

MIĘDZYWYDZIAŁOWA KATEDRA REALIZMU  
KRYTYCZNEGO ANS TWP W SZCZECINIE  
– STUDIA I ROZPRAWY

EDUKACJA HUMANISTYCZNA nr 2 (47), 2022  
Szczecin 2022

Krzysztof Wielecki  
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
w Warszawie

PODMIOTOWOŚĆ I SPRAWCZOŚĆ - Z PERSPEKTYWY  
REALIZMU KRYTYCZNEGO<sup>1</sup>

***Homo duplex* według Émila Durkheima i fenomenologów - realistów (Roman Ingarden, Edith Stein)**

Émil Durkheim wiedział, że dla socjologa, nawet tak *socjologicznie* nastawionego jak on, człowiek, z jego indywidualną psychiką, jest niezbędnym ogniwem rozumienia społeczeństwa. Jak pisał: „socjologia [...] nie może zajmować się grupami ludzkimi, które są bezpośrednim przedmiotem jej badań, bez ostatecznego dotarcia do jednostki”<sup>2</sup>. Natomiast „grupy związków” między nimi są „ostatnim elementem. Ponieważ społeczeństwo może być ustanowione tylko wtedy, gdy przenika indywidualne sumienia i kształtuje je „na swój obraz i podobieństwo”<sup>3</sup>. Ludzie, jako że z powodu swych potrzeb nie mogą żyć sami, łączą się w społeczności, podporządkowując je swojemu egoizmowi, popędowi i skłonnościom. Sfera życia społecznego, jaką tworzą w ten sposób, to *profanum*. Aby jednak ludzie nie wyginęli z braku jakiś wyższych reguł, zasad i wartości i aby mogli sprostać mentalnie wyzwaniom rozwijających się potrzeb i aspiracji, muszą wytworzyć także szczególną sferę społeczną kultury wyższej, nazwanej przez Durkheima - *sacrum*. Człowiek, jak pisał uczony, *homo duplex*, jest istotą rozdartą między tym, co odzwierzęce i tym, co go dźwiga wzwyż, a co pochodzi od kultury.

---

<sup>1</sup> Wersja angielskojęzyczna tekstu ukazała się w: Krzysztof Wielecki (2021) *Person, subjectivity and agency - from the perspective of critical realism*, Journal of Critical Realism, 20:4, 368-380, DOI: 10.1080/14767430.2021.1981719.

<sup>2</sup> É. Durkheim, *Le dualisme de la nature Humaine et ses conditio sociales*, Scientia, t. XV (1914), s. 206.

<sup>3</sup> Ibidem.

Problem owej dialektyki człowieczeństwa podjął na gruncie realistycznej odmiany fenomenologii polski filozof, uczeń Edmunda Husserla, Roman Ingarden. On także wskazywał na rozdzielenie istoty ludzkiej między cielesnością, która czyni ją częścią materii oraz światem wartości, który współkreowany przez człowieka immanentnie i na zewnątrz siebie, jest światem kultury. Podmiot stara się nie zdegradować do żywiołu przyrody, ale ta przecież przerasta go ponad miarę. Jest więc człowiek istotą rozdartą. Osoba u Ingardena jest jednak zupełnie kimś innym niż jednostka Durkheima. Polski filozof pisał: „Natura ludzka polega na nieustannym wysiłku przekraczania granic zwierzęcości tkwiącej w człowieku i wyrastania ponad nią człowieczeństwem i rolą człowieka jako twórcy wartości. Bez tej misji i bez tego wysiłku wyrastania ponad samego siebie człowiek zapada z powrotem i bez ratunku w swoją czystą zwierzęcość, która stanowi jego śmierć”<sup>4</sup>.

Wydaje się, że bardziej radykalnie humanistyczna jest koncepcja człowieka innej uczennicy Husserla, przyjaciółki Ingardena, Edith Stein. Dla niej także punktem wyjścia jest swoista dialektyka człowieka rozdwojonego. Ja, to życie, które w rozwoju swego istnienia staje się siebie świadome. *Mieszka ono w ciele i duszy*, a zatem obejmuje jednak całego człowieka. Kiedy indziej Stein pisze, iż życie osobowe wypływa z Ja, które duchowo *obejmuje i ogarnia* i duszę i ciało. Osoba natomiast, to świadome i wolne w swych czynach Ja. Duszy ludzkiej przypisuje autorka naturę duchową. Ale poprzez związanie z materią odróżnia się ona od *czystych duchów*. Gdy dusza jest w pełni urzeczywistniona, staje się życiem wypełnionym sensem<sup>5</sup>. Dochodzimy tu do niezwykle ważnego dla niej pojęcia *rdzenia osoby*. Możemy teraz nieco więcej powiedzieć o rozumieniu przez niemiecką filozof osobowości, mianowicie: „Ludzka osobowość, rozważana jako całość, przedstawia się nam jako jedność o jakościowej specyfice, która jest ukształtowana z pewnego rdzenia, z jakiegoś twórczego korzenia. Wykształca się ona w duszę, ciało i ducha, lecz tylko w duszy indywidualność dochodzi do postaci czystej i niezmaconej. Ani materialne ciało, ani psychika jako jedność substancjalna wszelkiego bytu zmysłowego i zmysłowo-duchowego oraz życia indywidualum nie jest określana na wskroś przez rdzeń. W nim faktycznie ugruntowana jest otwartość na świat wartości, którym odpowiadają stopnie warstw głębi, a wraz z tym ‘charakter’ we właściwym sensie; lecz ukształtowany charakter jest jednocześnie zależny od natury psychiki, od sił, będących do jej dyspozycji, od władz psychicznych, które nie są zakorzenione w rdzeniu zdolności zmysłowych, pamięci, intelektu”<sup>6</sup>.

Wspominałem o kwestii sensu ludzkiego życia i transcendencji. Oczywiście to otwarcie człowieka i wyjście *poza* prowadzi u tej uczoney do Boga. Jest otwarciem na sensowność świata. Ale jest to też otwarcie ludzkiego bytu na innych ludzi. Bo chociaż “Indywidualne Ja jest punktem kulminacyjnym całego życia świadomości”<sup>7</sup>, to jednak „Jest w najwyższym

<sup>4</sup> R. Ingarden, *Książeczka o człowieku (A Little Bookabout a Man)*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987, s. 25.

<sup>5</sup> E. Stein, *Filozofia psychologii i humanistyki*, Janik SJ P., Baran SJ M., Gaca J. - tłum., Beckmann- Zöller - Wstęp i opracowanie, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2016, s. 380.

<sup>6</sup> E. Stein, *Filozofia psychologii i humanistyki*, Janik SJ P., Baran SJ M., Gaca J. - tłum., Beckmann- Zöller - Wstęp i opracowanie, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2016, s.259.

