

Stanisław Mazur

Źródła i granice podmiotowości społecznej

W tekście podjęto próbę zarysowania rozległej tradycji pojmowania źródeł i granic podmiotowości społecznej poprzez przywołanie wybranych elementów bogatego piśmiennictwa poświęconego temu zagadnieniu.

Słowa kluczowe: podmiotowość, rozum, istota ludzka, odpowiedzialność etyczna.

1. Uwagi wprowadzające

Podmiotowość to pojęcie równie plastyczne, sporne, co i nieodzwonne. Jego rozumienie różni się w zależności od perspektywy objaśniania. Filozofowie za konstytutywne cechy podmiotowości uznają wolność, autonomię, godność, moralność. Dla historyków jej istota polega na odrzuceniu fatalizmu i determinizmu dziejów oraz na ekspozycji sprawstwa, jednostki lub grup. Socjologów interesuje upodmiotowienie jednostek i zbiorowości zdolnych do wpływania na naturę struktur społecznych. Swoje rozważania ogniskują oni na konstrukcji przestrzeni społecznej, rozciągającej się między woluntaryzmem a determinizmem. Tożsamość, jaźń i samorealizacja to obszary zainteresowań psychologów, zajmujących się badaniem podmiotowości. Politolodzy eksponują przede wszystkim: partycypację, samoorganizację, autonomię oraz wpływ i sprawstwo jednostek i zbiorowości społecznych (szerzej zob.: Sztompka 1989).

Przywołane powyżej dyscypliny różnicują perspektywy zajmowania się podmiotowością. Wspólny jest jednak dla nich następujący zestaw pytań, na które poszukują odpowiedzi: co to jest podmiot społeczny?; co to jest podmiotowość społeczna?; w jakich okolicznościach się ona pojawia?; jakie są jej źródła?; jak jest ona wyrażana?; jak podmiotowość indywidualna przekłada się na zbiorową?

Stanisław Mazur – Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie, Katedra Gospodarki i Administracji Publicznej.

Zbiór tych pytań można byłoby znacząco poszerzyć. Nie jest to jednak moją intencją. Ograniczam się w tym tekście wyłącznie do zarysowania rozległej tradycji pojmowania źródeł i granic podmiotowości społecznej poprzez przywołanie wybranych elementów bogatego piśmiennictwa poświęconego temu zagadnieniu.

2. Tradycje pojmowania źródeł i granic podmiotowości społecznej

Pierwszym, jak się zdaje, który tak wiele uwagi poświęcił zagadnieniu podmiotowości, był Sokrates. Stanowiła ona dla niego sposób życia, prowadzący do realizacji dobra, będąc zarazem moralną powinnością. Źródłem dobra byli u Sokratesa bogowie. Powinnością człowieka pozostawało rozumowe odkrywanie tego dobra i postępowanie w zgodzie z nim. Działanie takie prowadziło do samoświadomości, a ta z kolei – do cnoty. Ważna dla sokratejskiej podmiotowości była odpowiedzialność za innych, w tym nauceczanie ich dobrego życia (Wielicki 2003).

Dla Platona źródłem podmiotowości także byli bogowie. To oni wyposażali duszę w wiedzę, o której dusza jednak zapomina. Ale dzięki anamnezie (gr. *anamnesis* – przypominanie) potrafimy ją odzyskać. Wiedza to kompozycja wiary, miłości i intuicji. Intuicja stanowi zaś najbardziej wysublimowany sposób poznania. To poprzez nią możemy się komunikować z ideami oraz najwyższą ideą dobra (Platon, Menon).

Arystoteles w nadanej człowiekowi przez bogów rozumnej duszy upatruje możliwości poję-

cia dobra, a jego rozpoznanie otwiera drogę do podmiotowości. Poznanie to następuje poprzez rozum praktyczny, który skłania do rozumnego życia. Dobro poznajemy poprzez odkrywanie pojęć, spostrzeżenia zmysłowe i ich uogólnianie. Droga do podmiotowości prowadzi przez wiedzę (Arystoteles 1996). Wiedza zmysłowa jest podstawą dla wiedzy rozumnej, co z kolei umożliwia rozumowi wydobywanie z doświadczenia tego, co istotne, czyli praktykowanie dobra i prowadzenie dobrego życia (Wielicki 2003).

Źródłem podmiotowości w Bogu upatruje także św. Augustyn. Stoi on na stanowisku, że wszystko, co wiemy, wynika z boskiej iluminacji. Dusza ludzka, w którą wyposaża nas Bóg, sprawia, że możemy myśleć, pamiętać i odpowiadać za swoje czyny. Podmiotowość ludzka jest emanacją Absolutu. Święty Augustyn, w przeciwieństwie do filozofów greckich, uznawał, że rozum nie jest w stanie go pojąć. Do tego prowadzi okazywana człowiekowi Boża łaska, a ta wynika z działania Boga.

