

Krzysztof Wielecki

Krótki wykład o podmiotowości

Koncept podmiotowości może być pomocny w refleksji na temat statusu ontycznego człowieka i zbiorowości ludzkiej, a także relacji między ludźmi i społecznościami, znaczenia w nich człowieka. Koncept taki może i powinien być także początkiem refleksji o społeczeństwie, państwie, polityce oraz człowieku, zdrowiu psychicznym, tożsamości. Artykuł zawiera szkic propozycji teorii podmiotowości w czasach kryzysu cywilizacyjnego, kiedy w płynnej rzeczywistości gubią się często człowiek i wartości.

Słowa kluczowe: podmiotowość, kryzys cywilizacyjny, ontyczna natura człowieka i społeczeństwa.

Podmiotowością zajmuję się od wielu już lat. Usiłuję nadać **konceptowi podmiotowości**, jak go określam, formę umożliwiającą budowę teorii. Szerzej tą problematyką zajmuję się w książce *Podmiotowość w dobie kryzysu postindustrializmu. Między indywidualizmem a kolektywizmem* (2003). Wydaje mi się, że dobrze opracowany koncept podmiotowości może być niezwykle cenną pomocą w refleksji na temat statusu ontycznego człowieka i zbiorowości ludzkiej, a także relacji między ludźmi i społecznościami, znaczenia w nich jednostki. Sądzę też, że może on (ale również powinien) stać się początkiem refleksji o społeczeństwie, państwie, polityce oraz człowieku, zdrowiu psychicznym, tożsamości. Szczególnie mocno optowałbym za budowaniem teorii podmiotowości w czasach kryzysu cywilizacyjnego, który często w **płynnej rzeczywistości** gubi człowieka i wartości (Bauman 1995). Problematyce kryzysu cywilizacyjnego poświęciłem pracę *Kryzys i socjologia* (2012). Dlatego niniejszy artykuł zatytułowałem „Krótki wykład o podmiotowości”. W ten sposób, autoironicznie, chcę wyrazić bezradność autora, który jest przekonany, że tekst trzeba znacznie uprościć, skrócić i dokonać jego głębszej redukcji, ale równocześnie zdaje sobie sprawę, iż nie będzie to z korzyścią dla jego treści.

Krzysztof Wielecki – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Socjologii, Katedra Myśli Społecznej.

Od przeszło 40 lat, w związku z wielkimi przeobrażeniami technologicznymi, mamy do czynienia z narastającym globalnym i totalnym kryzysem cywilizacyjnym, który wywołuje wiele zmian. Składają się na to cztery podstawowe procesy: globalizacja gospodarki oraz kultury, przyspieszona sekularyzacja i kryzys tradycyjnego ładu społecznego. Zmiany te pociągają za sobą wiele dobroczynnych skutków, otwierają nowe szanse przed ludzkością, dają wiele nadziei. Jednak również powodują, przejściowo lub nie, sporo dramatycznych konsekwencji o ewidentnie negatywnym znaczeniu, a także stwarzają napięcia i ryzyka, z tymi o eschatologicznym wymiarze włącznie. Globalizacja technologiczna i gospodarcza powoduje globalizację kultury – przede wszystkim w postaci kultury masowej (szerzej: Wielecki 2005, s. 115–133; 2006, s. 33–51). Nie jest to jedynie kwestią smaku artystycznego. Sądzić można, że mamy do czynienia z niezwykle poważnym procesem krystalizowania się zrębu globalnego społeczeństwa, co powoduje szczególną karierę starej, ale nadzwyczajnie żywotnej, kultury masowej w nowej roli: globalnej quasi-kultury. Być może czas już zapytać, czy nie jest ona współcześnie największym medium masowej, ponadnarodowej, globalnej pedagogii?

Nowotworowy wręcz rozrost kultury masowej jest możliwy w przestrzeni kulturowej, społecznej i gospodarczej naszych czasów – przełomu epok. Jednym z najistotniejszych jego czynników

jest sekularyzacja przyczyniająca się do rozpadu **horyzontów odniesienia** oraz ram działania i znaczenia, a także osamotnienia i dezorientacji współczesnego człowieka w sferze wartości, którego świat przeżywany jest światem totalnego kryzysu (szerzej: Wielecki 2008, s. 117–140). Osłabia też ona skłonności do altruizmu, wzmacnia zaś egocentryzm i narcyzm współczesnego człowieka, utrudnia znoszenie cierpienia, które zawsze jest składową życia, ale dziś szczególnie pozbawia poczucia sensowności świata i znaczenia własnej egzystencji. Globalizacja stawia ludzi w trudnej sytuacji, zakwestionowania podstawowych wartości. Rozpad horyzontów odniesienia i anomia sprawiają, że jednostka zyskuje wielkie możliwości stanowienia o sobie, ale z drugiej strony odczuwa bardzo silnie depriację podstawowych potrzeb psychicznych, jak: bezpieczeństwo, akceptacja, tożsamość, sens i znaczenie. Sytuacja taka wyzwala nerwicowe reakcje obronne psychiki, z ewidentnie chorobowymi włącznie.