<sup>7</sup> Ibidem.

stopniu nadzwyczajne to, w jaki sposób owo Ja, mimo swej jedyności i nieusuwalnej samotności, może wchodzić we wspólnotę życia z innymi podmiotami, w jaki sposób podmiot indywidualny staje się częścią podmiotu ponadindywidualnego i jak w aktualnym życiu takiej wspólnoty-podmiotu czy podmiotu wspólnotowego konstytuuje się również ponadindywidualny strumień przeżyć<sup>8</sup>. Fenomen bytu ponadindywidualnego uczona wyjaśnia poprzez analizę przeżyć, z którymi indywiduum nie czuje się samo, ale doświadcza czegoś, co autorka określa jako *my*, a które stanowią nie tylko ci, którzy akurat współodczuwają, ale wszyscy *których obejmuje jedność grupy*. Jedność niekoniecznie konkretnego przeżycia, ale obejmująca wszystkich, których owo *my* dotyczy, nawet, gdyby żyli wcześniej lub później<sup>9</sup>.

W koncepcji niemieckiej filozof *czyste Ja* jest tym, co zupełnie nie jest materialne. Ale również dla niej uwikłani jesteśmy w cielesność, która nie jest jednak przeszkodą dla naszego człowieczeństwa, ale wręcz jego warunkiem koniecznym. Kultura, ani cokolwiek, co jest zewnętrzne wobec człowieka, nie ma zdolności bezpośredniego wpływania na niego, dopóki on sam, dobrowolnie nie zwróci się ku temu, nie otworzy na transcendencję. Szczególne znaczenie ma otwarcie, *wrażliwość na wartości moralne*. Jest ono możliwe dzięki transcendującej duszy. Rozdwojenie człowieka między ciało i duszę umożliwia konstytuowanie się *osoby*, czyli istoty postępującej w samoświadomości i wolnej w swych czynach. Rozwój człowieczeństwa jest możliwy poprzez wspomnianą *wrażliwość*, otwarcie na sens i w efekcie transcendencję ku Bogu, ale też innym ludziom. Polski filozof także dostrzegał rozdwojenie człowieka między to, co cielesne oraz wartości. Te jednak, podobnie jak u Durkheima, a w przeciwieństwie do Stein, miałyby być częścią kultury. Jednak kultura nie jest obcym żywiołem, który kształtuje człowieka jak przedmiot. Ona sama bowiem jest współkreowana przez ludzi. Czyli, inaczej niż u Durkheima. Zwraca też uwagę w koncepcji uczonego jakaś niewytłumaczalna lecz niezwykle silna ambicja podmiotu, aby wykraczać poza swą biologiczność. Sam podmiot jest zatem sprawcą swego nieustannego rozdarcia. Wiemy, że zawdzięczamy to duszy. Ta jednak jest w nas, ale jest czymś obcym dla nas, co - w zasadzie, jak myślę - musi zawieszac podmiotowość człowieka. Ale jednak, w strumieniu świadomości, syntetyzuje się materialne ciało i zakorzeniona w niej dusza, w osobę ludzką. Taka osoba potrafi - podobnie jak u Stein - transcendować poza swą biologiczność i świat przyrody, poza którym całkowicie jednak nie może istnieć. I podobnie jak u niemieckiej uczonej, dzieje się to za sprawą *wrażliwości*, otwarcia na wartości - a mianowicie Piękna i Dobra, które dzięki podmiotowemu wysiłkowi człowieka, pozwalają mu wykreować się na osobę ludzką, dla której owe wartości bywają cenniejsze niż dobra niezbędne jego cielesności.

Szczególnie chciałbym zwrócić uwagę na przekonanie, iż o człowieczeństwie decyduje *wrażliwość na wartości*. A zwłaszcza owo Piękno i Dobro, o którym pisał Ingarden, godne jest zastanowienia. Niezrozumiałe są jednak źródła, z których miałyby pochodzić. Dla Ingardena, oczywiście, tworzą je ludzie, w ramach kultury. Ale przecież to nie wyjaśnia ich obiektywnego - jak się wydaje, również w koncepcji polskiego uczonego - znaczenia dla człowieka i świata. Dla Stein, późniejszej świętej Kościoła Katolickiego, rzecz byłaby chyba

---

<sup>8</sup> Ibidem, s. 259-260.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 261.

prostsza: wartości te muszą być pochodzenia transcendentnego, czyli są stworzone przez Boga, może wręcz są nim. Są też wzorem i motywem dla ludzi. Ale Ingarden nie był człowiekiem religijnym. Identyfikacja wartości moralnych z „Pięknem” i „Dobrem” wymaga chyba jednak jakiejś koncepcji transcendencji, na poziomie której stają się tożsame i wskazują na wartość moralną? Tu Stein była bardziej konsekwentna.

Wrażliwość na „wartości moralne”, czyli - jak oboje twierdzili - „otwartość”, jest kwestią bardzo istotną, sądzę. Uważam, że jest kluczem do odpowiedzi na pytanie o człowieczeństwo, które tutaj - jeśli dobrze rozumiem - miałoby być efektem rozwoju jakiejś możliwości, która jest obecna w człowieku, ale wymaga wyboru samego człowieka, jak i otwarcia na to, co jest transcendentne: kulturę (jak u Durkheima i Ingardena) lub Boga (jak u Stein), w zależności od koncepcji. Nie jest też aktem, ale całościowym procesem, w którym nie tylko ten wybór musi być podtrzymywany, ale też konieczne jest, aby życie, działanie, było zorientowane na te wartości. Tak przynajmniej zrozumiałem sens obu tych koncepcji.

Ponowić trzeba pytanie o motyw przekraczania swojej biologiczności. Dla Durkheima byłyby to pewnie potrzeby, tak jak są one często rozumiane przez psychologów. Na przykład, jako stan braku lub nadmiaru. Ale to redukuje człowieka do roli czegoś w rodzaju automatu z termostatem, czyli z jakiś powodów (niewiadomych) całym sobą zorientowanych na zachowanie homeostazy i zadanych jej (przez kogo, przez co, jakich?) parametrów. Dla Ingardena wytłumaczeniem jest ambicja, która jakoś tak jest dana człowiekowi - z natury, jak mi nie mam. Według Stein dzieje się tak za sprawą wrażliwości na wezwanie Boga (na które chcemy odpowiedzieć lub nie) - jeśli dobrze zrozumiałem. Wydaje mi się, że w każdym wypadku brakuje pojęcia, które pozwalałoby łącznie rozumieć i syntetycznie ująć wszystkie te wymiary, które chyba istnieją realnie, ale nie osobno. Wyprzedzając nieco wywód, wyjaśnię wstępnie, iż pojęciem takim jest według mnie termin *troski*, wprowadzony przez Margaret S. Archer.