Kartezjusz dokonuje rewolucji w pojmowaniu podmiotowości. Stawia on człowieka w centrum świata. To nie transcendentny byt ustanawia podmiot, lecz podmiot ustanawia się sam. Odbywa się to poprzez rozumowe odwołanie do świadomości (jaźni) tegoż podmiotu. Ta staje się podstawą rozstrzygnięcia o tym, co jest dla niego zewnętrzne. Zasady te nie pochodzą od istoty nadprzyrodzonej. Tak wyobrażony podmiot przyjmuje postawę subiektywnego i – co należy podkreślić – niez zaangażowanego obserwatora świata społecznego. Jego relacje z tymże światem i zamieszkującymi go ludźmi ulegają radykalnemu ograniczeniu (Descartes 1981). Stanowisko Kartezjusza, rozwinięte przez Leibniza, poprzez transformację uniwersalnego kartezjańskiego podmiotu w indywidualną jednostkę stworzyło podwaliny dla indywidualizmu ontologicznego.

Koncept „rozumu praktycznego”, pojmowany jako możliwość określenia za pomocą rozumu reguł, które będą miały charakter uniwersalny, posłużył Kantowi do radykalnej zmiany pojmowania podmiotowości (Kant 1957). Jej esencją staje się relacyjna koncepcja podmiotowości. Związana z rozumem intersubiektywność unieważnia znaczenie obiektywności kryteriów moralnych. Jej podstawą jest imperatyw kategoryczny pochodzący nie od Boga, lecz będą-

cy wynikiem powszechnego przyzwolenia społecznego (Kant, jako osoba wierząca, zakładał, że imperatyw ten pozostaje w zgodzie z porządkiem boskim poprzez swoją moralną głębię). Wynikająca z niego podmiotowość indywidualna obejmuje dobro intersubiektywne, które z kolei zawiera dobra indywidualne (Wielicki 2003).

Podmiot kantowski jest trwale obecny w ponadindywidualnej, intersubiektywnej wspólnotcie. Wspólnotę o takim charakterze konstytuują inne podmioty funkcjonujące w społeczeństwie (i tworzące to społeczeństwo) na podstawie swoich zasad moralnych. Jej gwarantem jest ustanowiony przez nią ład prawny wynikający z odniesienia do ładu moralnego i stojącego na jego straży systemu norm prawnych. To nie natura i jej prawa konstytuują podmiot, lecz wiedza refleksyjna, stanowiąca emanację samowiedzy i samoświadomości (Nowak 2011).

Dla praktykowania podmiotowości kluczowa staje się obowiązkowość. Jak utrzymuje Kant, fundamentów takiego zobowiązania nie należy szukać w naturze ludzkiej ani w okolicznościach zachodzących w świecie, w jakim człowiek się znalazł, lecz jedynie w tym, co jest w umyśle *a priori*, a jego źródła nie stanowi doświadczenie.

Hegel podąża kantowską ścieżką pojmowania podmiotowości. Dla niego podmiot to przede wszystkim subiektywność, która jest samowiedzą i samorefleksją. To jedność momentów podmiotu: poznającego i działającego. Podmiot nie potrzebuje już dłużej tego, co zewnętrzne, by się konstytuować. Sam w sobie staje się zasadą rozwojową, jest absolutem, emancypuje się od tradycji i natury. Dla Hegla podmiotowość niezwykle mocno wiąże się z instytucjami społecznymi. To poprzez relacje ze zinstytucjonalizowanym społeczeństwem podmiot staje się upodmiotowiony (Hegel 1969). Hegel zasadniczo nie zajmuje się podmiotowością jednostki. Indywidualny podmiot to jedynie element procesu dialektycznego, którego zwieńczeniem jest Duch wyrażony w idei państwa.

Hegłowski podmiot staje się uczestnikiem intersubiektywnej wspólnoty w przestrzeni życia publicznego (Nowak 2011). Jest tym samym pojęciem historycznym, umiejscowionym w określonym czasie i miejscu. Jego rozwój sprzężony zostaje z rozwojem historii ludzkości, która polega na rozwoju świadomości (ibidem). Hegel

odrzuca utylitarystyczny sposób definiowania celów podmiotu zorientowanego na osiągnięcie szczęścia. Miejsce celów utylitarystycznych zajmuje dążenie do zachowania tożsamości i uznania. To im, jako wartościom symbolicznym, myśliciel ten przyznaje prymat nad wartościami materialnymi.