Wieloznaczność, płynność, różnorodność, kulturowa i aksjologiczna policentryczność świata stały się opiewanymi przez postmodernistów wartościami, które wieńczyć miałyby niczym nieograniczoną wolność. Jej natury jednak postmoderniści sami nie zgłębili na tyle, by zrozumieć wszelkie zagrożenia, jakie z tak pojmowaną wolnością muszą się wiązać. Zabronili też czynić to innym, wraz z kategorycznym zakazem tzw. **wielkich narracji**. Dla współczesnej socjologii problem relacji między jednostką i strukturą, a także znaczenia interakcji dla struktur i struktur dla interakcji, jest – jak się wydaje – jedną z najbardziej podstawowych kwestii. Tym samym „główny bohater” tradycyjnej jej odłony, tzn. instytucje i struktury, staje się figurą drugoplanową. Angażuje to socjologię w problematykę psychologiczną i w refleksję z zakresu antropologii filozoficznej.

Nauka, podobnie jak wszyscy ludzie i ich zbiorowości, posługuje się pewnymi wyobrażeniami i redukcjami. Pomagają one zachować zdolność do rozumowania i refleksyjnego życia, pomimo ogromnych obszarów niewiedzy, z jednej strony, i nadmiarem, często niezwykle drobiazgowej wiedzy – z drugiej, a różnorodnością, nierzadko jawną sprzecznością, ogromnego chaosu ludzkich poglądów, informacji i przekonań –

z trzeciej. Takim podstawowym wyobrażeniem tradycyjnej socjologii było przekonanie, że instytucje i struktury niczym pieczęć odciskają swoje wzory na ludzkich osobowościach. Jak by to się miało dziać, tym socjologzy nie musieli się troskać nadmiernie. To miało być przedmiotem zainteresowań psychologii. Podmiotem były zatem struktury i instytucje, a przedmiotem – ludzie i ich psychika. Późniejszy zwrot w socjologii postawił ją w trudnej sytuacji. Interakcjonistyczne wyobrażenie, że to właśnie człowiek, w trakcie interakcji, kreuje struktury i instytucje, uczyniło ludzi i ich osobowości podmiotami, a owe formy społeczne – przedmiotami procesów społecznych. Jednak zrodziło to poważny problem: zrozumienia tego nowego obiektu badań socjologii. Gdy zmienia się przedmiot badań nauki, a co za tym idzie, także jej metody, to znaczy, że mamy do czynienia ze zmianą paradygmatu. To właśnie przytrafiło się socjologii. Lecz jak można być nadal socjologiem, skoro podmiotem badanych procesów uczyniło się człowieka, jego psychikę, z osobowością i tożsamością – to kwestia, której socjologia nie rozstrzygnęła pomyślnie.

Psychologięci wyobrażali sobie świat społeczny jako przedłużenie świata ludzkiej psychiki. Socjologięci pojmowali człowieka i jego osobowość jako przedłużenie kultury, struktur oraz instytucji społecznych. Koncepcja *homo duplex* oraz samobójstwa anomicznego Émile’a Durkheima byłaby tu najlepszą ilustracją. Choć trzeba przyznać, że bardziej wnikliwa lektura ukazałaby nam, jak bardzo ten wybitny umysł nie mieścił się w gorsecie założeń socjologicznych, które przyjął, a za nim cała właściwie socjologia. Interakcjonieści z wielką wrażliwością, a niekiedy z imponującym talentem, rozwinęli swe koncepcje na „ziemi niczyjej” lub może raczej na „terytorium spornym” pomiędzy socjologią i psychologią, tworząc swego rodzaju psychologię społeczną czy też socjopsychologię mikrostruktur społecznych, a może bardziej nawet społecznych mikrorelacji. Etnometodolodzy wnieśli cenny wkład do tego dzieła, a fenomenolodzy przerzuceni „na tyły wroga”, jeśli wolno tak żartobliwie określić fenomenologów socjologicznych, mają wielkie zasługi dla refleksji socjologicznej, zwłaszcza dla rozumienia znaczenia komunikacji społecznej w procesach negocjacji znaczeń. Jednak dla socjologii większych

nico struktur byłoby lepiej, gdyby fenomenologdy przeszli – za poradą Edmunda Husserla – „od fenomenu z powrotem do rzeczy”.