W przekonaniu Ingardena, a w znacznej mierze także Stein, napięcie między ciałem i duszą wytwarza szansę na kształtowanie się *osoby* - jak o tym wspominałem wyżej. Miałaby być ona rozumiana jako ktoś charakteryzujący się samoświadomością i wolny w swych czynach, czyli - jakby pewnie powiedziała Archer - sprawczy (agency). Otóż dla mnie jest to zasadniczo niewystarczająca perspektywa dla ujęcia człowieczeństwa i podmiotowości. Sądzę też, że zarówno w pismach Stein, jak i Archer, znajdziemy wiele argumentów na rzecz konieczności poszerzenia i pogłębienia tego rozumienia. Do czego jeszcze powrócę. Zwłaszcza, gdy będę wyjaśniał moje przekonania na temat istoty podmiotowości.

Obie te fenomenologiczne koncepcje osoby ludzkiej, w moim przekonaniu głębiej wnikają w istotę. Nie cierpią też na konflację odgórną, jak pomysły socjologiczne. Zasadniczo nie popadają też - aby trzymać się terminologii Archer - w konflację oddolną<sup>10</sup>, jak np. teorie psychologistyczne, czy - ogólniej rzecz biorąc - subiektywistyczne<sup>11</sup>. Ingarden

<sup>10</sup> Jak Archer określa redukcję tego, co indywidualne do tego, co społeczne (konflacja odgórną) lub odwrotnie (konflacja oddolna), albo też jednego i drugiego (konflacja centralna).

<sup>11</sup> K. Wielecki, *Sociology at a Crossroads: the Significance of Margaret S. Archer's Theory*, in: *Critical Realism and the Humanity in Social Sciences*, Archerian Studies vol. 1, Śledzińska K., Wielecki K. - ed., Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2016, s. 33-38.

otworzył człowieka na kulturę, a przecież nie popadł w skrajność Durkheima. Stein jeszcze bardziej poszerzyła kontekst człowieka: o innych ludzi, pewien rodzaj ich wspólnoty i o transcendencję. Oczywiście, nie mamy do nich pretensji, że nie byli socjologami i nie uwzględnili społecznych i kulturowych mechanizmów. Ale dla socjologów one są bardzo ważne. Ta pobieżna analiza poglądów Durkheima, Ingardena i Stein pozwoliła zarysować przestrzeń wątpliwości i wyzwania, jakie stają przed kimś, kto chce rozważać kluczowe dla mnie i przedstawione w tytule zagadnienia: człowieka i podmiotowości.

### **Człowiek w świetle koncepcji realizmu krytycznego Margaret S. Archer**

Sądzę, iż głębiej zrozumiemy koncepcje Archer, gdy weźmiemy pod uwagę, iż jest ona najważniejszą (obok Roya Bhaskara) współtwórczynią całkowicie nowego paradygmatu w humanistyce, z filozofią i socjologią włącznie - realizmu krytycznego. Sądzę, iż tylko w jego ramach wiele rafa i trudności, na jakie napotykalismy wcześniej, można ominąć. Istotą stanowiska realizmu krytycznego jest przekonanie o charakterze ontologicznym, iż świat istnieje realnie, niezależnie od naszego poznania. Jak pisał Roy Bhaskar, nawet gdybyśmy wyobrazili sobie równoległą rzeczywistość, podobną do naszej, choć bez nas, czyli taką, w której nie ma ludzi, a tym samym nie istnieją także badacze, to - pomijając to, co jest dziełem naszym i naszych przodków, wszystko byłoby takie samo, mimo, że nikt tego nie zbadał i nie ogłosił. W takim świecie „Przyplawy i tak by powracały, a metale przewodziły elektryczność w taki sam sposób, jak to robią, bez Newtona czy Druda, tworzących naszą wiedzę o nich. Prawo Wiedemanna-Franza nadal obowiązywałoby, chociażby nawet nie byłoby nikogo, kto mógłby je sformułować, eksperymentalnie ustalić lub wydedukować. Dwa atomy wodoru nadal łączyłyby się z jednym atomem tlenu, a w sprzyjających okolicznościach nadal występowałaby osmoza”<sup>12</sup>.

Z tej perspektywy widać, iż omówione wcześniej koncepcje wymagałyby ogromnej pracy, aby dało się je uczynić podstawą socjologicznej teorii człowieka. Przede wszystkim brak im, jak by zapewne powiedziała Archer, mechanizmów generatywnych. Nie wiadomo co, jak, dlaczego i w jakiej kolejności konstytuują interesujące mnie tutaj procesy. Chodzi nie tylko o to, aby potrafić wyjaśnić jak kształtuje się osobowość lub podmiotowość człowieka, ale też jak wzajemnie się formują procesy społeczne, kulturowe i psychologiczne - człowiek i struktury.

W koncepcji brytyjskiej socjolog Ja jest już tym, co jest ostatecznie ludzkie. Nie musi zatem nieustannie przeżywać dramatu osuwania się w zwierzęcość - jak u Durkheima i Ingardena. Wysiłek człowieka - jej zdaniem - nastawiony jest na realne *troski*, a nie na nostalgę za stanem bydlęcym - jak u francuskiego uczonego lub kurczowe trzymanie się uczłowieczających wartości - jak u polskiego filozofa. Nie przeczę, a jedynie nie rozumiem, dlaczego głównym zmartwieniem osoby ludzkiej miałyby być zachowanie człowieczeństwa poprzez wartości, jak chciał Ingarden. Polski filozof pisał o znaczeniu kultury. Ale Archer zapewne nie zgodziłaby się także na jego koncepcję kultury, którą rozumiał on, zdaje się,

<sup>12</sup> R. Bhaskar, *A Realist Theory of Science*, Routledge, Taylor & Francis Group, London, New York 2008, s.12.

jako pewną pozytywną, zintegrowaną całość, która działałaby jakoś tak jak heł, gdy wypełni balon - automatycznie go uwznioślając.

Margaret Archer przedstawia wizję człowieka właściwą postawie realizmu krytycznego, odmienną zaś od *modelu człowieka nowoczesności*, zredukowanego do racjonalności, a wręcz do racjonalności instrumentalnej, która uzyskuje swą wulgarną pełnię w koncepcji „homo economicus”<sup>13</sup>, który „nie uwzględniał naszej normatywności i emocjonalności, które mają charakter intencjonalny i dotyczą naszych relacji z otoczeniem - naturalnym, praktycznym i społecznym [...] Zubożonym modelem „człowieka” stał się samotny, wyizolowany i oportunistyczny łowca okazji<sup>14</sup>. Archer odrzuca też model „człowieka nowoczesności”, „który zna cenę wszystkiego, lecz nie zna wartości niczego” i któremu „brakowało środków, by osiągnąć odrębną tożsamość”<sup>15</sup>.

