej**. Zakłada ona traktowanie siebie jako podmiotu i w ten sam sposób, tj. jako podmiotu, innych ludzi. Nie analizuję, czy jest on podmiotem czy nie, ale z góry przyjmuję hipotezę roboczą podmiotowości innego. Być może później będę musiał z niej zrezygnować i chronić siebie, innych lub ważne dla siebie sprawy przed nim, ale nie zakładam tego z góry. Jeśli nawet drugi nie jest podmiotem, jest jednak potencjalnym podmiotem, jest człowiekiem, zakładamy, iż są przyczyny osłabiające jego odpowiedzialność za to, że nie jest podmiotem.

Zasadniczo nie jest niezbędne dla bycia podmiotem rezygnowanie z własnego punktu widzenia, uczuć, interesów. Nie muszę, aby być podmiotem, rezygnować zupełnie z egocentryzmu. Ale muszę chronić swą podmiotowość i dbać o jej rozwój. A to zmusza mnie do traktowania drugiego jak podmiotu domyślnego. Wzgląd na własną podmiotowość nakazuje pewną niesymetryczność w stosunku do siebie i do innych. Wymagam od siebie wiele, gdyż służy to mojej podmiotowości. Nie mogę zatem siebie zbyt łatwo uwalniać od odpowiedzialności za niepodmiotowe zachowania. Za podmiotowość drugiego człowieka nie jestem już odpowiedzialny w takim stopniu jak za swoją, mogę, zatem i powinienem, usprawiedliwić go łatwo w takiej samej sytuacji.

Przyjęcie, jako konsekwencji wyboru orientacji podmiotowej, negocjacyjnej strategii w relacjach z innymi oznacza, że szukam, z rozwinięciem rozmaitych technik interpersonalnych, kompromisu. Jak długo nie wymaga tego ode mnie dobro mojej podmiotowości, nie muszę ustępować ani narzucać, ale powinienem szukać możliwości porozumienia. Wolno mi używać argumentów, aby przekonać, ale przy spełnieniu warunków otwartego dyskursu Habermasa. Potrzeba mi też woli zrozumienia racji innych oraz tak niezbędnej kompetencji podmiotowej, jak umiejętność decentracji i empatii. Traktować innego jak podmiot, to znaczy bowiem umieć spojrzeć z jego punktu widzenia. Jest to warunek podmiotowości wprost, a także warunek podmiotowej komunikacji, i w ten sposób pośredni warunek podmiotowości. Umiejętność zrozumienia i odczucia innych punktów widzenia sprawia, że mamy szansę zmiany swojego. Taka gotowość w ogóle, a także skłonność do poznawania różnorodnych racji, jest też koniecznym warunkiem rozwoju, czyli też określa nasze szanse podmiotowości.

Technik ustanawiania kompromisu może być wiele: dyskurs, negocjacje, przyjmowanie wspólnego, trzeciego stanowiska, próby wypracowania strategii działania lub strategii ustalania znaczenia włączającej interesy partnerów itd.

Warto jednak zapytać, dlaczego ludzie mieliby przyjmować orientację podmiotową? Przyczyn może być kilka. Może to być wynik szacunku lub miłości, uznania podmiotowości za wartość podstawową, ale też dostrzeżenie w innym Boga, którego wierzący nie może świadomie i z premedytacją traktować jako przedmiot w ogóle oraz – ze względu na obietnicę – którą Bóg daje przez innego. Mogą to być też powody sięgające do poglądów na temat natury społeczeństwa, tego co to znaczy **dobre społeczeństwo**.

Chcę też zwrócić uwagę na racje instrumentalne i egocentryczne. W rzeczywistości nie da się orzec, która strategia (rywalizacyjna czy negocjacyjna) jest bardziej skuteczna, również w pragmatycznym sensie, opierającym się na postawie **mieć**. Zapewne często skuteczna jest rywalizacyjna. Ale nie zawsze. Zwłaszcza nie w najbliższej rodzinie. Poczucie dominacji demoralizuje jedną ze stron, a powoduje poczucie krzywdy, poniżenia u innych. Kto narzuci swoją władzę w małżeństwie i rodzinie przegra szansę bezinteresownej miłości, utraci też szansę rozwinięcia w sobie miłości, która pragnie dla osoby kochanej dobra, a nie krzywdy, nie pozna co to otwartość, szczerłość, zaufanie i porozumienie. Mało kto ma jednakową siłę narzucania swego panowania nieustannie przez lata. W momencie słabości najbliżsi wystawiają nam zazwyczaj rachunek za brak podmiotowego traktowania, chyba że trafiliśmy na ludzi podmiotowych.

Czy stosowanie strategii negocjacyjnej, i bardziej ogólnie rzecz ujmijmy: orientacji podmiotowej, gwarantuje szczęście w małżeństwie, rodzinie, wśród ludzi bliskich sobie? Nie. Nie zależy ono tylko od tego. Nie zawsze też nasze podmiotowe traktowanie zobowiązuje innych do wzajemności. Można jednak powiedzieć, że przyjęcie strategii rywalizacyjnej uniemożliwia raczej to szczęście. W takiej sytuacji nie pozostaje nam nawet moralna pociecha, iż wina za zło nie leży po naszej stronie, ani duma z zachowania podmiotowości, nawet w niesprzyjających warunkach.

Elemér Hankiss, w swej książce *Pułapki społeczne*<sup>140</sup> pisze, iż tytułowe pułapki społeczne tym się charakteryzują, iż są „bezwiednie zastawiane przez same ofiary”.<sup>141</sup> Podaje rozmaite przykłady takich sytuacji. Udowadniają one jedno: są sytuacje, gdy strategia rywalizacyjna nie jest korzystna dla nikogo, albo nawet niszczy wszystkich. Nawet w interesach, gdzie pozornie obowiązuje już czysty instrumentalizm – co zdaniem wielu ma przemawiać za tym, aby konkurencję uznać wręcz za wartość – występuje wiele sytuacji, w których, nawet w obrębie logiki **mieć**, lepsze jest uwzględnianie interesów innych i negocjacyjne rozwiązywanie konfliktów lub wręcz ich antycypowanie i zapobieganie.

---

<sup>140</sup> E.Hankiss, *Pułapki społeczne*, Warszawa 1986.

<sup>141</sup> *Ibidem*, s.5.

Tak bywa, że gdy pracodawca liczy się z pracownikami, oni pomagają mu przetrwać w trudnych chwilach. Liczą bowiem, że po wyjściu z przejściowych tarapatów znowu będą mieli dobre zatrudnienie i uczciwe traktowanie. Nierzadko spotyka się przypadki, gdy producent, który odkryje wadę sprzedawanego towaru, sam ujawnia ten fakt i na swój koszt usuwa usterkę. Zmniejsza zysk, ale zdobywa zaufanie klientów. Częste są przypadki dzielenia rynku między producentami lub handlowcami dla obopólnej korzyści, lub łączenie sił przez dwu lub więcej wytwórców, aby sprostać kosztom wdrożenia nowej produkcji.

Nie twierdzę, iż wybieranie strategii negocjacyjnej jest zawsze korzystne, zwłaszcza w kategoriach rozumu instrumentalnego. Zresztą ludzie, w praktyce życia, zwykle stosują strategie mieszane. Zmierzałem jedynie do tego, by przypomnieć, iż nie ma żadnych obiektywnych kryteriów decydujących o tym, czy któraś ze wspomnianych strategii jest bardziej skuteczna. Tak więc generalny wybór orientacji jest wyborem wartości. Inaczej wyrażę to w ten sposób: wybór strategii rywalizacyjnej lub negocjacyjnej często nie jest kwestią racjonalności instrumentalnej, ale etycznej. Nie koniecznie dlatego walczymy z innymi, iż **takie są reguły gry**, albo taka jest natura biznesu lub w ogóle człowieka, ale dlatego, że nam one odpowiadają. Niektórzy mają tak silną predylekcję do rywalizacji, iż ignorują fakt, że i ich ona sporo kosztuje.

Kosztuje więcej, niż jesteśmy skłonni uznać. To my tworzymy swój horyzont poznawczy, moralny i ontyczny i na nim budujemy ramy stosunków interpersonalnych, w jakie wchodzimy. Jak wiemy od M.Emirbayera i A.Misch, w toku praktyki życiowej, pod wpływem doświadczeń, modyfikujemy strategie działania, ale równocześnie, żeby skorzystać z teorii Giddensa i Taylora, trzeba powiedzieć, iż transformujemy swe ramy życia.

Ujmijmy to tak: dokonujemy wyborów moralnych, które tworzą nasze poglądy, wrażliwość, psychikę, w istocie: nas w ogóle. Odrzucenie orientacji podmiotowej i przyjęcie strategii rywalizacyjnej jako stałej zasady organizującej nasze działanie powoduje, iż oceniając w kategoriach racjonalności instrumentalnej, czasem wygrywamy, a czasem przegrywamy. Zawsze jednak przegrywamy sobie. W grze o **mieć** będzie dopisywało nam zmienne szczęście, w grze o **być** skazujemy się z góry na przegraną. I przeciwnie: przyjęcie orientacji podmiotowej sprawi, iż w grze o **mieć** będziemy się cieszyć równie niepewnym szczęściem, ale w grze o **być** wygramy na pewno.

Świat człowieka jest w tym sensie również podmiotowy, iż nasze działania są istotną niewiadomą równania działania partnerów **interakcji**. Mam na myśli, iż w niemałym stopniu kreujemy nie tylko siebie, ale też innych. Użyję przykładu dla zobrazowania tego mechanizmu: jeśli któreś z małżonków, kierując się pesymistycznym wyobrażeniem tego, co może się między ludźmi wydarzyć, wprowadza do wzajemnych stosunków zasadę nieufności, podejrzliwości i wyrachowania, istotnie doprowadzi partnera do tego, że nie będzie chciał dotrzymywać zaufania, podejrzania się sprawdzą i będzie traktowany

z wyrachowaniem. Uzna wtedy, iż zweryfikował swoją teorię człowieka. Ale jedyne, co naprawdę potwierdził, to fakt iż nie podmiotowe traktowanie ludzi istotnie często powoduje kontrakcję. Często nie zauważamy nawet, co wiedzą adwokaci rozwodzących się par, gdzie leży nasza wina, a przynajmniej jak przyczyniliśmy się do samopotwierdzenia się naszej teorii. Czy, gdy zaufamy i będziemy traktowali partnera podmiotowo, nie zawiedzie nas? Tego nie wiemy, ale gdy odrzucimy orientację podmiotową – zawód jest prawie pewny.

Z wielu powodów, kierując się rozmaitymi motywacjami, instrumentalnymi, moralnymi, religijnymi i jakimi chcemy, dojść musimy do wniosku, iż koncept podmiotowości musi uwzględniać odpowiedzialność za innych ludzi. Co oznacza, iż system wartości konstytutywnych dla podmiotowości zawierać musi też zasadę życzliwości dla innych. Ale też coś więcej. Komu nie wystarcza, iż w bliźnim widzimy Boga, kto nie widzi w nim także siebie, może dostrzec, iż swój świat przeżywany tworzymy w niemałej mierze sami, w sposób jak najbardziej podmiotowy.

Odpowiedzialność za innych oznacza przede wszystkim, iż szanujemy nie tylko swoją podmiotowość, ale też innych, a przynajmniej, że jej nie szkodzimy, a może nawet, iż mamy obowiązek działać na rzecz jej poszerzania. Nie chodzi o to, że podmiot chce wpływać na innych, podejmować za nich decyzje, to także ogranicza cudzą podmiotowość. Nasz obowiązek dotyczy zakresu podmiotowości innych.

Można mówić o bardziej i mniej radykalnym pojmowaniu tego obowiązku. Mniej radykalne jego rozumienie oznacza, iż podmiot nie ogranicza, lub nie przyczynia się w jakikolwiek sposób do ograniczania, cudzej podmiotowości. W tym: podmiot nie przyczynia się do powstawania warunków ograniczających cudzą podmiotowość. Bardziej radykalne pojmowanie tej odpowiedzialności nakłada na podmiot obowiązek działania na rzecz poszerzania podmiotowości innych: głównie, poprzez stwarzanie warunków sprzyjających takiemu poszerzeniu swej podmiotowości przez inne podmioty.

### **2.3. Podmiotowość społeczna, znaczenie pojęcia i zakres; aspekt ontyczny i aksjologiczny**

Rozważania, jakie przedstawiłem w poprzednim podrozdziale, mieszczą się głównie w dwóch perspektywach: socjologicznej i antropologii filozoficznej. Pora ukazać problematykę podmiotowości z perspektywy typowej dla makrosocjologii. Choć oczywiście to ujęcie będzie wymagało stałej łączności z aspektem jednostkowym i mikrosocjologicznym. Będę się też tu posiłkował refleksją, którą bardziej tradycyjnie przypisuje się filozofii społecznej lub polityki.

Rzecz bowiem w tym, iż w owej strefie podmiotowości, jaka rozciąga się między indywidualizmem i kolektywizmem, warto wnikliwie przyjrzeć się jednostkom, ale także trzeba koniecznie odnaleźć w niej społeczeństwo. Przy tym może zastrzeżeniu, iż wiele z poglądów, które trzeba by tu przytoczyć,

omawiałem w rozdziale pierwszym i drugim, gdy pisałem o indywidualizmie i kolektywizmie, a także o ładzie społecznym, państwie, narodzie i związkach ładu społecznego z ładem gospodarczym. Obecny fragment będzie więc stanowił całość z odpowiednimi częściami tamtych rozdziału, gdyż będę – o ile to tylko możliwe – unikał powtórzeń.

Dla zwolenników orientacji kolektywistycznej problem podmiotowości jest prosty. Podmiotowość redukuje się raczej do osobowości jako psychicznego odpowiednika, nie do końca jednak społecznie zdeterminowanej, jednostki. Jednostka ma przejąć, w drodze socjalizacji, wiedzę o sobie i świecie, wraz z wyznaczonym sensem świata i znaczeniem własnej indywidualnej egzystencji. Dlatego pojęcie podmiotowości jest nieadekwatne do konceptu kolektywizmu. Na gruncie orientacji kolektywistycznej trafniejsze jest pojęcie jednostki. Jednostka, czyli elementarna część czegoś. To od razu odsyła do całości, której jednostka jest elementarną, najprostszą i powtarzalną częścią. Jednostki mają jakiś sens dopiero w powiązaniu ze sobą, według reguł pewnego społecznie danego porządku moralnego, społecznego i światopoglądowego.

Odwrotną propozycją jest koncept indywidualistyczny, wewnątrz którego pojęcie podmiotowości też nie ma wielkiego sensu. Lepiej mówić o indywidualności lub ewentualnie o indywiduum. Personalisci powiedzieliby raczej o **osobie ludzkiej**.<sup>142</sup> Pojęcie podmiotowości wskazuje zatem na pewną różnicę i z konceptem indywidualistycznym, i z kolektywistycznym. Można powiedzieć, iż pojęcie podmiotowości wyznacza trzeci koncept – podmiotowości właśnie.

Koncept podmiotowości nie jest ani powrotem do idei kolektywizmu, ani do idei indywidualizmu. Wejście w strumień obu tych nurtów musi nas wyrzucić na znane nam już mierzyszy intelektualne i doprowadzić do dwu skompromitowanych i dość już wyeksploatowanych wizji życia, świata i człowieka.

Do tej pory, w tym rozdziale, aspekt społeczny był ważny, gdyż służył określeniu ontycznej granicy między jednostką i innymi, czyli ontycznej przestrzeni podmiotowości jednostki. Badałem też częściowo społeczny sens podmiotowości jednostki, nie w kategoriach opisu rzeczywistości, ale w kategoriach konceptu moralnego, który jakoś odnosi jednostkę do innych, do społeczeństwa. W sposób podmiotowy właśnie.

Teraz całość społeczna, społeczeństwo jako takie, interesuje nas na gruncie problematyki podmiotowości na dwa sposoby. Po pierwsze, powinniśmy wiedzieć, kiedy, w jakich warunkach społeczeństwo ułatwia, a kiedy utrudnia lub nawet uniemożliwia podmiotowość jednostek. Określenie tych warunków należy do socjologii. Ale rozważyć trzeba także kwestię, czy właściwość podmiotowości przysługuje w sensie ontycznym, aksjologicznym i logicznym całościom społecznym. Inaczej mówiąc – pragnę zbadać, co oznacza pojęcia społeczeństwa podmiotowego. Czy całość społeczna może być podmiotowa jako

---

<sup>142</sup> Patrz: K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986 oraz K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Lublin 1994.

taka, czy raczej termin ten oznacza pewną sumę podmiotowych jednostek? A następnie chcę rozważyć, czy jest możliwy i co by oznaczał, koncept podmiotowości jako aksjologicznej wizji społeczeństwa.

Zdaniem P.Sztompki, socjologicznego sensu pojęcia podmiotowości należy szukać „w kręgu tych teorii, które jako centralną traktują kategorię działania”.<sup>143</sup> To już wiemy. Wiemy też – ale opinia Sztompki pozwala nam tę wiedzę usystematyzować – że socjologa o nastawieniu podmiotowym interesować będzie działanie przed strukturą społeczną.<sup>144</sup> Ale czyje działanie, jednostek czy całości społecznej? Czy, krótko mówiąc, socjolog stojący na gruncie teorii podmiotowości bada, jak podmiotowe działania jednostek determinują struktury?

Odwracałby w takim wypadku, po prostu, perspektywę socjologii tradycyjnej. Do takiej konkluzji skłaniałoby zdanie Sztompki, iż „podmiotowość, w socjologicznym znaczeniu tego terminu, to istotny, aktywny wpływ działań ludzkich na kształt struktury społecznej”.<sup>145</sup>

Ale Giddens swoją teorią dualności, czy też strukturacji, wychodzi poza tę opozycję, poza nią też wytyczając przestrzeń podmiotowości. Sztompka oczywiście zna doskonale Giddensa i – na podstawie dopiero co cytowanego poglądu – wywodzi dwa aspekty sensu pojęcia podmiotowości społecznej. Najpierw, mianowicie, pisze o podmiotowości pewnych całości społecznych (klas, mas, ruchów społecznych), którą rozumie jako „zdolność (dysponowanie środkami, umiejętnościami, motywacjami) do wywierania wpływu na kształt struktury społecznej”.<sup>146</sup> Potem zaś ukazuje Sztompka drugą stronę tego samego zjawiska, pisze bowiem o podmiotowości społecznej, rozumianej jako „podatność struktur społecznych na tego rodzaju wpływy (ich plastyczność, reformowalność)”.<sup>147</sup> Zwróćmy uwagę zatem, iż zbiory ludzi mogą charakteryzować się podmiotowością. Podobnie struktura społeczna, gdy tylko jest **plastyczna**, ma cechę podmiotowości. Jednak u podstaw podmiotowości społecznej dostrzegamy wyraźnie podmiotowe działanie jednostek.

Pewnie można sobie wyobrazić tak elastyczną strukturę, iż nie jest już podmiotowa. Zapewne nie są podmiotowe struktury w anarchicznym łańdźu społecznym (że odwołam się do rozumienia pojęcia ładu społecznego przedstawionego we wcześniejszej części tej pracy). Tym jednak zajmę się potem, teraz wszakże akceptuję stanowisko Sztompki.

Autor ten pokazuje, jak podobne rozumienie podmiotowości eliminuje trzy nieporozumienia pokutujące w socjologii, przez co dodatkowo wyjaśnia znaczenie pojęcia podmiotowości społecznej. Jest to przekonanie o przeciwstawności tego co obiektywne, gdyż strukturalne, oraz tego co subiektywne, ponieważ

---

<sup>143</sup> P.Sztompka, *Socjologiczna teoria podmiotowości*, op.cit., s.12.

<sup>144</sup> Por.: tamże.

<sup>145</sup> Ibidem, s.13.

<sup>146</sup> Ibidem.

<sup>147</sup> Ibidem.

psychologiczne. Drugim nieporozumieniem jest pogląd, iż działania są domeną mikro-, a struktury makrosocjologii. Trzecim zaś, przypisywanie jednostkom zdolności do działań, a społeczeństwu jedynie wymiaru strukturalnego.<sup>148</sup>

Może jednak będzie pożyteczne krótko podsumować tę ogromną wielość stanowisk. Znowu odwołam się tu do syntezy P.Sztompki, który pisze: „współczesne teorie podmiotowości przyjmują (...) kilka charakterystycznych, wspólnych założeń. (...) Odrzucają statyczny punkt widzenia (zainteresowanie budową, anatomią systemu społecznego i co najwyżej jego »codziennym« powtarzalnym funkcjonowaniem, reprodukującym istniejącą strukturę) na rzecz ujęcia dynamicznego (zainteresowania zmiennością, rozwojem całego systemu społecznego, a zwłaszcza jego strukturalnego rdzenia). Po drugie, odrzucają reifikację systemu jako bytu ponadludzkiego i mechanistyczne ujmowanie jego zmienności, na rzecz poszukiwania sił napędowych zmiany wśród działań podejmowanych wśród jego uczestników. Po trzecie, teorie podmiotowości odrzucają idee predestynacji, finalizmu (złożonych, koniecznych celów systemów), na rzecz koncepcji posibilistycznej, uznającej wielość możliwych scenariuszy rozwoju, zależnie od konkretnych, podjętych przez ludzi wyborów. Wreszcie, po czwarte, teorie te odrzucają założenie samoregulacji, equilibrium czy homeostazy systemu społecznego, akcentując zjawiska autodynamiki, samorozwoju, kumulacji i samonapędzania zmian”.<sup>149</sup> Niektóre z tych założeń wymagałyby dyskusji, ale obecnie inne zadanie wydaje mi się o wiele pilniejsze.

Giddens pisał, że struktury można rozumieć jako ograniczające człowieka. Zgodnie zresztą z całą tradycją socjologii, tej zwłaszcza, która wyrasta z Durkheima. Ale struktura jest też szansą dla jego podmiotowości. To kwestia kluczowa, moim zdaniem, aby zrozumieć tę dialektykę. Struktury ograniczają działanie człowieka, ale są też ekspresją potencji ludzi oraz jej instrumentem, w danym momencie historycznym, przy danych ograniczeniach biologicznych i wszelkich innych.

Zahipnotyzowanie wartością indywidualizmu i wolności pojmowanej jako nieograniczona ekspresja autentyczności prowadzi do odrzucenia społeczeństwa. Rzeczywiście ogranicza ono wolność, niekiedy bardzo dotkliwie. Zwykle jednak najbardziej ogranicza ją komuś wtedy, kiedy komu innemu ją zwiększa. Ludzie wytwarzają społeczeństwo, z jego strukturami, aby móc istnieć, to jest racja bytu. Dzięki temu mogą zaspokajać potrzeby, ale też tworzyć wizje i realizować je. Wolny, twórczy człowiek, potrzebuje społeczeństwa, jest to jego *conditio sine qua non*.

Pamiętamy, że społeczeństwo jest zagrożeniem dla jednostki, jej ograniczeniem. Wiemy jednak także, że podmiot jest możliwy dzięki temu, że żyje w społeczeństwie. Dzięki społeczeństwu też istnieje **mocniej**. Społeczeństwo, przez swe struktury, dzięki temu, iż jest również strukturą współdziałania

---

<sup>148</sup> Ibidem, s.13-14.

<sup>149</sup> Ibidem, s.19.



z innymi, potęguje jednostkowe możliwości, czyni prawdopodobnymi nawet najbardziej szalone marzenia. Na dobre i złe.

Trzeba wziąć pod uwagę jeszcze jeden aspekt bycia podmiotu w społeczeństwie: podmiot, jak twierdzi Giddens, posługuje się regułami i zasobami, których dostarczają struktury społeczne. P.Sztompka pisze zaś, że „*żadne działanie nie dokonuje się w próżni, lecz raczej w określonych, zastanych warunkach – danej działającemu sytuacji działania. Dostrzega się tutaj, że każdy moment historyczny stwarza ludziom określone pole możliwości do działania. (...) Zastane pole możliwości wywiera wpływ dwojaki; ogranicza istotnie repertuar działań, ale też otwiera szansę*”.<sup>150</sup>

Szanse i ograniczenia ma człowiek wokół siebie, tworzy je przyroda, stwarza je społeczeństwo. Ale ma je też w sobie: wyposażenie genetyczne, pamięć, wytworzone wcześniej ramy i horyzonty. Wiele jest czynników, których natura jest ambiwalentna w stosunku do człowieka, ogranicza lub zwiększa nasze możliwości. W tych ambiwalentnych warunkach znajduje się człowiek, którego poziom roszczeń i kompetencji podmiotowych, oprócz przypadku, zadecyduje w dużej mierze o tym, kim się on stanie. Czy społeczeństwo go wzmacnia czy ogranicza i w jakim stopniu jedno, a w jakim drugie? O tych czynnikach pisze Sztompka: „*można wyróżnić w polu możliwości, po pierwsze, horyzont myślowy, tradycję intelektualną, po drugie społeczne reguły gry, panujący etos, po trzecie, zasięg styczności i kontaktów międzyludzkich, w szczególności istniejące sieci komunikacyjne, po czwarte, zróżnicowaną mozaikę szans życiowych, dostępu do dóbr i cenionych społecznie wartości*”.<sup>151</sup>

Wynika stąd optymistyczna perspektywa, sugerująca, że wiele zależy od nas. Co jest pewnie prawdą. Ma rację Sztompka, kiedy pisze iż, „*podejmowana przez ludzi w zastanym polu możliwości aktywność może mieć bardzo zróżnicowany charakter*”.<sup>152</sup> Tak, istnieje *continuum* ludzkich działań, od całkiem konformistycznych, przez reprodukcyjne, w stosunku do warunków zewnętrznych, następnie adaptacyjne, a w końcu reformistyczne, twórcze, nonkonformistyczne, „*nacelowane na poszerzenie samego pola możliwości*”.<sup>153</sup>

Dwie mam tylko uwagi, które jednak mocno muszą zarysować optymizm tej wizji człowieka i społeczeństwa. Pierwsza dotyczy barier wewnętrznych. Zatem są ludzie, którzy nie chcą lub nie potrafią wykorzystać swojej szansy podmiotowości. Dlaczego? Jest wielkim zadaniem psychologów i socjologów, aby zbadać naturę tych ograniczeń, zwłaszcza gdy mają charakter subiektywny, wynikają z jakichś usuwalnych barier wewnętrznych. A jeśli nie są one usuwalne? Przynajmniej, nie własnymi siłami podmiotu? Czy jest to zobowiązanie dla społeczeństwa? Co to znaczy, że społeczeństwo jest podmiotowe? Czy

---

<sup>150</sup> Ibidem, s.22.

<sup>151</sup> Ibidem, s.23.

<sup>152</sup> Ibidem.

<sup>153</sup> Ibidem, s.23 i 24.

nie to między innymi, iż stwarza możliwe w danej sytuacji szanse podmiotowe jednostkom? Czy nie jest to jego odpowiedzialnością? A co społeczeństwo podmiotowe czyni z ludźmi niezdolnymi do podmiotowości: chorymi, niezdolnymi, zrozpaczonymi itp.? Czy jest za nich odpowiedzialne, a jeśli tak, to w jaki sposób? Na gruncie koncepcji podmiotowości, jako wartości, na wszystkie te pytania odpowiadam twierdząco. Ale jak takie społeczeństwo ma się wywiązywać ze swej odpowiedzialności?

Spółeczeństwo jest między innymi formą organizowania warunków działania grup, klas, warstw i jednostek. Jak ma ono je organizować, aby wywiązać się ze swego obowiązku społeczeństwa podmiotowego? Sądzę, iż jego powinnością jest tworzenie instytucji i mechanizmów wspierających upodmiotowienie jednostek, a następnie mobilizowanie i włączanie ich w instytucje spełniające powinności społeczeństwa podmiotowego. Przypomnę, iż człowiek niepodmiotowy, zwłaszcza nie ze swojej winy, jest – na gruncie przedstawianej wcześniej koncepcji podmiotowości – wezwaniem, obowiązkiem, ale też, co podkreślam bardzo mocno – szansą podmiotowości dla bliźnich. Obowiązek ten przyjmie postać zobowiązania pomocy tam, gdzie o podmiotowości czasowo lub na stałe nie można marzyć. Takie rozumienie podmiotowości społecznej otwiera olbrzymią perspektywę badawczą i teoretyczną przed socjologią.

Ale przyjęcie drugiej uwagi, naruszającej optymizm łatwej koncepcji podmiotowości, czyni socjologię jeszcze bardziej niezbędną. Dostrzegamy bowiem, iż istnieją takie determinacje struktury, które jednak poważnie ograniczają – lub wręcz uniemożliwiają – szanse podmiotowości jednostki lub całych grup czy warstw społecznych. Aspiracje i kompetencje roszczeniowe tu nie wystarczą.

Nierzadko udaje się nam odkryć, iż często deficyt podmiotowości jednych jest ceną, jaką płacą za poszerzoną podmiotowość innych. Ma rację P.Sztompka, kiedy pisze, że „w każdym społeczeństwie ludzi dzielą najostrzej te nierówności, które dotyczą dostępu do dóbr uznanych za najważniejsze. Jeśli prawdziwa jest obserwacja, że aspiracje do podmiotowości stają się we współczesnych społeczeństwach coraz bardziej powszechne i coraz mocniej odczuwane – ten wymiar stratyfikacji może uzyskiwać z czasem większe znaczenie niż podziały tradycyjne. Pole podmiotowości – zakres wpływu na formy organizacji społecznej, kształt instytucji i kierunki ich przekształcania – może stawać się z czasem głównym wyznacznikiem społecznej pozycji jednostek, grup, warstw, klas społecznych”<sup>154</sup>.

Wyjaśnijmy od razu, że dostęp do podmiotowości nie jest raczej innym, piątym, odseparowanym, czynnikiem statusu społecznego w stosunku do władzy, wykształcenia, prestiżu i majątku, ale jest z nimi ściśle związany. Choć nie redukuje się do nich, to jednak bardzo od nich zależy. Kto wie, czy nie

---

<sup>154</sup> Ibidem, s.26.

mógłby być syntetycznym wskaźnikiem statusu w ogóle. Oczywiście, trzeba by w tym celu odpowiednio dopracować teorię podmiotowości społecznej.

Faktem jest, że wiele zróżnicowań możliwości podmiotowych wiąże się ściśle ze zróżnicowaniami pod względem innych czynników statusu. Jak powiada Sztompka: „działania strukturotwórcze podejmowane przez jedne segmenty społeczeństwa zderzać się mogą, wzajemnie znosić, lub – przeciwnie wzmacniać z działaniami podejmowanymi przez inne segmenty. Sam proces budowania struktur, udział w nim, dostęp do niezbędnych po temu środków stawać się może naczelnym przedmiotem konfliktów społecznych”.<sup>155</sup>

Inaczej mówiąc: aspiracje i działania podmiotowe jednych mogą stać w konflikcie z podobnymi roszczeniami innych. Podmiotowość niekoniecznie jest dobrem powszechnie dostępnym tym, którzy chcą i mogą czerpać z jakiejś wymagowanej jego krynicy. I znowu trzeba zadać pytanie, czy istotnie można określić jako podmiotowe społeczeństwo, wewnątrz którego dobro podmiotowości dystrybuowane jest nierówno? Zapewne równa jego dostępność jest utopią, być może nawet niebezpieczną, zwłaszcza jeśli źle zdefiniować pojęcia równości, dostępności i podmiotowości. Chodzi więc raczej o pewien poziom barier społecznych i wynikających z nich dysproporcji w dostępie do podmiotowości ludzi, którzy nie mają po temu barier wewnętrznych.