Nie można przecenić znaczenia tych rozmaitych orientacji socjologicznych. Sceptycyzm mój dotyczy jedynie ich zdolności rozumienia i wyjaśniania sfery instytucji i struktur, które też przecież istnieją i nieodmiennie pozostają w orbicie zainteresowań socjologii. Z punktu widzenia przedmiotu tego artykułu, można by powiedzieć, że pozostawiają one poza kręgiem swych zainteresowań istotę relacji pomiędzy ludźmi i światem społecznym, szczególnie wielkich instytucji i struktur. Dziś zwłaszcza, w czasach zaawansowanej globalizacji, jest to sfera najważniejszych wyzwań stojących przed naukami humanistycznymi, podobnie jak problemy tożsamości i zdrowia psychicznego ludzi czasów globalizacji.

Osobną uwagę zatem warto poświęcić tym teoriom, które próbują budować mosty między różnymi wymiarami procesów społecznych i zarazem zainteresowań socjologicznych: jednostkowym, mikro, mezo i makro, z poziomem globalnym włącznie. Do nich zaliczyć trzeba koniecznie teorię morfogenetyczną Margaret Archer, koncepcję *habitusu* Pierre’a Bourdieu, wspólnoty komunikacyjnej Jürgena Habermasa i strukturalizacji Anthony’ego Giddensa. Ich znaczenie polega, jak można sądzić, na próbie zdystansowania się od nadmiernej pewności i złudzeń co do poznawalności człowieka, kultury i społeczeństwa jednej tradycji (obiektywistycznej) i obezwładniającego skrupułów drugiej orientacji (subiektywistycznej). Jest to też próba budowania pozytywnej teorii społecznej świata w trakcie wielkiej przemiany cywilizacyjnej naszych czasów (zob. Wielecki 2005, 2012).

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. Odczuwa on bowiem realność świata i pragnie go pojmować. Nie jest to tylko wynik ciekawości ani jedynie warunek skuteczności działania, ale także, a może przede wszystkim, kwestia fundamentalnych potrzeb egzystencjalnych. Człowiek podejmuje zatem działania nastawione na poznanie świata. Stosuje rozmaite praktyki rozu-

mienia i interpretacji obiektywnie istniejącego jego ładu. Wyróżnimy w nim ład ontyczny, moralny i poznawczy (zob. Wielecki 2003).

W wyniku praktyk rozumienia i interpretacji gromadzimy mniej lub bardziej uświadomiane, koherentny, pełny i realistyczny zespół takich przekonań, które odnoszą się do teoretycznej (lub faktycznej) kategorii ładu świata. To wyobrażenie, jakie tworzymy sobie na ten temat, jego reprezentacja (nie przesadzamy: prawdziwa czy nie) stanowi przestrzeń intelektualną, mentalną **mapę topograficzną**, która orientuje nas i nasze życie w czasie i przestrzeni, zwłaszcza w **przestrzeni** sensu i znaczenia będącej podstawowym wymiarem 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.

Horyzont odniesienia wyznacza granice porządku egzystencji jednostki, czyli ład egzystencjalny. 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 przynosi dualny rezultat w postaci indywidualnych horyzontów odniesienia i dalej ładów egzystencjalnych; a z drugiej strony, to proces strukturalizacji powodujący powstawanie pewnej puli względnie uzgodnionych, wspólnych horyzontów odniesienia (szerzej zob. *ibidem*, s. 294 i nast.).

Wszystkie te procesy cywilizacyjne i ich społeczne, gospodarcze oraz kulturowe skutki uboczne, o jakich wspominałem, przyczyniają się w dużej mierze do rozpadu horyzontów odniesienia oraz ram działania, a także poczucia sensu i znaczenia, i potęgują stan osamotnienia i dezorientacji w sferze wartości (anomia) współczesnego człowieka, którego świat przeżywany jest światem totalnego kryzysu.

Globalizacja stawia ludzi – jak wspominałem – w trudnej sytuacji zakwestionowania podstawowych wartości, poprzez sekularyzację zwłaszcza, odbiera tradycyjne sposoby głębszego zakorzenienia swojego życia i tożsamości. W wielu rodzi to też poczucie wyobcowania, wścickości

i agresji oraz fundamentalistycznej fikscji. Jest to inna jeszcze odpowiedź na cierpienie urażonej i rozbitej tożsamości.