Nietzsche, podobnie jak Kartezjusz, odrzuca ukształtowaną przez jego wielkich poprzedników tradycję podmiotowości i twierdzenie, że podmiot odkrywa siebie i swoją podmiotowość w relacji ze światem. Nie zgadza się jednakże z Kartezjuszem, dla którego to podmiot leży u podstawy poznania. Nietzsche proponuje zamiast tego dynamiczną koncepcję podmiotowości. Podmiot jest czymś, co znajduje się w permanentnym stadium tworzenia się. Dla Nietzschego jest on kategorią wymyśloną przez człowieka, która ma służyć ograniczeniu jego głębokiego lęku istnienia. To wyraz bezradności i poczucia niemocy wobec sił tradycji, społeczeństwa i przyrody.

Filozof odrzuca statyczny i finalistyczny obraz świata oraz życia społecznego. To ostatnie jest burzliwym i nieustannym splotem działania i tworzenia. Z tej perspektywy podmiotowość nie może być postrzegana jako stan, stabilność lub równowaga. To nieustannie trwający i ponawiany akt twórczy. Sprostać może mu tylko ktoś wyjątkowy, mający głęboką wiarę w słuszność swoich działań, a zarazem wyposażony w siłę umożliwiającą mu ich realizację. Z tego powodu Nietzsche tworzy mit nadczłowieka, który siłą swojej podmiotowości przeciwstawia się reifikacji kultury i społeczeństwa. Siła woli staje się ważniejsza od rozumu i moralności (Nietzsche 2003).

Heidegger to oponent oświeceniowego rozumu, który podmiotowość epoki nowożytnej utożsamia z subiektywnością, władzą, posiadaniem i panowaniem, a także z dominacją techniki oraz jednostronnych sposobów pojmowania świata. Nowożytność to panowanie podmiotu jako subiektywności. Kierując się rozumem instrumentalnym, zatracą on podmiotowość, stając się biernym składnikiem systemów społecznych, instytucji i wspólnot. Pozostając odpodmiotowiona, jednostka nie będzie mogła manifestować ani artykułować swej podmiotowości. Wniosek, do którego dochodzi Heidegger, jest oczywisty – należy podmiot ten obalić (Nowak 2011).

W tym celu proponuje rezygnację z podmiotu metafizycznego i przyznanie podmiotowości byciu bytów, irracjonalnemu horyzontowi wszelkiego sensu. Bycie bytów nabiera cechy prawa boskiego – to zewnętrzność tradycji i nieubłagalność przeznaczenia. Heidegger określa aktywność w świecie poprzez oddanie się we władanie czegoś od nas większego, czyli właśnie bycia bytów (ibidem). Owego bycia nie sposób poznać poprzez racjonalne rozumowanie i wiedzę obiektywną. Możemy to tylko uczynić przez osobiste, egzystencjalne doświadczenie. Podmiot w myśli Heideggera „rozumie” świat o tyle, o ile jest on dla niego dostępny w horyzoncie jakiegoś przedzałożonego wartościowania.

U tego filozofa szczególnie interesująca jest analiza jednostki jako istoty zaangażowanej w całość procesów, które ją otaczają (ibidem). Nieprzypadkowo nazywa on ową zaangażowaną jednostkę *Dasein* (bytem tu-oto, bytem przytymnym, jestestwem); jest ona zanurzona w świecie, który pojmuje (rozumie) jako zbiór narzędzi i zestaw problemów do rozwiązania. Konieczne jest kontekstowe pojmowanie takiego fenomenu jak świat, przez działający w nim i uwikłany w niego podmiot jednostkowy (Heidegger 2008).

Postmoderniści nawiązują do Nietzschego i Heideggera, solidaryzując się z ich myśleniem antyświeceniowym. Utrzymują oni, że rozwój tradycji podmiotowej doprowadził do paradoksu. Z jednej strony, epoka ponowoczesna jest zwycięstwem człowieka, wszechwładzą jego panowania; z drugiej zaś modernizacja, fragmentaryzacja i instytucjonalizacja kreują zjawiska określane jako systemowe. Systemy społeczne wydają się w dużej mierze niezależne od pojedynczych ludzi – to systemy i instytucje mają podmiotowość w tym sensie, że władają ludźmi, a nie odwrotnie. Oświecenie, które ukazało swoją dialektykę, walcząc z mitem, zaczęło wytwarzać własne mity. Poprzez wyzwolenie człowieka z jednych ograniczeń, wpędzało go w nowe.

Krytyka nowożytności i podmiotu oświeceniowego, obwinianego o wszelkie zło, to jeden z paradygmatów krytyki postmodernistycznej. Radykalna destrukcja podmiotu metafizycznego ma być wyzwoleniem. Ten typ krytyki reprezentuje Bauman wraz z metaforą oświecenia jako „ogrodnictwa” i wskazaniem filozofii jako dzie-

dziny nauki mającej przynieść ludziom wolność i wyzwolenie (Bauman 2010).