Ale jeśli staniemy na gruncie teorii strukturacji, to trzeba zdać sobie sprawę, że dylemat ten ma też wymiar zindywidualizowany. Zadać trzeba sobie pytanie, czy można być podmiotem ze świadomością, że jest się nim kosztem innego? Na oba pytania, dotyczące podmiotowości zbiorowej i indywidualnej, trzeba odpowiedzieć, na gruncie prezentowanej tu teorii podmiotowości, negatywnie. Nie można myśleć o społeczeństwie podmiotowym o zbyt dużych dysproporcjach, wynikających ze sposobu jego zorganizowania w dostępie do podmiotowości, jak też nie można być podmiotem ze świadomością, która do niczego nie zobowiązuje, iż cieszymy się podmiotowością kosztem podmiotowości innego.

Mamy zatem do czynienia z trzema fundamentalnymi problemami na drodze do pojmowanej, w ramach przyjmowanych tu założeń, koncepcji podmiotowości. Są to problemy władzy, sprawiedliwości i równości społecznej. Rozumiemy, iż dziś nie można poważnie mówić o równości i sprawiedliwości absolutnej, ani wyobrażać sobie podmiotowości jako całkowitej wolności, zwłaszcza od jakiegokolwiek władzy. Pisałem o tym w drugim rozdziale tej pracy.

Od pierwszego rozdziału prezentuję pewną wizję społeczeństwa w skali makro, którą mieszczę w pojęciu ładu społecznego. Jak już wyjaśniałem, wiąże się ono z socjologią okresu industrialnego. Wzbudza też obecnie wiele nieufności, zwłaszcza krytykowane bywa, często słusznie, przez postmodernistów. Innego sensu nabierze jednak to pojęcie, gdy potraktuje się je raczej nie tyle jako wizję całkowicie jednorodnego modelu struktury, która w pełni determinuje zachowania jednostek, ile jako stan (a raczej proces) bardzo względnej,

---

<sup>155</sup> Ibidem, s.25.

dynamicznej i różnorodnej, wewnętrznie zmiennej równowagi, na *continuum* między anarchią i autorytaryzmem, gdzie konkretne formy ładu są raczej umownymi zakresami tego *continuum* niż dobrze zdefiniowanymi punktami.

Jak wynika, sędzę, z tego co pisałem wcześniej, **ład społeczny traktuję jako zmienny, wewnętrznie niejednorodny, a także złożony i dynamiczny proces strukturacji, czyli krystalizowania się, reprodukowania, rozpadu i transformacji, relatywnie stałych i względnie ciągłych podstaw organizowania się społecznej praktyki życia w obrębie względnie wyodrębnionej dużej społeczności.** Bardziej arbitralnie, jako typy idealne, a mniej analitycznie, wyodrębniłem pięć wymiarów ładu społecznego, ściśle ze sobą powiązanych: struktura społeczna (definiowana, jak czyniłem to uprzednio, przede wszystkim za Ossowskim), kultura, ład instytucjonalny, gospodarczy i demograficzny. Strukturację pojmuję zaś w duchu teorii Giddensa. Tak pojmowany ład społeczny wyznacza mniej lub bardziej wykrystalizowane, zawsze zmienne i wewnętrznie skomplikowane, **ramy wspólnej praktyki życia**, które będę dalej określał także jako **ład egzystencjalny**. Ramy te do pewnego stopnia określają **wspólny horyzont świata przeżywanego**, który będę też określał jako **społeczny horyzont odniesienia**.

Wymienię **dwa aspekty podmiotowości społecznej**. Podmiotowy charakter ładu społecznego może się przejawiać w strukturacyjnej praktyce stanowienia go przez podmiotowych ludzi, ich grupy, warstwy itp. segmenty struktury społecznej. To pierwszy jego aspekt. Można jednak zauważyć, że nigdy inaczej ład społeczny nie jest, nie był i nie będzie stanowiony. A przecież nie każdy ład można określić jako podmiotowy. Rzecz zależy od tego także, jak bardzo dany ład społeczny poszerza szanse podmiotowości indywidualnej i grupowej oraz jak powszechnie podmiotowo jest stanowiony. Krótko mówiąc, zależy od sprawiedliwości dystrybucji podmiotowości jako dobra o społecznie regulowanej dostępności. To drugi aspekt podmiotowości społecznej.

Wymienione wymiary ładu społecznego stanowią dogodny **obszary analizy podmiotowości społecznej**. Taka analiza powinna polegać na badaniu społecznych przestrzeni ułatwień i utrudnień w podmiotowym stanowieniu przez wspólnotę porządku kulturalnego, instytucjonalnego, gospodarczego, demograficznego i struktury społecznej. W każdym z obszarów analizy interesować nas będą oba aspekty analizy podmiotowości społecznej.

Gdy chodzi o ład kulturalny, to badać tu należy przede wszystkim dostępność procesu stanowienia wspólnych ram sensu i znaczeń, reguł, wartości, norm i wzorców regulujących przebieg stosunków społecznych. Tutaj znajdą się też takie jakości jak tradycja, społecznie definiowana sfera oczywistości, wspólnotowe racjonalizacje, rutyny praktyki życia, style życia itd. W obrębie struktury społecznej byłoby to badanie rozpiętości i hermetyczności dystansów społecznych oraz akceptacji dla nich, ale też dla różnicowań dostępności poszczególnych grup, warstw i klas w stosunku do procesu stanowienia każdego z wymienionych wymiarów ładu społecznego. W zakresie ładu instytucjo-

nalnego analiza dotyczyłaby przede wszystkim systemu panowania, wyrażanego głównie w procesach władzy realizowanych w najważniejszych instytucjach tego ładu.

Ocena poziomu podmiotowości wychodziłaby od stwierdzenia, czy i w jakim zakresie poszczególne segmenty struktury społecznej mają udział w tworzeniu systemu i zasad sprawowania władzy oraz w podejmowaniu najistotniejszych dla wspólnoty decyzji. Obejmowałaby także aspekt zasad dostępności do stanowienia tych procesów i ich społecznej legitymizacji. W podobny sposób należałoby badać ład gospodarczy i demograficzny.

Nie będę w tej pracy głębiej wchodził w te analityczne rozwinięcia teorii ładu społecznego w jej podmiotowej mutacji. Natomiast koniecznie trzeba rozważyć, bodaj wstępnie, kwestię generalnych **zasad dystrybucji** dobra, jakim jest podmiotowość indywidualna w obrębie ładu społecznego. Koncept podmiotowy eliminuje oczywiście natychmiast wszelkie teorie aksjologicznie umocowane w idei darwinizmu społecznego. Trzeba także od razu odrzucić w jego świetle postawy nacjonalistyczne (w skrajnym sensie tego pojęcia – por. rozdz. I i II) i rasistowskie.

Ale tu prawdopodobnie kończy się lista wyborów oczywistych. Podmiotowość nie jest ani w swej wersji indywidualnej, ani tym bardziej społecznej, dobrem absolutnym i bezwzględny. Zapewne, zgodzimy się z ograniczaniem podmiotowości nieletnich, niepoczytalnych, albo np. ludzi w depresji, grożących samobójstwem, itp.

Gdy naprzeciwko siebie ustawimy arystokratyczną i populistyczną wersję podmiotowości społecznej, rozstrzygnięcie nie będzie łatwe. Populistyczna opcja wymaga podmiotowości równo dla wszystkich, nie różnicując osób i kontekstów. Postawa arystokratyzmu, bliska wielu konserwatystom zakłada, że ludzie nie są równi, co jest przecież prawdą pod wieloma względami.

Kłopot polega na tym, iż wszyscy mieliby tu jakąś rację, a problem wygląda na nierozstrzygalny w ogóle i raz na zawsze. Stojąc na stanowisku podmiotowości, powiedzielibyśmy, iż każdy ma prawo do podmiotowości w jak najszerszym zakresie i każdy ma obowiązek dbać, by nie uszczuplano drugiemu jej zakresu. Co więcej – rezygnując z części swojej podmiotowości na rzecz innego, paradoksalnie poszerzamy ją sobie najpełniej.

Są jednak co najmniej dwie kwestie, które nakazują ostrożność z absolutyzowaniem tej odpowiedzi. Podmiotowość jest dobrem zbyt subtelnym i złożonym, aby móc bez zastanowienia rozprawiać o niej w kategoriach ilościowych. Można powiedzieć, iż podobnie jak wolność (o której już pisałem), niekiedy nawet powinna być ograniczana. Albo wyrażę to inaczej: dostępność do podmiotowości nie polega na wolności czynienia czegokolwiek bez ograniczeń. A często wymaga konformizmu.

Podmiotowość ściśle wiąże się, jak już wyjaśniałem, z odpowiedzialnością, wrażliwością na cudze dobro, z pewnymi kompetencjami podmiotowymi, jak zdolność do decentracji. Inaczej jest z samowolą. Obdarzanie pełną wolnością

kogoś, kto nie chce i nie potrafi być odpowiedzialny, nie ma nic wspólnego z poszerzaniem jego podmiotowości. Niechęć do tego, by nastolatki miały dzieci, ma i to źródło, iż sądzimy – najczęściej nie bez racji – że nie są one zdolne jeszcze do odpowiedzialności za siebie, partnera i dziecko.

Mamy tu zatem czystą sytuację uprawniającą do ograniczania, ba ale czego? Właśnie, nie podmiotowości, o tej moglibyśmy mówić jedynie w łączności z odpowiedzialnością. Tu możemy ograniczać jedynie wolność. Nie można bowiem limitować czegoś, czego nie ma. Albo inaczej: pisałem, iż prawie nikt zupełnie nie jest pozbawiony podmiotowości, nikt też nie jest w pełni podmiotowy. Poziom podmiotowości, jaki przyznaje się jednostce lub zbiorowości, powinien zatem pozostawać w związku z poziomem podmiotowości uzyskanej przez tę jednostkę lub zbiorowość.

Jednak tak postawiona kwestia rodzi co najmniej dwie poważne wątpliwości. Po pierwsze, kto (pomijam tu sytuacje wychowawcze i przypadki specjalne, np. niepełnosprawnych lub sądownie pozbawionych praw obywatelskich, których nie chcę tu omawiać), ma prawo orzekać o zakresie **podmiotowości faktycznej i należnej** człowieka?

Gdy pominiemy wymieniane już wyjątki oraz sytuację, iż ktoś niepodmiotowo ewidentnie łamie podmiotowość innego, zwłaszcza jego najważniejsze prawa podmiotowe, odpowiedź musi brzmieć: chyba nikt. Szczególnie, gdy skutki takiego działania mógłby ponieść wyłącznie sam działający, w zasadzie nie wolno ograniczać jego wolności (wiemy, że w takiej sytuacji nie podmiotowości). Nikt bowiem (poza wspomnianymi wyjątkami) nie ma prawa, z żadnej racji, orzekać co jest dobre dla innego człowieka, wbrew jego woli i podejmować za niego decyzje w jego sprawach. Mimo tych wyjaśnień trzeba powiedzieć, iż koncept podmiotowości (podobnie jak wolności) wykazuje w tej kwestii swoją słabość. Drugą wątpliwość dotyczy tego kto, z użyciem jakich sankcji i w jakim trybie, miałby prawo limitować czyjąś wolność. Te zagadnienia wymagają jednak zupełnie osobnych rozważań, tutaj jedynie je sygnalizuję. Nie rozwiązuję tu żadnego z dylematów, które pozostawił J.S.Mill.

Zapewne wolimy, by metody leczenia lub kryteria oceny dzieła artystycznego nie były przedmiotem głosowania, ale aby decydowali o nich ludzie kompetentni. Nie chcę raz jeszcze powtarzać argumentacji, jakiej używałem w kwestii wolności. Dość będzie stwierdzić, iż operowanie pojęciem podmiotowości, jako wartością moralną, wymaga ostrożności i subtelnych rozgraniczeń, że nie bez znaczenia jest też (choć samo w sobie nie rozstrzyga) kryterium intencji. Nie jest ono natomiast receptą na nieomyślność. Nie zastąpi też nikogo w samodzielnym myśleniu i wrażliwym odczuwaniu.

Podmiotowość jest pewnym wzorcem ukazującym generalny kierunek, ale nie wskazuje konkretnej drogi, nie rozwiązuje za nas dylematów moralnych. Pozwala, co najwyżej, rozumieć ogólny sens i kierunek życia, a często, po czasie, ocenić trafność decyzji. Idea podmiotowości jest skuteczna w świecie

idei i pomocnicza w życiu codziennym, nic jednak nie zastąpi inteligencji i wrażliwości człowieka w praktyce życia.

To zastrzeżenie wskazuje na konieczność generalnej ostrożności. Również w sytuacji, kiedy mamy rozstrzygać dylemat populistycznego lub arystokratycznego, czyli limitowanego, prawa do podmiotowości.

Przed innym dylematem postawi nas konieczność rozstrzygnięcia na gruncie koncepcji podmiotowości sporu między liberalną i komunitarystyczną interpretacją zasady dystrybucji dóbr, w tym takiego dobra jak dostępność do podmiotowości.

Od czasów, kiedy to Hobbes wprowadził zasadę wzajemnych korzyści jako regułę sprawiedliwości, w tym sprawiedliwości dystrybucyjnej, jedną z najbardziej znanych jest teoria sprawiedliwości Johna Rawlsa. Skonstruował ją na dwóch podstawowych pojęciach: **sytuacji pierwotnej** i **zasłony niewiedzy**. Autor, tak je charakteryzuje, odwołując się przy okazji do wspomnianej teorii Hobbesa: „w koncepcji sprawiedliwości jako bezstronności pierwotna sytuacja równości jest odpowiednikiem stanu natury w tradycyjnej teorii umowy społecznej. Sytuacji nie utożsamia się oczywiście z realnym historycznie stanem rzeczy ani, tym bardziej z prymitywną formą kultury. Rozumie się ją jako hipotetyczną sytuację, skonstruowaną w celu wprowadzenia pewnej koncepcji sprawiedliwości. Jedną z istotnych cech tej sytuacji jest to, że nikt nie zna swego miejsca w społeczeństwie, swojej pozycji ani społecznego statusu, nikt też nie wie, jakie naturalne przymioty i uzdolnienia, jak inteligencja, siła itd., przypadną mu w udziale. Przyjmują nawet, że strony umowy nie wiedzą nic o swoich koncepcjach dobra ani o swych indywidualnych predylekcjach. Zasady sprawiedliwości wybierane są za zasłoną niewiedzy”<sup>156</sup>.

Tak jak Kartezjusz szukał w teorii poznania pewnego punktu zerowego, jedynej pewnej prawdy, którą jednak każdy mógłby przyjąć jako oczywistą, aby na niej budować cały system wiedzy pewnej, tak Kant postąpił w etyce, przyjmując kryterium powszechnej zgody, a Rawls przeniósł to założenie punktu zerowego, który cieszyłby się akceptacją każdego, na teorię sprawiedliwości dystrybucyjnej.

Interesy, jakie mamy, powodują, iż nie potrafimy znaleźć zasady, która miałaby charakter względnie obiektywny, która byłaby sprawiedliwa w ogóle, a nie z czyjegoś punktu widzenia. Doradza nam Rawls zatem przyjąć hipotetycznie takie założenie, iż nic nie wiemy o swojej sytuacji i szukamy zasady, która wyda nam się sprawiedliwa w każdej sytuacji, w jakiej moglibyśmy się znaleźć.

Otóż Rawls uważa, że zasadniczo taką powszechnie akceptowaną regułą dystrybucyjną jest równość. Pisze: „każda osoba winna mieć równe prawo do jak najszerzego całościowego systemu równych podstawowych wolności, dającego się pogodzić z podobnym systemem wolności dla wszystkich”<sup>157</sup>. Jednak ludzie powszechnie zaakceptowałyby nierówności, gdyby ewentualne

---

<sup>156</sup> J.Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, op.cit., s.24.

<sup>157</sup> Ibidem, s.344.

przywileje jednych związane były z poprawą losu pozostałych. Tak więc spełniałaby kryterium sprawiedliwości społecznej sytuacja, w której bogacenie się fabrykanta jest ściśle powiązane z poprawą losu pracowników. Albo większe uprawnienia polityka powodowałyby, iż wzrastają prawa ogółu. Według Rawlsa akceptację uzyskają takie zwłaszcza naruszenia zasady równości na rzecz uprzywilejowanych, kiedy powoduje to poprawę losu znajdujących się w najmniej korzystnej sytuacji. Dla przykładu, zostanie zaakceptowane bogactwo jakichś ludzi, kiedy dzięki ich bogaceniu się poprawia się sytuacja najbiedniejszych.

Ale Rawls nakłada inne jeszcze ograniczenie na naruszanie równości (tzw. zasada *max–mini*): „urządzenie społecznych i ekonomicznych nierówności winno być takie, by (a) było z największą korzyścią dla najmniej uprzywilejowanych, i żeby (b) nierówności te były związane z pozycją i urzędami otwartymi dla wszystkich w warunkach autentycznej równości możliwości”.<sup>158</sup> Nawiązuje tu Rawls do znanej zasady równości szans. Oczywiście, może chodzić jedynie o **równości możliwości** warunkowanych społecznie, gdyż poza tym ludzie, na szczęście, nie są jednakowi, a zatem też i nie są równi. Z czego nie wynika, że nie należą im się równe prawa.

Skorzystam tu z lapidarnego omówienia dalszej części koncepcji Rawlsa dokonanej przez Witolda Morawskiego: „*nigdy nie wolno* – referuje autor poglądy Rawlsa – (...) zwiększać korzyści materialnych kosztem pomniejszania wolności. (...) Podstawowe wolności muszą być jednostce zagwarantowane, nawet wtedy, kiedy nie przyczyniałyby się do maksymalizacji ogólnej pomyślności materialnej. Jest to stanowisko antyutilitarystyczne, co oznacza, że jednostka zawrze umowę, gdy społeczeństwo zapewni jej minimum życiowe, niezależnie od jej wkładu. **Usprawiedliwione są nierówności dóbr rzadkich, takich jak pieniądze czy pomoc służby zdrowia, jeśli przyczyniają się do poprawy sytuacji najmniej uprzywilejowanych** (podkreślenia moje – K.W.)”.<sup>159</sup>

Wspominałem nieco o tych aspektach koncepcji Rawlsa, gdy pisałem o idei *welfare state* ostatniej fazy industrializmu. Zasada sprawiedliwości społecznej jako jedyna może ograniczać wolność: „każdemu – pisze Rawls – na równi wolno realizować jakikolwiek plan życiowy wedle swego uznania, jeśli tylko nie narusza on wymogów sprawiedliwości”.<sup>160</sup> To jest punkt widzenia liberała. Trzeba dodać, iż nieco zmodyfikowany, jak o tym wspominałem, w późniejszej pracy Rawlsa, pt. *Liberalizm polityczny*.<sup>161</sup>

Stanowisku temu, z pozycji komunitarystycznych, przeciwstawiają się – z autorów już cytowanych w tym rozdziale – Sandel, MacIntyre, Walzer. Nie chcę jeszcze raz powracać do ich poglądów. Generalnie zarzut jest taki, iż Rawls nie szuka źródła kryteriów sprawiedliwości społecznej we wspólnocie rzeczywiście,

---

<sup>158</sup> Ibidem, s.119.

<sup>159</sup> W.Morawski, *Socjologia ekonomiczna...*, op.cit., s.293.

<sup>160</sup> J.Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, op.cit., s.136.

<sup>161</sup> J.Rawls, *Liberalizm polityczny*, op.cit.



ale wyimaginowanej. Rawls wyprowadza, ich zdaniem, ze sztucznego założenia **sytuacji pierwotnej** wyabstrahowane od realnego kontekstu wnioski. Wiąże bowiem, w istocie, wartości z indywidualnością, a nie z grupą. Krytyka ta jest – moim zdaniem – przesadzona. Rawls, tak jak ja rozumiem jego koncepcję, szuka **punktu widzenia bardziej zobiektywizowanego niż wola wspólnoty, ale też bardziej niż interes indywidualny**, czego już krytycy na ogół nie dostrzegają.

Inny rodzaj zarzutu, tym razem płynący od krytyków przyjmujących transcendentálne źródło wartości, jak Taylor na przykład, dotyczy uwikłania pojęcia sprawiedliwości w kontekst sytuacyjny. Zarzut pod adresem komunitarystów, dla odmiany, postawiony bodaj właśnie ze strony Taylora, zaliczane go zresztą do tej orientacji, dotyczy słabości teorii sprawiedliwości społecznej, która została zrelatywizowana do mechanizmu uzgadniania przez wspólnotę, pozbawiając korzeni wartości głębszych i mocniej osadzonych w losie człowieka. Co do istoty sporu, to pisałem na ten temat w tym rozdziale, nie warto więc powracać do tej kwestii raz jeszcze.

Indywidualistyczny punkt widzenia byłby pewnie bardziej wyraźny, gdyby przedstawić go na przykładzie poglądów Roberta Nozicka.<sup>162</sup> Głosi on przekonanie, iż wszelkie ograniczanie wolności przez wartości sprawiedliwości społecznej jest niemoralne, gdyż narusza, tak czy owak, inną wartość, dla Nozicka widać ważniejszą: własności prywatnej. Wyrównywanie dysproporcji majątkowych prowadzić musi do systemu podatkowego, który jest nieuprawnionym odbieraniem pieniędzy prywatnych. Nozick dopuszcza taką tylko ingerencję dystrybucyjną, która jest niezbędna, aby chronić prawa jednostki przed przemocą. Zdaje się on abstrahować od sposobu zdobywania majątku, kontekstu społecznego. Zapomina przekonać nas, dlaczego własność prywatna ma być większą świętością niż obowiązek wobec innego, zwłaszcza jeśli niesprawiedliwie wydarto lub uszczuplono mu jego własność. Czy np. niskie uposażenie pracowników nie jest naruszaniem ich wolności i własności? Niezależnie od odpowiedzi na tę i inne wątpliwości, koncepcji Nozicka nie można zaliczyć do podmiotowych. Reprezentuje ona typowy amoralny punkt widzenia narcystycznego indywidualizmu zwycięzców.

M. Walzer,<sup>163</sup> krytykuje z kolei proceduralizm takich koncepcji jak Rawlsa, często zresztą porównywanego pod tym względem z Habermasem. O proceduralistycznej koncepcji wartości już także pisałem, jej egzemplifikowanie w postaci wartości sprawiedliwości społecznej niewiele tu zmieni. Z tym, że Walzer, sam przecież stojący na stanowisku komunitarystycznym, pretensję ma do roszczenia prawdy transcendentnej, tj. szukania jakiegoś uniwersalnego dla wszystkich społeczeństw zestawu wartości, w tym pojęcia sprawiedliwości

---

<sup>162</sup> R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, Warszawa 1999.

<sup>163</sup> M. Walzer, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Oxford 1983, a także: M. Walzer, *The Communitarian Critique of Liberalism w: New Communitarian Thinking. Persons, Virtues, and Communities*, Charlottesville 1995.

społecznej, podczas gdy ramy kulturowe wspólnot lokalnych są tak różne, iż tylko w ich kontekście można szukać uzasadnień wartości.

Nie umiem zrozumieć dlaczego Walzer uważa, że jego ujęcie jest mniej proceduralistyczne. Tyle tylko, iż u niego procedury stanowienia wartości są zrelatywizowane do ram konkretnych wspólnot lokalnych. W końcu jednak Walzer, który zabrania uniwersalistycznych zasad sprawiedliwości społecznej, dedykuje nam jedną taką uniwersalistyczną zasadę: aby uprzywilejowana pozycja w układzie dystrybucyjnym jednego dobra nie dawała przywilejów w procesie dystrybucji innego dobra. Jak to możliwe, aby człowiek bardzo bogaty nie zadbał o lepsze leczenie, kształcenie itp.? Nie wiem. Chyba że państwo zapewni darmowo te usługi wszystkim, w zakresie nieograniczonym względami materialnymi. Chciałbym żyć w tym społeczeństwie, gdyby tylko zaistniało na Ziemi.

Rozważania na temat sprawiedliwości społecznej, z punktu widzenia wartości jaką jest podmiotowość, komplikuje jeszcze jedna kwestia: efektywności społecznej. Powiększanie zakresu podmiotowości całej społeczności, na poziomie ładu społecznego, oraz jednostek i zbiorowości wewnątrz tego ładu jest na pewno związane z jego efektywnością.

Jeśli ograniczyć ten problem do efektywności ekonomicznej, to sprawa wydaje się dość prosta: z pewnością społeczeństwo bogate ma większe możliwości zaspokajania potrzeb obywateli. Ale czy wszystkich, na jakich zasadach? Wróciliśmy do problemu dystrybucji. Czyli, niekoniecznie społeczeństwo bardzo efektywne gospodarczo, jako całość, musi powiększać poziom podmiotowości społecznej i indywidualnej.

Drugą kwestią jest czy, niezależnie od kwestii podziału, wytwarzanie jest bardziej efektywne tam, gdzie zasady sprawiedliwości obowiązują w wersji bliższej *welfare state*, czy raczej neokonserwatyzmu? Trudno jednoznacznie odpowiedzieć na to pytanie. Istnieją współcześnie przykłady państw bardzo bogatych, mimo że stosują się do zupełnie innych zasad sprawiedliwości społecznej, jak np. USA i Szwecja. Są przesłanki wskazujące na pewną przewagę efektywności ekonomicznej modelu *welfare state*, zwłaszcza w dłuższym czasie, z jej regułami dystrybucyjnymi.<sup>164</sup> Ten drugi model może (bo nie musi) być bardziej efektywny gospodarczo, a na pewno jest bliższy idei podmiotowości.<sup>165</sup>

Naturalnie na gruncie ekonomii nie uzyskamy zgody na takie twierdzenie u zwolenników Friedricha von Hayeka,<sup>166</sup> ale poprze je Amartya Sen,<sup>167</sup> noblista

---

<sup>164</sup> Por.: M.Gosk, *Koncepcja systemu welfare state – geneza, rozwój, przyszłość*, Warszawa 2002, praca dyplomowa pod kierunkiem K.Wieleckiego, maszynopis w Bibliotece Centrum Europejskiego Uniwersytetu Warszawskiego.

<sup>165</sup> Ibidem.

<sup>166</sup> F.von Hayek, *Droga do zniewolenia*, Kraków 1996 oraz patrz też: F.von Hayek, *He Believes in Government, So Why Doesn't America*, „The Economist”, 24.01.1998

<sup>167</sup> A.Sen, *Nierówności. Dalsze rozważania*, Kraków – Warszawa 2000.

z 1998 roku. Interesujące rozważania na ten temat można znaleźć w pracy W. Morawskiego *Socjologia ekonomiczna*.<sup>168</sup>

Założenie, iż efektywność społeczeństwa, jego ładu społecznego, da się zredukować do wymiaru gospodarczego, jest moim zdaniem zupełnie nie do utrzymania. Lepszą miarą jest dla mnie zdolność tego ładu do otwierania szansy podmiotowości wszystkim i w każdym wymiarze ładu społecznego. Jak widzimy jedno z drugim jest związane tylko pod rządami zasady sprawiedliwości społecznej, której podstaw szukałbym na przecięciu koncepcji Habermasa, Rawlsa, Graya i Taylora.

Podsumowując: podmiotowości społecznej najlepiej służy ład demokratyczno-liberalny z państwem ustanowionym na unowocześnionej wersji *welfare state*, z regułą sprawiedliwości społecznej wypośredkowaną między stanowiskiem liberalnym i komunitarystycznym oraz między stanowiskiem populistycznym i arystokratycznym. Jestem też przekonany, iż szukanie idealnego typu ładu społecznego, doskonale rozwiązującego problemy podmiotowości, prowadzi do niebezpiecznej utopii. Jednak kryterium pozwalające oceniać wydarzenia społeczne, polityczne i gospodarcze pod względem otwarcia na głębiej pojęte dobra ludzkie, w postaci **typu idealnego** koncepcji podmiotowości społecznej uważam za bardzo potrzebne.

W tym miejscu zajmuję się tylko najbardziej ogólnymi kwestiami podmiotowości społecznej. Wcześniej ukazywałem rozmaite konteksty tego zagadnienia. Pisałem o ładzie społecznym, państwie, kulturze, o historycznych i makrospołecznych, a często też globalnych procesach. Obecne rozważania o podmiotowości społecznej, mam nadzieję, zaktualizują i nadadzą głębszego sensu tamtym rozważaniom. Nie będę też ich tu powtarzał, ale po prostu do nich się odwołuję.

#### 2.4. Podmiotowość w postindustrialnym kryzysie współczesności

Pisałem już o kryzysie postindustrializmu. Również o tym, iż z dzisiejszej perspektywy nie da się ostatecznie orzec czy ten kryzys doprowadzi do globalnej katastrofy, czy do nowego typu cywilizacji, a także ładu społecznego. Jak twierdzą np. zwolennicy hipotezy społeczeństwa informacyjnego. Niektórzy myśliciele – przypomnijmy, że jest wśród nich Giddens – uważają zaś, iż żyjemy ciągle w późnej nowoczesności lub, jak Bauman, w ponowoczesności. Habermas wyprowadza z równowagi postmodernistów hipotezę o przerwanej nowoczesności.

Pisałem też o różnicach zdań co do perspektyw tego szczególnego, tak czy owak, czasu, w jakim żyjemy. Nie brak katastrofistów, są też optymiści (czasem euforyczni), a także tacy, którzy powiadają, że są to czasy trudne, ale jest w nich szansa na lepiej ułożony świat i bardziej szczęśliwe życie dla ludzi. Przypomnę

---

<sup>168</sup> W. Morawski, *Socjologia ekonomiczna*, op.cit., s.284 i dalsze.

ważną **hipotezę otwartej gry** lub **otwartego rachunku**, w myśl której świat będzie tym, czym go uczynimy.

Dla dalszych rozważań jest ważne, aby określić – bodaj raz jeszcze – moje stanowisko. Twierdzę mianowicie, iż świat, zwłaszcza zachodni, przeżywa teraz wielki kryzys, który nie ma przede wszystkim charakteru jakiegoś błędu intelektualnego czy moralnego, ale jest w dużej mierze skutkiem ogromnych przemian cywilizacyjnych, które sprawiają, iż w wielu wymiarach życie takie, jakie było, jest albo niemożliwe, albo pogłębia kryzys. Towarzyszy temu głęboki kryzys narracji, w tym również filozoficznej i socjologicznej. Nie wiemy, bo dziś, po około trzydziestu latach rozwoju podstaw tej nowej cywilizacji, nie możemy wiedzieć, czy ludzie znajdą rozwiązanie tego kryzysu, ani jaki ma on naprawdę charakter. Czy są to normalne trudności okresu transformacji cywilizacyjnej, które znikną wraz z jej pełnym nastaniem, czy jest to początek Apokalipsy, czy już – jak twierdzą niektórzy – początek informacyjnego raju na ziemi? Najbardziej płodna jest hipoteza otwartego rachunku. Nie tylko pozwala bowiem mieć nadzieję, ale nakazuje myślenie i działanie.