Pojęcie podmiotowości budzi wiele kontrowersji w naukach społecznych. Grawituje gdzieś pomiędzy nieco lepiej zdefiniowanymi w humanistyce terminami, jak tożsamość, wolność itp. Literatura na ten temat w socjologii jest ogromna. Margaret Archer (np. 1988), Jürgen Habermas (np. 2000), Anthony Giddens (np. 2001), Alain Touraine (np. 1984), Manuel Castells (np. 2009), Mustafa Emirbayer (1918), to tylko przykładowi twórcy współczesnej światowej socjologii, którzy do teoretyków podmiotowości śmiało mogą być zaliczani. W Polsce trzeba by koniecznie wymienić Piotra Sztompkę (np. 1989) i Ryszarda Cichockiego (np. 2003). Mimo to nie ma zgody, jak podmiotowość należałoby rozumieć. Podobnie jak w przypadku innych podstawowych dla socjologii pojęć, i to budzi wiele zażartych czasem sporów, wielu zaś odbiera mu prawo istnienia. Pogląd zależy oczywiście w ogromnej mierze od orientacji teoretycznej lub nawet paradygmatycznej uczonego, o ile nie wprost od jego zapatrywań światopoglądowych. Stąd we współczesnej socjologii czy filozofii rzadziej mówi się o podmiotowości (*subjectivity*), a chętniej o działaniu podmiotowym (*agency*). W ten sposób unika się pułapki substancjalizmu, dwuznaczności **wielkich narracji, fikscji samostanowiącego się podmiotu** i kilku jeszcze innych kłopotów.

Głównym celem tego artykułu jest uzasadnienie, że pojęcie to ma jednak psychologiczny, filozoficzny i socjologiczny sens i jest użyteczne dla zrozumienia najbardziej istotnych problemów współczesnego człowieka, społeczeństwa, kultury i cywilizacji. Zaproponuję takie jego rozumienie, które – w moim przekonaniu – uzupełni znaczenie **działania podmiotowego** (*agency*) i otworzy perspektywę na interdyscyplinarne rozumienie kondycji człowieka oraz stanu społeczeństwa w trudnych czasach kryzysu postindustrialnego. Opowiadam się też zdecydowanie po stronie rozumienia podmiotowości uwzględniającego istotę człowieczeństwa, podmiotowość jako właściwość wyłącznie ludzką, którą można ujmować w postaci osobowości podmiotowej. Działanie podmiotowe jest cechą człowieka o osobowości podmiotowej. Osobowość pod-

miotowa zaś – jak twierdzą – kształtuje się w toku działania podmiotowego. Nie satysfakcjonuje mnie stwierdzenie, że każdy, kto kieruje się własną wolą, jest podmiotowy. Stąd też, z konieczności bardzo skrótowo i szkicowo, przedstawię kontekst mojego rozumienia podmiotowości, wraz z wybranymi argumentami na jego rzecz. Z autorów zajmujących się tym tematem, z pewnością najbliższą mi do koncepcji Archer.

Główna teza, podkreślam to raz jeszcze, to przekonanie, że właściwe rozumienie podmiotowości i przydatność tego pojęcia ujawniają się zwłaszcza w czasach cywilizacyjnego przełomu postindustrializmu, związanego z nim kryzysu człowieka i społeczeństwa, co nakazuje wyjść poza tradycyjne spory i aporie, a zwłaszcza poza dialektykę indywidualizmu i kolektywizmu, w stronę konceptu podmiotowości właśnie.

Jak wspominałem, **horyzonty odniesienia** wyznaczają 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, **horyzonty: ontologiczny, aksjologiczny i epistemologiczny**. W obrębie ładu egzystencjalnego da się wyłonić z kolei konkretne **praktyki życia**, zorientowane na pewne wartości, oparte na pewnych przekonaniach o naturze i poznawalności świata, ludzi, siebie samego.