Ważne miejsce w tej antyosiwieceniowej krytyce zajmuje Foucault. Przedstawił on wnikliwie uwikłanie podmiotowości i autonomii ludzkiej w działanie nowoczesnej maszyny władzy (Nowak 2011, s. 46). Odpodmiotowienie jednostki łączy się u niego z przyznaniem aktywnej roli samemu „Systemowi”. Urządzenia władzy same stają się podmiotem/podmiotami, wszelka aktywność jest w ostatecznym rozrachunku ich aktywnością. Podmiot jednostkowy pojmuje się jako zależny od struktur i relacji, których nie może w pełni opanować. Ponadto konstruowany jest on przez zależności mechanizmów władzy i praktyki dyscyplinujące (ibidem, s. 47).

Owa władza to autonomiczne procesy rozwoju bytu historycznego, rodzaj zjawisk o naturze systemowej (Foucault 1993). Co więcej, zależności systemowe nie tylko dekonstruują człowieka-podmiot; one również go stwarzają. Podmiot jest tworzony wyłącznie przez relacje władzy, które go kreują, będąc jednocześnie fundamentem, dzięki któremu może zaistnieć. Z drugiej strony, relacje między instytucjami władzy ograniczają jego możliwości (ibidem, s. 48).

Ważne miejsce w namyśle nad podmiotowością zajmują badacze utożsamiani z podejściem określanym jako dualne (Bourdieu, Giddens). Obszarem ich zainteresowań jest analiza relacji zachodzących między podmiotem a strukturą.

Bourdieu podjął próbę zniesienia podziałów na podmiotowe sprawstwo i strukturę oraz subiektywność i obiektywność za pomocą koncepcji *habitusu*. To system dyspozycji obejmujący to, co subiektywne i to, co obiektywne, łącząc i harmonizując strukturalne warunkowanie z indywidualnymi planami i pragnieniami. *Habitus* jest miejscem spotkania tego, co funkcjonalistyczne, z tym, co historyczne oraz historycznie kształtowaną całością. To całość trajektorii ludzkiego bytowania i doświadczenia, zorientowana na siebie, uzyskująca tożsamość i powielająca się. Dialektyczna relacja pomiędzy dyspozycjami a strukturą polega na tym, że dyspozycje nie są prostym odbiciem strukturalnych warunkowań, ale jednocześnie współtworzą strukturę. W ujęciu Bourdieu struktury są zarówno jednocześnie dane, jak i społecznie konstruowane oraz utrzymywane poprzez codzienne prak-

tyki podmiotów. Z jednej strony praktyki je tworzą, z drugiej zaś są przez nie determinowane (Bourdieu 2009).

Podmiot działający, kierując się swoim interesem poznawczo-egzystencjalnym, podejmuje grę społeczną. Jej reguły ustalane są przez poszczególne pola społeczne czy też relacje między nimi. Podmiot może działać jedynie poprzez uczestnictwo w grze społecznej, której zasad sam nie ustalił, ale wolno mu je korygować dzięki owemu uczestnictwu. W tej grze istotna jest socjoanaliza i refleksyjny namysł nad własnym uwikłaniem w poszczególne gry społeczne. Struktura *habitusu* wyznacza nasze możliwości gry i poruszania się na danym polu. W tej teorii ma jednak miejsce równocześnie oddziaływanie w drugą stronę – to gra i pole strukturalne zmieniają nasze uposażenie habitualne (ibidem).

Podejście Giddensa jest zbliżone. W teorii strukturacji odrzuca on dychotomie między woluntaryzmem a determinizmem, podmiotem a przedmiotem, subiektywnością a obiektywnością, synchronią i diachronią. Jego koncepcja dualności struktury zakłada, że reguły i zasoby (czyli struktury), które są wykorzystywane w procesie produkcji i reprodukcji działania społecznego, to jednocześnie środki reprodukcji systemu. Oznacza to, że „właściwości strukturalne systemów społecznych są zarazem nośnikiem, i wynikiem praktyk, które powtarzalnie organizują”. Zatem struktura i podmiotowe sprawstwo to „zawsze i wszędzie dwie strony tej samej monety” (Giddens 2003).