Jakkolwiek byłoby niebezpiecznie, to pamiętać trzeba, iż rozwój cywilizacji nie jest jakimś fatalnym kołem, które miażdży wszystko po drodze, a tylko sposobem wykorzystania wynalazków technicznych i społecznych. Jeśli tyle uwagi krytycznej poświęciłem postmodernizmowi, to dlatego, iż uważam, że jest to znaczący społecznie i naukowo sposób myślenia, bardzo potrzebny w warstwie krytycznej, ale bezradny, a nawet szkodliwy, gdy trzeba interpretować współczesność i konstruować intelektualne podstawy wyjścia z kryzysu. Ten kryzys ma swój aspekt obiektywny, ale ma też subiektywny. Znaleźliśmy się w trybach działania koła historii, jednak nie jak bezradne dzieci, ale jak zdolni do współkreowania siebie i swego świata ludzie. Kreacja nie może się dokonywać jedynie w sferze narracji, gdyż symptomy kryzysu mają charakter obiektywny, dokonują się rzeczywiście, w jakiejś mierze niezależnie od woli ludzi (zwłaszcza pojedynczych). Wynalazki, które składają się na nową cywilizację, włączone do świata realnego powodują realne i częściowo niezależne od człowieka konsekwencje, wyznaczając mu granicę realnego pola działania. Tak więc perspektywa radosnego optymizmu, podobnie jak apokaliptycznego pesymizmu, jest błędna i niebezpieczna.

Nie jest przedmiotem tej pracy analiza współczesności. Wystarczy ustalenie takich jej parametrów, które pozwolą odpowiedzieć na pytanie o współczesną przydatność konceptów indywidualizmu i kolektywizmu. Hipoteza, którą sformułowałem już wcześniej zakłada, że oba te koncepty – zrodzone i rozwinięte w epoce industrializmu – wraz z nadejściem postindustrializmu tracą ważność. Zawsze były nacechowane błędami i jakoś nieadekwatne do człowieka oraz istoty charakteru życia społecznego. Ale jego niekonsekwencje, sprzeczności i wady w niemałym stopniu odpowiadały napięciom wewnętrznym industrializmu. Cały historyczny spór między indywidualizmem i kolektywizmem staje się dziś nieważny. W przestrzeni intelektualnej, jaką wyznacza, nie da się

dziś zrozumieć ani jednostki, ani społeczeństwa, a tym bardziej określić ich wzajemnej relacji. Niemożliwe jest też wypracowanie na ich podstawie strategii indywidualnego i zbiorowego życia, zwłaszcza uwzględniającej obecny kryzys postindustrializmu. Takie funkcje zdolny jest spełnić koncept podmiotowości, który mieści się w przestrzeni intelektualnej między konceptami indywidualizmu i kolektywizmu.

Wielu myślicieli woli w stosunku do współczesności używać określeń w rodzaju **społeczeństwo nowoczesne** i **ponowoczesne**, albo innych jeszcze. Ja raczej wolę terminy społeczeństwa industrialnego i postindustrialnego. Nie chodzi mi tylko o to, że wskazują one przy okazji główny mechanizm sprawczy zmiany, ale również o to, że w używanych przeze mnie określeniach dopuszczalna jest sugestia, iż po postindustrializmie będzie coś jeszcze. Postindustrializm jest stanem kryzysu po industrializmie, ale wraz ze zmianami cywilizacyjnymi wytworzą się przesłanki do nowej ery i nowego porządku. Chaos, który wspólnie diagnozujemy, jest dla mnie czymś, co może mieć charakter przejściowy i ma swoje przyczyny w zmianie cywilizacyjnej. Postmoderniści, ale nie tylko oni, uprawiają jakąś odmianę **fukuyamizmu**. Według tej filozofii wszystko co było do wymyślenia na naszym świecie już wymyślono, dziś dotyczyć by to miało zwłaszcza ustroju demokratyczno-liberalnego z gospodarką rynkową. Tak twierdził Fukuyama.

Podobnie zwolennicy ponowoczesności nie mogą sobie wyobrazić, by w przyszłości mogło nastąpić coś gorszego niż nowoczesność, ani coś lepszego niż stan chaosu, w którym znajdują najlepsze środowisko dla ćwiczenia cnoty wolności i samostanowienia. Widzą w tym pomyślną okoliczność, a to z tego powodu, iż w stanie chaosu, wieloznaczności i samotności ludzie czasów ponowoczesnych nie mają na nic innego szansy, niż znajdować indywidualne sposoby życia, czerpać z tego satysfakcję, dumę z przeżywanego dramatu i radość z tego, że przecież się to wytrzymuje (ci co nie wytrzymują jakoś nie martwią postmodernistów). Pozostaje zatem pielęgnować przymusowo wolność od społeczeństwa, ładu, norm i transcendencji.

Otóż przypuszczam, że niezależnie od tego, czy rzeczywiście taki stan ma walory moralne czy nie, a nawet niezależnie od tego, czy istnieją obiektywne lub chociaż intersubiektywne, podstawy wspólnoty i podmiotowości, czemu – jak stwierdziliśmy – postmoderniści przeczą, świat nie jest tylko historią rozwoju ludzkiego ducha, ale raczej porania się myślących i czujących podmiotów z materią życia. Świat cywilizacji, w tym ewoluujących środków służących podtrzymywaniu istnienia ludzkiego i zaspokajania jego różnych aspiracji, materialnych i niematerialnych, pozostaje w pętli wzajem kształtujących się czynników z ideami, teoriami naukowymi, estetykami itd. Powtórzę, co już wcześniej pisałem wyraźnie. Nie twierdzą (a nawet przeczą), by jedynie byt kształtował świadomość, ale też nie wierzę, że jedynie idee kształtują byt. To splot okoliczności, których rozdzielenie może być usprawiedliwione tylko dla celów dydaktycznych. Obecna epoka nie jest końcem żadnej historii.

Niewykluczone, że ludzie wytworzą porządek dostosowany do czasów, których na tyle jeszcze nie rozumiemy, iż obawiałbym się orzekać, że to czasy społeczeństwa informacyjnego. Tym bardziej nie wiem, co będzie później. Wiem tylko, że jakiś porządek moralny jest człowiekowi niezbędny i niezbędne jest, by porządek ten miał cechę uniwersalności, jeśli ludzie nie mają skończyć historii w sensie eschatologicznym.

Z tych powodów szukam innej perspektywy teoretycznej i znajduję ją w koncepcie podmiotowości, który nie odwołuje się do determinizmu społecznego lub historycznego, ale też nie schlebia przekonaniom o sile sprawczej woluntaryzmu ludzkiego. Działanie podmiotowe uwikłane jest we własne zamiary i wewnętrzne uwarunkowania oraz w kontekst tego, co zewnętrzne dla jednostki. W przypadku jednostki ludzkiej szczególne znaczenie ma kontekst społeczny.

Wiele miejsca poświęcałem tym sprawom w mojej pracy. Obecnie wątkiem, którym chcę się zająć, jest kwestia horyzontów odniesienia i ram działania podmiotów. Człowiek, aby egzystować, musi mieć elementarne bodaj przeświadczenie, że rozumie świat, w którym żyje i swoje w nim miejsce. Odczuwa realność świata i pragnie ją zrozumieć. Nie jest to tylko wynik ciekawości, ani jedynie warunek skuteczności działania, ale kwestia istnienia. Człowiek podejmuje zatem działania nastawione na poznanie świata. Stosuje rozmaite praktyki rozumienia i interpretacji obiektywnie istniejącego **ładu świata**. Wyróżnimy w nim analitycznie ład ontyczny, moralny i poznawczy.

**Ład ontyczny**, czyli to jak świat jest faktycznie i realnie zbudowany, jakie zachodzą w nim prawidłowości, skąd pochodzi itd. Równolegle można mówić o pewnym porządku dotyczącym natury człowieka, kultury i społeczeństwa, czyli ontycznym porządku bytów społecznych. Wielu z nas przypuszcza też, iż wartości i normy moralne mają mniej lub bardziej obiektywny charakter. Sądzimy, iż istnieje realny świat wartości, który ma jakąś naturę, na przykład pochodzi od Boga lub jest wytworem przyrody albo kultury. Możemy też przypuszczać, iż wartości są uniwersalne, albo zrelatywizowane w czasie i przestrzeni. Często przypuszczamy, iż jest lista lub nawet system wartości. Sądzimy, że w obrębie porządku świata jest też **ład moralny**. Pragniemy ten świat wartości poznać. Pełne i pewne poznanie tego świata nie jest możliwe. Ale czy to prawda i w jakim zakresie świat jest poznawalny, a wiedza pewna oraz jakie praktyki prowadzą do prawdy, a jakie do fałszu, czy istnieje w ogóle coś takiego, jak prawda i fałsz i czym one ewentualnie są – to dociekania właściwe każdemu człowiekowi. Ten zespół przekonań i intuicji odnosi się do faktycznego lub domniemanego **ładu poznawczego**.

W wyniku praktyk rozumienia i interpretacji gromadzimy mniej lub bardziej uświadamiany, koherentny, pełny i realistyczny zespół takich przekonań, które odnoszą się do teoretycznej (lub faktycznej) kategorii ładu świata. To wyobrażenie, jakie tworzymy sobie na temat ładu świata, jego reprezentacja. Nie przesądzamy: prawdziwa czy nie, stanowi jednak przestrzeń intelektualną,

w której umieszczamy siebie. Ona orientuje nasze życie. Przestrzeń tę nazwiemy **horyzontem odniesienia** lub **ładem mentalnym**. Bezpośrednio człowiek odnosi się nie do ładu świata, ale do horyzontu odniesienia właśnie i ten zazwyczaj traktuje jako rzeczywisty i prawdziwy.

Horyzont odniesienia wyznacza granice porządku egzystencji jednostki, czyli **ład egzystencjalny**. Pod pojęciem ładu egzystencjalnego jednostki rozumiem sposób, w jaki zorganizowany jest jej świat przeżywany. Czym innym bowiem jest sposób, w jaki rozumiemy świat, a czym innym to, jak orientujemy własne życie, jaki nadajemy mu porządek. Ład egzystencjalny jest pewną realnością.

W obrębie horyzontu odniesienia możemy znowu wyłonić analitycznie **horyzont ontologiczny, aksjologiczny i epistemologiczny**. Różnica w końcówkach nazw składowych ładu świata i horyzontu odniesienia oznacza tyle, że o ile w pierwszym wypadku mówimy o świecie istniejącym poza naszym umysłem, to drugi jest w całości umiejscowiony w myśli podmiotu. W obrębie ładu egzystencjalnego wyróżnić można z kolei konkretne praktyki życia, zorientowane na pewne wartości, oparte o pewne przekonania o naturze świata, ludzi, siebie samego.

Praktyki życia są ukierunkowywane zatem przez treści horyzontów odniesienia i można je ujmować w **ramach działania** podmiotu. Ład egzystencjalny to praktyki życia, organizujące je ramy działania, ale też pewne elementy horyzontów odniesienia przyjęte do praktyk działania. Ramy etyczne, ontyczne i poznawcze wyznaczają sens i znaczenie życia własnego wpisane w wyobrażenia o sensie ludzi, życia i świata.

Człowiek w procesie działania w praktyce życia komunikuje się z innymi. Komunikacja ta wyznaczana jest przez indywidualne horyzonty odniesienia i dokonuje się w konkretnych ramach działania podmiotów. W ten sposób powstaje wspólna praktyka życia. Jest to proces, który ma dualny rezultat w postaci indywidualnych horyzontów odniesienia i dalej ładów egzystencjalnych; z drugiej strony, jest to proces strukturacji, powodujący powstawanie pewnej puli, względnie uzgodnionych, wspólnych horyzontów odniesienia. Te dwa procesy są ze sobą w dialektycznym, dobrze już opisanym związku. Co oznacza m.in., iż owe wspólne horyzonty odniesienia, zinstytucjonalizowane i utrwalone często w postaci tradycji, są czynnikiem konstytuowanym podmiotowo, tj. w procesie komunikacji jednostek, ale też współtworzą dla jednostki elementy ładu świata, są jego elementami składowymi. Równocześnie są przedmiotem działań w obrębie poznawczych ram działania, tj. rozumienia i interpretacji. Tak zmodyfikowane wchodzą do indywidualnych horyzontów odniesienia człowieka, ukierunkowując go jako tego, kto nieustannie współtworzy, współodtworza i przetwarza wspólne horyzonty odniesienia i prywatny ład egzystencjalny.

Świat, różne jego elementy, są dla człowieka znakami. Również świat społeczny, z jego społecznymi horyzontami odniesienia jest – jak powiedziałem – dla jednostki częścią ładu świata, którego elementy stanowią także znaki, które

**mówią** do rozumiejącego podmiotu.<sup>169</sup> Świat jest źródłem symboli, a „człowiek widzi samego siebie poprzez przedstawiony przez symbol »świat« i widzi przedstawiony »świat« przez swój własny, osobisty świat”.<sup>170</sup>

Podmiotowy charakter tego procesu mieści się też w działaniu rozumiejącym podmiotu. Ład świata **mówi** do nas, ale czyni to, gdyż my pytamy. Działanie rozumiejące ma – jak stwierdziłem – kontekst, do którego się odnosi. Jak pisał Tischner, gdy omawiał hermeneutyczny wymiar teorii Heideggera, ma ono swoje „tło”. „Jest to »tło« specyficzne: ono nadaje pytaniu kierunek i określony wymiar, ono w określonym miejscu mówi »stop« wszelkiemu poszukiwaniu. Mówiąc »stop«, ukazuje jednocześnie, gdzie zaczyna się sfera absolutnego zrozumienia, o którą nikt nigdy (wyjąwszy filozofię) nie pyta, ponieważ każdemu wydaje się ona »oczywista«. (...) Dasein jest także »rozumieniem«. To jak pyta, to, o co pyta, to, na czym kończy swoje zapytywanie, to wszystko jest w ostatecznym rozrachunku wyznaczone przez struktury owego fundamentalnego »rozumienia«”.<sup>171</sup>

Trzeba powiedzieć, iż pojęcia **ram** i **horyzontów** lub różne ich równoważniki nie są w literaturze czymś zupełnie nowym. Jednak z reguły nie są one definiowane. Stosowane bywają najczęściej niekonsekwentnie, prawie zawsze zamiennie z innymi. Czym różnią się np. ramy od horyzontów trudno dociec na podstawie literatury. O tyle to dziwne, iż odwołujący się do nich myśliciele przywiązują do nich wielką wagę. Czasem jest to klucz do ich systemu filozoficznego lub socjologicznego.

Dla Taylora np. istota problemu współczesności i dramatu żyjących w niej ludzi polega na tym, że zostały zakwestionowane owe ramy lub horyzonty – autor nie rozróżnia, zdaje się, tych pojęć.<sup>172</sup> Píše raczej o ramach lub horyzontach pojęciowych, co wiąże się z innymi jego przekonaniem, ale – jak sądzę – nie koliduje ze znaczeniem, jakie ja nadaję pojęciom horyzontu odniesienia. Również dla Taylora występowanie owych horyzontów, a zwłaszcza ich uniwersalność, wskazuje na istnienie równie uniwersalnych źródeł wartości, co z kolei wskazuje na istnienie świata zewnętrznego i prowadzi Taylora do afirmacji Boga. Jest to więc kwestia podstawowej dla tego filozofa wagi. Píše autor o tym, jak kwestionuje się wszelkie możliwe koncepcje owych ram lub horyzontów, tak, że „żadna z nich nie stanowi horyzontu dla całości któregośkolwiek ze społeczeństw współczesnego Zachodu. Dla wyrażenia tej myśli używa się często właśnie owego pojęcia »horyzontu«. To, co Weber określił jako »odczarowanie«, rozkład naszego pojmowania kosmosu jako sensownego ładu, zniszczyło rzekomo duchowy horyzont, wewnątrz którego żyli niegdyś ludzie. Nietzsche użył tego terminu w słynnym fragmencie o »śmierci

---

<sup>169</sup> Patrz: J. Tischner, *Myślenie...*, op.cit., s.88.

<sup>170</sup> Ibidem, s.99.

<sup>171</sup> Ibidem, s.104

<sup>172</sup> Ch.Taylor, *Źródła podmiotowości...*, op.cit., s.34 i dalsze.



*Boga*»<sup>173</sup> Taylor sądzi, iż jest trochę inaczej. Odsyłam zainteresowanych do pracy Taylora.<sup>174</sup> Dla mnie niezwykle ważne, a nawet kluczowe dla całego przedstawianego tutaj rozumowania, jest skonstatowanie, po pierwsze – faktu jakiegoś kryzysu owych horyzontów czy ram we współczesności, po drugie – stwierdzenie ważnej przyczyny tego stanu rzeczy i, po trzecie – rozważenie najistotniejszych (ze względu na problematykę podmiotowości) ich konsekwencji.

Co do przyczyn, to pisałem, iż uważam, że są nimi przede wszystkim (nie wyłącznie) poważne przemiany cywilizacyjne epoki postindustrializmu. Wśród skutków, jako jeden z najważniejszych, potraktowałbym coraz powszechniej występujące zjawisko **próżni egzystencjalnej**, jako dolegliwości towarzyszącej jednostkom i anomię oraz dezintegrację jako skutek dotyczący i jednostek, i zbiorowości. Przyczyny są głębokie, a skutki niezwykle groźne. Trzeba jednak powiedzieć, że nie wszyscy podzielają te poglądy. Wspominałem już o tym. Taylor porównuje sytuację człowieka w dawnych czasach, kiedy to horyzonty odniesienia były oczywiste i wyraźne, ze współczesną. Czasy przeszłej tradycji charakteryzowały się *„niepodważalnymi ramami pojęciowymi, stawiającymi człowiekowi twarde wymagania, co do których obawia się on, że nie będzie w stanie ich spełnić. Staje wobec perspektywy nieodwracalnego wyklęcia lub wygnania, napiętnowania niesławą, nieodwołalnego potępienia lub też upadku na niższe szczeble bytu w kolejnym z niezliczonych wcieleń. (...) Jednakże czahające nań niebezpieczeństwo jest całkowicie odmienne od tego, które stoi na drodze »poszukującego« człowieka nowożytnego – to bowiem jest niemal przeciwieństwem poprzedniego: świat traci swój duchowy zarys, każdy czyn pozbawiony jest sensu, opada nas lęk przed przeraźliwą pustką, doznajemy czegoś w rodzaju zawrotu głowy, a nasz świat i przestrzeń, w której się poruszamy, ulega rozbiciu»*<sup>175</sup>.

Pojęcie horyzontów odniesienia wiąże się z jeszcze jedną właściwością: myśleniem i odczuwaniem w kategoriach wartości. Horyzonty odniesienia człowieka mogą być mniej lub bardziej systemowe, ale zawsze tworzą jakąś, bodaj mało abstrakcyjną i chaotyczną, ale jednak do pewnego stopnia uporządkowaną strukturę. W jej zakresie zróżnicowana jest subiektywnie oceniana ważność i cenność różnych elementów ładu świata. Ale także sfera wartości nie jest, twierdzi Taylor, jednorodna. W jej wnętrzu *„pewne działanie, tryb życia lub sposób odczuwania są nieporównanie wyższe od innych. (...) W każdym z tych przypadków mamy do czynienia z przeświadczeniem, że istnieją godne pożądaniami dobra lub cele, których wartości nie sposób mierzyć na tej samej skali, co naszych zwyczajnych celów, dóbr czy przedmiotów pożądaniami. (...) Ze względu na swój nadzwyczajny status budzą w nas szacunek, cześć*

---

<sup>173</sup> Ibidem, s.34-35.

<sup>174</sup> Ibidem.

<sup>175</sup> Ibidem, s.37-38.

*i uwielbienie*".<sup>176</sup> Autor mówi przy tej okazji o **silnym wartościowaniu**. Owe silne wartości charakteryzują się tym, iż tworzą je cele i dobra „niezależne od naszych pożądań, skłonności i wyborów, i stanowią kryteria ocen tych ostatnich. (...) Dobra wzbudzające w nas szacunek muszą w pewnym sensie funkcjonować jako standardy naszego postępowania”.<sup>177</sup> Taylor omawia w swej pracy takie kulturowo i historycznie wyodrębnione typy horyzontów odniesienia, jakie w pewnym miejscu i czasie stały się udziałem społecznym, tworząc względnie trwale kulturowe zjawisko. Charakteryzowały się one tym, iż pewne wartości uznawane były względnie powszechnie za fundamentalne i im podporządkowywano wszelkie inne. Autor wymienia m.in. rycerską etykę honoru, romantyczną – ekspresji itd.<sup>178</sup>

Widzimy wyraźnie, jak ważny jest aksjologiczny horyzont odniesienia pojedynczych ludzi i wielkich zbiorowości. Porządkują one życie ludzi, ukierunkowują ich aktywność życiową, nadają sens światu i znaczenie własnej egzystencji, w ogromnej mierze konstruują w ten sposób, poprzez podmioty, indywidualny i zbiorowy świat przeżywany. Ich wagę wiązać też trzeba z pojęciem tożsamości. To bardzo istotne, ale też złożone i obciążone kulturowo pojęcie. Odwołam się do cennej pracy Lecha Witkowskiego *Tożsamość i zmiana*.<sup>179</sup> Píše autor, iż „*potocznie problem tożsamości to pytanie o to, co decyduje, iż zmienny (fizycznie, psychicznie, społecznie) człowiek czy pewna całość społeczna jest ciągle tym samym bytem, trwającym integralnie i postrzeganym jako taki bynajmniej nie z racji bezpośrednio rozpoznawalnej powłoki cielesnej czy innych trywialnych wyróżników identyfikacyjnych (np. imienia). Pytanie to więc w istocie zmierza do wskazania płaszczyzny, w której rozstrzyga się jakość i trwałość szczególnego procesu konstytucji człowieka jako bytu społecznego*”.<sup>180</sup>

Witkowski, jako pierwsze kryterium orzekania o tożsamości, wymienia poczucie własne człowieka (ale – jak wynika z powyżej zamieszczonego cytatu – także chyba społeczności). Poczucie to autor charakteryzuje jako „*przedwiedny stan świadomości*”.<sup>181</sup> Ale kryterium własnego poczucia nie jest wystarczające. Witkowski odwołuje się do koncepcji Heideggera (ale jak też pamiętamy – wcześniejszych filozofów), aby stwierdzić: „*jeśli poczucie tożsamości określa element kondycji człowieka (swoistego Ja – we – mnie), to drugi aspekt tożsamości dotyczy samowiedzy (swoistego Ja – w – świecie). Zatem mamy tu przejście od »poczucia« do »umiejscowienia«, od wymiaru własnej »kondycji« do »konceptji« swojego »ja«*”.<sup>182</sup> Jak wyjaśnia autor (była

---

<sup>176</sup> Ibidem, s.40-41.

<sup>177</sup> Ibidem, s.41.

<sup>178</sup> Ibidem, s.41 i dalsze.

<sup>179</sup> L. Witkowski, *Tożsamość i zmiana...*, op.cit.

<sup>180</sup> Ibidem, s.111.

<sup>181</sup> Ibidem, s.112.

<sup>182</sup> Ibidem.

mowa o tym także przy okazji filozoficznej analizy pojęcia podmiotowości), „odbywa się to nie poprzez kontemplację, lecz w życiowym kontakcie (o różnej intensywności i skali) człowieka ze światem, w trakcie jego doświadczania, często dolegliwego, niezbornego i niespójnego, radykalnie ingerującego w uznane przez jednostkę obrazy świata, siebie samego i relacji ja – inni”.<sup>183</sup>

Te rozważania prowadzą Witkowskiego do wyodrębnienia struktury tożsamości. Składa się na nią wspomniane poczucie tożsamości, które jest „genetycznie ważną składową »ja« i z poziomu kondycji człowieka wpływa na budowę jego koncepcji siebie i oddziałuje na jego sposób obecności w świecie (kontakt z nim w działaniu)”.<sup>184</sup> Jednak „podstawowy dla pojęcia kierunek funkcjonalnej zależności wydaje się odwrotny – twierdzi autor. – Daje się mianowicie ująć w postaci »wektora epistemologicznego« wyrażającego dominujący kierunek oddziaływań :

kompetencja → koncepcja → kondycja.

Tworzy to trójzakresowy poziomy profil pojęcia tożsamości, gdzie odwołanie się do strukturalnej sfery kompetencji działania staje się podstawą opisu”.<sup>185</sup>

Jak widzimy, pojęcie tożsamości nie jest jednoznaczne z pojęciem podmiotowości. Choć nierzadko używa się ich zamiennie. Wykryształowana, zrównoważona, dojrzała tożsamość, jest warunkiem koniecznym, ale nie wystarczającym, podmiotowości. Jeśli bowiem tożsamości jest pewnym stanem względnej stabilności wewnętrznej podmiotu w relacjach ze światem, to fakt owego ustabilizowania, względnej trwałości i niezmienności, nie przesądza o tym czy człowiek jest podmiotowy, czy nie (przy zastrzeżeniach związanych z tym, o czym pisałem w związku z kwestią, czy każdy kto jest człowiekiem, jest też tym samym podmiotem). Poczucie tożsamości, które jest – jak już wiemy – ważnym wymiarem tożsamości w ogóle, nie jest identyczne z podmiotowością, nie przesądza o jakości kompetencji podmiotowych, ani relacji z innymi i ze światem w ogóle.

Tożsamość byłaby raczej bliższa znaczeniowo autentyczności, rozumianej jako identyczność ze sobą lub też autonomii, jako odrębności, w sensie jakościowym, od tła reszty ludzi i świata. Pojęcia tożsamości i podmiotowości byłyby co najmniej bardzo zbieżne, na gruncie dawnego rozumienia podmiotowości jako samoświadomości swej odrębności.<sup>186</sup> Ale w świetle tych sposobów rozumienia interesującego mnie w tej pracy pojęcia, jakie przyjąłem na swój użytek, są to osobne terminy, opisujące samoistne (czyli też osobne) zjawiska.

Możliwa jest podmiotowa lub nie podmiotowa tożsamość. Wszystko co określa moje rozumienie podmiotowości: konkretne wartości, jakie przyjmuje

---

<sup>183</sup> Ibidem.

<sup>184</sup> Ibidem, s.112-113.

<sup>185</sup> Ibidem, s.113.

<sup>186</sup> Pisałem o tym i innych znaczeniach podmiotowości w rozdziale trzecim.

człowiek, określony styl życia, specyficzny typ relacji ze światem, a zwłaszcza z innymi, zdolność do ograniczenia egocentryzmu itd., określa też rodzaj tożsamości. Jednak komuś, kto charakteryzuje się dokładnie odwrotnymi właściwościami, nie odmówimy posiadania tożsamości, szczególnie jeśli posiada je względnie zharmonizowane, stabilne i trwałe. Natomiast podmiotowym nie nazwiemy go na pewno.

Kwestia tożsamości jest mi tu szczególnie potrzebna. Chcę bowiem powrócić do kwestii ładu egzystencjalnego jednostki i społeczności. Otóż istnienie, względna stabilność i wyraźność tego ładu, jest warunkiem ukształtowania się zdrowej, w pełni rozwiniętej, tożsamości. I przeciwnie, poważny kryzys ładu egzystencjalnego, jak i horyzontu odniesienia, powoduje również poważny problem z utrzymaniem tożsamości.

*„Każda jednostka – pisze A.Giddens – wykształca jakieś ramy bezpieczeństwa ontologicznego oparte na różnych postaciach rutyny”.*<sup>187</sup> Podstawą poczucia bezpieczeństwa jest **zaufanie**. *„Od wykształcenia podstawowego zaufania zależy nabycie poczucia własnej tożsamości oraz zdolność określenia tożsamości innych osób i obiektów (...) nabywana we wczesnym okresie życia rutyna i związane z nią środki kontroli to znaczne więcej niż tylko sposoby przystosowania się do zastanego świata ludzi i rzeczy. Umożliwia ona emocjonalną akceptację rzeczywistości »świata zewnętrznego«, bez której stabilna ludzka egzystencja byłaby niemożliwa. Taka akceptacja, dzięki rozpoznaniu sfery »nie – ja«, jest zarazem źródłem indywidualnej tożsamości”.*<sup>188</sup>

Zaufanie i akceptacja dla życia zależą od poczucia bezpieczeństwa rozumianego w najgłębszym sensie, ono zaś kształtuje się poprzez rutynę nabywaną w praktyce życia. Ale jej warunkiem jest wyobrażenie o świecie, iż jest zrozumiały, znany w tym co istotne dla życia, sensowny, nadający sens i znaczenie życiu jednostki, uporządkowany przez wartości, zwłaszcza przez owe **mocne** wartości ukierunkowujące całe życie. Inaczej mówiąc, **dopiero świat tak uporządkowany, w którym człowiek wytworzy i nauczy się rutynowo odtwarzać, a wobec zmienności świata i człowieka, także transformować, horyzont odniesienia, a dzięki temu ład egzystencjalny, w takim dopiero świecie możliwe jest wytworzenie się tożsamości. Rozumiem go jako proces zwrotny. To znaczy, że tożsamość jest aktywnym i twórczym czynnikiem procesu tworzenia się jej samej w relacji z otoczeniem. Jest to więc proces zapośredniczony w świecie i w „byciu – w”.**

Przekonania te potwierdza Taylor. Mocniej jednak wiąże on tożsamość z horyzontem aksjologicznym. Można by skrótowo powiedzieć, aby oddać relacyjność tych procesów (tj. usytuowanie w dynamicznej i dialektycznej przestrzeni między horyzontem odniesienia i ramami działania), iż zdaniem

<sup>187</sup> A.Giddens, *Nowoczesność i tożsamość...*, op.cit., s.63.

<sup>188</sup> Ibidem, s.59-60.

autora: tożsamość zależy od **ram bezpieczeństwa**. Píše on: „tożsamość określona jest przez więzi i identyfikacje, stanowiące ramy lub horyzont, wewnątrz których mogą w każdym konkretnym przypadku ustalić, co jest dobre czy wartościowe, co powinienem zrobić, lub co popieram, a czemu się przeciwstawiam. Innymi słowy, tylko wewnątrz tego horyzontu potrafię zająć jakiegokolwiek stanowisko. Dla niektórych ludzi ich tożsamość określona jest częściowo przez jakiś rodzaj moralnych bądź duchowych więzi. (...) Dla innych może być ona określona przez naród lub tradycję. (...) Zjawiska te dostarczają ram (...)”<sup>189</sup>

Brak takich ram prowadzi, zdaniem Taylora, do kryzysu tożsamości. „Jest to skrajna postać dezorientacji, którą ludzie często starają się wyrazić mówiąc, że nie wiedzą kim są. Możemy na nią patrzeć również jako na sytuację, w której ludzie znajdują się w stanie radykalnej niepewności co do swego stanowiska w różnych sprawach. Brak im ram czy horyzontu, w których rzeczy nabierają trwałego znaczenia, a pewne życiowe wybory jawią się jako dobre bądź sensowne, inne zaś jako złe bądź nieistotne, (...) Doświadczenie to jest bolesne i przerażające”<sup>190</sup>

Teraz możemy już powrócić do kwestii kryzysu postindustrializmu. Narusza on poczucie sensowności i porządku ładu świata. To oznacza, iż czyni spustoszenie na poziomie horyzontów odniesienia. Głębokość i dotkliwość tych procesów jest wzmacniana przez prądy umysłowe i artystyczne, które w logice kryzysu postindustrializmu się mieszczą. W rezultacie ludzie i społeczności nie potrafią utworzyć ładu egzystencjalnego, a zwłaszcza mają zaburzone ramy bezpieczeństwa. Próżnia egzystencjalna jednostek i społeczności narusza instytucje i struktury społeczne.

Naturalnie tożsamość, zwłaszcza dojrzała, ma pewną tolerancję na zmiany i chaos. Z pewnością jednak ta pociecha nie będzie wystarczająca w przypadku ludzi młodych, których tożsamość dopiero krystalizuje się. Zapewne też, w wyniku wychowania, można zwiększać odporność na chaos zewnętrzny. Ale najpierw trzeba mieć w miarę stabilne horyzonty odniesienia.