Rzeczywista i odrębna tożsamość osobista, zdaniem Archer, musi być „efektem określenia naszych trosk ostatecznych<sup>16</sup> i pogodzenia ich z pozostałymi troskami”<sup>17</sup>. Owe troski, jeśli dobrze to rozumiem, są subiektywnymi i uświadamianymi sobie motywami, z jakimi człowiek<sup>18</sup> wchodzi w relacje społeczne. Trzeba mieć jednak na uwadze, iż „realiści społeczni muszą zdecydowanie bardziej precyzyjnie określić ludzkie własności i siły oraz sposoby, w jakie wyłaniają się one poprzez nasze relacje ze światem - światem, którego nie można sprowadzić do „społeczeństwa”, nie mówiąc już o „języku”, „dyskursie”, czy „rozmowie”<sup>19</sup>. Autorka dobitnie wyklada koncepcję trosk w rozumieniu człowieczeństwa, gdy pisze: „jako istoty ludzkie z konieczności żyjemy we wszystkich trzech porządkach rzeczywistości - naturalnym, praktycznym i społecznym [...]. Pokazuje ona, że ludzie nabywają poczucia ciągłości jaźni we wczesnych etapach swojego życia, by uzyskać tożsamość osobistą (*personal identity*) wraz z osiągnięciem dojrzałości. Choć nasza osobowość ma unikatowy charakter, w dużym stopniu jest ona konstytuowana przez przytrafiające się nam zdarzenia. Jednostka wchodzi aktywnie w relacje ze środowiskiem, w którym się znajduje, nie ma jednak wpływu na wybór tego środowiska. Niemniej jednak pojawienie się tożsamości osobistej uwarunkowane jest tym, czy wykształciła ona dojrzałą zdolność do refleksyjnego oglądu trzech porządków rzeczywistości, w które jesteśmy z konieczności zaangażowani. Z powodu ścisłego związku między naszą konstytucją a konstytucją świata, nie możemy bezkarnie ignorować żadnego z tych porządków: możemy jednak określić, które z naszych trosk są dla nas najważniejsze i dostosować do nich inne istotne dla nas troski. Uważam, że właśnie ten specyficzny sposób porządkowania trosk nadaje ludziom ich unikatową tożsamość osobistą”<sup>20</sup>.

<sup>13</sup> M.S. Archer, *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa*, Zakład Wydawniczy NOMOS, red nauk. Mrozowicki A., Dziuban A. - tłum., Kraków 2013, s.8.

<sup>14</sup> Ibidem

<sup>15</sup> Ibidem.

<sup>16</sup> Raczej: trosk zasadniczych, jak to ustaliłem z M. S. Archer.

<sup>17</sup> Ibidem.

<sup>18</sup> M. S. Archer niechętnie używa pojęcia człowiek: „Człowiek” (*man*), a w szczególności „racjonalny człowiek” (*rationalman*) to pojęcie obecne w myśli oświeceniowej. Stąd niechętnie odwołuję się do pojęcia „człowieka” (*man*) jako oznaczającego człowieczeństwo, odnosząc się do tej tradycji, jej spadkobierców, następców i przeciwników.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 10.

<sup>20</sup> Ibidem, s.13.

Zauważmy, iż zdaniem uczoney, fundamentem tożsamości i podmiotowości człowieka, jak również dynamiki procesów osobotwórczych oraz społecznych i kulturowych jest refleksyjność. Dla Archer istota problemu człowieka i jego człowieczeństwa nie polega na tym, iż jest on rozrywany pomiędzy naturą i kulturą. Ja wyodrębnia się, jako poczucie osobności, jeszcze zanim dziecko wchodzi w relacje społeczne czy kulturowe. Dzieje się to na poziomie relacji przyrodniczych. Najpierw - twierdzi Archer - dziecko odczuwa swą odrębność w stosunku do środowiska przyrodniczego. Przyroda, podobnie jak wszystkie warunki zewnętrzne i wewnętrzne jest tyleż utrudnieniem, co i szansą rozwoju człowieka - jego człowieczeństwa. Unikalność człowieka w stosunku do reszty zwierząt polega zaś przede wszystkim na tym, iż jest on istotą refleksyjną oraz zdolną do komentarza emocjonalnego (tamże). Człowiek jest zatem najważniejszą współtwórcą swojej osobowości. Ale też świata społecznego i kultury. Istota podmiotowości człowieka wynika z procesów morfogenezy i morfostazy, jakie uruchamia działanie ludzkie, zorientowane na realizację trosk w ramach przyjętych projektów (realizacyjnych) i wypracowanego *modus vivendi* ze wspomnianymi wcześniej porządkami. W trójfazowym cyklu podstawowej sekwencji morfogenetycznej (fig. Nr 1) następuje „przepracowanie” (*elaboration*) lub reprodukcja (*reproduction*) tożsamości człowieka i jego otoczenia<sup>21</sup>.

### Rys. nr 1. Podstawowa sekwencja morfogenetyczna i morfostatyczna

#### Warunkowanie strukturalne

T<sup>1</sup>

#### Spółeczno- kulturowa interakcja

T<sup>2</sup>

T<sup>3</sup>

Strukturalne przepracowanie

#### Strukturalna reprodukcja (morfostaza)

T<sup>4</sup>

(na podstawie: Archer 2013:7)

Szczególnie dwa punkty teorii Archer skłaniają mnie do zastanowienia i dalszych poszukiwań. Pierwszy dotyczy ludzkich trosk, a w szczególności „porządków” - jak mówi autorka - w konfrontacji z którymi one się pojawiają; i w których muszą być one zaspokajane. Drugi, koncentruje się wokół relacji tego, co uczona określa jako agency, do kwestii podmiotowości (subjectivity).

Brytyjska uczona pisała o związku trosk z trzema porządkami świata, tworzącymi „(...) sam świat”. Dla realistów oznacza to cały naturalny świat, składający się z przyrody,

<sup>21</sup> Zobacz: M. S. Archer, *Realism and morphogenesis*, in Archer et. al, In Margaret Scotford Archer (ed.), *Critical Realism: Essential Readings*, Routledge 1998; M.S. Archer, *Persons and Ultimate Concerns: Who We Are Is What We Care About*, w: *Conceptualization of the Person in Social Sciences*, Pontifical Academy of Social Sciences, "Acta 11", Vatican City 2006, <http://www.pass.va/content/dam/scoenezsociali/pdf/acta11/acta11-archer.pdf> [dostęp 2015-06-04].