Dla Archer, będącej eksponentem realizmu krytycznego, punkt wyjścia do rozważań nad podmiotowością stanowi odrzucenie specyficznego redukcjonizmu, występującego w socjologii, który określa mianem „konflacji”. Jego istotą jest sprowadzanie form społecznych do własności ludzi lub własności ludzi do efektów warunkowania przez społeczeństwo (Archer 2013). Archer wskazuje na trzy formy tego redukcjonizmu:

- a) „konflację odgórną” (jednostki są wytworem społeczeństwa, które wpływa w sposób jednostronny i deterministyczny na ich wartości, postawy i zachowania);
- b) „konflację oddolną” (jednostki i ich wartości, postawy i zachowania jednokierunkowo determinują kształt struktury społecznej);

c) „konflację centralną” (niemożliwe jest zbadać wzajemnych zależności struktury i sprawstwa oraz określenie ich wkładu w stabilność i zmianę; dzieje się tak za sprawą wzajemnej synchronizacji kulturowej konstytucji struktur i ludzkich działań) (ibidem).

Archer odrzuca podejścia konflacyjne i zwraca uwagę na relacyjną naturę jednostki. Konsekwencją jest angażowanie się jej w różne porządki rzeczywistości: naturę, praktykę i społeczeństwo. Poprzez obecność w każdym z nich jednostka wytwarza różne strategie postępowania, dokonując hierarchizacji spraw (autorka określa je jako troski), które ją zaprzętają. Interakcje jednostki z różnymi porządkami rzeczywistości i dwustronny wpływ występujący w tym procesie Archer nazywa „podwójną morfogenezą” – sprawstwo prowadzi do strukturalnego i kulturowego przepracowania, lecz w toku tego samego procesu samo ulega zmianie, ponieważ także podlega przepracowaniu (ibidem, s. XLII).

Dążąc do przewyciężenia ograniczeń trzech typów konflacji, Archer rozwija podejście morfogenetyczne. Jego istotą jest sekwencja morfogenezy obejmująca trzy fazy:

- a) warunkowania kulturowego;
- b) społeczno-kulturowej interakcji;
- c) przepracowania kulturowego.

Przebieg warunkowania kulturowego zależy od logicznych relacji między ideami. Relacje sprzeczności wytwarzają problemy wzmacniające „sytuacyjne logiki zmiany”. Z kolei relacje komplementarne służą konsolidacji „logiki reprodukcji”.

Zmiana i jej charakter uzależnione są od natury społeczno-kulturowej interakcji, która pojawia się w drugiej fazie cyklu morfogenezy. Na tym etapie grupy społeczne podporządkowują się sytuacyjnym logikom wypływającym z systemu kulturowego bądź je kontestują. Zmiana kulturowa następuje poprzez grę sił między elitami kulturowymi i zróżnicowanymi grupami społecznymi dążącymi do podważenia *status quo*.

Przepracowanie kulturowe, będące finalną fazą cyklu morfogenetycznego, prowadzi do reprodukcji lub transformacji systemu kulturowego.

Idealna morfogeneza kulturowa, zdaniem Archer, pojawia się, gdy sprzeczności w obrębie systemu kulturowego pokrywają się z kon-

fliktowymi relacjami między aktorami społecznymi na poziomie społeczno-kulturowym lub też kiedy integracja systemu kulturowego zostaje podważona w wyniku interakcji między zróżnicowanymi strukturalnymi i kulturowymi grupami interesu. Idealna morfostaza wskazuje natomiast sytuacje komplementarne. Relacje między hegemonicznymi ideami podtrzymywane są przez elity strukturalne i kulturowe, w których interesie jest zachowanie *status quo* i wobec których nie istnieje żadna znacząca opozycja (ibidem, s. XVIII).

Morfogeneza odnosi się do procesów wzmacniających odstępstwa od danej formy czy stanu (poprzez pozytywną informację zwrotną), morfostaza z kolei – do tych, które prowadzą do przywrócenia lub reprodukcji struktury (poprzez negatywną informację zwrotną).

Analityczny dualizm zaproponowany przez Archer pozwala na dokonanie rozróżnienia między warunkowaniem strukturalnym, interakcją społeczną i przepracowaniem strukturalnym. Strukturze i sprawstwu zostają tutaj przyznane emergentne właściwości, podlegające wzajemnym wpływom, ale niesprowadzające się do siebie nawzajem.

Dla zrozumienia tego, jak autorka pojmuje podmiotowość, ważny jest sposób, w jaki przestrzega ona człowieczeństwo. Archer wyróżnia cztery wzajemnie ze sobą powiązane poziomy: jaźń, osobę, podmiot działania i aktora. Dwa pierwsze uzależnione są od naszych praktyk w różnych porządkach rzeczywistości i naszej refleksyjności, która umożliwia wypracowanie ciągłości jaźni i tożsamości osobistej. Dwa pozostałe to jaźnie społeczne wyłaniające się poprzez nasze uwikłanie w społeczną dystrybucję zasobów i odgrywanie ról oferowanych przez społeczeństwo (ibidem, s. XIX.).