Prawdą jest, co pisze Witkowski, iż „stabilizowanie się tożsamości, wraz ze wzrostem złożoności otoczenia i obecnością w nim przypadku, dokonywać się może poprzez odśrodkowe oddalenie się od pierwotnie centralnych identyfikacji. Wyjście poza wcześniejszy krąg zrównoważenia napięcia (poznawczego) jest warunkiem odpowiedzi równoważącej nowy jego poziom. Znika przy tym potrzeba, jak i możliwość, widzenia siebie i świata w terminach przejrzystości i ukonstytuowania. Dzięki temu nieprzejrzystość własnej sytuacji nie rodzi poczucia zagrożenia”<sup>191</sup>

---

<sup>189</sup> Ch.Taylor, *Źródła podmiotowości...*, op.cit., s.53.

<sup>190</sup> Ibidem.

<sup>191</sup> L.Witkowski, *Tożsamość i zmiana...*, op.cit., s.120.

Z pewnością dowolne zaburzenie równowagi wewnętrznej lub zewnętrznej nie powoduje rozpadu tożsamości. Gdyby tak miało być, tożsamość nie istniałaby w ogóle. W nawet najspokojniejszych czasach, największej jednoznaczności świata, spoczywającego w objęciach rutyny tradycji, dynamiczne i niejednoznaczne są dla jednostek ich sytuacje życiowe, zmienia się dość wokół i wewnątrz człowieka. Nie chcę zagłębiać się w kwestie psychologiczne. Ale każdy człowiek ma indywidualną tolerancję na czynniki naruszające równowagę tożsamości. Każda tożsamość jest zresztą sama w sobie zjawiskiem dynamicznym i zmiennym, zwłaszcza na przestrzeni długiego życia człowieka. Można zatem mówić o umownej, bardzo dynamicznej, równowadze ogólnych wymiarów tożsamości. Istnieją też tożsamości zorganizowane przez ukierunkowanie na wartości zmiany, postępu, nowoczesności. Jednak też każdy ma granice takiej tolerancji, które w pewnych sytuacjach są mniej, w innych bardziej elastyczne. Jak pisze Witkowski: „*zdolność do życia w warunkach nieprzejrzystości świata może załamać się. (...) Narzucenie człowiekowi skrajnie nowych warunków (np. los emigranta, stan wojenny etc.) może doprowadzić do ostrego kryzysu tożsamości*”.<sup>192</sup> Zgodzić się też trzeba z Witkowskim, kiedy pisze o warunkach łagodzących ów kryzys, a zwłaszcza z opinią, iż wysoki szczebel rozwoju tożsamości czyni bardziej otwartym na zmianę<sup>193</sup>. Wiarygodne wydaje się też przypuszczenie, że we współczesnym świecie (który ja interpretuję jako postindustrialny) nie da się już, tak po prostu, budować tożsamości na identyfikacji ze współczesnością i na jej jednoznaczności.<sup>194</sup>

Dochodzimy tu znowu do sporu, o którym już pisałem. Dotyczy on oceny sytuacji człowieka postindustrializmu. Wielu autorów podziela diagnozę współczesności jako czasu dramatycznie trudnego dla podmiotu, który ma dziś niezwykle trudne zadanie, gdy chodzi o konstruowanie i reprodukcję tożsamości. Bezpośrednia przyczyna owej trudności jest zlokalizowana na poziomie, który określam tu jako horyzont odniesienia. Wzmocnię tę tezę i uczynię ostatecznie wyraźną: postindustrialny kryzys ludzkich horyzontów odniesienia, a na tym tle ładu egzystencjalnego, powoduje poważny kryzys tożsamości ludzi.

Gdzie jest zatem przestrzeń sporu? Otóż tam, gdzie część filozofów i socjologów, jak np. Bauman, w znacznym stopniu Giddens, również w jakimś sensie cytowany tu Witkowski, uważają, iż współczesny kryzys nie przekreśla szans na pełną, zdrową tożsamość. A nawet przeciwnie: stwarza nową szansę tożsamości otwartej, wolnej, twórczej, spontanicznej, nie zdeterminowanej przemocą kultury i wychowania epoki industrialnej. Epoki, dla której problem wychowania sprowadzał się do socjalizacji, rozumianej jako proces ucłowieczania **bestii**, poprzez kulturowe wymuszanie uwewnętrznienia norm i wartości

---

<sup>192</sup> Ibidem.

<sup>193</sup> Ibidem, s.121

<sup>194</sup> Ibidem, s.122-123.

funkcjonalnych wobec struktur i instytucji społecznych, chronionych przed jednostkami kolektywnym wymuszaniem identyfikacji z tymi strukturami i instytucjami, przy użyciu instytucji wychowania, a także kontroli społecznej i władzy.

Nie podzielam takiego wyobrażenia procesu nabywania tożsamości, przede wszystkim nie odpowiada ono warunkom późnej fazy industrializmu, a już zupełnie nie ma zastosowania do kryzysu epoki postindustrialnej. Budzi ono także sprzeciw etyczny. Choć warta dyskusji jest kwestia, czy czasem ta wykładnia industrializmu (nowoczesności) nie jest z nadto uproszczona w ogóle, a szczególnie gdy chodzi o czas, który określiłem jako późną fazę industrializmu. Nie chcę już wchodzić w spory o przeszłość. Co do terażniejszości i przyszłości, to jednakże nie podzielam ufności w zdolność ludzi do poradzenia sobie z wyzwaniem budowania tożsamości w wyniku zaakceptowania, iż świat nie jest jednoznaczny, a pierwiastek wolności zawarty w zmienności i chaosie czyni go wartością. Należę do tych, którzy uważają, iż postindustrialny kryzys współczesności powoduje dramatycznie trudny kontekst dla procesu kształtowania się tożsamości, tak, iż pełny jej rozwój staje się dla coraz większej liczby ludzi coraz bardziej niemożliwy. Wyklucza tym samym szansę podmiotowości indywidualnej i społecznej, a przynajmniej znacznie ją komplikuje. Uważam także, iż kryzys egzystencjalny współczesnego człowieka pogłębiany jest przez wiele czynników, w tym zwłaszcza przez proces umasowienia kultury i bezradność tradycyjnego wychowania wobec wyzwań terażniejszości. Tam gdzie ludzie, zwłaszcza młodzi, szczególnie więc przeżywający problem tożsamości, mogliby spodziewać się pomocy w swoich szczególnie dziś dramatycznych kłopotach, jak w kulturze, rodzinie i instytucjach wychowawczych, tam akurat kryzys postindustrializmu jest szczególnie dotkliwy. Pomoc jest więc mało możliwa, a nawet przeciwnie – w przypadku kultury masowej, która umiejętnie rości sobie pretensję być kulturą jedyną, spotykamy się z jednym z najbardziej agresywnych i – niestety – powabnych przeciwników podmiotowości.

Kryzys postindustrializmu narusza przede wszystkim ramy bezpieczeństwa, osaczając ludzi i społeczności w pułapce własnych wytworów i odcinając tradycyjne drogi ratunku. Paradoksalnie jednak kryzys ten może być szansą dla ludzi, ale na pewno nie tak łatwą, jak się to zdaje optymistom. Zwłaszcza tradycyjna nadzieja w czasach kryzysu: wychowanie – jest dziś perspektywą niepomiernie trudniejszą niż to się zwykle sądzi i niż to przypuszczają Habermas, Giddens, a u nas Witkowski.

Współcześnie kryzys ram bezpieczeństwa powszechnie (choć na pewno nie bezwyjątkowo) przekroczył tolerancję na zmianę, chaos i otwarcie, do jakiej człowiek jest zdolny. Jest to też proces postępujący. Tak przeciążeni ludzie znajdują się w permanentnym kryzysie tożsamości, co prowadzi do poważnych zaburzeń jednostek i społeczności. Ludzie nie tylko nie są w stanie skorzystać z rzekomej szansy postindustrializmu, aby wybić się na podmiotowość, ale

przeciwnie, degraduje on jednostki, kulturę i społeczeństwo, odbierając taką szansę.

Zapewne ludzie zaczną tworzyć podstawy pod nowy ład świata, nowe horyzonty odniesienia i nowy ład egzystencjalny, w ramach którego wytworzą nowy ład społeczny. Ale na to trzeba czasu, nie będzie to też łatwe, wymagać będzie jeszcze większego kryzysu z jeszcze bardziej drastycznymi jego skutkami. Być może będzie to ład społeczeństwa informacyjnego, być może jego szansą będzie idea podmiotowości.

W tej chwili kluczowe jest uzasadnienie twierdzenia, iż współczesny kryzys postindustrializmu przeciąża jednostkę ponad jej zdolności do odtwarzania tożsamości, nie tylko wykluczając konstytuowanie się jej podmiotowości, ale degradując ją psychicznie i wyniszczając społeczne i kulturowe instrumenty zaspokajania **potrzeby ładu egzystencjalnego**. Potrzeba ta urasta do jednej z najbardziej fundamentalnych dla współczesnego człowieka, a jej dramatyczna deprywacja – do jednego z najistotniejszych problemów naszych czasów.

Jak powiadam, z autorami, z którymi tu polemizuję, nie dzieli mnie tak wiele. L.Witkowski pisze np., iż *„na poziomie »kondycji« ludzkiej (jednostek i całych grup społecznych) występuje poczucie zagubienia siebie i swojej odrębności, postrzeganie stanu rozproszenia (a nawet rozpadu) uniwersów znaczeń. W wymiarze »konceptji« siebie dają o sobie znać trudności identyfikacyjne, utrata stabilnych punktów odniesienia, dezorientacje w przestrzeni społecznej, dotkliwa niezdolność budowy spójnego i przejrzystego obrazu siebie i otoczenia. Co więcej – i to jest znamienne – w kwestii kontaktu ze światem w działaniu zanika gotowość i zdolność do pewnych zachowań i postaw; wartości i normy tracą siłę oddziaływania i przestają być respektowane w konkretnej aktywności, nie motywują do »obecności« w świecie. Można wręcz mówić o współczesnym zjawisku »kryzysu tożsamości«, nie tylko w sensie, że jednostki i całe grupy społeczne tracą oparcie egzystencjalne, że zanika ich stabilność i poczucie autonomii i odrębności, że chwieją się identyfikacje i poczucie przynależności. Dochodzi na dodatek do zachowań i działań czy identyfikacji sprzecznych z tym, co w każdym możliwym sensie dotychczasowej tożsamości miałyby ją konstytuować. Ów kryzys oznacza, że proces kształtowania tożsamości w praktyce życia społecznego – jego wiele wymiarów i form instytucjonalnych – osiągnął kres wydolności»*.<sup>195</sup>

A.Giddens pisze zaś: *„bezpieczeństwo ontologiczne na poziomie nieświadomości i świadomości praktycznej to tyle, co umiejętność udzielenia »odpowiedzi« na pytania egzystencjalne»*.<sup>196</sup> W tym kontekście autor daje ważny komentarz do pojęcia wolności, tak istotnego dla rozumienia podmiotowości, któremu poświęciłem niemało uwagi w tej pracy. *„Wolność – twierdzi Giddens – nie jest bowiem daną własnością jednostki ludzkiej, ale*

---

<sup>195</sup> Ibidem, s.122-123.

<sup>196</sup> A.Giddens, *Nowoczesność i tożsamość...*, op.cit., s.67.



bierze się ze zrozumienia przez nią rzeczywistości zewnętrznej i własnej indywidualnej tożsamości w wymiarze ontologicznym”<sup>197</sup>.

Wyjaśnienie to pozwala lepiej zrozumieć znaczenie horyzontów odniesienia i ram działania, a także potrzeby ładu egzystencjalnego. Leżą one u samych podstaw istnienia człowieka. „Pierwsze pytanie egzystencjalne, na które »odpowiada« dziecko na wczesnym etapie rozwoju psychicznego – twierdzi Giddens – dotyczy samej egzystencji i odkrycia ontologicznych ram »rzeczywistości zewnętrznej«”<sup>198</sup>. Autor przeprowadza dalej subtelne studium innych problemów egzystencjalnych, jakie musi rozwiązać dziecko, aby wytworzyć niezbędne poczucie ładu egzystencjalnego, wraz z poczuciem bezpieczeństwa, sensu, znaczenia itd. Giddens charakteryzuje współczesność jako epokę niejednoznaczną. Ukazuje jej **mechanizmy wykorzeniające**. Zwiększają one poczucie zagrożenia, ryzyka, podważają podstawowe zaufanie człowieka, powodują cierpienie. Z drugiej jednak strony otwierają nowe perspektywy i możliwości człowieka, poszerzają jego wolność. Jak globalizacja, która „oznacza, że w odniesieniu do skutków przynajmniej niektórych mechanizmów wykorzeniających nie istnieje możliwość nieuczestniczenia w przemianach, które niesie nowoczesność. Przykładem może być globalne ryzyko wojny jądrowej lub katastrofy ekologicznej”<sup>199</sup>. Globalizacja otwiera równocześnie przed człowiekiem możliwości, jakich nie znał do tej pory, przede wszystkim zaś otwiera globalną przestrzeń. Wolność w przestrzeni globalnej to więcej niż w lokalnej, ale globalny brak wolności to więcej niż ograniczenia wolności ze strony małej społeczności. Giddens ma oczywiście rację, gdy pisze, że współczesność nie daje się jednoznacznie oceniać. Hurrapesymizm części autorów<sup>200</sup> zajmujących się tą problematyką jest irracjonalny tak samo jak hurraoptymizm innych.

Główny problem postindustrializmu polega na tym, iż człowiek nie jest w stanie wykorzystać daru poszerzonej wolności, jaki przynosi współczesność, do budowania własnej podmiotowości i podmiotowości społecznej, albowiem „niepokój egzystencjalny zwykłych ludzi”<sup>201</sup>, jak pisze Giddens, powoduje cierpienie degradujące człowieka. Postindustrializm daje wolność, gdyż wyzwala z ograniczeń industrializmu, otwiera przed nami czas i przestrzeń, oddaje do dyspozycji niezliczone wynalazki cywilizacyjne, czyni obywatelami świata, wyzwala spod władzy norm i wartości, tradycyjnych struktur społecznych itd., itp. Ale jest to wolność negatywna, pozbawiona perspektywy **wolności – do**.

Ale równocześnie postindustrializm odbiera możliwość korzystania z tej wolności, gdyż zamyka ludzi we własnych sercach, separuje ich i atomizuje, jak

---

<sup>197</sup> Ibidem.

<sup>198</sup> Ibidem, s.67 i 68.

<sup>199</sup> Ibidem, s.31.

<sup>200</sup> Por. np.: D.Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, op.cit.; Ch.Lasch, *The Culture of Narcissism*, London 1980 i inne.

<sup>201</sup> Ibidem, s.30.

pisal proroczo de Tocqueville o innej epoce. Ta postindustrialna kultura samorealizacji, jak pisze Taylor, „doprowadzila do tego, ze wielu ludzi stracilo z oczu problemy, ktore przekraczaja ich jednostkowy punkt widzenia. Wydaje sie tez bezsporne, ze kultura ta przybrala formy trywialne i egotyczne. Moze to prowadzic do swoistego absurdu: powstawania nowych postaci konformizmu wzród ludzi, ktorzy chca byc tylko soba, a jeszcze dalej – nowych form zaleznosci, w miare jak ludzie niepewni wlasnej tozsamosci zwracaja sie do samozwanczych ekspertów i przewodników wszelkiego autoramentu, otoczonych prestizem nauki czy jakiejś egzotycznej duchowosci”.<sup>202</sup> Autor pokazuje jak wspolczesnosć wpycha ludzi w nowy indywidualizm, ze wszystkimi tego zgubnymi skutkami, jakie opisalem w poprzednich rozdzialach. Taylor uwaza, iz u podstaw zla lezy rozpadanie sie aksjologicznych horyzontów odniesienia. Wazny jest wniosek, wspólny dla wielu autorów, o cierpieniu, jakie przynosi wspolczesnosć czy to diagnozowana jako wieloznacznosc, jak to określa Bauman, czy jako erozja horyzontów moralnych, jak twierdzi Taylor, czy tez rozumiana tak jak to czyni Giddens. Nie jest to kwestia proporcji strat do zysków, albo skutków ubocznych wyzwalania sie czlowieka, ale kwestia cierpienia, ktore coraz mniej ludzi, w coraz mniejszym stopniu bedzie w stanie znosić. Cierpienia, ktore juz w skali masowej degraduje tozsamosć, wykluczajac tym samym podmiotowosc ludzi i spolecznosci.

Aby potwierdzic swoja teze, odwrócimy metode, jaka zastosowal Giddens w *Nowoczesnosci i tozsamosci*. Polega ona, mowiac skrotowo, na potraktowaniu jak kolaz róznych zestawionych ze soba wycinków swiadcstw rzeczywistosci, w czym porzadek czyni rozumiejaca interpretacja socjologa. Szczególne znaczenie przyznaje Giddens swiadcstwom psychologów i psychiatrów, ktorých relacje uwaza za niezwykle istotny material do analizy i interpretacji socjologicznej. Dla mnie psychologiczne i psychiatryczne relacje maja sens jeszcze glębszy, gdyz uwaزام, ze cierpienie wspolczesnosci degraduje psychicznie. Psycholodzy zatem pierwsi powinni spostrzegać i diagnozowac nasilanie sie zjawisk, ktore przyczynę maja w omawianej tu wielkiej zmianie cywilizacyjnej. Jezli moje przypuszczenia sa prawdziwe, powinniśmy od psychologów i psychiatrów zbierac coraz częstsze relacje o procesach dezintegracyjnych w podstawowych dla czlowieka grupach spolecznych, zwlaszcza w rodzinach. Swiadcstwa nasilania sie i upowszechniania chorob psychicznych, a szczególne nerwic, ktore destruujac tozsamosć, powoduja chroniczne cierpienie, niezdolnosć do nawiazywania glębokich i trwalych wiaz, objawiaja sie brakiem poczucia bezpieczenstwa, ale tez upokorzenia i bezsilnosci oraz rozpadem poczucia znaczenia i sensu wlasnego zycia, a takze sensownosci swiata. Powinniśmy tez znalezc w relacjach psychologów spolecznych i socjologów material, ktory mozna by poddac rozumiejacej interpretacji, wyjasniajacej czy wlasnosci wspomnianych cierpien psychicznych nie przebijaja sie do kultury. Analiza jej

---

<sup>202</sup> Ch.Taylor, *Etyka autentycznosci*, op.cit., s.19

wytworów miałyby wykazać dodatkowo, na ile jest ona oparciem psychicznym dla ludzi, stabilizując oraz wspierając procesy dojrzewania tożsamości i podmiotowości (co jest funkcją specyficzną kultury), a w jakim stopniu działa ona przeciwnie, tj. nasila nerwice, dewiacje psychiczne i społeczne, utrudniające lub uniemożliwiające budowanie tożsamości oraz podmiotowości indywidualnej i zbiorowości ludzkich.

Rozpocząłem już realizację podobnych badań w ramach seminariów jakie mam w Centrum Europejskim Uniwersytetu Warszawskiego. Pierwsze prace, ukazujące wyniki, jeszcze jednak nie powstały. A tutaj nie znajdę miejsca na ich prezentację. Byłoby to zresztą jeszcze przedwcześnie. Natomiast pewne uogólnienia, a nawet dowody, można zasygnalizować już teraz. Na temat wyników podobnie pomyślanych badań w zastosowaniu do rodziny wiele materiału znajdziemy w *Nowoczesności i tożsamości* Giddensa. Znajdujemy tam takie materiały, jak analiza licznych opracowań psychologicznych na ten temat, ale także doniesień terapeutów o dominujących problemach współczesnych małżeństw i rodzin oraz rozumiejącą interpretację poradnictwa w tych sprawach (różnych recept, metod, zaleceń dla pacjentów).<sup>203</sup>

Wnioski potwierdzają hipotezę. Tradycyjnie zinstytucjonalizowane małżeństwa są formą zanikającą. Wypierają je formy bardziej autentyczne, ale też powierzchowne i przelotne, które nie mogą dostarczyć niezbędnych warunków do poczucia zakorzenienia, głębokiej więzi. Nie mogą też być oparciem osamotnionej gdzie indziej jednostki w procesie budowania tożsamości. Relacje typowe dla tych związków, ale również dla zawieranych formalnie małżeństw, wskazują na egocentryzm partnerów, często ich niedojrzałość emocjonalną, na wyraźne cechy narcystyczne, nieumiejętność decentracji i empatii, a za to na przywiązywanie wielkiej wagi do odczuwania własnej autentyczności i jej ekspresji. Dominującym motywem zawierania związków małżeńskich, lub innych form relacji między partnerami odmiennych płci, jest roszczenie szczęścia. Dziś tak powszechne i oczywiste, że nie budzi żadnych wątpliwości. Przeciwnie, mało kto mógłby zrozumieć, iż człowiek po co innego żyje, a związek z partnerem może mieć inny sens, niż dostarczać zainteresowanemu szczęścia. Jednak małżeństwa dawniejsze tak nie myślały. Szczęścia pragnął każdy, ale traktowano je raczej jak niespodziewany dodatek do pożycia rodzinnego. Nie zakładano go wstępnie, ani nie czyniono warunkiem związku. **Niezgodność charakterów**, która dziś jest najczęstszą przyczyną rozwodów, dawniej była oczywistością lub zadaniem, ale nie przyczyną zerwania.

Nie rozwijając tych wątków, wskazuję jedynie na ich wagę i znaczenie współczesnej ewolucji związków mężczyzn i kobiet. Innym, także zasygnalizowanym tylko, obszarem dowodzenia, mogą być relacje ekspertów dotyczące zdrowia psychicznego. Nie wchodzę w psychologiczny sens tego zagadnienia. Ale interesujące wydaje mi się, iż kategorie wypracowane na gruncie

---

<sup>203</sup> A.Giddens, *Nowoczesność i tożsamość...*, op.cit., s.15 i wiele dalszych.

filozoficznej i socjologicznej teorii podmiotowości mają pewne odpowiedniki w literaturze psychologicznej. I tak np. Erich Fromm pisał o związku egzystencjalnych potrzeb człowieka i o **ramach orientacyjnych**.<sup>204</sup>

Fromm pisze, że „*zdolność człowieka do samowiedzy, rozum oraz wyobraźnia – nowe jakości, które przekraczają zdolność do instrumentalnego myślenia najinteligentniejszych nawet zwierząt – wymagają obrazu świata i własnego miejsca w nim, który wyposażony będzie w określoną strukturę i wewnętrzną spójność. Człowiek potrzebuje mapy otaczającego go świata przyrody i społeczeństwa, bez której straciłby orientację i nie byłby w stanie działać celowo i konsekwentnie. Jak bez niej orientowałyby się w świecie, jak miałby odnaleźć stały punkt pozwalający na organizację przeżywanego wrażenia?*”<sup>205</sup>

Rozumowanie jest takie (jeśli wolno dokonać mi podobnej interpretacji): pewne istotne czynniki podmiotowości są możliwe, jeśli człowiek właściwie będzie zaspokajał najważniejsze potrzeby egzystencjalne. Do nich zalicza autor wymienione już **ramy orientacyjne**, które odpowiadałyby najbardziej, jak sądzę, moim horyzontom odniesienia. Oprócz tego, do głównych potrzeb egzystencjalnych zalicza Fromm także potrzebę wiary, zakorzenienia, jedności, skuteczności, pobudzenia i stymulacji.<sup>206</sup> Ich zaspokojenie, we właściwych formach, jest warunkiem zdrowia psychicznego. Głębsza i bardziej przewlekła deprywacja prowadzi natomiast do poważnych nerwic i chorób psychicznych, wśród których autor wymienia: sadyzm, masochizm, narcyzm i nekrofilie seksualną bądź niesekualną. Podobnie Antoni Kępiński pisze o koniecznym dla zdrowia psychicznego, a nawet dla życia, poczuciu „*porządku psychicznego i kulturowego zachowania i przeżywania*”.<sup>207</sup> Autor ten wyjaśnia skomplikowany proces tworzenia się **modelu rzeczywistości** jednostki, który nazywam tu horyzontem odniesienia.<sup>208</sup>

Aby nie wchodzić, poza podanymi przykładami, głębiej w te psychologiczne rozważania, powiedzmy tylko, iż istnieje wiele sposobów, w jakie procesy cywilizacyjne, makro- i mikrospołeczne, kulturowe i psychologiczne nawzajem wpływają na siebie. Nam wystarczy, iż gdy zachodzą poważne zmiany na poziomie ładu ontycznego w jego najważniejszym dla ludzi wymiarze – ładu społecznego, naruszeniu ulegają indywidualne i zbiorowe horyzonty odniesienia, zmieniają się także indywidualne i zbiorowe łądy egzystencjalne. Podważa to tradycyjne ramy działania, w tym ramy bezpieczeństwa.

Jeśli proces tego rozchwiania trwa dłużej, a zwłaszcza gdy ma charakter głębszy (niezależnie czy obiektywnie prowadzi do lepszego ładu czy do

---

<sup>204</sup> E.Fromm, *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*, Poznań 1998, s.256 i dalsze.

<sup>205</sup> Ibidem, s.256.

<sup>206</sup> Ibidem, s.256-270.

<sup>207</sup> A.Kępiński, *Melancholia*, Warszawa 1985, s.91.

<sup>208</sup> Ibidem, s.198.

trwałego chaosu, a następnie do zagłady), powoduje poważne dewiacyjne zmiany: pogłębiające się procesy anomii, dezintegracji społecznej, itd., itp. Stwarza to ogromną presję na subtelne procesy utrzymywania równowagi psychicznej i prowadzi do wielu patologii, z których samodzielne wyjście jednostki jest niemożliwe, a poleganie na ekspertach zawodne. Gdy naruszenie indywidualnych ram bezpieczeństwa prowadzi do trwałego lęku, ten znowu powoduje wrogość, która wyparta prowadzi do neurotyzmu, z wszystkimi jego znanymi skutkami, jak żądza władzy, neurotyczna miłość, oszałamianie się itd.<sup>209</sup> Kiedy naruszenie ram bezpieczeństwa wywołuje, jako dominujący efekt, poczucie rozpaczy i bezsilności, uruchamia nader często reakcje obronne w postaci gotowości uwodzenia. Przy obniżonym poczuciu własnej wartości trzeba stworzyć zewnętrzny obraz siebie, aby wierzyć w skuteczność uwodzenia. Udaje się, aby uwodzić, uwodzi się, aby unikać sytuacji upokorzenia, rozpaczy i bezsilności. Dzieje się to za cenę wypierania się siebie. U podłoża narcystycznej miłości do siebie leży niewiara w siebie, rozczarowanie do siebie i świata. Maskę służącą do uwodzenia podpowiada zwykle kultura masowa. Cierpienie doprowadzać może do różnego nasilenia nerwicy: stanu pogranicza normalności – faza faliczno-narcystyczna, przez fazę narcyzmu, *border line*, do psychopatii i paranoi.<sup>210</sup>

Depresja natomiast jest nerwicą dojmującego smutku, grozy i rezygnacji, której przyczyną może, jak już stwierdziliśmy za A.Kępińskim, wynikać z naruszenia ram bezpieczeństwa. W tym również z powodów cywilizacyjnych oczywiście, co podkreśla autor *Melancholii*. Zresztą pisze o tym wyraźnie sam Kępiński.<sup>211</sup> Pisałem też, powołując się na E.Fromma, o różnych typach agresji, złośliwej i niezłośliwej, w tym o obu formach (seksualnej i nie seksualnej) nekrofilii, która polega na tym, iż z obawy przed światem, którego się nie rozumie i boi, cierpiący stara się niszczyć go, czując lęk skrywany za obrzydzeniem do wszystkiego co witalne, a spokój i ukojenie przy wszystkim co martwe, odpersonalizowane, zmechanizowane, ciemne, brzydkie.<sup>212</sup>

Na cywilizacyjny charakter przyczyn większości cierpiących na te nerwice wskazuje ich powszechność. Kiedy Horney pisała swe klasyczne dzieło o neurotyzmie, uznała iż przypadłość ta jest tak częsta i tak głęboko kulturowo osadzona, iż można bez przesady nazwać ją **osobowością** tamtych czasów. Dziś Suzanne Young pisze, iż właściwie każdy jest już neurotykiem. Depresja jest ponoć najbardziej rozpowszechnioną chorobą współczesności, a nekrofilia, jak zapewniał już trzydzieści kilka lat temu Fromm, jest częstsza niż to się może wydawać, ale oczywiście jej skali nie umiemy zbadać. Wszystko to już było. Nie są to kłopoty **wynalezione** w postindustrializmie. Ale chodzi o ich skalę. Można

---

<sup>209</sup> Por.: K.Horney, *Neurotyczna osobowość naszych czasów*, Poznań 1999.

<sup>210</sup> A.Lowen, *Narcyzm: zaprzeczenie prawdziwemu Ja*, Warszawa 1995.

<sup>211</sup> A.Kępiński, *Melancholia*, op.cit.,

<sup>212</sup> E.Fromm, *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*, op.cit.,

by, korzystając ze złośliwości Maxa Horkheimera, powiedzieć, iż znowu nasze czasy zwielokrotniły wszystko, dzięki czemu „*pod każdym względem terażniejszość góruje nad przeszłością*”.<sup>213</sup> Moją hipotezę zdaje się też potwierdzać obecność cech tych przypadłości w najbardziej rozpowszechnionej współczesnej kulturze masowej. Nekrofiliczne filmy o zagładzie i świecie maszyn, horrory, jak nie nekrofiliczne to neurotyczne, narcystyczne kultury gwiazd muzyki pop, które nie mogą nam przekazać swej sztuki bez osłony: albo nekrofilicznej brzydoty, czerni i wulgarności lub też narcystycznego papuziego przebrania.

Aby nie wchodzić głębiej w te kwestie (wymagające osobnej książki), pokażę jedynie na jednym przykładzie splątanie się zjawisk postindustrialnego rozpadu kultury, osobowości, współczesnych horyzontów odniesienia i ram bezpieczeństwa. Jest to przykład narcyzmu, którego interpretacja w wersji Christophera Lascha,<sup>214</sup> przytaczana tu przeze mnie za A.Giddensem (co ma w moim rozumowaniu przecież szczególne znaczenie!), wydaje mi się zwłaszcza instruktywna.

„*Lasch – pisze Giddens – wiąże narcyzm z apokaliptyczną naturą nowoczesnego życia społecznego. Powszechna świadomość globalnego ryzyka, jakie idzie w parze z rozwojem nowoczesnych instytucji, sprawia, że na poziomie codziennego działania nikt już nie zastanawia się, jak zapobiec globalnym katastrofom. Większość ludzi odgradza się od tych problemów i, koncentrując się na sprywatyzowanych »strategiach przetrwania«, całkiem wymazuje ze swego życia scenariusze ryzyka na większą skalę. Straciwszy nadzieję w możliwość zapanowania nad szerszym środowiskiem społecznym, ludzie wycofują się do czysto osobistych światów i oddają psychicznemu i fizycznemu samodoskonaleniu*”.<sup>215</sup> Narcyzm jest zatem wynikiem psychicznej obrony w świecie drastycznie naruszającym ramy bezpieczeństwa. Kapitalizm konsumpcyjny utwierdza ludzi w ich narcyzmie, skłaniając do koncentracji na sobie, na swoich potrzebach. Współ z politykami i walczącymi o klientów mediami masowej komunikacji reklama komercyjna wmawia ludziom ich nadzwyczajną wartość płynącą z tego jedynie faktu, że istnieją. Wspierają ich w tym ci intelektualiści, którzy nie są już w stanie umysłowo rozróżnić humanizmu od kryzysu i rozpadu, którzy walczą z dawno pokonanymi smokami industrializmu, nie widząc jak hodują postindustrialną poczwarę narcyzmu.