Praktyki życia są ukierunkowywane zatem, do pewnego stopnia przynajmniej, 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 moralne, ontyczne i poznawcze** wyznaczają sens i znaczenie życia własnego wpisane w wyobrażenia o sensie ludzi, życia w ogóle 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 spo-

sób powstaje **wspólna praktyka życia**. To proces, który ma dualny rezultat w postaci indywidualnych horyzontów odniesienia i dalej łańdów egzystencjalnych; a z drugiej strony, jest to proces strukturalizacji, powodujący powstawanie pewnej puli, względnie uzgodnionych, **wspólnych horyzontów odniesienia**. Te dwa procesy są ze sobą w dialektycznym związku. Co oznacza m.in., że owe wspólne horyzonty odniesienia, zinstytucjonalizowane i utrwalone często w postaci tradycji, są czynnikiem konstytuowanym podmiotowo, tj. w procesie komunikacji podmiotowych jednostek, ale też współtworzą dla jednostki elementy ładu świata, są jego elementami składowymi. Równocześnie stanowią one przedmiot działań w obrębie poznawczych ram działania, czyli rozumienia i interpretacji. Tak zmodyfikowane wchodzą do **indywidualnych horyzontów odniesienia** człowieka, ukierunkowując go jako tego, który nieustannie współtworzy, współodtworza i przetwarza wspólne horyzonty odniesienia i prywatny ład egzystencjalny.

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. Spory te nabierały czasem dramatycznego, historycznego sensu, który można odczytywać z takich wydarzeń, jak rewolucje i wojny, zwłaszcza pierwsza i druga wojna światowa.

Twierdzę, że koncepty indywidualizmu i kolektywizmu nie tylko nie odpowiadają na potrzeby współczesnego kryzysu postindustrialnego, lecz 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 wyraźnego 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.

Prawdy o człowieku i społeczeństwie trzeba szukać, jak miemam, w przestrzeni intelektualnej zawierającej się między indywidualizmem

i kolektywizmem. Uważam, że dziś potrzebna jest intelektualna podstawa horyzontów odniesienia, umożliwiająca 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 Hegła, syntezą dialektycznej sprzeczności. Tyle bowiem można uczynić dla postindustrialnej wiary w brak jednoznaczności, by zauważyć, że dialektyka procesów społecznych nie musi prowadzić do postępu lub rozwoju. Przyznajmy też, że 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 życiowej, która może dawać oparcie dla przyjmowania obecnie racjonalnych strategii życia zbiorowego i indywidualnego, nie rozwiązuje problemów tegoż życia: ani wszystkich, ani na zawsze.

Przez koncept podmiotowości rozumiem pewne ugruntowane filozoficznie, zwłaszcza ontologicznie i epistemologicznie, 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 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 sobie ona arbitralnych pretensji co do swojej 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 w stosunku do 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 jest tak wielkie, że wolę tu mówić raczej o pewnej wizji, ugruntowanej filozoficznie i socjologicznie ideologii, o koncepcie właśnie, niż o teorii.

Przyjmując koncept podmiotowości, tak jak go tu przedstawiam, nie rościmy sobie pretensji do zupełności i ostateczności prawdy, zdajemy sobie sprawę z arbitralności wszelkiej wiedzy, z jej uwikłania w sferę wartości i ideologii. I z tej właśnie świadomości robimy użytek. Nie zadziwia nas też konstatacja uwikłania i nauki, i ideologii w grę interesów, łącznie z grą o władzę. Ale wobec tego nie głosimy, że znaleźliśmy rozwiązanie w ramach **mocnej** dialektyki, uwalniające od wspomnianych wcześniej ograniczeń i niedogodności. Raczej w ramach **słabej** dialektyki i wymogów **dyskretnego** oraz **bardziej subtelnego** języka zabiegamy o możliwie uniwersalne stanowisko dla wartości, badamy, czy istnieją wartości ważne dla człowieka w ogóle. Lub przynajmniej dla większości ludzi. I tak na przykład twierdzą tu, że 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 koncepcji podmiotowości jest świadome poszanowanie zasad otwartego dialogu. Kierując się tymi zasadami, pragniemy wprowadzać do społecznej praktyki wymiany intelektualnej swoje idee, wpływać na praktykę życia, ale nie uzurpujemy sobie prawa do jedynej racji, nie staramy się tylko mówić, lecz pragniemy też słuchać. Używamy języka **dyskretnej** i **nieśmiałej narracji**, pełnego skrupułów i wątpliwości. Nie trzeba sugerować, że świat jest mniej wieloznaczny i bardziej pewny niż w rzeczywistości, ale warto szukać jakichś podstaw ontologicznych, poznawczych i aksjologicznych, które umożliwiłyby życie i rozwój ludzkiego potencjału oraz takiej wizji **dobrego społeczeństwa**, która nie degradowałaby ludzi, lecz pomnażała ich życiowe szanse.