Kluczem dla zrozumienia podmiotowości w tym ujęciu jest konwersacja wewnętrzna. Archer pisze:

Konwersacja wewnętrzna dotyczy tego, w jaki sposób nasze osobiste, emergentne siły realizowane są w świecie i oddziałują na ten świat – naturalny, praktyczny, społeczny – który jest trojakim środowiskiem naszego życia. Ten wewnętrzny dialog jest nie tylko oknem na świat, ale również tym, co określa nasze bycie-w-świecie, choć nie w wybra-

nych przez nas okolicznościach i w czasie. W zasadzie „konwersacja wewnętrzna” stanowi o naszej partykularnej odrębności. Jednak jest ona również – i to z konieczności – konwersacją o rzeczywistości. Wynika to faktu, że trojaki świat stawia przed nami trzy problemy, których nie możemy zignorować, będąc tym, kim jesteśmy. (...) To my, jako istoty ludzkie, określamy nasze priorytety i definiujemy naszą tożsamość osobistą przez to, na czym nam zależy. Dlatego jesteśmy w swej istocie bytami oceniającymi. Nie ma w świecie takiej rzeczy, która byłaby w stanie narzucić nam sposób, w jaki powinniśmy hierarchizować nasze priorytety, choć istnieje wiele popychających nas w różne strony impulsów, wśród których znajdują się dyskursywne siły porządku społecznego (ibidem, s. 321–322).

Lévinas podejmuje zagadnienie podmiotowości z perspektywy personalistycznej osadzonej w tradycji metafizycznej i ugruntowanej w idei nieskończoności (Lévinas 2012, s. 9). Jest on eksponentem subiektywności wynurzającej się z pragnienia metafizycznego, przyrodzonego każdemu człowiekowi, kierującego w stronę tego, co nieskończone i absolutne. W tej metafizycznej tęsknocie miejsce centralne zajmuje Inny. Relacja z Innym nie poddaje się redukcji i definiowaniu, przybiera ona postać relacji etycznej z czymś zewnętrznym i transcendentnym (Lévinas posługuje się wyrażeniem „epifania Twarzy”).

Podmiotowość to gościnność, w której nieskończoność znajduje swoje spełnienie nie poprzez myślący akt, nie poprzez samowiedzę, a przez doświadczenie mające charakter moralny, objawianie się Innego (ibidem, s. 11). Relacja z Innym nie polega na jedności pojęcia czy na posiadaniu. To specyficzne obcowanie Toż-Samego (ja) z Innym ma naturę mowy. W ten sposób metafizyka urzeczywistnia się jako dyskurs. Człony relacji, nie tworząc ze sobą całości, otwierają się na siebie jako mowa, dobroć i pragnienie.

Ważne dla zrozumienia podmiotowości w postaci opisywanej przez Lévinasa jest odniesienie się do jego koncepcji etyki. Brak w niej wyartykułowanych wzorców, kodeksów i założeń. Jej istotą jest odpowiedzialność wobec Innego. Źródła tej odpowiedzialności nie stanowi jednak normatywny obowiązek, lecz słabość

Innego, która czyni nas za nich odpowiedzialnymi. Źródłem odpowiedzialności w tej konstrukcji jest odpowiedzialność za Innego „Nic nie jest ważniejsze i nic nie jest bardziej dostojne i święte, niż odpowiedzialność za Innego...” (Lévinas 2000, s. 80). Podmiotowość, czy też sobość, nie jest troską o własne bycie, ale odpowiedzialnością za Innego. To odpowiedzialność radykalna, absolutna. Odpowiedzialność ponad byciem (ibidem, s. 32).

3. Kierunki ewolucji w postrzeganiu źródeł i granic podmiotowości społecznej

Lektura bogatego piśmiennictwa poświęconego podmiotowości społecznej, kiedy stawia się pytania o jej źródła i granice, skłania do wyrażenia przedstawionych poniżej spostrzeżeń.

Od zarania refleksji filozoficznej źródeł podmiotowości upatrywano w bytach nadprzyrodzonych, które wyposażały jednostki w zdolność do rozróżniania dobrego i złego (Arystoteles, Platon, Sokrates, św. Augustyn). Poprzez praktykowanie dobrych uczynków oraz nakłanianie innych do dobrego życia jednostki budowały swoją podmiotowość. Odbywało się to w ścisłej relacji z bytami nadprzyrodzonymi, przy udziale innych ludzi. W tej tradycji granice podmiotowości jednostki *de facto* wyznacza potencjał kultuwowania cnoty, którym zostaje ona obdarzona.