## **2.5. Podmiotowość, indywidualizm, kolektywizm – podsumowanie**

W pracy tej postawiłem jeden z najbardziej podstawowych dla nauk humanistycznych problem: statusu ontycznego pojedynczego człowieka i zbiorowości ludzkiej. Okazało się, iż nie da się ich określić w separacji, ale że

---

<sup>213</sup> M.Horkheimer, *Zmierzch*, Warszawa 2002, s.17

<sup>214</sup> Patrz: Ch.Lasch, *The Culture of Narcissism*, i tegoż: *The Minimal Self*, London 1985.

<sup>215</sup> A.Giddens, *Nowoczesność i tożsamość...*, op.cit., s.234.

właśnie **naturą** jednostki jest, iż pozostaje ona w relacji ze społeczeństwem. **Naturą** zaś społeczeństwa jest to, iż jest bytem relacyjnym. Najpierw w tym sensie, iż jest kreowane w toku stosunków społecznych między jednostkami. Potem zaś w takim znaczeniu, iż gdy już istnieje, jest czynnikiem, obok autonomicznej działalności podmiotu, kreującym podmiot.

Spółeczeństwo i kultura, którą ludzie wytwarzają, stają się również bytami względnie autonomicznymi i samoistnymi, które wtórnie określają jednostki i mają również wewnętrzną dynamikę przyczynowo-skutkową. Nie istnieje społeczność bez jednostek. One je tworzą. Okazuje się jednak, iż również nie istnieje człowiek, jako istota realizująca właściwy tylko człowiekowi potencjał, poza społeczeństwem i kulturą. Doszliśmy zatem do tego, iż tradycyjny problem: jednostka – społeczeństwo jest fałszywie postawiony. Odpowiedź jest bowiem taka, że i człowiek i społeczeństwo istnieją, rozwijają się i kształtują w relacji do siebie. Osobno, bez lekceważenia faktów, są niemożliwi do pomyślenia i zrozumienia. Rozważania te zakończyliśmy na gruncie **teorii strukturacji** Giddensa, która godzi – w płaszczyźnie teoretycznej – te przeciwstawiane sobie byty. Z tym może odstępstwem od koncepcji Giddensa, iż ja czynię te byty, jakimi są człowiek i społeczeństwo, ontycznie bardziej równoprawnymi.

Czas industrialnej **rewolucji** cywilizacyjnej radykalizuje i ideologizuje wspomniany problem. Teraz stary, źle postawiony, dylemat porusza nowy spór: między indywidualizmem i kolektywizmem. Staje się on podstawowy dla nauki, którą także powołały industrialne przeobrażenia – dla socjologii. Zaostrza się on w wymiarze ontycznym, ale nie o ontologię, tym razem, chodzi mi tu przede wszystkim. Napięcia, które wytwarza industrializm, znajdują swe odbicie w sporze aksjologicznym, o wyraźnie ideologicznym podtekście, który tu sprowadźmy (by nie powtarzać długich rozważań z pierwszego i drugiego rozdziału) do pytania, co jest wartością cenniejszą: jednostka czy kolektyw? W tym sensie stał się to spór między dwoma stanowiskami aksjologicznymi i ideologicznymi: indywidualizmem i kolektywizmem.

Sens tej kontrowersji może być zrozumiały tylko w ideologicznym kontekście. Bowiem w sensie ontycznym, jak i w postaci pytania o to co jest pierwotne, pierwsze lub, co jest przyczyną czego – jak stwierdziłem – jest ona fałszywie sformułowana. Zatem dyskusja pomiędzy indywidualistami i kolektywistami toczy się poza rzeczywistością ontyczną. Staralem się pokazać, iż sytuacja poszczególnych odłamów społeczeństwa industrialnego różnicowała w tej sprawie w sposób istotny poglądy myślicieli, którzy czuli się jakoś związani z głównymi aktorami industrialnej sceny społecznej. W tym sensie rozważałem stanowiska liberalne, konserwatywne i socjalistyczne.

W pewnym związku ze sporami *quasi*-filozoficznymi i socjologicznymi działa się historia, która weryfikowała w wymiarze realnym dwa opozycyjne stanowiska: indywidualizmu i kolektywizmu, ukierunkowując sposoby myślenia i działania. Zamachy anarchistyczne, ruchy nacjonalistyczne lub rasistowskie,

a także praktyka konkretnych społeczności, które podporządkowywały się ideologii kolektywistycznej, jak faszystowskie lub komunistyczne, są przykładami, iż poza sporem intelektualnym istniał też wymiar praktyki życia, którego realne napięcia znajdowały wyraz w forsowaniu konkretnej ideologii.

Pokazywałem, jak te spory o charakterze umysłowym nabierały dramatycznego, historycznego sensu, który można odczytywać z takich wydarzeń, jak rewolucje i wojny, zwłaszcza pierwsza i druga wojna światowa. Omawiałem też przyczyny powodujące, iż w ostatniej fazie industrializmu, mniej może w dziedzinie nauki i ideologii, a bardziej w sferze praktyki politycznej i ekonomicznej, stanowiska kolektywistyczne i indywidualistyczne znajdują pojednanie w nowoczesnym państwie. Reprezentowało ono interesy obywateli, nie angażując się w podziały klasowe po żadnej stronie, a przeciwnie – spełniało niezwykle ważną funkcję, mediując i reprodukując kompromis społeczny poprzez instytucje ładu demokratyczno-liberalnego oraz zasady prospołecznej regulacji gospodarki. Zasady te są znane jako idea *welfare state*. Dialektyczna symbioza<sup>216</sup> tak rozumianego państwa i tzw. społeczeństwa obywatelskiego miałyby dopełniać porządku instytucjonalnego, który wychodzi poza spory indywidualistów i kolektywistów.

Jednym z najistotniejszych czynników kryzysu owego ładu demokratyczno-liberalnego stały się odkrycia naukowe i wynalazki techniczne, które zapoczątkowały nową, postindustrialną **rewolucję** cywilizacyjną. Jest to kryzys głęboki. Sięga podstaw ładu społecznego i ekonomicznego, zmienia porządek sił na świecie, wprowadza fundamentalne przeobrażenia kultury. Jego efektem są przemiany podstawowych instytucji społecznych: państwa, rodziny, wychowania. Towarzyszy mu kryzys mentalny, zwłaszcza w sferze wartości. Nie przesadzając o przyszłości, trzeba zauważyć, iż na razie jego dominantą jest rozpad, dezintegracja, anomia.

Wcześniejsze wielkie zmiany cywilizacyjne trwały od kilkuset do kilku tysięcy lat i mimo to powodowały poważne problemy adaptacyjne ludzi, społeczeństw, instytucji i kultury. Ich skutkiem był zwykle kryzys wartości, wzorców, norm, a także postaw estetycznych i intelektualnych. Obecny kryzys postindustrializmu trwa ok. dwadzieścia pięć lat i przypuszczalnie nie będzie tak długotrwały, zapewne dokona się w ciągu kilkudziesięciu lat. W każdym razie jego głębokość, dynamika i zakres są nieporównywalne z doświadczeniami wcześniejszych przełomów tego rodzaju. Nic też dziwnego, iż głębokość kryzysu jest wyjątkowa, a zdolności adaptacyjne ludzi, społeczeństw i ich kultur słabe. W ten sposób kryzys jest jeszcze poważniejszy. Przykładem tego kryzysu jest stan humanistyki, a zwłaszcza jego nurtu postmodernistycznego, który błyskotliwy w warstwie krytyki epoki industrialnej, jest bezradny, gdy trzeba stawiać diagnozę i proponować strategię łagodzącą drastyczne skutki współczesnej,

---

<sup>216</sup> Por.: J.K.Galbraith, *Istota masowego ubóstwa*, Warszawa 1987; patrz też: T.Kowalik, *Współczesne systemy ekonomiczne: powstawanie, ewolucja, kryzys*, Warszawa 2000.



postindustrialnej zapaści. Postmodernizm jest nie tyle odpowiedzią na nią, ile raczej jej ofiarą.

W pracy tej rozwijam tezę, iż koncepty indywidualizmu i kolektywizmu nie tylko nie odpowiadają na potrzeby współczesnego kryzysu postindustrialnego, ale są niezdolne do opisu i wyjaśnienia istotnych humanistycznych aspektów historii, której jesteśmy aktorami. Zawsze były słabe intelektualnie, wychodziły z błędnych założeń ontologicznych i aksjologicznych dotyczących człowieka i społeczeństwa. Teraz zaś są szkodliwe. Pogłębiają stan głębokiego rozpadu indywidualnych i zbiorowych **horyzontów odniesienia**, przyczyniają się do dramatycznego rozpadu **ładu egzystencjalnego**. Nie dają perspektywy niezbędnej do diagnozy i prognozy współczesności, a tym mniej do konstruowania indywidualnych i wspólnotowych strategii wychodzenia z kryzysu. Współczesnym przejawem, deklaratywnie obojętnego wszelkim założeniom podstawowym, a faktycznie skrajnego, konceptu indywidualistycznego jest postmodernizm.

Prawdy o człowieku i społeczeństwie trzeba szukać – jak miemam – w przestrzeni intelektualnej zawierającej się między indywidualizmem i kolektywizmem. W kolejnych rozdziałach tej pracy starałem się rekonstruować założenia wychodzące poza paradygmaty indywidualizmu i kolektywizmu i – w kolejnych przybliżeniach – konstruować koncept jednający te skrajności, który proponowałby bliższe rzeczywistości rozumienie człowieka i zbiorowości. Rozważam intelektualną podstawę **horyzontów odniesienia** umożliwiającą utrzymanie pewnego **ładu egzystencjalnego**, mimo faktycznej wieloznaczności oraz ograniczonej poznawalności świata w ogóle, a w czasach głębokiego kryzysu postindustrializmu w szczególności. Tę orientację intelektualną określam jako koncept podmiotowości.

Nie jest on, pojmowaną w duchu Hegla, syntezą dialektycznej sprzeczności. Tyle bowiem można uczynić dla postindustrialnej wiary w brak jednoznaczności, by zauważyć, iż dialektyka procesów społecznych nie musi prowadzić do postępu lub rozwoju. Przyznajmy też, iż koncept podmiotowości jest tylko sposobem myślenia, opartym na pewnym wzorze wartości, który nie rozwiązuje wszelkich sprzeczności, dramatów i niewiadomych ludzkiego życia. Jego zdolność interpretacji praktyki życia, która może dawać oparcie dla przyjmowania obecnie racjonalnych strategii życia zbiorowego i indywidualnego, nie rozwiązuje problemów tego życia: ani wszystkich, ani na zawsze. Przez koncept podmiotowości rozumiem pewne, ugruntowane filozoficznie, ontologiczne i epistemologiczne założenia oraz wynikające z nich sądy dotyczące teorii człowieka i społeczeństwa, a także adekwatne do nich przekonania aksjologiczne. Mogą być one podstawą orientującą ideologię, pojmowaną jako uzasadnienie pewnych wizji świata oraz strategii rozwiązywania problemów praktyki życia, zgodnie z tymi uzasadnieniami. Oto cała dialektyka, jaką możemy uprawiać po kryzysie postindustrializmu i jego postmodernistycznej interpretacji, a także w opozycji do niej. Nazwałbym ją **słabą dialektyką**.

Używam w tej pracy dość konsekwentnie określenia **koncept**, a nie teoria podmiotowości z kilku powodów. Po pierwsze, koncepcja podmiotowa wymaga jeszcze wielkiej pracy, aby spełnić formalne wymogi teorii. Po drugie, tak jak ją rozumiem, nie rości ona sobie arbitralnych pretensji co do swej wyłącznej racji i nieomyślności, nie zakłada takiego poziomu **systemowości** świata, ani umiejętności tak pewnego poznania, aby pojęcie teorii nie wydawało się za bardzo na wyrost tego, co w tej sprawie możliwe. Pojęcie teorii mogłoby przekroczyć aspiracje, do których upoważnia **słaba dialektyka**. Po trzecie zaś, przemieszanie (celowe, wynikające z założeń ontologicznych) sfery naukowej, z aksjologiczną i ideologiczną włącznie jest tak wielkie, iż wolę tu mówić raczej o pewnej wizji, ugruntowanej filozoficznie i socjologicznie ideologii, o koncepcie właśnie, niż o teorii.

W moim przekonaniu ideologia nie musi być rugowana z nauki, jeśli jest dla niej przedmiotem badania i uogólniania. Nauka może, a nawet powinna, badać przyczyny powstawania i ewoluowania pewnych ważnych społecznie ideologii. Jej zadaniem jest także poddawanie wyjaśnianiu ich relacji z rzeczywistością, czyli badanie, które z przekonań ideologicznych, w jakich sytuacjach i pod jakimi warunkami mogą być uznane za prawdziwe, a które nie. Jeśli zaś nauka nie może wypowiadać się o pewnych kategoriach twierdzeń czy przekonań ideologicznych, jak np. wartości lub sądy, które mogą być potwierdzone tylko przez wiarę, to można badać naukowo funkcje takiej ideologii i jej zdolność do organizowania ludzkiej działalności zgodnie z pewnymi założonymi wartościami. Nauka może badać rzeczywisty wpływ pewnych, głoszonych na gruncie danej ideologii, przekonań i wartości na organizację działalności ludzi i tym sposobem wyjaśniać, na ile wartości głoszone są zbieżne z realizowanymi. Można więc badać funkcjonalność danej ideologii ze względu na pewne założone wartości. Jest inną sprawą, czy takie naukowe analizy ideologii – jak i same ideologie – mają jakiegokolwiek uzasadnienie w naszych czasach, po druzgocącej krytyce postmodernizmu pod adresem tego typu przedsięwzięć intelektualnych? Sądzę, że tak. To dziś niezbędna i dramatycznie ważna funkcja nauki, ale przy spełnieniu pewnych subtelnych warunków, które omówiłem w czwartym rozdziale.

Koncept podmiotowości, tak jak go tu przedstawiam, nie rości sobie pretensji do zupełności i ostateczności prawdy, zdaje sobie sprawę z arbitralności wszelkiej wiedzy, z jej uwikłania w sferę wartości i ideologii. I z tej właśnie świadomości robi użytek. Nie zadziwia go też konstatacja uwikłania nauki i ideologii w grę interesów, w tym w grę o władzę. Ale wobec tego nie głosi, że znalazł rozwiązania w ramach **mocnej** dialektyki, uwalniające od wspomnianych wcześniej ograniczeń i niedogodności. Raczej w ramach **słabej** dialektyki i wymogów dyskretnego oraz **bardziej subtelnego** języka stawia sobie pytanie, jakie funkcje spełnia jaka wizja świata, społeczeństwa, wobec jakich interesów. Koncept podmiotowości pyta, jaka wizja społeczna i polityczna jest mu sympatyczna, jaką więc faktyczną rolę odgrywa w owej grze interesów. Ale

założona w tym koncepcie wartość podmiotowości powoduje inne jeszcze, specyficzne dlań skutki. Przede wszystkim stara się znajdować możliwie uniwersalne stanowisko dla wartości, bada czy nie istnieją wartości ważne dla człowieka w ogóle. Lub przynajmniej dla większości ludzi. I tak np. twierdzą tu, iż każdy człowiek pragnie wartości, bez nich zaś cierpi i degraduje się psychicznie. Gdy zaś większa społeczność przeżywa kryzys aksjologiczny, grozi to degradacją społeczeństwa i jednostek pospołu.

Cechą konceptu podmiotowości jest świadome poszanowanie dla zasad otwartego dialogu. Pragnie on wprowadzać do społecznej praktyki wymiany intelektualnej swe idee, ba, chce wpływać na praktykę życia, ale nie uzurpuje sobie prawa do jedynej racji, nie stara się tylko mówić, ale pragnie też słuchać. Używa języka **dyskretnej i nieśmiałej narracji**, pełnego skrupułów i wątpliwości. Trzeba mieć świadomość braku monopolu na prawdę, oraz złożoności i niejednoznaczności świata. Troską konceptu podmiotowości nie jest sugerowanie, iż świat jest mniej wieloznaczny i bardziej pewny niż jest w rzeczywistości, ale poszukiwanie jakichś podstaw: ontologicznej, poznawczej i aksjologicznej, które umożliwiłyby życie i rozwój ludzkiego potencjału oraz takiej wizji **dobrego społeczeństwa**, która nie degradowałaby ludzi, ale pomnażała ich życiowe szanse.

Podmiotowość jest pewną perspektywą poznawczą. Używając języka teorii, na które powoływałem się w rozdziałach III i IV, można powiedzieć, że podmiotowość wymaga zrozumienia własnego bytu jako **bycia** – w, bycia ograniczonego w swoim istnieniu i w możliwościach swego poznania, zanurzenia w strumieniu świata przeżywanego. Ale wymaga też zrozumienia siebie jako **bycia** – **ku**, ku dobru, prawdzie, wolności i podmiotowości, a także – zdaniem niektórych filozofów – ku Bogu i Innemu. Podmiotowość jest byciem ku temu wszystkiemu, czego jednak człowiek nie potrafi poznać wystarczająco, aby mieć pewną podstawę dla bycia. Mimo to, podmiotowość jest pewną cechą i stanem życia w ramach praktyki życia, rozumiejącego swój sens jako **życie ku**, niepojętemu w pełni, **dobru**. Może być tylko wynikiem wolnego wyboru życia ku podmiotowości. Jest stanem świadomie praktykowanej idei dobra. Ze względu na to dobro i dlatego, że nie można go nigdy pojąć w pełni, człowiek podejmuje wyzwanie egzystencji trudnej, twórczej, poszukującej. Równocześnie takie życie samo staje się wartością, powodując kolejne wyzwanie rozwoju, stałego poszerzania swej podmiotowości. Obowiązek ten ma jeszcze jedno uzasadnienie: niezależnie czy wierzymy w Boga, czy nie; czy traktujemy posiadany przez nas potencjał rozwoju jako dar (może być też losu, natury), czy też nie: dar ten zobowiązuje do jego przyjęcia.

**Dobro**, ku któremu żyje podmiot, jest wieloargumentowe (oprócz tego, iż – jak już pisałem – nie jest w pełni poznawalne). Jest pewnym **wzorem**, w którym poszczególne cechy i składowe znaczą, uzyskują sens. Cechy podmiotowości to przede wszystkim: obowiązkowość, autentyczność, autonomia, oryginalność, altruizm, emancypacja, ekspresja, ambicja, otwartość, twórczość, godność. Ale

nabierają one podmiotowego znaczenia dopiero razem, w obrębie podmiotowego wzoru. Osobno mogą być nawet złem, jak np. wybujała ambicja, narcystyczna ekspresja autentyczności itp.

Medium podmiotowości, środkami, dzięki którym stajemy się podmiotowi, jest głównie wiedza, uczucia, wrażliwość, wiara i intuicja, decentracja, język, wolna wola, dojrzałość, poświęcenie, odpowiedzialność. Ale dopiero wszystkie razem stanowią nierozzerwalny wzór mediów podmiotowości. Podmiotowość nie jest **darem** w sensie czegoś gotowego, skończonego i statycznego, co zostało przekazane i odebrane przez podmiotowe media człowieka. Jest wynikiem, funkcją podmiotowego życia, dobrem, które realizuje się poprzez takie głównie działania, jak rozumienie, empatyzowanie, decentracja, zawierzenie, oddanie, miłość. Dopiero **działania** ukierunkowane przez podmiotowe cechy nastawione na podmiotowe **wartości** tworzą razem pełny wzór podmiotowości.

Zauważmy, iż możemy raczej mówić o podmiotowych cechach i mediach jednostki, jako o pewnych **kompetencjach**. Podmiotem można być w sensie posiadania owych mediów i cech w stanie wystarczającego i postępującego rozwoju, czyli w sensie realizacji pewnego podmiotowego potencjału. W istocie bowiem podmiotowość jest, kiedy jest realizowana. A to oznacza, iż jest przede wszystkim **cechą relacyjną i atrybutem działania**. Podmiotowość to aktualizacja owego podmiotowego potencjału i włączenie do działania. Dodajmy, że są to działania, które stawiają jednostkę w pewnych relacjach, głównie z innymi ludźmi, ale też z przyrodą, ze środowiskiem. Chodzi także o działania nastawione na spełnianie podmiotowego **wzoru dobra**.

Do tej pory, w tym podsumowaniu, była mowa wyłącznie o **narcystycznej strukturze podmiotowości**. Ale jest też inna, związana z działaniem, nastawionym na przekraczanie siebie. Podmiot działający wchodzi w relacje. Nas tu interesuje głównie relacja z innymi ludźmi, ze społeczeństwem. Jeśli podmiotowość oznacza obowiązek, jak to pisałem w rozdziale IV, to oczywiście wobec siebie, ale tak samo wobec innych.

Cechy i media podmiotowości, jak wspominałem, można uznawać za wartości, gdyż umożliwiają wartość wyższą – podmiotowości. Widzimy więc, iż wartości podmiotowe tworzą strukturę. Jak pisał Taylor: są wartości konstytutywne i te, które nadają im znaczenie, tj. **wartości mocne**. Ale czy podmiotowość jest wartością samą w sobie? Sądzę, że nie. Jest cenna, gdyż dobrze reguluje stosunki jednostek wewnątrz społeczności. Ukierunkowuje działania jednostek i działania społeczności, tak iż stwarza to możliwości rozwoju potencjału ludzkiego wszystkich. Społeczeństwo, inni, nie są czynnikiem degradującym jednostkę, ale przeciwnie – wzmacniają szansę rozwoju jednostki. To nie mało. Ale rozumiemy, iż jest to wartość kontraktowa, relacyjna, dialogiczna, za nią są jeszcze inne wartości, **mocniejsze**, jak to określił Taylor.

We wzorze narcystycznej struktury podmiotowości odkrywamy, iż wartością mocniejszą jest jednostka, indywidualność. Relacyjny charakter podmiotowości znaczy, iż **dobrem** jest też inny i jego podmiotowość. Podmiotowość jest zatem

pewnym wzorem włączającym wszystkie wymienione już składowe, w porządek regulujący stosunki między jednostkami. Wzór ten stanowi, iż wartością dla **mnie** podmiotowego jestem **ja** sam, ale **ja** samoograniczający się, ze względu na ekwiwalentne i komplementarne dla mnie dobro – **innego**. Możemy mówić także o fazach podmiotowości. Pierwszą, w której wykształca się narcystyczna struktura podmiotowości, można by za Lévinasem, nazwać **stanem upojenia własną tożsamością**. Drugą, wyższą, późniejszą w rozwoju, możliwą, ale niekonieczną, byłaby faza **uspołecznionej podmiotowości**.

Mówiliśmy o jednostkowych kompetencjach podmiotowych. Teraz rozumiemy, iż chodzi także o kompetencję samoograniczania się ze względu na innego. Zatem cenna jest autonomia, ambicja, autentyczność, miłość itp., ale samoograniczające się w zakresie wyznaczonym przez **dobro** innego. Samoograniczenie nie musi oznaczać wyrzeczenia się, ale oznacza przyjęcie orientacji podmiotowej w praktyce życia działającego podmiotu, która nastawiona jest przede wszystkim na kompromis, porozumienie, znalezienie *modus vivendi*. Głównie zorientowana jest zatem na **negocjacyjne**, a nie **konkurencyjne** strategie rozwiązywania konfliktów interesów – życia.

Koncept podmiotowości zakłada dwie (lub trzy, zależnie od sposobu liczenia) **mocne wartości** w tym głębokim kryzysie ładu moralnego przełomu postindustrializmu: **mnie** samego i **innego**, jako dwa argumenty (ewentualnej trzeciej wartości) wspólnego wzoru podmiotowości. Na co jednak zwracam jeszcze raz uwagę i do czego przywiązuję ogromne znaczenie, to fakt iż podmiotowość jest wartością na dwóch poziomach. Jest cenna jako wartość, gdyż w niej zawarta jest cennaść każdego człowieka z osobna i wszystkich razem. **Inny** jest tu przedmiotem naszego **pragnienia** i wyznacza **porządek pragnienia** w naszym życiu. Jest jednak również wartością instrumentalną, gdyż człowiek – jak często o tym pisałem – nie może żyć sam, a w każdym razie niezbędnie potrzebuje innych dla zaspokojenia własnych potrzeb.

Niepodmiotowe rozwiązywanie problemów koegzystencji może czasowo potęgować zaspokojenie pewnych potrzeb. Jest jednak nie do przyjęcia, jeśli przenieść rawlowską **sytuację pierwotną** na omawiany tu kontekst. Mam tu na myśli, że nikt by nie chciał znaleźć się w stanie zdominowania przez innych i zagrożenia własnych potrzeb (a czasem istnienia) ze strony innych. Praktyka życia pokazuje, iż nie jest tak (jak sugerują przedstawiciele tzw. nowej prawicy), że sytuacja nierówności szans jest wynikiem pewnych zalet zwycięzców i nadaje potrzebną światu dynamikę egoizmu.

Raczej taki darwinizm społeczny można uważać za wstydlivy, ale przede wszystkim widzimy, iż splot najróżniejszych i nieprzewidywalnych okoliczności, poza ewentualnymi zaletami własnymi, daje niekiedy przewagę społeczną pewnym jednostkom, aby w innych okolicznościach nagle ją odbierać. Wyciągam stąd wniosek, iż po pierwsze, nie istnieją jakieś obiektywne zasady (poza merytokratycznymi, ale też w pewnych tylko sytuacjach i w powiązaniu z kryterium sprawiedliwości Rawlsa), które uczciwie mogłyby wyznaczyć

zwycięzców stosunków społecznych. Ale też widzę, iż każda zdolna do myślenia abstrakcyjnego i perspektywicznego jednostka, nawet bardzo ufna w swą dobrą gwiazdę, na wszelki wypadek, w dobrze pojętym interesie własnym, powinna sprzyjać zasadzie podmiotowej. Zwłaszcza, że w wielu sytuacjach i dziedzinach życia (np. małżeństwo) strategia rywalizacji jest murowaną pułapką społeczną, a negocjacyjna daje szansę. Zatem świat odżegnujący się od zasad podmiotowości jest pospołu: zły i głupi.

Koncept podmiotowości nie daje mocnych podstaw ludzkim **horyzontom odniesienia**, ale w tak głębokim kryzysie postindustrializmu, degradującym jednostki i społeczności, daje to niemało, gdy te nieliczne wartości nadadzą znaczenie i **ramy moralne** ludzkiemu życiu. Nie jest to droga przez wieloznaczność współczesności, ani cel życia, który może wypełnić i ukierunkować każdą egzystencję bez reszty, ale jest to sugestia, **niewyraźny ślad**, który pomoże ograniczyć wieloznaczność do granic nie zagrażających istnieniu degradacją. Jeśli człowiek uzyska bodaj tyle, być może zachowa niezbędne minimum **bezpieczeństwa ontycznego i etycznego**, a także minimalne kwantum sensu i znaczenia, które pozwala cieszyć się wolnością wyboru tożsamości, wartości i innymi postmodernistycznymi obietnicami.

Sprzyjającym środowiskiem dla podmiotowości jednostki jest naturalnie społeczeństwo podmiotowe. Pojęcie to może oznaczać autonomię, wolność, suwerenność w stosunku do innych podmiotów społecznych, np. grup społecznych, narodów itp. Uznamy to za warunek konieczny, lecz niewystarczający podmiotowości społecznej. Można też mówić o podmiotowości społecznej w sensie takiej jej konstrukcji, która oparta jest na komunikacji dialogicznej, demokratycznym stanowieniu zasad i podejmowaniu ważnych wspólnie decyzji. I tę właściwość włączymy do **wzoru podmiotowości społecznej**. Dodamy jednak, iż społeczeństwo, które tak można określić, stwarza jednostkom i grupom możliwości zachowania swojej podmiotowości. Jest więc otwarte na ludzką inicjatywę, stwarza przestrzeń dla wszelakich działań obywateli, szanuje ich oryginalność i odmiennność. Być może oczekivalibyśmy jeszcze więcej, a mianowicie, że społeczeństwo podmiotowe ułatwi podmiotowość jednostek i grup, że będzie z rozmysłem działać na rzecz stymulowania i rozszerzania ich podmiotowości. Ale oczywiście problem pojawi się wówczas, gdy zacznie dochodzić do nieuniknionych konfliktów interesów, różnic poglądów, odmienności kulturowych i wszelkich innych. Społeczeństwo podmiotowe nie może po prostu zrzec się władzy i unieważnić jej instytucji. Nawet tam, gdzie wszystkie jednostki będą bardzo podmiotowe, potrzebna jest koordynacja działań, wyspecjalizowane instytucje podejmowania i realizowania wspólnych decyzji. Potrzebna jest także przemoc, aby bodaj utrzymać podmiotowe reguły społeczne.

Rzecz nie polega na tym, iż społeczeństwo podmiotowe nie stosuje przemocy, ale na zasadach i sposobach jej stosowania. Społeczeństwo podmiotowe winno dbać o swój podmiotowy charakter. Musi np. chronić instytucje

demokratyczne, które są podstawą podmiotowości społecznej. Jego obowiązkiem jest ochrona podmiotowości wszystkich grup i jednostek podmiotowych, tj. takich – przypomnijmy – które są zdolne do samoograniczania swojej wolności z szacunku do podmiotowości innych i... podmiotowości społecznej.

Aby się nie powtarzać: w sprawach ładu demokratyczno-liberalnego, **państwa mediatora**, relacji między społeczeństwem obywatelskim i państwem, konstrukcji *welfare state*, relacji między ładem gospodarczym i społecznym, roli rynku w demokracji, postindustrialnego kryzysu makrospołecznego – odsyłam do odpowiednich fragmentów tekstu. Podobnie jak czynię to w przypadku problematyki kryzysu kultury i wypierania jej przez kulturę masową. Są to sprawy niezwyklej wagi, ale pisałem o tym wiele wcześniej. Niestety, nie pisałem o kwestii fundamentalnej dla problematyki podmiotowości społecznej, ale wykraczającej poza obszar tej pracy, tj. cywilizacji różnic kulturowych. Umiejętność radowania się różnorodnością kulturową, szanowania odmienności, korzystania z nich dla wspólnego pożytku, a także po to, by świat był kolorowy i ciekawy – uważam za elementarny wskaźnik rzeczywistej podmiotowości danej społeczności i konkretnych ludzi.

Pomiędzy wymiarami różnorodności kulturowej, globalizacji ekonomicznej i politycznej, ładu instytucjonalnego z jednej strony, a wymiarem sprawiedliwości społecznej – z drugiej, trzeba – sędzę – szukać podmiotowego rozwiązania tak nabrzmiałych i dramatycznie ważnych kwestii, jak zakorzenianie się tożsamości ludzi czasów kryzysu postindustrialnego, agresja małych narodów i grup etnicznych poszukujących poczucia tożsamości na poziomie instynktów plemiennych, wielkich narodów, na których regres w kierunku plemienności i wolę dominacji zwracałem już uwagę.

Tworzenie się nowego porządku sił na świecie, zwłaszcza w warunkach dostępności technologii cywilizacji postindustrialnej, jest kolejnym dramatycznym problemem, który wymaga podmiotowego rozwiązania. Alternatywą są np. wojny, w tym terrorystyczne. Są one możliwe nie tylko między narodami, ale między klasami społecznymi, w tym również zglobalizowanymi. Zwłaszcza uprawdopodobniają je procesy marginalizacji i wykluczania ekonomicznego, politycznego i kulturowego w skali poszczególnych państw i w wymiarze międzynarodowym. Dostępność nowoczesnych środków technicznych, w tym mogących służyć terrorystom, sprawia, że siłą nie rozwiąże się już tych problemów.