Podmiotowość jest pewną perspektywą poznawczą. Jeśli dokonać próby syntezy rozmaitych stanowisk w tej sprawie, można stwierdzić, 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 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 to pewna cecha i stan 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 poszerzanie swej podmiotowości. Obowiązek ten ma jeszcze jedno uzasadnienie: niezależnie, czy wierzymy w Boga, czy nie; czy traktujemy potencjał rozwoju, który mamy, jako dar (może być też losu, natury), czy nie, dar ten zobowiązuje do jego przyjęcia.

Dobro, ku któremu żyje podmiot, jest wieloargumentowe – jak twierdzą. Jest pewnym wzorem, w którym poszczególne cechy i składowe znaczą, uzyskują sens. Cechy podmiotowości, jeśli dokonać pewnej syntezy tego, co w literaturze przedmiotu jest obecne, to przede wszystkim: obowiązkowość, autentyczność, autonomia, oryginalność, altruizm, emancypacja, ekspresja, ambicja, otwartość, twórczość, godność. Ale nabierają one – jak sądzę – 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 – jeśli podsumować wiele rozmaitych publikacji na ten temat – są głównie: wiedza, uczucia, wrażliwość, wiara i intuicja, decentracja, język, wolna wola, dojrzałość, poświęcenie, odpowiedzialność. Ale według mnie 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 (tu znów streszczam to, co na ten temat można przeczytać), jak rozumienie, empatyzowanie, zawierzenie, oddanie, miłość. Uważam, że dopiero podmiotowe działania (*agency*) ukierunkowane przez podmiotowe cechy, nastawione na podmiotowe wartości, tworzą razem pełny wzór podmiotowości.

Zauważmy, że 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 wówczas, kiedy jest realizowana. A to oznacza, że przede wszystkim stanowi cechę relacyjną i atrybut działania. Aktualizuje ów podmiotowy potencjał i włącza do działania. Dodajmy, że są to działania (*agency*), 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 była mowa wyłącznie o **narcystycznej strukturze podmiotowości**. Ale wraz z twierdzeniem, że podmiotowość jest działaniem, wskazujemy na to, iż oznacza ono przekraczanie siebie i wchodzenie w relację. Jeśli podmiotowość oznacza obowiązek, to oczywiście wobec siebie, ale tak samo wobec innych.

Cechy i media podmiotowości, jak wspominałem, można uznawać za wartości, które umożliwiają wartość podmiotowości. Widzimy więc, że wartości podmiotowe tworzą strukturę. Jak pisał Charles Taylor (2001), istnieją wartości konstytutywne i te, które nadają im znaczenie, tj. wartości mocne. Ale czy podmiotowość to wartość sama w sobie? Sądzę, że nie. Jest cenna, gdyż dobrze reguluje stosunki jednostek wewnątrz społeczności. Ukierunkowuje działania jednostek i społeczności, tak że stwarza to możliwości rozwoju potencjału ludzkiego wszystkich. Społeczeństwo, inni, w społeczeństwie podmiotowym nie są czynnikiem degradującym jednostkę, lecz przeciwnie, wzmacniają szansę jej rozwoju. To niemało. Ale rozumiemy, że jest to

wartość kontraktowa, relacyjna, dialogiczna, a za nią są jeszcze inne wartości, mocniejsze.

We wzorze narcystycznej struktury podmiotowości odkrywamy, że wartością mocniejszą jest jednostka, indywidualność. Relacyjny charakter podmiotowości znaczy, że dobro stanowi też inny i jego podmiotowość. Podmiotowość to zatem pewien wzór włączający wszystkie wymienione już składowe w porządek regulujący stosunki między jednostkami. Wzór ten oznacza, że 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 Emmanuelem Lévinasem, nazwać **stanem upojenia własną tożsamością** (Lévinas 1972, 1998). Druga, wyższa, późniejsza w rozwoju, możliwa, ale niekonieczna, byłaby faza uspołecznionej lub **altruistycznej podmiotowości**.

Mówiliśmy o jednostkowych kompetencjach podmiotowych. Teraz rozumiemy, że 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 drugiej osoby. Samoograniczenie nie musi oznaczać wyrzeczenia się, ale to przyjęcie orientacji podmiotowej w praktyce życia działającego podmiotu, która nastawiona jest przede wszystkim na kompromis, porozumienie, znalezienie *modus vivendi*. Głównie zatem zorientowana jest na **negocjacyjne** lub **koncyliacyjne**, a nie **konkurencyjne strategie** rozwiązywania konfliktów interesów – życia.