kultury materialnej i dyskursu społecznego, tworzący porządki naturalne, praktyczny i dyskursywny, z którymi ludzie nieuchronnie muszą znaleźć równowagę<sup>22</sup>. Podkreślmy ową integralność świata, w którym wyróżnić możemy pewne wymiary. Pytanie, jakie warto zadać na początku, dotyczy tematu niezwykle twórczo, starannie i wyczerpująco opracowanego przez Archer, a mianowicie, miejsca kultury w tym świecie. Twórczyni *Kultury i sprawczości* (Archer, 2019) już na wstępie, zręcznie uszła z pułapki konflacji, czyli nieuzasadnionej, sprzecznej z istotą realnej rzeczywistości, redukcji kultury i społeczeństwa, osoby ludzkiej, struktury i społecznej lub indywidualnej sprawczości (agency). Archer rozróżnia mianowicie dwie ontycznie oddzielne i emergentne sfery: System Kulturowy i System Społeczno-Kulturowy. W każdym z tych systemów zachodzą inne relacje. Odnosząc się do Karla Poppera, Archer kulturę określa jako Trzeci Świat, albo mówi o „zawartości bibliotek”. Jeśli dobrze rozumiem, ludzie, pozostając ze sobą w relacjach, wytwarzają i takie efekty, czasem zamierzone, częściej uboczne i nieuświadomiane, które „odkładają się” w owych „bibliotekach”. W skromniejszych rozmiarach może to być pewnie półka na książki. Od Archer wiemy, że na owej półce mogą zachodzić pewne relacje, głównie logiczne: sprzeczności bądź niesprzeczności. Wielkie znaczenie ma to, co się dzieje na poziomie systemu społeczno-kulturowego. To tutaj, jak rozumiem myśl Archer, dokonują się procesy socjalizacyjne, wytwarzane są pewne interpretacje zawartości owych *szaf*, oceniane pewne idee, dzieła sztuki, wypracowywane i forsowane pewne sposoby ich rozumienia i odczuwania, tutaj też są one hierarchizowane i udostępniane lub przeciwnie, itp.

### Problem podmiotowości człowieka

Podobnie rzecz ma się zapewne z wartościami i normami. Są one wytwarzane, interpretowane, wartościowane i upowszechniane na poziomie systemu społeczno-kulturowego. Jednak niektóre z nich, czasem, stają się *wartościami autotelicznymi, samymi w sobie*. Czyli, jak się wydaje, egzystują równolegle, w pewnym sensie niezależnie od kontekstu społeczno-kulturowego, jakoś z niego wyabstrahowane, przetworzone, jako zawartość trzeciego świata. Ale w tej szafie, czy bibliotece, jest prawdziwe bogactwo „eksponatów” uporządkowanych i nie, kompatybilnych z innymi i będących z nimi w sprzeczności lub w ogóle bez związku, mniej lub bardziej przetworzonych, pełnych i rozwiniętych. Wydaje mi się, że jest rzeczą podstawowej wagi dla naszego człowieczeństwa z jakiej zawartości i jak uporządkowanej, owego systemu kulturowego, korzystamy (indywidualnie i zbiorowo). Bowiemy pewne elementy kultury, podobnie jak praktyki ich używania na poziomie systemu społeczno-kulturowego, mniej lub bardziej sprzyjają *transcendowaniu* (bodaj w sensie rozwojowi psychicznego) człowieka, a zatem również człowieczeństwu. Oczywiście, jeśli będziemy je rozumieli jako stan rozwoju ludzkiego potencjału, właściwości psychicznych, intelektualnych i moralnych, które są dostępne prawie wszystkim ludziom, ale wyłącznie w drodze długiego i trudnego rozwoju (o czym będzie jeszcze mowa).

<sup>22</sup> M.S. Archer, *Social Morphogenesis and the Prospects of Morphogenic Society*, in: *Social Morphogenesis*, Archer M. S., ed., Springer, Dordrecht Heidelberg New York London 2015, s. 86.



Trzeba zgodzić się z Archer, nie istnieje żaden ścisły kulturowy determinizm. Jednego oglądane sceny przemocy w filmach skłonią do brutalnej agresji, innego skutecznie do tego zniechęcą. Bowiem treści kultury nie kształtują nas wprost, ale poprzez uruchamianie naszej refleksyjności i emocjonalności, występując w pewnych konfiguracjach i kontekstach okoliczności historycznych, społecznych, filtrowane przez kontekst biografii podmiotu, konwencje kulturowe, itp. Korespondują one jakoś z realną konfiguracją trosk konkretnego człowieka. Warto zatem wziąć pod rozważę dwie kategorie zjawisk: ludzkie troski i kulturę. Istnieje ogromna, nieprzeliczona różnorodność jednych i drugich. Ich konfiguracje czynią nieskończoną możliwość różnorodnych osobowości.

Faktem jest też wielka różnorodność świata kultury, w tym również wartości moralnych, estetycznych i intelektualnych. Ja jednak sugeruję, iż w owej wielorakości istnieje jednak pewna powtarzalność i porządek. Różne typy osobowości są odmianami ograniczonej liczby trosk fundamentalnych. Fundamentalnych dla wszystkich ludzi w ogóle. Są bowiem - twierdzą - troski wynikające z istoty ontycznego charakteru człowieka. W nigdy niepojętym do końca świecie kultury i jej wartości, są takie, które ściśle korespondują z owym korpusem trosk fundamentalnych. Kulturę ludzie wytwarzają w konfrontacji swych trosk z wymienianymi przez Archer porządkami świata. Ale gdy go wytworzą stanowi ona kolejny porządek, z którym muszą się borykać. Oczywiście, część wytworów kultury można zakwalifikować do porządku praktycznego (practical), a inne są składową porządku społecznego. Zapewne tu możemy zakwalifikować system społeczno - kulturowy (S-K), jak go Archer nazywa. Jednak zostaje także system kultury (SK) - w zgodzie z nomenklaturą uczonej. To tutaj miałyby występować sugerowana przeze mnie powtarzalność i porządek. Wykracza on, moim zdaniem, poza proste relacje logiczne. Odpowiada on na swoiste „wezwania”: z jednej strony natury ludzkiego świata, a z drugiej obiektywnych właściwości i potrzeb ludzkich. Ta sfera kultury odpowiada jakoś strukturze świata i człowieka, który musi w nim przetrwać i realizować swe troski oraz ... realizować (rozwiąć) swe człowieczeństwo. I ten korpus wartości i ich porządek warto moim zdaniem wyodrębnić, jako osobny, czwarty „porządek” świata, aby w pełni zrozumieć procesy kształtowania się człowieka i jego podmiotowości.

Moim zdaniem, wynika stąd wnioski na rzecz realizmu etycznego. Ontologiczna refleksja nad człowiekiem i światem prowadzi nas, jak twierdzą, do kategorii wartości obiektywnych. W tym obiektywnych wartości moralnych. Są to takie wartości, które są nam jakoś zadane. Jesteśmy do nich w jakimś sensie „wezvani”. Konstatacje takie nie będą pewnie budzić wątpliwości wśród ludzi religijnych. Tak, powiedzą: Bóg stworzył świat i ludzi, a dla ich dobra nakazał przestrzegać pewnych wartości i obyczajów. To są wartości obiektywne. Ale ludzie nie wierzący, także nie muszą całkowicie odrzucić tego przeświadczenia. Wszak, nawet jeśli człowiek i świat są wyłącznie wytworem ewolucji materii, to przecież względna stałość natury świata i człowieka stwarza jakieś względnie stałe wymogi, jeśli świat ma przetrwać, a ludzie na dodatek realizować swoje troski. Zatem, twierdzą, że dwa są główne rodzaje takich wymogów. Pierwszym jest realizacja trosk, zwłaszcza zasadniczych (ultimate concerns), a w szczególności zamiar przetrwania. Drugi jest mniej oczywisty. To rozwój,

realizacja potencjału ludzkiego (na poziomie indywidualnym i zbiorowym). Ten ostatni ściśle wiąże z moim konceptem podmiotowości. Są to, jak sądzę, argumenty na rzecz uznania czwartego porządku, oprócz trzech wymienionych przez Archer: podstaw kulturowych, lub rdzenia systemu kulturowego, jak można by go nazwać.