Nie przedstawiałem w tej pracy żadnych zbawiennych recept. Nie było to zresztą mym zamiarem. Jej przedmiotem było ustalenie ogólnych zasad podmiotowości, a nie ich egzemplifikacji w każdej dziedzinie życia. Istota podmiotowego podejścia – i to jest jeden z najważniejszych wniosków z tej książki – wyklucza zresztą ciągoty **urządzenia** ludzi i społeczeństwa, tym razem według podmiotowego strychnulca. Znaczenie konceptu podmiotowości polega nie na tym, iż dostarcza konkretnych scenariuszy, ale że proponuje pod rozwagę

podmiotowy punkt widzenia, którym ludzie będą (lub nie) kierowali się w praktyce życia, według swego rozumienia i wrażliwości.

W zakończeniu tego rozdziału i całej części mojej pracy chcę wspomnieć już tylko o kilku kwestiach podstawowych. Najpierw przypomnę, iż pojęcie podmiotowości społecznej mieści w sobie sprawiedliwą dystrybucję dostępu do podmiotowości, czyli sprawiedliwy rozkład szans podmiotowych dla grup i jednostek. Jego istotę określić można w języku narracji Lévinasa, jako wspólnotę zorganizowaną przede wszystkim w **porządku pragnienia**, a nie potrzeb. Choć tego drugiego też nie można lekceważyć.

Społeczeństwo spełniające wzór podmiotowości jest podmiotem procesu pogłębiania **porządku pragnienia**, jako głównego motywu wspólnotowego stanowienia praw, norm i wartości. Porządek ten reguluje dystrybucję innych dóbr, a zwłaszcza majątku, wykształcenia, władzy i prestiżu. Myśl tę można wyrazić inaczej, jako przekonanie, iż dla istnienia społeczeństwa niezbędny jest pewien poziom altruizmu i uspołecznienia jednostek, który pozwala wytworzyć, odtwarzać i nieustannie modyfikować wspólne wartości, a także kierować się nimi. W języku teorii, do których tak często się odwoływałem, można by powiedzieć, że w ten sposób społeczeństwo wytwarza, reprodukuje i transformuje wspólny **horyzont odniesienia**, czyli wspólny zakres podstawowych wyobrażeń o świecie i miejscu w nim człowieka, wchodzących do sfery **społecznie uznawanej oczywistości**, determinującej ludzkie działania. Można wyodrębnić aspekt ontologiczny, epistemologiczny i aksjologiczny tych wyobrażeń. Istotnym założeniem konceptu podmiotowości jest to, iż w porządku aksjologicznym nie wykracza on poza stanowienie zasady **mocnej wartości** jednostki jako podmiotu i zasady podmiotowości jako mediatora relacji między szanującymi się podmiotami. Społeczeństwo, jego instytucje nie chcą wykraczać poza ten zakres, z szacunku do podmiotowości właśnie. Przeciwnie, wszelkie próby wykraczania poza te wartości uznane być muszą za uzurpację.

W złożonym wzorze podmiotowości szczególne miejsce przypada wartościom. Rozproszona perspektywa etyczna świata postindustrialnego ma znaleźć znowu sens w kruchej i subiektywnej orientacji podmiotowej. Świat, który uległ rozpadowi cywilizacyjnemu, który zakwestionował i unieważnił potężnego Boga, ma doznać na powrót koncentracji. Tym razem w słabym człowieku. Ale nie tak słabym jak narcystyczna, wpatrzona w siebie i samopoznająca się istota indywidualistycznych konceptów filozofii nowoczesności. Ale także nie w kolektywnych obiektach amoralnych identyfikacji tamtego czasu, jak naród, klasa społeczna czy państwo. Tym razem słaby człowiek ma być silniejszy o te kilka wartości, które wspierają go w koncepcie podmiotowości.

Koncept podmiotowości nie proponuje, jak była o tym już mowa, nowego systemu wartości, nowej teorii człowieka i społeczeństwa. To byłoby sprzeczne z jej założeniami, akceptującymi postmodernistyczną krytykę nowoczesności. Raczej proponuje dyskusję o kilku elementarnych, znanych od dawna, wartościach interpretowanych na nowo w **podmiotowym wzorze**. Nie jest to



kolejna wizja „zbawiania świata”. Pisałem, iż tego rodzaju recepty są tak samo niebezpieczne, jak rozpowszechniająca się w dobie postindustrialnego kryzysu fala narcystycznego pragmatyzmu, instrumentalnego rozumu wąskich czółek, z refleksyjnością w czasie i przestrzeni dorównującą przenikliwości widzenia kreta.

W koncepcie podmiotowości nie proponuje się wartości totalnych; ja przede wszystkim odzegnuję się od ich konsekwencji w postaci jakiejś ewentualnej kuriozalnej inżynierii społecznej podmiotowości. Chodzi, jak powiadam, o kilka elementarnych wartości, które włączone we **wzór podmiotowości** miałyby nadawać minimum sensu, który jest niezbędny dla bezpieczeństwa tożsamości człowieka w pluralistycznym świecie.

Zgadzam się Taylorem, który twierdzi, iż wartości te charakteryzują się zadziwiającą trwałością i powszechnością. Rzeczywiście, jak wykazuje to filozof, przez wieki były one obecne w sferze jawnych deklaracji, przemilczanych założeń lub nieuświadamianych intuicji. Nawet gdy im przeczesano, to tym samym uznawano ich autorytet. Kiedy czyniono zło, to przez negację dobra. Te wartości przenikają kulturę ludzką powszechnie i trwale, choć często są źle odczytywane i interpretowane.

Ich podstawa jest nader subtelna i abstrakcyjna. Ich sens, samych w sobie, jest wątpliwy, słabo przekonujący. W istocie, za konceptem podmiotowości, tymi kilkoma wartościami, kryje się bowiem wartość człowieka, każdego człowieka. Nie tylko **mnie**, ale też **innego**. Bez elementarnej zdolności empatii i decentracji nie jesteśmy w stanie dostrzec i odczuć, iż jesteśmy częściami wspólnego wzoru. Bez podstawowej umiejętności myślenia abstrakcyjnego i minimalnych bodaj struktur osobowości uspołecznionej nie zrozumiemy go. Do pojęcia argumentu, iż wzór ten jest również pragmatycznie wartościowy, że daje szansę jednostkom i zbiorowościom, w czasie postindustrialnego kryzysu, niezbędna jest zdolność myślenia abstrakcyjnego i antycypacji. To są niezbyt powszechnie rozbudowane cnoty.

Najwyraźniej wielu ludziom potrzebna jest **mocniejsza** wartość, bardziej wyrazista i przekonująca, która uzasadniałaby wartość **Innego**, pozostającego we wspólnym równaniu ze **mną**. Taką funkcję spełniał przednowoczesny Bóg. Był groźny, żądał, straszliwie karał, ale nadawał sens, motywował do przestrzegania wartości, zasad zadanego ładu świata. Ale ten Bóg został unieważniony. A my zostaliśmy zagubieni, w chaosie nieuporządkowanego świata, jak sieroty po nim.

Człowiek wierzący znajduje minimalne, lecz wystarczające oparcie dla konceptu świata sensownego, dla stworzenia elementarnych **horyzontów odniesienia**, świata jednającego dobra i interesy, w zakresie niezbędnym aby istnieć, dającego szansę wolności, rozwoju i **dobra**.

Z perspektywy wielu ludzi niewierzących, którzy potrzebują **mocnego** uzasadnienia konceptu podmiotowości, brakuje zaledwie słowa, idei Tego, którego nie ma. Łatwiej jednak budować koncepcje podmiotowości w oparciu

o filozofię Marcela, Maritaina, Bubera, Taylora i Lévinasa. Oni opierają koncept podmiotowości na idei Boga. Innym, niż ów groźny demiurg średniowiecza, który wykluczał podmiotowość. Współczesny Bóg filozofów podmiotowości przemawia do nas **subtelny językiem**. To jest Bóg Lévinasa, który ukazuje się nam przez twarz innego, który przez niego odnawia obietnicę. To jest Bóg miłości i **komunii** w spotkaniu **Innego**, który zostawił nam **ślad**, sugestią wzoru, wolną wolę i twarz innego. Taylor wierzy, że Bóg przemawia do nas **subtelny językiem** podmiotowości.

Na koniec ostatnie już wnioski i jeszcze jeden aspekt omawianej tu problematyki: wspominani tu filozofowie wierzą. Szanują tę wiarę. Podobnie jak niewiarę innych. Ale wiara nie jest elementem języka nauki. W mojej pracy wyodrębniłem wyraźnie dwie tradycje rozumienia podmiotowości: świecką i religijną. Moim zdaniem nie różnią się one jednak tak bardzo. Miłość bliźniego, podmiotowe dostrzeganie w nim wartości przynajmniej równie cennej jak my sami – to istota obu orientacji. W wersji religijnej **wzór podmiotowości** zyskuje **mocniejsze** uzasadnienie poprzez włączenie doń **współczynnika transcendentnego**. Gdy **wzór** świecki uzupełnić o roboczą hipotezę **współczynnika transcendentnego**, nie różni się wiele od motywowanego religijnie.

Obie tradycje myślenia o podmiotowości mają na gruncie nauki pewną słabość. Religijna wymaga uzasadnienia poprzez zaakceptowanie istnienia Boga, co wymyka się wiedzy, a wymaga wiary. Koncepcja świecka, jak o tym pisałem wcześniej, odwołuje się w uzasadnieniu do kategorii zgody społecznej. Ma ona jednak tę wadę, o czym także pisałem, iż nie brak w historii przypadków zbiorowej zgody na wartości kłócące się z najgłębszą intuicją moralną – np. faszyzm lub komunizm. Za Taylorem ukazywaliśmy słabość proceduralistycznych teorii dobra wspólnego, która zdaniem Habermasa miałaby dawać **mocniejsze** uzasadnienie wartościom, z podmiotowością włącznie.

Natrafiamy tu na problem nie do rozwiązania na gruncie nauki: orientacja świecka zyskuje **mocne** uzasadnienie wyłącznie po wprowadzeniu do **wzoru podmiotowości** kategorii, którą określam jako **współczynnik transcendentny**. Tego jednak nie wolno uczynić z powodu braku możliwości przeprowadzenia rozumowego dowodu na jego istnienie. Podstawą do tworzenia już nie **konceptu**, ale teorii podmiotowości, mogłoby być zatem wprowadzenie do wzoru podmiotowości **roboczej hipotezy współczynnika transcendentnego**, której nie można ani obalić, ani potwierdzić, ale który umożliwia warunkowe **mocne uzasadnienie** dla konceptu, który jak sądzę ma pewne zalety:

1. lepiej wyjaśnia sferę relacji między ludźmi i jednostką oraz społeczeństwem niż koncept indywidualizmu lub kolektywizmu;
2. proponuje pewien porządek etyczny, bardziej odpowiadający człowiekowi kryzysu postindustrialnego naszych czasów niż wyżej wspomniane;
3. sugeruje podstawy obiektywizujące lub przynajmniej uniwersalizujące sferę wartości, wystrzegając się modernistycznego dyktatu;

4. daje podstawę pod takie formy społeczne, które kompromisowo godzą interesy jednostek;
5. określa zasady takich rozwiązań społecznych, które stwarzają szansę rozwoju społeczeństwa i potencjału jednostek pospołu;
6. nie przeciwstawia dobra indywidualnego dobru zbiorowemu;
7. nie przeciwstawia struktur i jednostek;
8. stwarza szanse socjologii łączącej perspektywy klasyczne z nowymi kierunkami odwołującymi się do orientacji interakcjonistycznej, humanistycznej, rozumiejącej, hermeneutycznej i innych.

Można oczywiście nie szukać **mocnych** uzasadnień dla idei podmiotowości. Idea ta nie wymaga koniecznie deklaracji religijnych, światopoglądowych i politycznych. Jest bowiem otwarta na każdą perspektywę, która szanuje w drugim człowieku: podmiot. Nie jest to propozycja, na co zwracam szczególnie uwagę, konserwatywna, w tym sensie, iż szuka pokrętną drogą powrotu do starych prawd. Przeciwnie: otwiera ona przestrzeń na teraźniejszość i przyszłość. Inna rzecz, że epifania „roboczej hipotezy współczynnika transcendentnego” zawiera w sobie esencję ironii naszego czasu.

## BIBLIOGRAFIA

- E.Abramowski, *Rzeczpospolita przyjaciół*, Warszawa 1986
- J.Alexander, *Theoretical Logic in Sociology*, vol.I: *Positivism, Presuppositions and Current Controversies*, London 1982
- O.A.Alvarez, *L'idée de création chez Lévinas*, "Revue Philosophique de Louvain", vol.72, no.15/1974
- M.S.Archer, *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory*, Cambridge 1988
- H.Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, Warszawa 1989, t.1
- H.Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, Warszawa 1994
- H.Arendt, *O rewolucji*, Kraków 1991
- R.Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris 1967
- E.Aronson, T.D.Wilson, R.M.Akert, *Psychologia społeczna*, Poznań 1997
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska w: Dzieła wszystkie*, Warszawa 1996, t.V
- Arystoteles, *Metafizyka*, Warszawa 1984
- Arystoteles, *O duszy*, Warszawa 1988
- P.Attewell, *Etnomethodology Since Garfinkel w: Theory and Society*, 1974
- M.Bachtin, *Problemy literatury i estetyki*, Warszawa 1982
- F.Bacon, *Eseje*, Warszawa 1959
- F.Bacon, *Novum Organum*, Warszawa 1955
- B.Baczko, *Rousseau: samotność i wspólnota*, Warszawa 1964
- M.A.Bakunin, N.I.Żukowski, *Nasz program w: Filozofia społeczna narodziła się w rosyjskiego. Wybór pism*, red. A.Walicki, Warszawa 1965, t.2
- B.R.Barber, *Dżihad kontra McŚwiat*, Warszawa 2000
- Z.Bauman, *O komunitaryzmie i wolności, czyli o kwadraturze koła*, „Sprawy Narodowościowe” – Seria nowa, t.V, 1996/2
- Z.Bauman, *Ponowoczesność, czyli dekonstruowanie nieśmiertelności w: Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, red. S.Czerniak, A.Szahaj, Warszawa 1996
- Z.Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000
- Z.Bauman, *Socjologia i ponowoczesność w: Racjonalność współczesności*, red. H.Kozakiewicz, E.Mokrzycki, M.Siemek, Warszawa 1992
- Z.Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna*, Warszawa 1995

- D.Bell, *The Coming of Post – Industrial Society. A Venture in Social Forecasting*, Harmondsworth 1973. *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, Warszawa 1994
- D.Bell, *The Third Technological Revolution and Its Possible Socio-Economic Consequences w: Industrialisation. Critical Perspectives on the World Economy*, red. P.K.O'Brien, London – New York 1998, t.2
- J.Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, Warszawa 1958
- P.L.Berger, T.Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa 1983
- H.Bergson, *Ewolucja twórcza w: I.Wojnar, Bergson*, Warszawa 1985
- I.Berlin, *Cztery eseje o wolności*, Warszawa 1994
- I.Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, Warszawa 1991
- I.Berlin, *Dwie koncepcje wolności w: Cztery eseje o wolności*, Warszawa 1994
- I.Berlin, *Karl Marx: His Life and Environment*, New York 1959
- A.Bielik-Robson, *My, romantycy – źródła romantycznego modernizmu Charlesa Taylora. Wstęp w: Ch.Taylor, Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*. Warszawa 2001
- H.Blumer, *Symbolic Interactionism. Perspective and Method*, New Jersey 1969
- R.Boudon, *La crise de la sociologie*, Genève 1971
- P.Bourdieu, *Comment peut – on etre sportif?* w: *Questions de sociologie*, Paris 1980
- P.Bourdieu, *For a Socio – Analysis of Intellectuals: On <Homo academicus>*, wstęp w: L.J.D.Wacquant, „*Berkeley Journal of Sociology*”, nr 34/1989
- P.Bourdieu avec L.J.D.Wacquant, *Réponses. Pour une anthropologie reflexive*, Éditions du Seuil 1992
- P.Bourdieu, J.C.Passeron, *Reprodukcja. Elementy teorii sytemu nauczania*, Warszawa 1990
- P.Bourdieu, L.Boltanski, R.Castel, J.C.Chamboredon, *Un art Moyen*, Paris 1965
- P.Bourdieu, L.Wacquant, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, Warszawa 2001
- R.Boyer, *State and Market. A New Engagement for the Twenty – First Century?* w: *States Against Markets. The Limits of Globalization*, red. R.Boyer, D.Drache, London – New York 1996
- M.Buber, *Ja i Ty*, Warszawa 1992
- H.Buczyńska-Garewicz, *Wartość i fakt. Rozważania o pragmatyzmie*, Warszawa 1970
- E.Burke, *Dociekania filozoficzne*, Warszawa 1968
- E.Burke, *Rozważania o rewolucji we Francji i o debatach pewnych towarzystw londyńskich związanych z tym wydarzeniem, wyrażone w liście, który miał zostać wysłany do pewnego gentlemana w Paryżu*, Kraków 1994

- G.Burrell, G.Morgan, *Sociological Paradigms and Organisational Analysis*, London 1979
- R.Cameron, *Historia gospodarcza świata. Od paleolitu do czasów najnowszych*, Warszawa 1997
- A.Camus, *Mit Syzyfa w: Mit Syzyfa i inne eseje*, Warszawa 1999
- M.Carnoy, *Utrwalanie nowej gospodarki. Praca, rodzina i społeczność w Wieku Informacji*, Cambridge Mass., London Eur., 2000
- C.Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris 1975
- S.Cichowicz, *Wracając do Ortegi w: J.Ortega y Gasset, Po co wracamy do filozofii?*, Warszawa 1992
- C.Cohen, *Modern Social Theory*, London 1973
- A.Comte, *Metoda pozytywna w szesnastu wykładach*, Warszawa 1961
- A.Comte, *Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*, Warszawa 1973
- A.Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, Warszawa 1973
- Ch.H.Cooley, *Human Nature and the Social Order*, New York 1964
- Ch.H.Cooley, *Social Organization*, New York 1962
- Ch.H.Cooley, *Social Organization. A Study of the Larger Mind*, New York 1909
- Ch.H.Cooley, *Social Process*, New York 1918
- L.A.Coser, *Masters of Sociological Thought*, New York 1971
- L.A.Coser, *The Functions of Social Conflict*, New York 1964
- Critical Assessments*, red. D.Jary, C.Bryant, t.4
- M.Crozier z udziałem B.Tilliet'e'a, *Kryzys inteligencji. Szkic o niezdolności elit do zmian*, Warszawa 1996
- M.Czerwiński, *Przyczynki do antropologii współczesności*, Warszawa 1988
- M.Czyżewski, *Socjolog i życie potoczne. Studium z etnometodologii i współczesnej socjologii interakcji*, Łódź 1984
- R.Dahl, *Demokracja i jej krytycy*, Kraków – Warszawa 1995
- R.Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Society*, Stanford 1972
- R.Dahrendorf, *Essays in the Theory of Society*, London 1968,
- R.Dahrendorf, *Nowoczesny konflikt społeczny. Esej o polityce wolności*, Warszawa 1993
- R.Dahrendorf, *Rubież demokracji*, rozm. M.Graczyk, „Wprost”, 2.11.1997
- R.Dahrendorf, *Teoria konfliktu w społeczeństwie przemysłowym w: Elementy teorii socjologicznych*, red. W.Derczyński, A.Jasińska-Kania, J.Szacki, Warszawa 1975

- N.Davies, *Europa. Rozprawa historyka z historią*, Kraków 1998
- R.Descartes, *Rozprawa o metodzie*, Warszawa 1988
- J.Dewey, *Demokracja i wychowanie. Wprowadzenie do filozofii wychowania*, Poznań 1972
- J.Dewey, *Human Nature and Conduct. An Introduction to Social Psychology*, New York 1930
- J.Dewey, *Logic: the theory of Inquiry*, New York 1938
- J.Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, New York 1950
- H.Domański, *Spoleczeństwa klasy średniej*, Warszawa 1994
- S.P.Dudziak, *Między filozofią a nauką (Uwagi krytyczne o teorii krytycznej Jürgena Habermasa)*, „*Colloquia Communia*”, nr 4–5(27–28)/1986
- É.Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, Warszawa 1990
- É.Durkheim, M.Mauss, *O niektórych pierwotnych formach klasyfikacji. Przyczynek do badań nad wyobrażeniami zbiorowymi w: M.Mauss, Socjologia i antropologia*, Warszawa 1973
- É.Durkheim, *O podziale pracy społecznej*, Warszawa 1999
- É.Durkheim, *Zasady metody socjologicznej*, Warszawa 2000
- Elementy teorii socjologicznych*, red. W.Derczyński, A.Jasińska-Kania, J.Szacki, Warszawa 1975
- N.Elias, *What is Sociology?*, London 1978
- M.Emirbayer, A.Mische, *What is agency*, „*American Journal of Sociology*”, vol.103, nr 4/1998, January
- Encyklopedia Socjologii*, red. W.Kwaśniewicz, Warszawa 1998, t.1
- G.Esping-Andersen, *The Future of the State. A Survey of the World Economy w: „The Economist”*, 20.09.1997
- G.Esping-Andersen, *Welfare State and Economy w: The Handbook of Economic Sociology*, red. N.J.Smelser, R.Swedberg, Princeton – New York 1994
- Etnomethodology*, red. R.Turner, Baltimore 1974
- A.Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, Edinburgh 1966
- J.G.Fichte, *Powołanie człowieka*, Warszawa 1956
- Filozofia społeczna narodu rosyjskiego. Wybór pism*, red. A.Walicki, Warszawa 1965, t.2
- M.Flis, *Teorie struktury społecznej w antropologii funkcjonalnej*, Wrocław 1988
- M.Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris 1966

- K.W.Frieske, J.Sikorski, *Marginalizacja – partycypacja: pobocza oficjalnego porządku społecznego w: W biegu czy zawieszeniu? Ludzie i instytucje w procesie zmian*, red. K.W.Frieske, W.Morawski, Warszawa 1994
- E.Fromm, *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*, Poznań 1998
- F.Fukuyama, *Koniec historii*, Poznań 1996
- H.G.Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje*, Warszawa 1979
- J.K.Galbraith, *Istota masowego ubóstwa*, Warszawa 1987
- H.Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, New York 1967
- A.Giddens, *New Rules of Social Method*, London 1976
- A.Giddens, *Nowe zasady metody socjologicznej. Pozytywna krytyka socjologii interpretatywnych*, Kraków 2001
- A.Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa 2001
- A.Giddens, *Social Theory and Modern Sociology*, Cambridge 1987
- A.Giddens, *Socjologia. Zwięzłe lecz krytyczne wprowadzenie*, Poznań 1998
- A.Giddens, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, Berkeley, Los Angeles 1984
- E.Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, Warszawa 2000
- E.Goffman, *Frame Analysis. An Essays on the Organization of Experience*, New York 1974
- M.Gosk, *Koncepcja systemu welfare state – geneza, rozwój, przyszłość*, Warszawa 2002, praca dyplomowa pod kierunkiem K.Wieleckiego, maszynopis w Bibliotece Centrum Europejskiego Uniwersytetu Warszawskiego
- A.W.Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology*, New York 1970
- J.Gray, *Against the New Liberalism* w: J.Gray, *Enlightenment's Wake. Politics and Culture at the Close of the Modern Age*, London 1990
- J.Gray, *Dwie twarze liberalizmu*, Warszawa 2001
- J.Gray, *Rawls' Anti-political Liberalism* w: J.Gray, *Endgames. Questions in Late Modern Political Thought*, Cambridge 1977
- L.Greenfeld, *Nationalism. Five Roads to Modernity*, Cambridge Mass. 1992
- J.Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, Kraków 2000
- J.Habermas, *Kryzys państwa dobrobytu i wyczerpywanie się energii utopijnych*, „*Colloquia Communia*”, nr 4–5(27–28)/1986, lipiec–październik
- J.Habermas, *Moderna – niedokończony projekt* w: *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, red. S.Czerniak, A.Szahaj, Warszawa 1996



- J.Habermas, *Questions and Counterquestions*, „*Praxis International*”, vol. 3-4/1984
- J.Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, Warszawa 1999
- J.Habermas, *Teoria i praktyka. Wybór pism*, Warszawa 1983
- E.Hankiss, *Pułapki społeczne*, Warszawa 1986
- F.von Hayek, *Droga do zniewolenia*, Kraków 1996
- F.von Hayek, *He Believes in Governement, So Why Doesn't America*, „*The Economist*”, 24.01.1998
- G.W.F.Hegel, *Fenomenologia ducha*, Warszawa 1963, t.1
- G.W.F.Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, Warszawa 1958
- G.W.F.Hegel, *Zasady filozofii prawa*, Warszawa 1969
- M.Heidegger, *Bycie i czas*, Warszawa 1994
- M.Heidegger, *Czas światobrazu w: Budować, mieszkać, myśleć*, Warszawa 1977
- M.Heidegger, *Pojęcie czasu w: Drogi Heideggera*, red. J.Mizera, Principia, 1998, t.XX
- C.A.Hickman, M.Kuhn, *Individuals, Groups, and Economic Behavior*
- R.C.Hinkle Jr, G.J.Hinkle, *The Development of Modern Sociology*, New York 1954
- T.Hobbes, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Warszawa 1954
- S.Holmes, *Anatomia antyliberalizmu*, Warszawa 1997
- G.C.Homans, *Social Behavior. Its Elementary Forms*, New York 1961
- M.Horkheimer, *Zmierzch*, Warszawa 2002
- K.Horney, *Neurotyczna osobowość naszych czasów*, Poznań 1999
- Human Behavior and Social Processes*, red. A.Rose, Boston 1962
- D.Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, Warszawa 1977
- S.Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, Warszawa 1997
- K.Jaspers, *Rozum i egzystencja, Nietzsche a chrześcijaństwo*, Warszawa 1991
- A.Jocz, *Gnostyczna próba upodmiotowienia procesu poznawczego w: Meandry podmiotowości*, Poznań 2001
- A.M.Kaniowski, *Państwo liberalno-demokratyczne w: Państwo neutralne światopoglądowo*, red. E.Nowicka-Włodarczyk, Kraków 1998
- A.Kępiński, *Melancholia*, Warszawa 1985
- S.Kierkegaard, *Albo, albo*, Warszawa 1982
- A.King, B.Schneider, *Pierwsza rewolucja globalna. Jak przetrwać? Raport Rady Klubu Rzymskiego*, Warszawa 1992

- A.King, *Wstęp: Nowa rewolucja przemysłowa czy jeszcze jedna technologia?*, Raport dla Klubu Rzymskiego, red. G.Fredrichs, A.Schaff, Warszawa 1987
- A.Kłoskowska, *Kultura masowa: krytyka i obrona*, Warszawa 1980
- A.Kłoskowska, *Kultury narodowe. U korzeni*, Warszawa 1996
- A.Kłoskowska, *Teoria socjologiczna Pierre'a Bourdieu* w: P.Bourdieu, J.C.Passeron, *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, Warszawa 1990
- L.Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*, Londyn 1988
- Kontrola społeczna procesów marginalizacji*, red. J.Kwaśniewski, Warszawa 1997
- J.Kopytiuk, *Moralny charakter relacji ja – ty u M.Bubera*, „Roczniki Filozoficzne”, nr 2(21)/1973
- A.Korzeniewska, *Błądzenie, porozumienie, otwarcie na bycie – dyskusja* w: *Meandry podmiotowości*, Poznań 2001
- A.Korzeniewska, *Niknięcie podmiotu, czyli twórczość według Heideggera* w: *Meandry podmiotowości*, Poznań 2001
- A.Korzeniewska, *Wieczny powrót, logos i chaos, sakralizacja cielesności, mini – podmiot i nadczłowiek – dyskusja* w: *Meandry podmiotowości*, Poznań 2001
- B.Korzeniewski, *Separacja nie jest samotnością. Lévinasa koncepcja autonomii podmiotu* w: *Meandry podmiotowości*, Poznań 2001
- T.Kowalak, *Marginalność i marginalizacja społeczna*, Warszawa 1998
- T.Kowalik, *Współczesne systemy ekonomiczne: powstawanie, ewolucja, kryzys*, Warszawa 2000
- P.Kozłowski, *Szukanie sensu, czyli o naszej wielkiej zmianie*, Warszawa 1995
- S.Kozyr-Kowalski, *Klasy i stany. Max Weber. Maxa Webera współczesne teorie stratyfikacji społecznej*, Warszawa 1979
- S.Kozyr-Kowalski, *Max Weber a Karol Marks. Socjologia Maxa Webera jako „pozytywna krytyka materializmu historycznego”*, Warszawa 1967
- Z.Krasnodębski, *Max Weber*, Warszawa 1999
- P.Kropotkin, *Czy powinniśmy zająć się rozpatrzeniem ideału przyszłego ustroju?* w: *Filozofia społeczna narodnictwa rosyjskiego. Wybór pism*, red. A.Walicki, Warszawa 1965, t.2
- Kryzys i schizma*, red. E.Mokrzycki, Warszawa 1984
- I.Krzemiński, *Symboliczny interakcjonizm i socjologia*, Warszawa 1986
- W.Kula, *Problemy i metody historii gospodarczej*, Warszawa 1983
- W.Kwaśniewicz, *Planned Social Change Versus Spontaneous Processes*, „The Polish Sociological Bulletin”, nr 2/1992

- W.Kwaśniewicz, *Zmiana ustrojowa w Polsce jako proces żywiolowy w: Idee a zarządzanie świata społecznego. Księga jubileuszowa dla Jerzego Szackiego*, red. E.Nowicka, M.Chałubiński, Warszawa 1999
- M.Kwiecień, *Ens religiosus, czyli człowiek jako byt działający dzięki miłości i poprzez miłość. Szkice z antropologii religijnej w: Meandry podmiotowości*, Poznań 2001
- J.Lacan, *Ecrit*, Paris 1966
- J.Lacroix, *Emmanuel Lévinas w: Panorama de la philosophie française contemporaine*, Paris 1968
- G.Le Bon, *Psychologia tłumy*, Warszawa 1986
- D.Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1984
- Ch.Lasch, *The Culture of Narcissism*, London 1980
- Ch.Lasch, *The Minimal Self*, London 1985
- W.I.Lenin, *Dziela*, Warszawa 1950, t.31
- N.Leśniewski, *Ku radykalno-hermeneutycznemu ujęciu podmiotu w: Meandry podmiotowości*, Poznań 2001
- E.Lévinas, *Całość i Nieskończoność*, Warszawa 1998
- E.Lévinas, *Humanisme de l'Autre Homme*, Montpellier 1972
- E.Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, Kraków 1994
- A.Lindesmith, A.Strauss, *Social Psychology*, New York 1968
- E.Livingston, *The Ethnomethodological Foundations of Mathematics*, London 1986
- A.Lowen, *Narcyzm: zaprzeczenie prawdziwemu Ja*, Warszawa 1995
- N.Luhmann, *Teoria polityczna państwa bezpieczeństwa socjalnego*, Warszawa 1994
- G.Lukács, *Historia i świadomość klasowa*, Warszawa 1988
- G.Lukács, *Wprowadzenie do ontologii bytu społecznego*, Warszawa 1982–1985, cz.I-III
- J.F.Lyotard, *Le differend*, Paris 1984
- J.F.Lyotard, *Odpowiedź na pytanie, co to jest postmoderna w: Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, red. S.Czerniak, A.Szahaj, Warszawa 1996
- J.F.Lyotard, *Peregrinations*, New York 1988
- J.F.Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Minneapolis 1984
- A.MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, Warszawa 1996
- A.MacIntyre, *The Privatization of Good: An Inaugural Lecture w: The Liberalism – Communitarianism Debate. Liberty and Community Values*, red. C.F.Delaney, Lanham (Maryland) 1994
- A.MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame 1988