Koncept podmiotowości zakłada dwie (lub trzy, zależnie od sposobu liczenia – ja i inny lub ja, inny i my) mocne wartości w tym głębokim kryzysie ładu moralnego przełomu post-industrializmu: **mnie** samego i **innego**, jako dwa argumenty (ewentualnej trzeciej wartości) wspólnego wzoru podmiotowości. Na co jednak zwracam uwagę i do czego przywiązuję ogromne znaczenie, to fakt, że podmiotowość jest wartością na dwóch poziomach. Pozostaje cenna jako wartość, gdyż w niej zawarta jest cennaść każdego człowieka z osobna i wszystkich razem. Inny jest tu przedmiotem naszego **pragnienia**

(w lévinasowskim rozumieniu) i wyznacza porządek pragnienia w naszym życiu. Stanowi jednak również wartość instrumentalną, gdyż człowiek nie może żyć sam, a w każdym razie niezbędnie potrzebuje innych do zaspokojenia własnych potrzeb.

Niepodmiotowe rozwiązywanie problemów koegzystencji może czasowo potęgować zaspokojenie pewnych potrzeb. Jest jednak nie do przyjęcia jako **sytuacja** pierwotna. Mam tu na myśli to, że nikt by nie chciał znaleźć się w stanie zdominowania przez innych i zagrożenia własnych potrzeb (a czasem istnienia) z ich strony. Praktyka życia pokazuje, że nie jest tak (jak sugerują przedstawiciele tzw. nowej prawicy), iż sytuacja nierówności szans jest wynikiem pewnych zalet zwycięzców i nadaje potrzebną światu dynamikę egoizmu.

Koncept podmiotowości nie daje mocnych podstaw ludzkim horyzontom odniesienia, ale w tak głębokim kryzysie postindustrializmu, degradującym jednostki i społeczności, oferuje i tak 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, lecz to sugestia, niewyraźny ślad lévinasowskiej **ścieżki**, który pomoże ograniczyć wieloznaczność do granic niezagrażających 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. Ale to warunek konieczny, lecz niewystarczający podmiotowości społecznej. Można też mówić o niej w sensie takiej jej konstrukcji, która oparta jest na komunikacji dialogicznej, demokratycznym stanowieniu zasad i podejmowaniu ważnych wspólnie decyzji. I tę właściwość włączę do wzoru społecznej podmiotowości. Dodam jednak, że społeczeństwo, które tak można określić, stwarza jednostkom

i grupom możliwości zachowania swojej podmiotowości. Jest więc otwarte na ludzką inicjatywę, tworzy przestrzeń dla wszelakich podmiotowych działań obywateli, szanuje ich oryginalność i odmiennosc. Być może oczekivalibyśmy jeszcze więcej, a mianowicie, że społeczeństwo podmiotowe ułatwi podmiotowość jednostek i grup, będzie z rozmysłem działać na rzecz jej stymulowania i rozszerzania. Ale oczywiście problem pojawi się wówczas, gdy zacznie dochodzić do nieuniknionych konfliktów interesów, różnic poglądów, odmiennosci 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.

Społeczeństwo podmiotowe winno dbać o swój podmiotowy charakter. Musi np. chronić instytucje demokratyczne, które są podstawą społecznej podmiotowości. Jego obowiązkiem jest ochrona podmiotowości wszystkich grup i jednostek podmiotowych, tj. takich – przypomnijmy – które są zdolne do samoograniczania swojej wolności z szacunku dla podmiotowości innych i... podmiotowości społecznej.

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.

W ten sposób wytwarza ono, reprodukuje i transformuje **wspólny horyzont odniesienia**, który jednak w porządku aksjologicznym nie wykracza 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 dla podmiotowości właśnie. Przeciwnie, wszelkie próby w tym obszarze uznane być muszą za uzurpację.

W złożonym wzorze podmiotowości szczególnie miejsce przypada wartościom. Rozproszona perspektywa etyczna świata postindus-

trialnego ma znaleźć znowu sens w kruchej i subiektywnej orientacji podmiotowej. Świat, który uległ rozpadowi cywilizacyjnemu oraz 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. Lecz także nie w kolektywnych obiektach amoralnych identyfikacji minionego czasu, jak naród, klasa społeczna czy państwo. Tym razem słaby człowiek ma być silniejszy o tych kilka wartości, które wspierają go w koncepcie podmiotowości.