Jak pisała Archer o tych "porządkach", jest to kwestia konieczna dla ludzkiego przetrwania, aby ustanowić równowagę z nimi wszystkimi. Rzeczywista i odrębna tożsamość osobista, zdaniem Archer, musi być efektem określenia naszych trosk zasadniczych (ultimate) i pogodzenia ich z pozostałymi troskami. Warto może wspomnieć także o takich troskach, które nie zależą od żadnego z trzech wymienionych wyżej w całości, ale są także dla ludzi bardzo ważne, a być może tworzą istotę człowieczeństwa. Bywają czasem przeszkodą w przetrwaniu w ogóle, a na pewno zależy od nich jakość życia. Mam tu na myśli troski, które można by nazwać eschatologicznymi, ontologicznymi lub transcendentnymi, albo określić je jako tęsknotę za absolutem. Wyrażają się one między innymi, a może nawet przede wszystkim, poprzez potrzeby sensu i znaczenia. Byłby to rodzaj trosk, związany z piątym „porządkiem”, oprócz wymienionych trzech i rdzeniem kultury - jak to określiłem. Z porządkiem transcendentnym - nie przesądzając o jego faktycznym pochodzeniu i naturze. Może i powinno być przedmiotem osobnej dyskusji, czy porządek transcendencji traktować, jako szczególny przypadek kultury, czy przeciwnie. Nie jest to tylko kwestia religijnego czy ateistycznego rozumienia transcendencji. Ja uważam, że są to porządki osobne (emergentne rzeczywistości), choć bardzo ze sobą powiązane, w relacjach morfogenezy i morfostazy.

Sądzę, iż człowiek, aby egzystować i zachować minimum zdrowia psychicznego oraz zdolność rozwoju tożsamości i osobowości, musi mieć elementarne bodaj przeświadczenie, że rozumie świat, w którym żyje i swoje w nim miejsce. Nie jest to tylko kwestia ciekawości, ani jedynie warunek skuteczności działania, ale także fundamentalnych potrzeb egzystencjalnych. Człowiek podejmuje zatem działania nastawione na poznanie świata. Poddaje go refleksji. Stosuje rozmaite praktyki rozumienia i interpretacji obiektywnie istniejącego ładu świata. Wyróżniam w nim ład ontyczny, moralny i poznawczy. W wyniku praktyk rozumienia, interpretacji i przeżywania 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 przesądzam prawdziwa czy nie, choć na pewno odnosząca się do rzeczywistości), stanowi przestrzeń intelektualną, mentalną *mapę topograficzną*, która orientuje nas i nasze życie w czasie i przestrzeni, zwłaszcza w *przestrzeni* sensu i znaczenia. Jest to podstawowy wymiar ludzkiej tożsamości. Przestrzeń tę nazywam horyzontem odniesienia lub ładem mentalnym. Bezpośrednio człowiek odnosi się nie do ładu świata, bo ten nie jest wprost dostępny poznaniu, ale do horyzontu odniesienia właśnie i ten zazwyczaj traktuje jako rzeczywisty i prawdziwy. Jednak, co trzeba bardzo mocno podkreślić, horyzonty odniesienia odnoszą się bezpośrednio do rzeczywistości obiektywnej, istniejącej niezależnie od naszej wiedzy.

Horyzont odniesienia wyznacza granice porządku egzystencji jednostki, czyli ład egzystencjalny. Pod pojęciem ładu egzystencjalnego jednostki rozumiem organizację jej świata

przeżywanego. 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 horyzont ontologiczny, aksjologiczny i epistemologiczny. Dlatego dalej będzie mowa o horyzontach odniesienia w liczbie mnogiej. W obrębie ładu egzystencjalnego wyróżnić można z kolei konkretne praktyki życia, zorientowane na pewne wartości, oparte na jakichś przekonaniach o naturze świata, ludzi, siebie samego. Praktyki życia są zatem, w pewnej mierze, ukierunkowywane 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, wpisanego w wyobrażenia o sensie ludzi, życia i świata. Człowiek, w procesie działania w praktyce życia, komunikuje się z innymi. Komunikacja ta wyznaczana jest w pewnym zakresie przez indywidualne horyzonty odniesienia i dokonuje się w konkretnych ramach działania podmiotów. W ten sposób, w ramach interakcji podmiotów i we wspólnych kontekstach przyrodniczych, praktycznych, społecznych (co powtarzam za Archer) oraz kultury i transcendencji (w sensie przedstawionym wyżej) powstaje wspólna praktyka życia. Jest to proces, który ma dualny rezultat w postaci indywidualnych horyzontów odniesienia i dalej ładów egzystencjalnych; a z drugiej strony, jest to proces strukturacji powodujący powstawanie pewnej puli, względnie uzgodnionych, wspólnych horyzontów odniesienia<sup>23</sup>. Dzieje się to w wyniku działań uruchamiających procesy morfogenetyczne i morfostatyczne.

Ważne jest też to, iż poważne zaburzenia (rozpad, dezintegracja) horyzontów odniesienia mogą prowadzić do głębokiej frustracji, a czasem wręcz do zaburzeń rozwoju psychicznego i społecznego człowieka i poważnych chorób psychicznych oraz nerwic. Na boku muszę niestety pozostawić aspekt kryzysu zbiorowych horyzontów odniesienia. Bardzo ważnym wymiarem naszego czasu, z jego tryumfującą refleksyjnością instrumentalną, jest - jak sądzę - kryzys mentalny człowieka i jego kultury na przełomie epok<sup>24</sup>. Cierpienie współczesnych ludzi ma źródło także, twierdzą, w trudnościach refleksyjnych podmiotów w konstruowaniu korespondujących z rzeczywistością horyzontów odniesienia. Aspektem osamotnienia w niedającym się zrozumieć wszechświecie zbolalej narcystycznie jednostki jest kryzys zdrowia psychicznego. Wskazuje to, moim zdaniem, na częściowo przynajmniej obiektywny i realny charakter porządku transcendencji. Jej znaczenie znajduje potwierdzenie w wielu koncepcjach teoretycznych z zakresu filozofii i psychologii. „Męstwo bycia” Paula Tillicha<sup>25</sup> wymaga, zwłaszcza w skrajnych przypadkach minimalnego bodaj oparcia w poczuciu sensu i znaczenia. Jak w niemieckim obozie koncentracyjnym, o którym pisał

<sup>23</sup> K. Wielecki, *Kryzys i socjologia*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2012, s. 294.