- R.A.Makkreel, *Dilthey. Philosopher of the Human Studies*, Princeton 1975
- K.Mannheim, *Ideologia i utopia*, Lublin 1992
- A.Manterys, *Wstęp do wydania polskiego w: A.Giddens, Nowe zasady metody socjologicznej. Pozytywna krytyka socjologii interpretatywnych*. Kraków 2001
- G.Marcel, *Być i mieć*, Warszawa 1962
- G.Marcel, *Homo viator*, Warszawa 1959
- G.Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, Warszawa 1965
- H.Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy*, Warszawa 1991
- J.Maritain, *Pisma filozoficzne*, Kraków 1988
- K.Marks, F.Engels, *Dziela*, Warszawa 1962, t.1
- M.Marody, *Kulturowe aspekty zmiany społecznej w: Między rynkiem a etatyzmem. Społeczne negocjowanie polskiej rzeczywistości*, red. M.Marody, Warszawa 2000
- M.Marody, *Sens zbiorowy a stabilność i zmiana ładów społecznego w: Rzeczywistość polska i sposoby radzenia sobie z nią*, red. Marody, Sułek, Warszawa 1987
- W.McDougall, *Psychologia grupy*, Warszawa 1930
- R.M.McIver, *Social Causation*, Boston 1942
- G.H.Mead, *The Philosophy of the Present*, Chicago 1956
- G.H.Mead, *Umysł, osobowość, społeczeństwo*, Warszawa 1976
- M.Mead, *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*, Warszawa 1978
- Meandry podmiotowości*, Poznań 2001
- R.K.Merton, *Structural Analysis in Sociology w: Sociological Ambivalence*, New York 1976
- R.K.Merton, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, Warszawa 1982
- Microelectronics and Society. For Better or for Worse? A Report to the Club of Rome*, red. G.Fredrichs, A.Schaff, Oxford – New York – Toronto – Sydney – Paris – Frankfurt 1982
- K.Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978
- Microstructure Science; Engineering and Technology*, National Academy of Sciences, Washington 1979
- Mikroelektronika i społeczeństwo. Na dobre czy na złe?*, Warszawa 1987
- K.Minogue, *Polityka*, Warszawa 1997
- J.S.Mill, *Essay on Ethics, Religion and Society*, Toronto 1967
- J.S.Mill, *System logiki dedukcyjnej i indukcyjnej*, Warszawa 1962, t.II

- J.S.Mill, *Utylitaryzm. O wolności*, Warszawa 1959
- Ch.W.Mills, *Białe kołnierzyki. Amerykańskie klasy średnie*, Warszawa 1965
- Ch.W.Mills, *Power, Politics, and People. The Collected Essays of C.Wright Mills*, red. I.L.Horowitz, New York 1963
- Ch.W.Mills, *Elita władzy*, Warszawa 1961
- Ch.W.Mills, *The Sociological Imagination*, New York 1967
- E.Mokrzycki, *Filozofia nauki a socjologia. Od doktryny metodologicznej do praktyki badawczej*, Warszawa 1980
- Monteskiusz, *O duchu praw*, Warszawa 1957, t.1
- S.Morawski, *Czy modernizm rzeczywiście zmierzcha?* w: *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, red. S.Czerniak, A.Szachaj, Warszawa 1996
- W.Morawski, *Socjologia ekonomiczna*, Warszawa 2001
- J.Naisbitt, *Megatrendy*, Poznań 1997
- P.J.Nettl, *Rosa Luxemburg*, London 1966, t.1
- F.Nietzsche, *O trzech przemianach w: Tako rzecze Zaratustra*, Warszawa 1991
- F.Nietzsche, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości (studya i fragmenty)*, Warszawa 1993
- F.Nietzsche, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, Kraków 1997
- R.A.Nisbet, *The Sociological Tradition*, London 1967
- C.North, *Understanding Economic Change w: Transforming Post-Communist Political Economies*, red. J.M.Nelson, Ch.Tilly, L.Walker, Washington 1996
- S.Nowak, *Metodologia badań społecznych. Zagadnienia ogólne*, Warszawa 1970
- R.Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, Warszawa 1999
- C.Offe, V.Ronge, *Theses on the Theory of the State w: Contemporary Political Philosophy. An Anthology*, red. R.E.Goodin, Ph.Pettit, Oxford – Cambridge 1997
- P.Orlik, *Dystans i zaangażowanie, autodestrukcja i autoafirmacja, figa Arystotelesa, jaszczurka św. Augustyna – dyskusja w: Meandry podmiotowości*, Poznań 2001
- P.Orlik, *Podmiotowość a wrażliwość w: Meandry podmiotowości*, Poznań 2001
- J.Ortega y Gasset, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, Warszawa 1982
- J.Ortega y Gasset, *Po co wracamy do filozofii?*, Warszawa 1992
- J.Ortega y Gasset, *Zadanie naszych czasów w: Po co wracamy do filozofii?*, Warszawa 1992
- S.Ossowski, *Struktura społeczna w społecznej świadomości w: S.Ossowski Dzieła, Z zagadnień struktury społecznej*, Warszawa 1968, t.V

- M.Pacholski, A.Słaboń, *Słownik pojęć socjologicznych*, Kraków 1997
- V.Pareto, *Uczucia i działania. Fragmenty socjologiczne*, Warszawa 1994
- R.E.Park, *Research in the Social Sciences. Its Fundamental Methods and Objectives*, New York 1926
- R.E.Park, *Society*, New York 1955
- R.E.Park, E.W.Burgess, *Wprowadzenie do nauki socjologii*, Poznań 1926
- T.Parsons, *Struktura społeczna a osobowość*, Warszawa 1969
- T.Parsons, *Szkice z teorii socjologicznej*, Warszawa 1972
- T.Parsons, *The Structure of Social Action*, New York 1937
- P.E.Pfuetze., *Self, Society, Existence*, New York 1961
- Platon, *Menon w: Dialogi*, Warszawa 1993
- Platon, *Uczta w: Dialogi*, Warszawa 1993
- K.Polanyi, *The Great Transformation*, Boston 1957
- K.Polanyi, *Our Obsolete Market Mentality*, „*Commentary*”, vol. 3, no. 2
- R.H.Popkin, A.Stroll, *Filozofia*, Poznań 1994
- Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, red. S.Czerniak, A.Szahaj, Warszawa 1996
- Racjonalność współczesności*, red. H.Kozakiewicz, E.Mokrzycki, M.Siemek, Warszawa 1992
- A.R.Radcliffe-Brown, *Method in Social Anthropology*, Chicago 1958
- Rational Choice Theory: Advocacy and Critique*, red. J.Coleman, T.Fararo, Newbury Park California, 1992
- G.Raulet, *Kryzys podmiotu*, „*Colloquia Communia*”, nr 4–5(27–28)/1986
- J.Rawls, *Liberalizm polityczny*, Warszawa 1998
- J.Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa 1994
- G.Ritzer, *McDonaldyzacja społeczeństwa*, Warszawa 1999
- W.A.Robson, *Welfare State and Welfare Society. Illusion and Reality*, London 1976
- R.Rorty, *Habermas and Lyotard on Postmodernity*, „*Praxis International*”, vol. 1-4/1984
- R.Rorty, *Habermas i Lyotard o postmodernizmie*, „*Colloquia Communia*”, nr 4–5 (27–28)/1986
- J.J.Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi w: Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, Warszawa 1956
- J.J.Rousseau, *Umowa społeczna*, Warszawa 1948

- B.Ruthland, *Bakhtinian Categories and The Discourse of Postmodernism w: Mikhail Bakhtin and the Epistemology of Discourse*, red. C.Thomson, „Critical Studies”, vol. 2, no. 1-2
- P.Rybicki, *Struktura społecznego świata*, Warszawa 1979
- H.Sacks, *A Initial Investigation of the Usability of Conversational Data for Doing Sociology w: Studies in Social Integration*, red. D.Sudnow, New York 1972
- H.Sacks, G.Jefferson, E.A.Schegloff, *A Simplest Systematics for the Organization of Turn – taking for Conversation*, „Language”, no. 2/1974
- C.H.de Saint-Simon, *Pisma wybrane*, Warszawa 1968, t.2
- M.Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge 1982
- A.Schutz, *Potoczna i naukowa interpretacja ludzkiego działania*, „Studia Filozoficzne”, no. 6/1979
- A.Schutz, *The Phenomenology of the Social World*, Illinois, Evanston 1967
- A.Sen, *Nierówności. Dalsze rozważania*, Kraków – Warszawa 2000
- P.Sériot, *Ethnos i demos: dyskursywne konstruowanie zbiorowej tożsamości*, „Teksty Drugie”, nr 1/1994
- G.Simmel, *Socjologia*, Warszawa 1975
- G.Simmel, *Zagadnienia filozofii dziejów. Badanie z zakresu teorii poznania*, Warszawa 1902
- B.Skarga, *Kłopoty intelektu. Między Comte'em a Bergsonem*, Warszawa 1975
- A.Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, Warszawa 1954
- P.Sorokin, *Contemporary Sociological Theories through the First Quarter of the Twentieth Century*, New York 1964
- P.A.Sorokin, R.K.Merton, *Social Time: a Methodological and Functional Analysis*, „The American Journal of Sociology”, nr 5/1937
- P.Sorokin, *Zasada zmiany immanentnej w: Elementy teorii socjologicznych. Materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej*, red. W.Derczyński, A.Jasińska-Kania, J.Szacki, Warszawa 1975
- G.Soros, *Kryzys światowego kapitalizmu*, Warszawa 1999
- H.Spencer, *An Authobiography*, London 1926
- H.Spencer, *The Principles of Sociology*, London 1876
- H.Spencer, *Zasady socjologii*, J.K.Potocki, 1908
- S.Springer, *Kryzys relacji jako jedna z przyczyn powstawania nowych ruchów religijnych w: Meandry podmiotowości*, Poznań 2001

- A.Swindler, *Culture in Action: Symbols and Strategies*, „*American Sociological Review*”, nr 51/1986
- J.Szacki, *Durkheim*, Warszawa 1964
- J.Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 1983, t.1 i 2
- J.Szacki, *Indywidualizm i kolektywizm. Wstępna analiza pojęciowa w: Indywidualizm a kolektywizm*, praca zbiorowa, Warszawa 1999
- J.Szacki, *Liberalizm po komunizmie*, Warszawa 1994
- J.Szacki, *O narodzie i nacjonalizmie*, „*Znak*”, nr 3/1997
- J.Szacki, *Słowo wstępne do: E.Goffman, Człowiek w teatrze życia codziennego*, Warszawa 2000
- J.Szacki, *Zaniecki*, Warszawa 1986
- A.Szahaj, *Krytyka, emancypacja, dialog. Jürgen Habermas w poszukiwaniu nowego paradygmatu teorii krytycznej*, Warszawa 1990
- A.Szahaj, *Ponowoczesność – czas karnawału. Postmodernizm – filozofia błazna w: Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, red. S.Czerniak, A.Szahaj, Warszawa 1996
- B.Szczepańska-Pabiszczak, *Koncepcja relacji podmiot – przedmiot w świetle wprowadzenia do ontologii bytu społecznego Georga Lukácsa w: Meandry podmiotowości*, Poznań 2001
- T.Szczurkiewicz, *Studia socjologiczne*, Warszawa 1970
- P.Sztompka, *Anthony Giddens*, hasło w: *Encyklopedii socjologii*, red. W.Kwaśniewicz, Warszawa 1998, t.1
- P.Sztompka, *Podmiotowość społeczeństwa*, „*Zdanie*”, nr 6/1988
- P.Sztompka, *Sociological Dilemmas: Toward a Dialectic Paradigm*, New York 1979
- P.Sztompka, *Socjologiczna teoria podmiotowości w: Podmiotowość: możliwość, rzeczywistość, konieczność*, red. P.Buczkowski, R.Cichocki, Poznań 1989
- P.Sztompka, *Sociology of Social Change*, Oxford 1993
- P.Sztompka, *Teoria socjologiczna końca XX wieku w: J.H.Turner, Struktura teorii socjologicznej*, Warszawa 1985
- P.Śpiewak, *Isaiah Berlin liberalny liberalizm w: I.Berlin, Dwie koncepcje wolności*, Warszawa 1991
- G.Tarde, *Opinia i tłum*, Warszawa 1904
- E.Tarkowska, *Czas w społeczeństwie. Problemy, tradycje, kierunki badań*, Wrocław 1987



- E.Tarkowska, *Socjologia a inne nauki humanistyczne we francuskiej szkole socjologicznej: ciągłość i zmiana wzorów myślenia i działania naukowego*, „Zagadnienia Naukoznawstwa”, nr 3/1980
- E.Tarkowska, *Wstęp w: É.Durkheim, Elementarne formy życia religijnego*, Warszawa 1990
- W.Tatarkiewicz, *Historia Filozofii*, Warszawa 1970
- Ch.Taylor, *Etyka autentyczności*, Kraków 1996
- Ch.Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Warszawa 2001
- Teoria rozwoju społecznego. Wypisy*, red. R.Dioniziak, Kraków 1976
- The Handbook of Economic Sociology*, red. N.J.Smelser, R.Swedberg, Princeton – New York 1994
- W.I.Thomas, F.Znaniiecki, *Chłop polski w Europie i Ameryce. Nota metodologiczna*, Warszawa 1976
- W.I.Thomas, F.Znaniiecki, *Chłop polski*, t.IV
- W.I.Thomas, *Social Behavior and Personality*, New York 1951
- W.I.Thomas, D.S.Thomas, *The Child in America*, New York 1928
- W.I.Thomas, *The Unadjusted Girl*, Boston 1925
- C.Thomson, *Mikhail Bakhtin and Shifting Paradigms w: Mikhail Bakhtin and the Epistemology of Discourse*, „Critical Studies”, vol. 2, no. 1-2
- L.C.Thurow, *Przyszłość kapitalizmu. Jak dzisiejsze siły ekonomiczne kształtują świat jutra*, Wrocław 1999
- J.Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2002
- A.de Tocqueville, *Dawny ustrój i rewolucja*, Kraków 1994
- A.de Tocqueville, *Lettres de Alexis de Tocqueville et de Arthur de Gobineau w: Revue des Deux Mondes*, 1907, t.199
- A.de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, Warszawa 1976
- F.Tönnies, *Community and Society (Gemeinschaft und Gesellschaft)*, tłum. i red. Ch.Loomis, East Lansing 1957
- F.Tönnies, *On Sociology: Pure, Applied and Empirical*, Chicago 1971
- F.Tönnies, *Soziologische Studien und Kritiken*, Jena 1925
- F.Tönnies, *Wspólnota i społeczeństwo jako typy więzi międzyludzkich w: Elementy teorii socjologicznych*, red. W.Derczyński, A.Jasińska-Kania, J.Szacki, Warszawa 1975
- J.H.Turner, *Struktura teorii socjologicznej*, Warszawa 1985
- J.Turowski, *Socjologia. Wielkie struktury społeczne*, Lublin 2000

- M. Walzer, *A Critique of Philosophical Conversation w: Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, red. M. Kelly, Cambridge Mass. 1990
- M. Walzer, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Oxford 1983
- M. Walzer, *The Communitarian Critique of Liberalism w: New Communitarian Thinking. Persons, Virtues, and Communities*, Charlottesville 1995
- M. Walzer, *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame 1994
- A. Walicki, *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*, Warszawa 1996
- A. Walicki, *Trzy patriotyzmy*, Warszawa 1991
- A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii*, Warszawa 1964
- J. Wasiewicz, *Wieczny powrót, logos i chaos, sakralizacja cielesności, mini – podmiot i nadczłowiek – dyskusja w: Meandry podmiotowości*, Poznań 2001
- J. Wasiewicz, *Z genealogii subiectum. Próba rekonstrukcji stanowiska Nietzschego w kwestii podmiotu w: Meandry podmiotowości*, Poznań 2001
- W biegu czy zawieszeniu? Ludzie i instytucje w procesie zmian*, red. K.W. Frieske, W. Morawski, Warszawa 1994
- M. Weber, *Basic Concepts in Sociology*, New York 1964
- M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Lublin 1994
- M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, Warszawa 1989
- M. Weber, *Państwo narodowe a narodowa polityka gospodarcza w: tegoż Polityka jako zawód i powołanie*, Warszawa 1989
- M. Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, New York 1947
- M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1972
- K. Wielecki, *Poland and the European Union: Sociological Problems*, „Yearbook of Polish European Studies”, vol. 4/2000
- K. Wielecki, *Poza konstruktywizmem i spontanicznością w: Konstruktywizm i spontaniczność w rozwoju społecznym*, red. Z. Madej, Warszawa 1993
- K. Wielecki, *The State, Subjectivity and Civil Society in Integrating Europe*, „Yearbook of Polish European Studies”, vol. 1/1997
- K. Wielecki, *Wpływ spójności grupy społecznej na skuteczność nagród i kar*, „Kwartalnik Pedagogiczny”, nr 1/1982
- K. Wielecki, *Wprowadzenie do problematyki integracji europejskiej*, Warszawa 1998
- K. Wielecki, *Spoleczne czynniki tożsamości pokoleniowej młodzieży*, „Studia Socjologiczne”, nr 1-2/1990

- K.Wielecki, *Youth, Transformation and Mass Culture w: Youth d Political Changes in Contemporary World*, red. J.Garlicki, Warszawa 1998
- L.Witkowski, *Tożsamość i zmiana*, Toruń 1988
- L.Witkowski, *Uniwersalizm pogranicza. O semiotyce kultury Michała Bachtina w kontekście edukacji*, Toruń 1991
- I.Wojnar, *Bergson*, Warszawa 1985
- E.Wnuk-Lipiński, *Małe grupy w ładzie monocentrycznym w: Grupy i więzi społeczne w systemie monocentrycznym*, Warszawa 1990
- W.Wundt, *Elemente der Völkerpsychologie. Grundlinien einer psychologischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit*, Leipzig 1912
- L.W.Zacher, *Spoleczeństwo informacyjne na szczeblu lokalnym (refleksje i uwagi prognostyczne) w: Spoleczeństwo informacyjne. W perspektywie człowieka, techniki, gospodarki*, red. L.W.Zacher, Warszawa 1999
- M.Ziółkowski, *Wiedza, jednostka, społeczeństwo*, Warszawa 1989
- M.Ziółkowski, *Znaczenie, interakcja, rozumienie. Studium z symbolicznego interakcjonizmu i socjologii fenomenologicznej jako wersji socjologii humanistycznej*, Warszawa 1981
- F.Znanięcki, *Elementy rzeczywistości praktycznej*, „Przegląd Filozoficzny”, 1912, R.XV, z.2
- F.Znanięcki, *Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój*, Warszawa 1971
- F.Znanięcki, *Socjologia wychowania*, Warszawa 1973, t.I
- F.Znanięcki, *The Method of Sociology*, New York 1968
- F.Znanięcki, *Współczesne narody*, Warszawa 1990
- F.Znanięcki, *Wstęp do socjologii*, Poznań 1922

## **Subjecthood, individualism, collectivism – a summary.**

This work discusses one of the fundamental problems in the humanities: the ontic status of the individual as well that of a group of individuals. It becomes apparent that these cannot be studied in separation, but rather that the very *nature* of the individual lies in their relation to the society. The *nature* of the society, in turn, is that it is a relational entity: first, in that it is created as a result of social relations between individuals; second, due to the fact that once it exists, it creates the individual, alongside his/her own autonomic activity.

The society and culture made by humans become relatively autonomous and self-contained entities as well, which provide secondary definition for individuals and have their own causal dynamics. There is no society without individuals; it is made of and by them. It also appears, however, that there exists no such thing as a human being, understood as a being instantiating a potential unique to humans, outside society and culture. Thus we have arrived at a point, where one may realise that the traditional opposition individual versus society is incorrectly formulated. For the fact is that the individual and society exist, grow and develop in relation to each other. In isolation they cannot be defined or understood, unless some facts are disregarded. This discussion ended on the grounds of Giddens's theory of structuration, which reconciles these opposing entities on theoretical level. The author's sole deviation from Giddens's concepts is treating the individual and society in a more ontically equal fashion.

The time of an industrial civilisational revolution makes the above-mentioned problem more radical and ideological. Now the old, incorrectly formulated dilemma, touches a new opposition: that between individualism and collectivism. This opposition becomes fundamental for sociology – a science that itself sprang from industrial developments. It becomes especially sharp on ontic grounds, but this time it is not ontology that I am chiefly concerned with. The tensions that industrialism creates are reflected in an axiological dialog with a clearly ideological background, which – in order not to repeat the lengthy discussions from chapters one and two – we will narrow down to the question of what is more valuable: the individual or the collective. In this meaning it has become a dispute between two axiological and ideological standpoints: individualism and collectivism.

The point of this controversy can only be understood in an ideological context, since – as has been shown here – both in the ontic sense and in the form of a question of which came first, or which is the cause of the other, it is an incorrectly formulated opposition. Therefore the dispute between individualists and collectivists takes place outside of the ontic reality. I have attempted to show that it was the situation of different parts of the industrial society that bore substantial differences in the convictions of different

theorists, who felt some sort of a link to the main actors of the industrial social theatre. This is the sense in which I discussed liberal, conservative and socialist viewpoints.

Not unconnected to quasi-philosophical and sociological disputes was history, which verified in reality the opposing views, individualism and collectivism, giving direction to modes of thought and actions. Anarchist bombings, nationalist and racist movements, as well as the very practice of certain societies, e.g. fascist or communist, show in the flesh that beside the intellectual dispute there has existed a practical life dimension, whose real tensions expressed themselves in one ideology or another being advocated.

I have shown how these intellectual disputes took on a dramatic historical sense, which can be seen in such events as revolutions and wars, especially the World Wars. I have also discussed reasons why in the last stage of the industrial era, though perhaps less so in science and ideology than in political and economic practice, collectivist and individualist views become reconciled in the modern state. Such a state represents its citizens' interests without being entangled on any side in class divisions; quite the contrary – it serves a highly important function mediating and creating social compromise through institutions of democratic-liberal order and pro-social principles regulating the economy. These principles are known as the idea of the *welfare state*. The dialectical symbiosis<sup>1</sup> of the state understood as above with the so-called civil society would add to the institutional order, which reaches beyond the “idealist versus collectivist” debate.

One of the most important factors in the crisis of this democratic-liberal order were scientific discoveries and technological inventions, which brought about a new post-industrial civilisational *revolution*. This is no minor crisis. It reaches the very bedrock of the social and economic order, tilts the global power balance, causes fundamental changes in culture. Among its effects are transformations of basic social institutions: the state, the family, upbringing. It is accompanied by an intellectual crisis, especially in the sphere of values. Without risking any predictions for the future, we should note that thus far it has been dominated by disintegration, decay, anomy.

Great civilisational changes of the past lasted for hundreds if not thousands of years and still bore with them serious adaptive problems for individuals, societies, institutions and culture. They typically resulted in crises of values, standards, norms as well as aesthetic and intellectual attitudes. The present post-industrial crisis has so far lasted a quarter of a century and is not likely to be as abiding: it will probably end in a few dozen years. At any rate, its depth, dynamics and range cannot be compared with any such breakthrough experienced in the past. It should not be surprising, therefore, that today's crisis is exceptionally deep while the adaptive abilities of individuals, societies and their cultures – poor. Such a situation makes the crisis even more severe. One example of this may be the state the humanities are in, especially their post-modern branch, which – while brilliant at criticisms of the industrial era – cannot cope with giving a diagnosis and suggesting a strategy to alleviate the drastic effects of the current post-industrial hardships. Postmodernism is not so much an answer to them as their victim.

---

<sup>1</sup> cf. J.K.Galbraith, *Istota masowego ubóstwa (The Nature of Mass Poverty)*, Warszawa 1987; see also: T.Kowalik, *Współczesne systemy ekonomiczne: powstawanie, ewolucja, kryzys (Current Economic Systems: Birth, Evolution, Crisis)*, Warszawa 2000.

This dissertation develops the speculation that not only cannot the concepts of individualism and collectivism answer the needs created by today's post-industrial crisis, but are unable to describe and explain significant humanist aspects of history, in which we all participate. Both those concepts have always been conceptually weak, built on false ontological and axiological assumptions about the individual and the society. Now they have become harmful. They intensify the destruction of individual and group *horizons of reference* and add to the dramatic disintegration of *existential order*. They do not provide a perspective vital for diagnosing and forecasting the present, much less for constructing individual or group strategies to combat the crisis. A current example of a concept that is declaratively neutral towards any fundamental assumptions, yet in fact extremely individualist is postmodernism.

The truth about both an individual and society ought to be sought, I feel, in the intellectual space that opens between individualism and collectivism. This work attempts to reconstruct postulates that reach beyond the individual and collective paradigms and, by subsequent approximations, to build a concept to merge these extremes, which would allow for an understanding of the human being and the collective that is closer to reality. Much thought is given to the intellectual basis of *horizons of reference* which allows individuals to keep a certain *existential order* notwithstanding the obscurity and limited comprehensibility of the world in general, and particularly so in times of a deep post-industrial crisis. This intellectual standpoint I have called the concept of subjecthood.

It is not, in Hegelian terms, a synthesis of dialectal contradiction, for the least that one can do for the post-industrial belief in the non-existence of non-ambiguity is to notice that the dialectics of social processes need not lead to progress or development. Let us also admit that the concept of subjecthood is only a way of thinking, based on a certain formula of values, which does not solve all antinomies, dramas and puzzles of human life. Its ability to interpret the practice of life, which can give basis for adopting currently rational strategies for individual and social life, does not remedy all life's problems for everybody nor does it remedy them forever. What is understood here by the concept of subjecthood are certain assumptions, anchored philosophically (both ontologically and epistemologically), as well as judgments about the theory of the human being and society resulting from them, and adequate to them axiological attitudes. They can be a fundament for orienting one's ideology, understood as a rationalization of certain *Weltanschauungs* and strategies for solving practical life's problems in accordance with this rationalization. This is the whole dialectics that can be practised in the wake of the post-industrial crisis and its post-modern interpretation, as well as in opposition to it. I call it *weak dialectics*.

The term *concept* and not theory of subjecthood is used rather consistently throughout the present text. This is for several reasons. First, the concept of subjecthood still requires much work before it fulfils the formal requirements for a theory. Secondly, as I understand it, it does not aspire to exclusive correctness and infallibility; it does not postulate such level of *systematicness* of the world, or the ability of so certain cognition for the word theory not to seem too exaggerated. The term theory could overreach the aspirations to which we are entitled on the grounds of *weak dialectics*. And third, the blending of science with axiology and ideology (intentional, as a consequence of the ontological assumptions) is so thorough that it is safer to speak here about a certain

notion, or an ideology anchored in philosophy and sociology, or – as I chose – a concept, rather than theory.

It is my conviction that ideology need not be eliminated from science, inasmuch as it is a subject of scientific study and generalizations. Science can, even should, study the reasons why certain sociologically important ideologies are born and how they evolve. It also ought to seek to explain their relation to reality, that is: study which ideologies, in what situations and on what conditions can be considered true, and which cannot. In the case of certain categories of propositions or ideologies, such as values or judgments that are verifiable only by faith, science can study their functions and their ability to organize people's activities in accordance with certain postulated values. The actual influence of certain beliefs and values based on an ideology on the organization of people's actions can be studied, and by this we can explicate to what extent values said to be held correspond to those that are practiced. Science can thus research the functionality of a given ideology with regard to certain postulated values. It is quite a different question whether such scientific analyses of ideologies as well as ideologies themselves are warranted in our times, after devastating postmodernist critique of such intellectual endeavours. It is my conviction that such is the case. In fact, this is a vital and indispensable function of science, albeit on certain subtle conditions that are discussed in chapter four.

The concept of subjecthood, as presented here, does not aspire to wholeness and ultimate truth; it is not unaware that all knowledge is arbitrary and entangled in the realms of values and ideologies – on the contrary: it puts this awareness to use. Nor is it baffled by the realization that both science and ideology participate in a game of interests, including power play. But in the face of all this, it does not claim to have found solutions based on *strong* dialectics, which can free us from the limitations and inconveniences mentioned earlier. Rather, on the grounds of *weak* dialectics and the requirements of a discrete and, as Taylor puts it, *more subtle* language it asks itself which Weltanschauung fulfils what functions for what interests. The concept of subjecthood asks what social and political viewpoint it is partial to, and thus what actual role it plays in that game of interests. However, the value of subjecthood assumed in this concept causes also other effects, characteristic of it. Above all, it attempts to find the most universal place for values, it searches for values important for all, or at least most, human beings. It is claimed here that every individual craves for values and if deprived of them – he/she suffers and is subject to psychological degradation. If a society suffers an axiological crisis, both the whole society and every individual are endangered with degradation.

One feature of the concept of subjecthood is conscious respect for the principles of open dialogue. The concept wishes to introduce its ideas into the social practice of intellectual exchange, moreover – it attempts to influence everyday life, but it does not claim to be the bearer of the sole truth; it wishes to listen, not just speak. It uses the language of *discrete* and *timid narration*, rich in scruples and doubt. Awareness of the non-existence of a monopoly for truth, as well as of the complexity and obscurity of the world is necessary. The concept of subjecthood does not attempt to convince people that the world is less obscure and more certain than it actually is, but rather searches for ontological, cognitive and axiological bases which would assist life and the

development of individual potential, as well as for such an idea of an ideal society that would not degrade people but multiply their opportunities.

Subjecthood is a cognitive perspective. In the language of the theories introduced in chapters III and IV one might say that subjecthood requires understanding one's being as *being-in*, being limited in its existence and in the capabilities of its cognition, immersing in the stream of reality as it is being experienced. But this also requires that one understands himself/herself as being-for, for the good, truth, freedom, subjecthood and – according to some philosophers – for God and the Other. Subjecthood is being for all this, which however cannot be known to a degree allowing an individual to have a secure foundation for their life. Nevertheless, subjecthood is a characteristic and a state of life understanding its sense as *living for the good*, though it be good not wholly understood. It can only be the result of a freely chosen life for subjecthood. It is a state of a consciously practiced idea of good. It is because of this good, and because it can never be wholly understood, that the individual takes on an existence that is difficult, creative, ever searching. At the same time such a life itself becomes a value, offering another challenge of growth, of constant broadening one's subjecthood. This duty has one more justification: whether one believes in God or not, whether one treats the potential for growth that one has as a gift (from God, fate, nature) or otherwise – this gift makes one obliged to accept it.

The *good* for which the subject lives, in addition to not being wholly cognizable, is a multi-argument function. It is an **formula** of sorts, in which each of the characteristics and elements takes on a meaning, sense. The characteristics of subjecthood are above all sense of duty, authenticity, autonomy, originality, altruism, emancipation, expressiveness, ambition, openness, creativity, pride. But they take on their subjecthood-related meaning only together, within the formula of subjecthood. On their own they can even be vices, as Taylor suggested, for instance overgrown ambition or narcissistic expression of authenticity, etc.

The media for subjecthood, the means by which one becomes a subject, are above all knowledge, feelings, sensitivity, faith and intuition, decentration, language, free will, maturity, dedication and responsibility. However, it is only together that they make up an inseparable formula of subjecthood media. Subjecthood is not a gift in the meaning of something complete and static, which is transmitted and received through a human being's subjecthood media. Rather, it is a result, a function of a life in subjecthood, a value which is realised chiefly through such activities as understanding, empathy, decentration, trust, commitment, love. It is only **activities** directed by subjecthood-related characteristics aimed at subjecthood **values** that together create a complete formula of subjecthood.