Od Kartezjusza jednostka sama staje się źródłem swojej podmiotowości, konstytuując ją bez udziału zewnętrznych wobec niej bytów. Wykorzystuje w tym celu swoją wiedzę, samoświadomość, wewnętrzną prawość. Tradycję pojmowania źródeł podmiotowości zapoczątkowaną przez Kartezjusza zasadniczo podziela Kant i Hegel. Do tradycji tej, do pewnego stopnia, przynależy też Nietzsche, również eksponujący wewnętrzną źródło pochodzenia podmiotowości. W wersji radykalnego indywidualizmu jednostka w sposób absolutnie autonomiczny określa granice swej podmiotowości poprzez rozumowe odwołanie się do swojej jaźni (Kartezjusz).

W relacyjnej koncepcji podmiotowości Kanta jej granice wyznaczają rozum praktyczny i sprzężona z nim intersubiektywność, osadzona w im-

peratywie kategoriowym. Obecność jednostki w intersubiektywnej wspólnotce nacechowana jest moralnością i zobowiązaniem. U Hegla granice podmiotowości indywidualnej wytyczają samowiedza i samorefleksja jednostki. Podmiot sam w sobie staje się zasadą rozwojową, jest absolutem, emancypuje się od zewnętrznych ograniczeń.

Nietzsche podziela pogląd Kartezjusza, że podmiot odkrywa źródło swojej podmiotowości w relacji ze światem. Podmiotowość w jego interpretacji zastrzeżona jest jednak tylko dla nadczłowieka. Ów nadczłowiek, wyposażony w moc, potencjał zmiany i wolę jej przeprowadzenia, sam określa granice swojej podmiotowości, przeciwstawiając się reifikacji kultury i społeczeństwa.

Heidegger jako pierwszy tak wyraziście opisuje problem dominacji oświeceniowego rozumu instrumentalnego oraz władzy systemów i instytucji nad jednostką i wpływające z tego negatywne konsekwencje dla jej podmiotowości. Sposobu uwolnienia się jednostki (a tym samym ochrony jej podmiotowości) od żelaznego uścisku nowoczesności Heidegger upatruje w obaleniu podmiotu metafizycznego i przyznaniu podmiotowości byciu bytów, irracjonalnemu horyzontowi wszelkiego sensu. Jego pogląd o dialektycznej naturze Oświecenia i jego destruktywnym wpływie na podmiotowość społeczną podzielają myśliciele postmodernistyczni (np. Derrida, Bauman, Foucault).

Instrumentalny, oświeceniowy umysł, zracjonalizowana władza oraz ekspansja systemów społecznych i instytucji wytyczają przestrzeń podmiotowości jednostki, *de facto* przestrzeń tę kolonizując. Jednostka i jej podmiotowość w zderzeniu z systemami abstrakcyjnymi stają się bezradne. Ten pogląd Heideggera podzielają przedstawiciele nurtów postmodernistycznych, jak również badacze szkoły frankfurckiej (Adorno, Horkheimer, Habermas).

Analityczną perspektywę wyjaśniania źródeł podmiotowości społecznej, szczególnie w aspekcie relacji między sprawstwem a strukturą, oferują Bourdieu, Giddens oraz Archer. Bourdieu usiłuje znieść granice między sprawstwem a strukturą za pomocą koncepcji *habitusu*, będącego przestrzenią praktyki społecznej (aktywności jednostek i zbiorowości). Tworzą one struk-

tury, a równocześnie są przez nie kształtowane. Giddens neguje, widoczną u Bourdieu, dychotomię między sprawstwem a strukturą. Przyjmuje założenie o dualności struktury i sprawstwa. W jego podejściu reguły i zasoby (czyli struktury), które są wykorzystywane w procesie produkcji i reprodukcji działania społecznego, stanowią jednocześnie środki reprodukcji systemu.

Archer odrzuca oba te podejścia i zwraca uwagę na zaangażowanie się jednostek w różne porządki: naturę, praktykę i społeczeństwo. Obecność w każdym z nich wiąże się z różnymi strategiami postępowania. Relacje te ufundowane są na mechanizmie podwójnej morfogenezy. Poprzez niego sprawstwo prowadzi do kulturowego przepracowania struktury, a zarazem samo pod wpływem relacji ze strukturą ulega przepracowaniu.

Źródło podmiotowości Lévinas upatruje w przynależnym każdemu człowiekowi, metafizycznym pragnieniu tego, co nieskończone i absolutne. W tej metafizycznej tęsknocie miejsce centralne zajmuje Inny. Źródłem i istotą podmiotowości jest odpowiedzialność za innych. Analiza prac Lévinasa, w których pojawia się wiele niedoprecyzowanych myśli, zdaje się wskazywać, że granice podmiotowości jednostki wyznaczają tkwiące w jej naturze tęsknota za nieskończonością i absolutem oraz przemożne poczucie obowiązku – odpowiedzialność wobec Innego.