<sup>24</sup> K. Wielecki, *Kryzys ...*, op. cit.; K. Wielecki, *Concerns, Horror and Instrumental Rationality*, in: *The Relational Theory Of Society*. Archerian Studies v.2, Peter Lang, ArcherianStudies vol. 2, Wielecki K., Śledzińska K. - ed., ISBN 978-3-631-Studies v. 2, ISBN81199-3, Berlin 2020.

<sup>25</sup> P. Tillich, *The Courage to Be*, Yale University Press, New Haven 1952.

Viktor Frankl<sup>26</sup> lub hiszpańskim, o czym pisał polski psychiatra i psycholog Antoni Kępiński<sup>27</sup>.

Jakie jest znaczenie tego porządku? Otóż bardzo silnym motywem tworzenia horyzontów odniesienia - jak wyjaśniałem - są potrzeby sensu świata i własnego w nim znaczenia. Od sposobu radzenia sobie z nimi zależy podstawowa orientacja (orientacja naczelna, jak ją nazywam) człowieka: podmiotowa lub przeciwnie, autorytarna. Nie jestem w stanie szerzej rozwinąć tutaj kwestii podmiotowości. Uczyniłem to w kilku miejscach. W skrócie zatem: podmiotowość wymaga zrozumienia własnego bytu, jako *bycia - w* (w oczywisty sposób nawiązując tu do Heideggera i jego *byciu-ku-śmierci*), 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 właśnie, a także - zdaniem niektórych filozofów - ku Bogu i *Innemu*. Podmiotowość, jak ją interpretuję, 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. Podmiotowość, jako *Bycie-ku-Dobru*, mocą woli podmiotu i dzięki *transcendentnemu podparciu* może stać się czymś ontycznie osobnym, bytem emergentnym i sprawczym. Może być tylko wynikiem wolnego wyboru życia ku podmiotowości. Jak pisał Robert Spaemann, w życiu człowieka może spełniać się pewna możność świata (*potentio*). Choć każdy człowiek jest osobą, nie każdy i nie od razu osiąga doskonałość, rozumianą jako to, co jest możnością, czyli - jak rozumiem - spełnieniem człowieczeństwa. Jest to kwestia wyboru. Wyboru rozwoju potencjału doskonałości, "postulat realizacji tej możliwości wymaga transcendencji osoby"<sup>28</sup>. Podmiotowość, jak twierdzą, jest właśnie stanem świadomego transcendowania poprzez wybór praktykowania idei Dobra. Ze względu na to Dobro, i dlatego że nie można go nigdy pojąć w pełni, człowiek podejmuje wyzwanie egzystencji trudnej, twórczej, poszukującej.

Dobro, ku któremu żyje podmiot, jest wieloargumentowe - jak twierdzą. Ma pewien wzór, w którym poszczególne cechy i składowe znaczą, uzyskują sens w powiązaniu. Ów sens jest rezultatem, czymś jakościowo innym, niż to, co go tworzy. Można by twierdzić, iż jest czymś ontycznie nowym i że jest emergentny, ale to wymagałoby dłuższego rozwinięcia, czego tu uczynić nie mogę. Uważam że dopiero podmiotowe działania (*agency*), wsparte przez podmiotowe cechy człowieka, nastawione na podmiotowe wartości, tworzą razem pełny wzór podmiotowości. Proponuje zatem trójargumentowy wzór podmiotowości. Pojęcie podmiotowości jest zatem szersze niż sprawczości (*agency*). W istocie bowiem podmiotowość jest, kiedy jest wybrana i realizowana. A to oznacza, iż jest przede wszystkim cechą relacyjną i atrybutem działania. Podmiotowość aktualizuje ów podmiotowy potencjał

<sup>26</sup> V.E. Frankl, *Man's Search for Meaning*, Washington Square Press, New York - London 1984; V. E. Frankl, *On the Theory and Therapy of Mental Disorder*, Dubois J.M. - translated, Brunner - Routledge. Taylor&Francis Group, New York 2004.

<sup>27</sup> A. Kępiński, *Rytm życia*, Sagittarius, Warszawa 1992 (*Rhythm of Life*); A. Kępiński, *Schizofrenia*, PZWL, Warszawa 1981. (*Schizophrenia*).

<sup>28</sup> R. Spaemann, *Persons. The Difference Between 'Someone' and 'Something'*, O'Donovan O. - translated, Oxford University Press, Oxford 2006, s. 161, 162.

i włącza do działania. Dodajmy, że są to działania (*agency*), które stawiają jednostkę w pewnych relacjach, głównie z innymi ludźmi, ale też z przyrodą, kulturą, ze środowiskiem i transcendencją. Chodzi także, dodajmy, o działania nastawione na spełnianie podmiotowego wzoru Dobra.

Do tej pory była mowa wyłącznie o *narcystycznej strukturze podmiotowości*. Ale wraz z twierdzeniem, iż podmiotowość jest działaniem, wskazujemy na to, iż oznacza ona przekraczanie siebie, transcendowanie podmiotu dzięki jego refleksyjności i wchodzenie w relację, z tym, co poza nim. To wynika z pojęcia działania. Jeśli podmiotowość oznacza obowiązek, to oczywiście wobec siebie, ale tak samo - przez twarz *Innego* (aby odwołać się do Emmanuela Lévinasa)<sup>29</sup> wobec bliźnich. Jeśli jest wyborem, to pewnego rodzaju własnego uczestnictwa społecznego i sympatii do pewnego typu społeczeństwa. Społeczeństwo, inni, w społeczeństwie podmiotowym, 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.

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 samoorganizujący się, ze względu na ekwiwalentne i komplementarne dla mnie dobro - innego, za którym stoi Dobro transcendentne, trzeci wymiar podmiotowości (obok narcystycznego i altruistycznego). Możemy mówić także o fazach podmiotowości. Pierwszą, w której wykształca się *narcystyczna struktura podmiotowości*, można by za Emmanuelem Lévinasem, nazwać *stanem upojenia własną tożsamością*<sup>30</sup>. Drugą, wyższą, późniejszą w rozwoju, możliwą dzięki praktykom refleksyjnego uzgadniania horyzontów odniesienia z ładem egzystencjalnym i ramami działania, ale niekonieczną, byłaby faza uspołecznionej lub *altruistycznej podmiotowości*. Jak wspomniałem może być też trzecia, transcendentna (w sensie religijnym lub nie), którą tu jednak się nie zajmuję.

Można też mówić o podmiotowości społecznej w sensie takiej jej konstrukcji, że oparta jest na komunikacji dialogicznej, demokratycznym stanowieniu zasad i podejmowaniu ważnych wspólnie decyzji. I te właściwości włączę do wzoru podmiotowości społecznej. Dodam 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 podmiotowych działań obywateli, szanuje ich oryginalność i odmienność. Być może oczekivalibyśmy jeszcze więcej, a mianowicie, że społeczeństwo podmiotowe ułatwi podmiotowość jednostek i grup, że będzie z rozmysłem działać na rzecz

<sup>29</sup> E. Lévinas, *Time and the Other*, trans. Richard A. Cohen, Duquesne University Press, Pittsburgh, Pennsylvania 1987.