Note that we can speak of the subjecthood-related characteristics and media of an individual as of certain **competences**. One can be a subject in the meaning of possessing these media and characteristics sufficiently developed and still developing, that is in the meaning of realising a certain subjecthood-related potential. Subjecthood only truly exists when it is being practised. This means that it is above all a **relational characteristic** and an **attribute of activity**. Subjecthood is realisation of this subjecthood-related potential. It is worth adding that these activities place an individual in certain relations with other individuals, but also with nature, the environment. These activities are meant to fulfil a subject **formula of goodness**.



Thus far this summary has concentrated mainly on the **narcissistic structure of subjecthood**. There exists, however, another one, related to activities aimed at reaching beyond oneself. The acting subject enters into relations, here the most interesting are relations with other individuals, with society. If subjecthood is a duty, as I say in chapter four, it is naturally a duty to oneself, but also – to others.

Subjecthood-related characteristics and media, as has been said, can be treated as values, since they are means to a higher value – subjecthood itself. As we see, then, subject-related values form a structure. Taylor distinguished constitutive values and those that give them meaning, so called *strong values*. But is subjecthood a value in itself? I believe not. It is valuable, as it regulates relationships between individuals in a society well. It directs individuals' and societies' activities so that opportunities are created for the development of everybody's potential. Society or others are not a degrading factor for an individual, but quite the contrary: they raise the chances for individual growth. It is no small feat. Still, we know that this value is contractual, relational, dialogic, that there are other values behind it, *stronger* as Taylor put it.

In the formula of narcissistic structure of subjecthood we discover that the stronger value is the individual. The relational character of subjecthood means that another individual and their subjecthood are also *good*. Subjecthood then is an equation, including all the above-mentioned elements in an order regulating the relations between individuals. This formula says that the value for a subject *I* is *me*, but me limiting myself because of the equivalent and complementary for me value of *the other*. We can also speak of stages of subjecthood, the first, in which the narcissistic structure of subjecthood develops, could be called after Lévinas *being drunk with one's own identity*. The second stage, later in development, possible but not necessary, we might label the stage of **socialised subjecthood**.

We have been talking so far about individual competences for subjecthood. Now, however, we can see that equally important is the competence for limiting oneself because of others. Autonomy, ambition, authenticity, love etc. are thus valuable, but when they are self-limiting to boundaries drawn by the good of others. Limiting oneself need not mean sacrifice, but accepting a subject orientation in the acting subject's practice of life, which is aimed above all at reaching compromises, understanding, finding a *modus vivendi*. It is therefore oriented towards **negotiating** and not **competitive** strategies of solving conflicts of interests.

The concept of subjecthood postulates two (or three, depending on how we count them) *strong values* in this severe post-industrial crisis of moral order: *myself* and *the other* as two arguments of a common formula of subjecthood (which itself is the possible third value). Once again we should note here an important fact: that subjecthood is a value on two levels. It is valuable as a value, since it encompasses the worth of every single individual and the whole society together. *The other* is the object of our *desire* in the meaning of Lévinas, and it sets the *order of desires* in human life. Still, it is also an instrumental value, since an individual – as has often been said here – cannot live alone, or in any case necessarily needs others to satisfy his/her own needs.

Solving coexistential problems in non-subject ways can temporarily intensify the satisfaction of certain needs. Yet, it is unacceptable if we transpose Rawls's *original situation* to our context. What I mean is that no-one would wish to find themselves dominated by others, with his/her needs (and perhaps the very existence) threatened by

others. The practice of life shows that it is not the case (as has been suggested by members of the so-called new right wing) that a situation of unequal opportunities is the result of certain advantages that the winners possess and that it gives the world a necessary dynamics of selfishness.

Such social Darwinism can be considered shameful, but what is more important is that various unforeseeable circumstances – its own possible advantages aside – can sometimes give a social advantage to certain individuals just to take it away suddenly in other circumstances. Some conclusions that can be drawn from this are: first, that there exist no objective principles (apart from meritocratic ones, but also only in certain situations and in connection with Rawls's criterion of justice) which could fairly choose the winners in social relationships. Second, that every individual capable of abstract and perspective thinking, even one who strongly believes in his/her luck, should in his/her own well-understood personal interest support the subjecthood principle, just in case. Especially so, that in many situations and spheres of life (e.g. in marriage) competitive strategies are a certain social trap, whereas negotiations create opportunities. Therefore a world that rejects the principles of subjecthood is both wrong and stupid.

The concept of subjecthood gives no strong basis for human *horizons of reference*, but in such a severe post-industrial crisis that degrades individuals and societies alike it still supplies much, if these few values provide life with meaning and a *moral framework*. It is not a road through the obscurity of the present day, nor is it a goal which can fill and direct any existence, but rather a suggestion, a *vague trace* which helps to limit the obscurity inside boundaries that do not threaten the being with degradation. If an individual gains that much, they may keep the necessary minimum of **ontic and ethic security** as well as the minimal quantum of meaning that allows one to enjoy freedom to choose one's identity, values and other postmodernist promises.

An beneficial environment for the subjecthood of an individual is naturally a subject society. This label may subsume autonomy, freedom, sovereignty with respect to other social subjects, e.g. social groups, nations etc. All this will be taken to be a necessary but insufficient condition for social subjecthood. We can also speak of social subjecthood in the sense of an architecture of society which is based on dialogic communication, democratic constitution of rules and making important decisions together. This property will also be included in the **formula of social subjecthood**. Let us add, however, that a society which can be thus characterised, enables individuals and groups to keep their own subjecthood. It is open to individual initiative, it creates a space for all activities of its members, it respects their originality and distinctness. We might perhaps expect even more, that a subject society will facilitate the subjecthoods of individuals and groups, that it will consciously act to stimulate and broaden their subjecthoods. But obviously problems will appear when conflicts of interests, differences in opinions, cultural and other clashes unavoidably arise. A subject society cannot simply surrender power and invalidate its institutions. Even if it consists solely of subject individuals, activities need to be coordinated by specialised institutions that make and realise common decisions. Force is also necessary, if only to maintain subjecthood-oriented social rules.

It is not the case that a subject society uses no force; the crux is the principles and means of using it. A subject society ought to cherish its subject character, thus it needs to secure e.g. democratic institutions, which are the basis for social subjecthood. It is its duty to guard the subjecthood of all subject groups and individuals, that is those which –

as has been said – are able to limit their own freedom on the basis of respect for the subjecthood of other, as well as social subjecthood.

In order to keep this summary concise we shall not repeat certain important issues. As regards democratic-liberal order, *mediator state*, the relations between the civil society and the state, the *welfare state* construction, the relations between economic and social order, the role of the free market in democracy, the post-industrial crisis, the crisis of high culture and its being displaced by mass culture – the reader is welcome to consult the relevant parts of this dissertation. All these are matters of extreme significance, but much space has been devoted to them earlier in this work. Unfortunately the same considerations make it impossible to include here a discussion of a question that is fundamental for social subjecthood but stretching far beyond the scope of the present dissertation, namely the civilisation of cultural diversity. The capacity for savouring cultural diversity, respect differences, use them for common benefit as well as to make the world colourful and interesting is taken here to be an elementary indicator of real subjecthood of a given society and individuals.

Between cultural diversity, economic and political globalisation, institutional order on the one hand and social justice on the other a subject solution needs to be sought for such dramatically important issues as the rooting of identity of people in these times of post-industrial crisis, aggression on the part of small nations and ethnic groups seeking a feeling of identity on the level of tribal instincts as well as big nations, whose regression in the direction of tribalism and the will to dominate have been noted in earlier chapters.

The forming of a new global power structure, especially with technology so freely available as it is the case in the post-industrial civilisation, is another dramatic problem which requires a subject solution. The alternative is warfare, including terrorist attacks. It is possible not only between nations but also between social classes, not excluding those that are globalised. Such solutions are made more likely by processes of marginalisation and economic, political and cultural exclusion on both national and global scale. The availability of modern technology, including weaponry that could serve terrorists, makes force the worst possible solution to problems.

The present dissertation does not offer readymade, cut-and-dried answers; nor was this among its goals. The aim was to determine the general principles of subjecthood, and not to exemplify them in all walks of life. The substance of the subject approach – and this is one of the most important conclusions to be drawn from this book – rules out any tendencies to *organize* individuals and societies, this time according to the principles of subjecthood. The importance of the concept of subjecthood lies not in providing detailed scenarios, but in submitting the subject point of view for consideration, and individuals choose whether or not to make use of it in their practice of life, depending on their conscience and sensitivity.

Before ending this work let us recall certain fundamental issues. The first will be that within the concept of social subjecthood is included fair distribution of the access to subjecthood, or in other words fair distribution of opportunities for subjecthood for individuals and groups. In the terms of Lévinas's narration we may label its substance as a community organised above all in the *order of desire* and not needs, though the latter can by no means be disregarded.

A society fulfilling the subject formula is subject to the process of deepening the *order of desire* as the chief motor for democratic establishment of laws, norms and

values. This order regulates the distribution of other goods, especially wealth, education, power and prestige. The same idea can be expressed in other words as the conviction that for society to exist, individuals need to possess a certain level of altruism and socialization which allows for the creation, recreation and constant modification of common values, as well as for being guided by them. Using the language of the theories which have so often been referred to here, we could say that this is the way society produces, reproduces and transforms a common *horizon of reference*, that is a common range of basic notions about the world and a human's place in it which are part of *socially accepted obviousness* determining people's activities. We can isolate the ontological, epistemological and axiological aspects of these notions. A significant assumption of the concept of subjecthood is that axiologically it does not step beyond postulating the principle of *strong value* of the individual as subject and the principle of subjecthood as the mediator in relations between subjects respectful of each other. Society and its institutions do not wish to reach beyond this boundary, out of respect for subjecthood itself. On the contrary, all attempts at reaching beyond these values must be treated as unlawful.

In the complex formula of subjecthood, values have special significance. The disintegrated ethics of the post-industrial world must find its meaning again in the fragile and subjective subject orientation. A world which suffered a civilisational collapse, one which questioned and cancelled a powerful God, must be integrated again: this time in the weak human being. But not one so weak as the narcissist, self-centred and self-knowing being from individualist concepts of modern philosophy. And neither in the collective objects of amoral identifications of those times, like nation, social class or the state. This time the weak individual is stronger thanks to those values that support him in the concept of subjecthood.

The concept of subjecthood does not – as we have already said – offer a new system of values, or a new theory of the individual and society. That would be against its postulates, which accept the postmodernist critique of modernity. Rather, it suggests discussing some well-known, elementary values interpreted anew in the *subject formula*. This is not another plan for saving the world; I have already pointed out that formulas of this kind are just as dangerous as the wave of narcissist pragmatism, instrumental narrow-minded reason, as reflexive in time and space as a mole is sharp-sighted, that is spreading in this time of post-industrial crisis.

No total values are offered in the concept of subjecthood, and what I renounce especially fiercely are their consequences in the shape of some weird engineering of social subjecthood. As has been repeated many times, the crux of the concept is in these few elementary values which, incorporated in the *formula of subjecthood*, would produce the minimum of meaning that is necessary for the security of an individual's identity in a pluralist world.

I agree with Taylor, who claims that these values are characterised by a singular persistence and universality. As the philosopher shows, they have in fact been present throughout the centuries as overt declarations, unspoken assumptions or unrealised intuitions. Even in negating them people have recognized their authority: wrongdoing was a negation of good. These values permeate human culture universally and lastingly, though they be often misread and misinterpreted.

Their basis is utterly subtle and abstract. Their meaning, in themselves, is questionable, unconvincing. This is because behind the concept of subjecthood and these few values is in fact hidden the worth of the individual, every single one. Not just *me*, but also *the other*. Without elementary empathy and decentration we are unable to see and feel that we are all parts of a common model. Without rudiments of abstract thinking and at least basic structures of a socialised personality we will not understand it. In order to comprehend the argument that this model is also pragmatically valuable, that in times of a post-industrial crisis it provides individuals and groups with opportunities one needs the capacity for abstract thought and anticipation. These are not characteristics found in abundance.

It is apparent that many people need a *stronger* value, clearer and more convincing, which would justify the value of *the other* in the same model as *me*. Such was the function of the pre-modern God. He was formidable, demanding, quick to punish severely, but He gave meaning, motivated people to stick to their values, to the principles of the given world order. This God, however, has been cancelled, leaving us lost in the chaos of this incoherent world like His orphans.

A religious individual finds a minimal but sufficient foundation for the concept of a sensible world, for creating elementary *horizons of reference*, for a world uniting different interests in a degree necessary to exist, for a world that gives chances to freedom, growth and *good*.

From the perspective of many non-religious people who need a *strong* justification for the concept of subjecthood, what is needed is but a word, an idea of Him, who does not exist. However, it is easier to build concepts of subjecthood on the basis of the philosophy of Marcel, Maritain, Buber, Taylor and Lévinas. They construct the concept of subjectivity upon the idea of God, but a different one than the formidable medieval demiurge who ruled out subjecthood. The present-day God of the philosophers of subjecthood talks to us in a *subtle language*. He is the God of Lévinas, who shows Himself in the face of the other, who renews His promise through the other. He is the God of love and *communion* in meeting *the Other*, who left us a *trace*, suggestion of a model, free will and the face of the other. Taylor believes that God talks to us in the *subtle language* of subjecthood.

This is another aspect of the issue at hand: the philosophers mentioned above believe in God. I respect that, just as I respect the fact that others do not believe. However, faith is not what science deals with. The present dissertation distinguishes clearly two traditions of understanding subjecthood, the religious and the secular one. Yet it is my opinion that these two are not very different in their substance. Loving other human beings, seeing in every other individual a value at least as important as myself – this is the crux of both orientations. The religious version gives the *subject model* a *stronger* justification by including in it a *transcendental factor*. If the secular model is supplemented with a working hypothesis of the *transcendental factor*, it becomes scarcely different from the religiously motivated one.

Both these traditions of thinking about subjecthood have a weakness in the realm of science. The religious one requires justification by accepting the existence of God, which requires faith and not knowledge. The secular concept, as I have noted before, refers in the justification to the category of social agreement. It is, however, disadvantaged – as I have also pointed out – by the fact that history abounds in examples of societies agreeing

to values clashing with the deepest moral intuition, e.g. fascism or communism. We have shown, after Taylor, the weakness of proceduralist theories of common good which, according to Habermas, would give a *stronger* justification to values, including subjecthood.

The problem we encountered is unsolvable on the grounds of science: the secular orientation has a *strong* justification only after the *model of subjecthood* is supplemented with a category which I call the *transcendental factor*. This, however, cannot be done as no rational proof of its existence can be constructed. A basis for the creation of a theory, rather than a concept, of subjecthood could be therefore the introduction into the model of subjecthood a *working hypothesis of the transcendental factor* which cannot be proved or disproved but which enables a conditional *strong justification* for the concept, which – as I see it – has certain advantages:

1. it is better at explaining the relations between individuals and between an individual and society than both individualism and collectivism;
2. it offers a certain ethic order, which suits the human being in the post-industrial crisis better than what the two mentioned above have to offer;
3. it puts forward fundamentals which make the sphere of values more objective or at least universal, yet steering clear of the modernist dictatorship;
4. it gives basis to social forms which reconcile the interests of individuals through compromise;
5. it defines the rules of social solutions that give chances of development to both society and individual potentials;
6. it does not put the interest of the individual in opposition to the social interest;
7. it does not put structures and individuals in opposition;
8. it creates chances for a sociology that unifies classical perspectives with new currents which are linked to interactionist, humanist, understanding, hermeneutic and other orientations.

We may, naturally, choose not to look for *strong* justifications for the concept of subjecthood. This idea does not necessarily require religious, Weltanschauung or political declarations, as it is open to any perspective that respects the human being: the subject in others. This proposal is not, let me stress, conservative in the sense that it seeks, via a twisting path, to return to old truths. On the contrary: it opens space to the present and the future. And it is quite another story that the epiphany of the “orking hypothesis of the transcendental factor” contains the essence of the irony of our times.

## INDEKS OSÓB

- Abramowski E. 106, 361  
Akert R.M. 38, 361  
Alexander J. 117, 154, 361  
Alvarez O.A. 252, 361  
Arendt H. 91, 96-97, 99, 102, 144, 152,  
154-155, 157, 172, 361  
Aron R. 21, 361  
Aronson E. 38, 361  
Arystoteles 183-185, 223, 229, 231,  
289, 361  
Attewell P. 69, 361  
Augustyn Św. 186, 223, 232  
Bachtin M. 244, 361  
Bacon F. 21, 34, 361  
Baczko B. 128, 361  
Bakunin M.A. 104, 361  
Baldwin J.M. 51  
Barber B.R. 170, 361  
Baudrillard J. 242  
Bauman Z. 11, 143, 162-164, 243, 251,  
266-272, 290, 298, 327, 338, 342, 361  
Bell D. 147, 161, 341, 362  
Bentham J. 81, 133, 362  
Berger P.L. 36, 74, 362  
Bergson H. 204-205, 225, 236, 362  
Berkeley G. 29, 189-190, 224  
Berlin I. 94, 97, 99, 152, 156-157, 362,  
373  
Bielik-Robson A. 287-288, 291-292, 362  
Biran M. de 196  
Blumer 35, 67, 69, 152, 362  
Boas F. 51  
Boltanski L. 72, 362  
Bonald L. de 126  
Boudon R. 116, 362  
Bourdieu P. 10, 13-14, 37, 72, 152, 167,  
251, 362  
Boyer R. 158, 362  
Bryant Ch.G.A. 13, 363  
Buber 219-220, 237, 290, 358, 362  
Buczowski P. 249, 373  
Buczyńska-Garewicz H. 30  
Burgess E.W. 62, 371  
Burke E. 81, 126, 362  
Burrell G. 139, 363  
Cameron R. 120-121, 123, 147, 152, 363  
Camus A. 208-209, 238, 363  
Carnoy M. 160, 363  
Castel R. 72, 362  
Castoriadis C. 275, 363  
Chałubiński M. 115, 368  
Chamboredon J.C. 72, 362  
Cichocki R. 249, 373  
Cichowicz S. 140-142, 363  
Cohen P. 73, 363  
Coleman J. 37, 371  
Comte A. 21, 41, 136, 131-132, 363  
Cooley Ch.H. 31, 52-54, 137-138, 363  
Coser L.A. 42, 65, 363  
Crozier M. 172, 363  
Czerwiński S. 174, 243, 361, 365, 368,  
370, 373  
Czerwiński M. 170, 363  
Dahl R. 162, 363  
Dahrendorf R. 66, 147, 363  
Darwin K. 54  
Davies N. 123, 364  
Derczyński W. 109, 363, 364, 372, 374  
Derrida 203, 258-259, 288  
Descartes R. 187-188, 204, 211-212,  
224, 229, 243, 245-247, 323, 364  
Dewey J. 31, 51-52, 137, 364  
Diogenes z Synopy 185, 232  
Dioniziak R. 109  
Drache D. 158  
Dudziak S.P. 261, 364  
Durkheim É. 9, 26-28, 43-46, 72, 74,  
87-88, 114, 116, 128, 133, 135-138,  
141, 195, 283, 286, 316, 364, 374  
Elias N. 74, 364  
Emirbayer M. 274, 298-299, 312, 364  
Engels F. 86-87, 92, 369  
Esping-Andersen G. 150, 364  
Fararo T. 37, 371  
Ferguson A. 82, 364  
Fichte J.G. 192-194, 233, 364  
Flis M. 153, 364  
Foucault 203, 257-258, 288, 364  
Frazer J. 51  
Fredrichs G. 159-160, 367, 369  
Freud Z. 25, 51  
Frieske K.W. 167, 365, 375

- Fromm E. 25, 344-345, 365  
 Fukuyama F. 143, 329, 365  
 Gadamer H.G. 264-265, 365  
 Galbraith J.K. 348, 365  
 Garfinkel H. 35, 69, 152, 365  
 Garlicki J. 158, 376  
 Giddens A. 10-14, 39, 73, 80, 110, 112, 117, 132, 144, 154, 162-163, 247, 251, 281, 283-286, 288, 295, 297, 312, 316-317, 320, 327, 336, 338-343, 346, 365, 369  
 Goffman E. 35-36, 67, 69, 152, 365, 373  
 Goodin R.E. 147, 370  
 Gosk M. 326, 365  
 Gouldner A.W. 131, 365  
 Gray J. 150, 156, 279-281, 295, 327, 365  
 Greenfeld L. 99, 365  
 Habermas J. 13-14, 71-72, 145, 150, 152, 158, 243, 247, 251, 257-265, 270, 272, 275-276, 288, 295, 297, 310, 324, 327, 339, 358, 365  
 Hankiss E. 311, 366  
 Hayek F. von 326, 366  
 Hegel G.W.F. 85-86, 194, 196, 224, 233, 243, 245, 258-259, 366  
 Heidegger M. 179, 209-214, 226, 230, 243, 246-247, 258-259, 297, 332, 334, 366  
 Hickman C.A. 68, 366  
 Hinkle G.J. 27, 366  
 Hinkle R.C. Jr 27, 366  
 Hobbes T. 34, 271, 286, 323, 366  
 Holmes S. 82, 366  
 Homans G.C. 67, 366  
 Horkheimer M. 346  
 Horney K. 25, 345, 366  
 Horowitz I.L. 148, 370  
 Hume D. 21, 189-191, 223-224, 366  
 Huntington S. 170, 366  
 Husserl E. 68, 205-206, 209, 226, 236  
 James W. 51, 204, 225, 236, 238  
 Jary D. 13, 363  
 Jasińska-Kania A. 109, 363, 364, 372, 374  
 Jaspers K. 206, 366  
 Jefferson G. 70, 372  
 Jocz A. 218, 366  
 Kaniowski A.M. 265, 366  
 Kant I. 190-191, 195, 205, 224, 232-233, 238, 243, 246, 259, 276, 323  
 Kartezjusz 186  
 Kelly M. 266, 375  
 Kepiński A. 344-345, 366  
 Kierkegaard S. 206, 208-209, 211, 237, 290, 366  
 King A. 158, 161, 366-367  
 Kłosowska A. 72, 97, 170, 367  
 Kołakowski L. 87, 367  
 Kopytiuk J. 219, 367  
 Korzeniewska A. 200, 205-206, 209-213, 367  
 Korzeniewski B. 254, 256  
 Kowalak T. 167, 367  
 Kozakiewicz H. 162, 361, 371  
 Kozłowski P. 221, 367  
 Kozyr-Kowalski S. 30, 50, 88, 367  
 Krasnodębski Z. 88, 367  
 Kropotkin P. 103, 105-106, 367  
 Krzemiński I. 53, 367  
 Kuhn M. 68, 152, 366  
 Kula W. 140, 144, 367  
 Kwaśniewicz W. 14, 115, 282, 364, 367-368, 373  
 Kwaśniewski J. 167, 367  
 Kwiecień M. 218, 368  
 Lacan J. 247, 368  
 Lacroix J. 253, 368  
 Laertios D. 180, 185, 368  
 Lasch Ch. 346, 368  
 Lazarus M. 23  
 Le Bon G. 23-24  
 Lenin W.I. 94, 368  
 Leśniewski N. 203, 210, 214-215, 368  
 Lévinas E. 251-256, 262, 290, 292, 295, 297, 353, 356, 358, 368  
 Lévi-Strauss 268  
 Linde-Smith A. 67, 368  
 Livingstone E. 70, 368  
 Locke J. 188-189, 223  
 Loomis Ch. 136, 374  
 Lowen A. 345, 368  
 Luckman T. 74, 362  
 Luhmann N. 150, 368  
 Lukács G. 94, 196-199, 225, 234, 245, 368  
 Lyotard J.F. 203, 242-243, 248, 252, 368  
 MacIntyre A. 277-278, 299, 324, 368  
 Maistre J. de 80, 126  
 Makkreel R.A. 28, 369



Malinowski B. 33, 152  
 Mannheim K. 91, 369  
 Manterys A. 12-13, 282-283, 369  
 Marcel G. 208, 215-217, 227, 237, 246,  
 290, 358, 369  
 Marcuse H. 149-150, 369  
 Maritain J. 217-218, 227, 237, 290,  
 358, 369  
 Marks K. 50-51, 72, 86-87, 92, 103, 148,  
 168, 194, 196-199, 225, 233-234, 245,  
 258-259, 261, 369  
 Marody M. 34, 36, 100, 369  
 Marx K. zob. Marks K.  
 Mauss M. 114, 116  
 McDougall W. 24, 369  
 McIver R.M. 110, 369  
 Mead G.H. 31, 51, 54-55, 67, 70, 179, 369  
 Merton R.K. 64-65, 114, 116,  
 152-153, 369  
 Michalski K. 238-239, 369  
 Mill J.S. 21-22, 41, 82, 88, 132, 136,  
 322, 369-370  
 Mills C.H.W. 66, 148, 370  
 Minogue K. 95, 369  
 Mische A. 298-299, 312, 364  
 Mizera J. 210  
 Mokrzycki E. 34, 117, 162, 361, 367,  
 370-371  
 Monteskiusz 127-128, 370  
 Morawski S. 174, 245, 243, 268, 370  
 Morawski W. 143, 146-147, 149, 167-  
 168, 324, 327, 365, 370, 375  
 Morgan G. 139  
 Morgan L. 51, 134  
 Mounier E. 218  
 Münch R. 154  
 Naisbitt J. 162, 370  
 Nelson J.M. 149  
 Nettl P.J. 94, 370  
 Nietzsche F. 199-203, 206, 209, 225,  
 235-236, 238, 243, 288, 292, 333, 370  
 Nisbet R.A. 119, 370  
 North C. 149, 370  
 Nowak S. 34, 370  
 Nowicka E. 115, 368  
 Nowicka-Włodarczyk E. 265, 366  
 Nozick R. 325, 370  
 O'Brien K. 161, 362  
 Offe C. 147, 370  
 Orlik P. 180-181, 183, 185, 187-188,  
 192-194, 202, 208, 211-212, 370  
 Ortega y Gasset J. 140, 370  
 Ossowski S. 100, 320, 370  
 Owen R. 83  
 Pacholski M. 109, 371  
 Pareto V. 25, 42, 43, 117, 371  
 Park R.E. 32, 62, 371  
 Parsons T. 35, 63-64, 152, 371  
 Passeron J.C. 37, 72, 362, 367  
 Peirce 51  
 Pettit Ph. 147, 370  
 Platon 182-183, 222, 224, 231, 371  
 Plechanow 94  
 Polanyi K. 148-149, 371  
 Popkin R.H. 182, 189, 371  
 Posadowski 94  
 Proudhon P. 103  
 Radcliffe-Brown A.R. 33, 152, 371  
 Raulet G. 245, 247, 371  
 Rawls J. 243, 276-277, 279-280, 295,  
 323-324, 327, 353-354, 371  
 Ricoeur 269  
 Ritzer G. 70, 371  
 Robson W.A. 150, 371  
 Romański H. 148  
 Ronge V. 147  
 Rorty R. 247, 258, 243, 246-247, 256,  
 258, 371  
 Rousseau J.J. 33-34, 128, 141, 191-192,  
 224, 233, 235, 371  
 Ruthland B. 245, 372  
 Rybicki P. 19, 372  
 Sacks H. 69-70, 372  
 Saint-Simon C.H. de 83-84, 132,  
 135-136, 372  
 Sandel M. 276-277, 324, 372  
 Sarbin T. 68  
 Sartre J.P. 208, 238  
 Schaff A. 159-160, 367, 369  
 Schegloff E.A. 70, 372  
 Scheler M. 206  
 Schneider B. 158, 161, 366  
 Schopenhauer A. 195, 207, 235-236  
 Schutz A. 68, 372  
 Sen A. 326, 372  
 Sériot P. 99, 372

Shibutani T. 68  
 Siemek M. 162, 361, 371  
 Sikorski J. 167, 365  
 Simmel G. 29, 39, 47, 88, 135, 372  
 Skarga B. 42, 372  
 Słaboń A. 109, 371  
 Smelser N.J. 150, 374  
 Smith A. 72, 82, 127, 372  
 Sokrates 180-181, 183, 206, 222, 231-232  
 Sorel G. 103  
 Sorokin P. 26, 109, 114, 372  
 Soros G. 147, 372  
 Spencer H. 22-23, 41-42, 100, 133,  
 152, 372  
 Springer S. 219, 372  
 Stalin J.W. 94  
 Steinthal M. 23  
 Stirner 103  
 Strauss H. 67, 368  
 Stroll A. 182, 189, 371  
 Stryker S. 68  
 Swedberg R. 150, 374  
 Swindler A. 272-273, 298, 310, 373  
 Szacki J. 21-23, 25-27, 29-33, 41, 44-49,  
 51, 53, 55, 59-62, 67, 78-79, 81-83,  
 89, 95, 109, 112, 115, 126, 128,  
 131-134, 138, 265, 363, 364, 372-374  
 Szahaj A. 174, 243-244, 266, 276-277,  
 361, 365, 368, 370, 373  
 Szczepańska-Pabiszczak B. 197-198, 373  
 Szczepański J. 100  
 Szczurkiewicz T. 20, 47, 373  
 Sztompka P. 13, 75, 109, 117, 139, 249,  
 282, 305, 315-319, 373  
 Śpiewak E. 156-157, 373  
 Tarde G. 24, 42, 47, 373  
 Tarkowska E. 28, 44, 114, 373-374  
 Tatarkiewicz W. 182-184, 205-206, 374  
 Taylor Ch. 14, 134, 251, 262, 283,  
 286-292, 296, 297, 312, 324, 327,  
 332-334, 337, 342, 352-353, 357-358,  
 362, 374  
 Thomas D.S. 56, 374  
 Thomas W.I. 31, 56-57, 112-113, 138  
 Thomson C. 245, 372, 374  
 Thurow L.C. 149, 374  
 Tilliete B. 172, 363  
 Tilly Ch. 149, 370  
 Tischner J. 215-217, 226-227, 238,  
 252-253, 332, 374  
 Tocqueville A. de 84-85, 99, 130-131,  
 137, 140-141, 144, 155, 173, 271,  
 342, 374  
 Tönnies F. 28-29, 39, 46, 62, 128-130,  
 136-138, 141, 374  
 Turner J.H. 30, 54, 65, 68-69, 75, 364,  
 373, 374  
 Turowski J. 30, 374  
 Twardowski K. 205  
 Wacquant L.J.D. 14, 167, 362  
 Walicki A. 80, 87, 93-94, 95, 104, 127,  
 136-137, 271, 361, 367, 375  
 Walker L. 149, 370  
 Walzer M. 266, 279, 325, 375  
 Wasiewicz J. 202, 375  
 Weber M. 30, 39, 49-50, 68, 74, 88-90,  
 96, 106, 135-137, 333, 375  
 White L.A. 62  
 Wielecki K. 38, 80, 101, 122, 145-146,  
 151-152, 168, 375-376  
 Wilson T.D. 38, 361  
 Witkowski L. 179, 244, 334-335,  
 337-340, 376  
 Wnuk-Lipiński E. 100, 376  
 Wojnar I. 204, 362, 376  
 Wojtyła K. 314  
 Wundt W. 23, 376  
 Wuthnow R. 154  
 Young S. 345  
 Zacher L.W. 160, 376  
 Zimbardo P. 38  
 Ziolkowski M. 35, 73, 376  
 Znaniecki F. 31, 56-61, 374, 376  
 Żukowski N.I. 104, 361