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

Zgadzam się z Taylorem (2001), który twierdzi, że wartości te charakteryzują się zadziwiająco trwałością i powszechnością. Rzeczywiście, jak wykazuje filozof, przez wieki były one obecne w sferze jawnych deklaracji, przemilczanych założeń lub nieuświadomianych intuicji. Nawet gdy im przeciono, 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, pozostaje wątpliwy, słabo przekonujący. W istocie, za konceptem podmiotowości, tymi kilkoma wartościami, kryje się bowiem wartość człowieka, lecz każdego. Wartość **twary Innego**, jak powiedział Lévinas, nie tylko **mojej**, ale też **innego**, za którą być może kryje się twarz **zupełnie Innego** (Lévinas 1994). Bez elementarnej zdolności empatii i decentracji nie jesteśmy w stanie tego dostrzec i odczuć, że stanowimy części wspólnego wzoru. Bez podstawowej umiejętności myślenia abstrakcyjnego i choćby minimalnych struktur osobowości altruistycznej nie zrozumiemy go. Do pojęcia argumentu, że wzór ten jest również pragmatycznie wartościowy, że daje szansę jednostkom i zbiorowościom w zatrwajającym czasie post-

industrialnego kryzysu, niezbędna jest zdolność myślenia abstrakcyjnego i antycypacji. To są nie- zbyt powszechnie rozbudowane cnoty.

Najwyraźniej ludziom potrzebna jest mocniejsza wartość, bardziej wyrazista i przekonująca, która uzasadniałaby wartość innego, pozostającego we wspólnym równaniu **ze mną**. Owo „coś więcej”, o którym pisał Durkheim (1914), a którego brak prowadzić może do samobójstwa anomicznego.

Literatura

- Archer M.S. (1988). *Culture and Agency*. Cambridge–New York: Cambridge University Press.
- Bauman Z. (1995). *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna* (przekł. z ang. J. Bauman). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Castells M. (2009). *Siła tożsamości* (przekł. S. Szymański). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Cichocki R. (2003). *Podmiotowość w społeczeństwie*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Durkheim É. (1914). „Le dualis me de la nature Humane et ses conditions sociales”, *Scientia*, t. XV.
- Emirbayer M. (1918). „What is agency”, *American Journal of Sociology*, t. 4.
- Giddens A. (2001). *Nowoczesność i tożsamość* (przekł. A. Szulżycka). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Habermas J. (2000). *Filozoficzny dyskurs nowoczesności* (przekł. M. Łukasiewicz). Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”.
- Lévinas E. (1972). *Humanisme de l'Autre Homme*. Montpellier: Fata Morgana.
- Lévinas E. (1994). *O Bogu, który nawiedza myśl* (przekł. T. Gadacz). Kraków: Znak.
- Lévinas E. (1998). *Całość i nieskończoność* (przekł. M. Kowalska). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Sztompka P. (1989). „Socjologiczna teoria podmiotowości”, w: P. Buczkowski, R. Cichocki (red.), *Podmiotowość: możliwość, rzeczywistość, konieczność*. Poznań: Redakcja Wydawnictw Ośrodka Analiz Społecznych ZMW.
- Taylor Ch. (2001). *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej* (przekł. M. Gruszczyński et al.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Touraine A. (1984). *Le retour de l'acteur*. Paris: Fayard.

Wielecki K. (2003). *Podmiotowość w dobie kryzysu postindustrializmu. Między indywidualizmem a kolektywizmem*. Warszawa: CEUW.

Wielecki K. (2005). „European social order transformation, mass culture and social marginalization processes”, w: *Yearbook of Polish European Studies Warsaw University Centre for Europe*, t. 9.

Wielecki K. (2006). „Społeczne aspekty kultury masowej. Studia europeistyczne”, *Studia Europejskie*, t. 2, nr 38, s. 33–51.

Wielecki K. (2008). „Kryzys postindustrialny, osobowość i zdrowie psychiczne”, w: ks. P. Mazurkiewicz, K. Wielecki (red.), *„Inny” człowiek w „innym” społeczeństwie. Europejskie dyskursy*. Warszawa: Centrum Europejskie Uniwersytetu Warszawskiego.

Wielecki K. (2012). *Kryzys i socjologia*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

A short lecture on subjectivity

The concept of subjectivity can help in the reflection on the ontological status of the human being and his or her community, and on the relations between people and communities, as well as the importance of a human being within the communities. This concept can and should be the outset of a reflection on society, the state, politics, humanity, mental health, and identity. This paper drafts a theory of subjectivity at a time of the contemporary civilizational crisis, when humans and values often get lost in the liquid reality.

Keywords: subjectivity, the crisis of civilization, ontic nature of human being and society.