Zarysowana w tym tekście ewolucja pojmowania źródeł i granic podmiotowości społecznej pozwala uchwycić interesujące w swej naturze zjawisko. U zarania świadomej refleksji filozoficznej, źródło podmiotowości jednostki doszukiwano się w zewnętrznie nadanej jej zdolności do rozstrzygnięcia o tym, co złe i co dobre. Jednostka swoją podmiotowość rozwijała zarówno w relacji z bytami nadprzyrodzonymi, jak i z innymi ludźmi.

Przewrót kartezjuszowski źródła podmiotowości umiejscawia w jaźni jednostki, w jej rozumie i mądrości, a nie w sprawstwie bytów nadprzyrodzonych, wobec jednostki zewnętrznych. Krytycy idei oświeceniowych osłabiają indywidualistyczną tradycję pojmowania podmiotowości zapoczątkowaną przez Kartezjusza. Utrzymują oni, że zracjonalizowane i zinstrumentalizowane systemy, organizacje i instytucje odzierają jednostkę z owej podmiotowości, a ich siła jest tak wielka, że jednostka staje się bezbronna.

We współczesnej filozofii, w dużej mierze za sprawą dyskusji nad strukturą i sprawstwem, próbuje się wyzłocić jednostkę od przemożnego wpływu „świata systemów” i przywrócić jej podmiotowość lub też, jak utrzymuje Archer, po prostu ochronić „człowieczeństwo”. Istotą jej koncepcji jest założenie o wielowymiarowości natury ludzkiej i jej zróżnicowanych interakcjach ze społeczeństwem i światem materialnym oraz o morfogenetycznej specyficzności tychże relacji.

Na tle współcześnie toczonych debat na temat podmiotowości szczególnie ważką wydaje się perspektywa, którą oferuje Lévinas. Jej personalistyczna wymowa, metafizyczna orientacja oraz etyczne zabarwienie centralnym obiektem życia społecznego czynią Innego. Troska o Innego, pojawiająca się już u Arystotelesa, Platona, św. Augustyna, jak i wielu innych, jest dla Lévinasa źródłem podmiotowości oraz sposobem jej kultywowania. Nade wszystko owa troska o Innego tworzy relację etyczną z czymś zewnętrznym i transcendentnym. Tęsknota za tym czymś, jak twierdzi Lévinas, jest niezbywalna dla natury ludzkiej.

Literatura

- Archer M.S. (2013). *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa* (przekł. A. Dziuban). Kraków: ZW Nomos.
- Arystoteles (1996). *Etyka nikomachejska* (przekł. D. Gromska), *Dziela wszystkie*, t. 5. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bauman Z. (2010). *Socjalizm. Utopia w działaniu* (przekł. M. Bogdan). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Bourdieu P. (2009). *Rozum praktyczny: O teorii działania* (przekł. J. Stryczyk). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Descartes R. (1981). *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach* (przekł. W. Wojciechowska). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Foucault M. (1993). *Nadzorować i karać* (przekł. T. Komendant). Warszawa: Wydawnictwo Aletheia-Spacja.
- Giddens A. (2003). *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturacji* (przekł. S. Amsterdamski). Poznań: Zysk i S-ka.
- Hegel G.W.F. (1969). *Zasady filozofii i prawa* (przekł. A. Landman). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Heidegger M. (2008). *Bycie i czas* (przekł. B. Baran). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kant I. (1957). *Krytyka czystego rozumu*, t. II (przekł. R. Ingarden). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Lévinas E. (2000). *Inaczej niż być lub ponad istotą* (przekł. P. Mrówczyński). Warszawa: Aletheia.
- Lévinas E. (2012). *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci* (przekł. M. Kowalska). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Nietzsche F. (2003). *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne* (przekł. L. Staff). Kraków: Zielona Sowa.
- Nietzsche F. (2011). *Wola mocy* (przekł. S. Frycz, K. Drzewiecki). Kraków: Vis-a-vis/Etiuda.
- Nowak A.W. (2011). *Podmiot, system, nowoczesność. Pisma filozoficzne – Tom CCX*. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii.
- Platon. (1993). „Menon”, w: *Dialogi* (przekł. W. Witwicki). Warszawa: Verum.
- Sztompka P. (1989). „Socjologiczne teorie podmiotowości”, w: P. Buczkowski, R. Cichoński (red.), *Podmiotowość: możliwość, rzeczywistość, konieczność*. Poznań: UAM.
- Wielicki K. (2003). *Podmiotowość w dobie kryzysu postindustrializmu. Między indywidualizmem a kolektywizmem*. Warszawa: Centrum Europejskie Uniwersytetu Warszawskiego.

The sources and limitations of subjectivity

The aim of this paper is to draw attention to a long tradition of understanding the sources and limitations of subjectivity and to discuss the rich legacy of philosophical thought on the subject.

Keywords: subjectivity, reason, human being, ethical responsibility.