<sup>30</sup> E. Lévinas, *Totality and Infinity*, trans. Alphonso Lingis, Duquesne University Press, , Pittsburgh, Pennsylvania 1969.

---

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.

**Bibliografia**

- Archer M. S., *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa*, Zakład Wydawniczy NOMOS, red. nauk. Mrozowicki A., Dziuban A. - tłum., Kraków 2013.
- Archer M. S., *Kultura i sprawczość*, red. nauk. Wielecki K., Tomanek P. - tłum., Wydawnictwo Narodowego Centrum Kultury, Warszawa 2019.
- Archer M.S., *Social Morphogenesis and the Prospects of Morphogenic Society*, in: *Social Morphogenesis*, Archer M. S., ed., Springer, Dordrecht Heidelberg New York London 2015.
- Bhaskar R., *A Realist Theory of Science*, Routledge, Taylor & Francis Group, London, New York 2008.
- Durkheim É., *Le dualisme de la nature Humaine et ses conditio sociales*, *Scientia*, t. XV(1914).
- Frankl V. E., *Man's Search for Meaning*, Washington Square Press, New York - London 1984.
- Frankl V. E., *On the Theory and Therapy of Mental Disorder*, Dubois J.M. - translated, Brunner - Routledge. Taylor&Francis Group, New York 2004.
- Ingarden R., *Książeczka o człowieku (A Little Book about a Man)*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987.
- Kępiński A., *Rytm życia*, Sagittarius, Warszawa 1992 (*Rhythm of Life*).
- Kępiński A., *Schizofrenia*, PZWL, Warszawa 1981 (*Schizophrenia*).
- Lévinas E., *Time and the Other*, trans. Richard A. Cohen, Duquesne University Press, Pittsburgh, Pennsylvania 1987.
- Lévinas E., *Totality and Infinity*, trans. Alphonso Lingis, Duquesne University Press, Pittsburgh, Pennsylvania 1969.
- Spaemann R., *Persons. The Difference Between 'Someone' and 'Something'*, O'Donovan O. - translated, Oxford University Press, Oxford 2006.
- Stein E., *Filozofia psychologii i humanistyki*, Janik SJ P., Baran SJ M., Gaca J. - tłum., Beckmann- Zöllner - Wstęp i opracowanie, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2016.
- Tillich P., *The Courage to Be*, Yale University Press, New Haven 1952.
- Wielecki K., *Concerns, Horror and Instrumental Rationality*, in: *The Relational Theory Of Society. Archerian Studies v.2*, Peter Lang, Archerian Studies vol. 2, Wielecki K., Śledzińska K. - ed., ISBN 978-3-631-Studies v. 2, ISBN81199-3, Berlin 2020.
- Wielecki K., *Kryzys i socjologia*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2012.
- Wielecki K., *Sociology at a Crossroads: the Significance of Margaret S. Archer's Theory*, in: *Critical Realism and the Humanity in Social Sciences*, Archerian Studies vol. 1, Śledzińska K., Wielecki K. - ed., Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2016.

Krzysztof Wielecki

### **Podmiotowość i sprawczość - z perspektywy realizmu krytycznego**

Perspektywa realizmu krytycznego w refleksji o człowieku (person being) wyklucza wszelkie koncepty konstruktywistyczne, subiektywistyczne, czy pomysły „czarnej dziury” mowy. Tu trzeba trzymać się rzeczywistości. Co wydaje się kwestią zasadniczą nie tylko dla filozofii i psychologii, ale również dla socjologii, co tu ma szczególne znaczenie. Wydaje mi się, że kluczem jest tu stanowisko realizmu krytycznego. Wychodzę jednak od koncepcji rozdwojenia człowieka (homo duplex) Émila Durkheima, aby pokazać, jak dało się ono przezwyciężyć na gruncie realistycznej fenomenologii (Roman Ingarden, Edith Stein). Problemy, na które napotykamy jednak, gdy przyjmujemy to stanowisko wymagają, jak sądzę, perspektywy realizmu krytycznego. Znajdują one rozwiązanie - twierdzą - w koncepcji istoty ludzkiej Margaret S. Archer, niewątpliwie najwybitniejszej i najpełniejszej myśli teoretycznej w tej sprawie we współczesnej humanistyce. To doprowadza mnie do zastanowienia nad sensem pojęcia podmiotowości, które - moim zdaniem - otwiera szansę ujęcia sensu człowieczeństwa w kategoriach realistycznych, ale też uwzględniających pełnię i złożoność człowieka, jako istoty społecznej, wtrąconej w etyczność, uwikłanej w całość złożoności ludzkiej woli, ale też w wieloargumentowy porządek świata. Równocześnie istoty posiadającej potencjał pełni człowieczeństwa, który jest zadaniem, wyzwaniem raczej, niż czymś danym. Rzadko zresztą radykalnie realizowanym w rzeczywistości. Proponuję trójargumentowy wzór podmiotowości, wyprowadzający poza ważny, ale nie jedyny wymiar podmiotowości, jakim jest sprawczość (agency). Wzór ten prowadzi nas - mam nadzieję - do zastanowienia się nad istotą człowieczeństwa, która - moim zdaniem - wyraża się w idei podmiotowości, rozumianej przez mnie znacznie szerzej niż działanie podmiotowe. Uważam też, że takie ujęcie podmiotowości może być szczególnie przydatne w czasach kryzysu cywilizacyjnego, jaki - jak przypuszczam - trwa już od kilku dziesięcioleci.

**Słowa kluczowe:** podmiotowość, sprawczość, realizm krytyczny, człowieczeństwo.

### **Subjectivity and Agency from the Perspective of Critical Realism**

The perspective of critical realism in the reflection on person being excludes all constructivist and subjectivist concepts or ideas of a "black hole" of speech. It seems to me that the key to this is the position of critical realism. However, I am starting from Émil Durkheim's homo duplex concept to show how it could be overcome on the basis of realistic phenomenology (Roman Ingarden, Edith Stein). But the problems we encounter when adopting this position, I believe, require a perspective of critical realism. They find a solution - I say - in the concept of a human being by Margaret S. Archer, undoubtedly the most outstanding and complete theoretical thought on this matter in contemporary humanities. This leads me to reflect on the sense of the concept of subjectivity, which - in my opinion - opens up an opportunity to grasp the meaning of humanity in realistic terms, but also taking into account the fullness and complexity of man as a social being, "thrown into ethics". I propose a three-argument model of subjectivity, leading beyond the important, but not the only dimension of subjectivity, which is agency.

**Keywords:** subjectivity, agency, critical realism, humanity.

*Translated by Krzysztof Wielecki*