

Andrzej Wójtowicz

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Morfogeneza światów społecznych i paradygmatyczne możliwości antropologii wojtyliańskiej. Ujęcie Krzysztofa Wieleckiego

Okoliczności pytania

Epimeteuszowi bogowie zlecieli urządzenie życia zwierząt i człowieka. Pierwszym nie skąpi on niczego, co gwarantuje wygodę i bezpieczne trwanie, człowieka zaś wyposaża w to, co mu zostało z kreacyjnych zasobów, resztki ze sprawności systematycznie niedbałe, liczne niedostatki, braki zgoła fundamentalne. Prometeuszowi, jego bratu, wezbrało na litość na taką antropogeniczną fuszerkę. Kradnie Atenie mądrość, Hefajstosowi – sztukę ognia, by obdarzony nimi człowiek sprawnością rozumu i rąk uzupełniał przyrodzone, z boskiego nadania, usterki. Opowieść ta, z platońskiego dialogu PROTAGORAS, mówi o stałym napięciu w naturze człowieka między ograniczeniem biologicznego bezpieczeństwa i kompensacją duchową, która w połączeniu z Zeusowym darem sprawiedliwości i wstydu umożliwia człowiekowi godne istnienie z innymi i wśród innych ludzi greckiej *polis*. Zdwojona niedoskonałość natury ludzkiej jest odąd jego warunkiem społecznego losu, imperatywem bytu, który wyłania się z nieustannej kreacji siebie samego. Konsekwencją dwoistości przyrodzonych ograniczeń człowieka jest istnienie społeczne ludzi, relacje na ich ontologicznym źródle.

Mit platoński w kontynentalnej, europejskiej antropologii wykorzystywany był wszechstronnie, także, jak na przykład u Michaela Landmanna, w budowie antropologii fundamentalnej (Landmann, 1979; Paczkowska, 2012), gdzie dziedzictwo platońskie uruchamia naczelną gatunki filozofii człowieka, w tym także filozoficzne antropologie, do których należy *Osoba i czyn* Karola Wojtyły. Dualizm antropologii platońskiej staje się tu wszelako krytycznie zasymilowany w przepracowaniu swoistych dwu natur człowieka, biologicznej i duchowej w jedności doświadczenia realnego bytu osoby ludzkiej. Osobliwość tego dzieła, w którym pracują kategorie i problematykacje fenomenologii, tomizmu i personalizizmu w tym, że pozwala na zbadanie jego efektów na materiale socjologii działania społecznego i na postawienie pytania, czy ustanawia ono punkt wyjścia w krytyce współczesnych paradygmatów w naukach społecznych w ogólności. Czy kontaminacja fenomenologii, personalizizmu i tomizmu „Osoby i czynu” takie możliwości otwiera, jest pytaniem z filozofii i socjologii nauki. Krzysztof Wielecki zadaje je w perspektywie realizmu krytycznego, owego kierunku, orientacji czy też szczególnej filozofii nauki, która swą teoretyczną prawomocność ufundowała na krytyce podstaw nauk społecznych, wła-

ściwie wszystkich jej składników, gdy te uzasadnione bywały wyborem pozytywizmu i jego odmian, fenomenalizmu, naturalizmu, funkcjonalizmu, historyzmu, socjologizmu, psychologizmu, empiryzmu, strukturalizmu, konstruktywizmu przede wszystkim. Co je łączy? W pełni, jak w doktrynalnym konstruktywizmie operacyjnym Niklasa Luhmanna (Luhmann, 2005) czy w realizmie, bądź na skróty, jak w funkcjonalizmie, socjologizmie, interakcjonizmie czy psychologizmie lub formalizmie (Rybicki, 1979) praktykowany program deontologizacji rzeczywistości społecznej i korelatywne temu programowi koncepcje reifikacji oraz idee rozmaitego pochodzenia redukcjonizmu (Kolakowski, 1966). Obecne są one także w ontologicznym indywidualizmie Maksa Webera i w metodologicznym kolektywizmie Emile'a Durkheima (Archer, 1995). Ich podstawy paradygmatyczne, podług realizmu krytycznego, zaciemniają źródłowy charakter swych przedmiotów, który każdorazowo mówi coś pewnego o ich personalistycznej naturze. W jej świetle możliwa jest socjologia i każda nauka społeczna, jeśli jest krytyką konstytucji personalistycznej światów społecznych, to jest rozwojem analizy warunków możliwości ich rzeczywistych, realnych struktur społecznych dostępnych krytycznie w oglądzie „osoby w czynie i poprzez czyn” (Wojtyła, 1969, s. 19).

W ten sposób odsłaniają się złożone i najprostsze relacje w geometrii struktur społecznych, jak na przykład te, które charakteryzują przynależność do klasy społecznej, zwłaszcza z poczuciem ich wysokich statusów. Klasa społeczna może być trudna do rozpoznania, gdy milionerzy noszą bluzy z kapturem i pracują do późnych godzin nocnych, zamiast ubierać się elegancko i wylegiwać się przy basenie jak bogaci z przeszłości. Ale ludzie mają ciągle bzika na punkcie przynależności do klas wyższych, jakichś kast i elit więc warto odwołać się do innych cech, aby stwierdzić, kto gdzie pasuje. Nietrudno spostrzec, że edukacja stała się tak samo ważna jak pieniądze w określaniu klasy. Oczywiście, dobrze jest mieć jedno i drugie. Kierowca Ubera z doktoratem z antropologii może patrzeć z góry na pasażera, który nie potrafi wymówić ulicy, do której jedzie. Pasażer może patrzeć z góry na kierowcę – w ten sposób geometria społeczna jest grą o mało złożonych zależnościach. Student wysiadający na kampusie uniwersyteckim UKSW z jaguara z przyjemnością nie dostrzega kolegów wlokących się z autobusu. Jego profesor strzygący się w irokeza w bluzie militarnego ryszntunku ma się nie tylko za intelektualnego *macho*. Jednym ze sposobów na zasygnalizowanie swojej pozycji, nie licząc chodzenia w bluzie z obcych, zagranicznych, najlepiej amerykańskich uczelni, jest po prostu mówić z użyciem anglojęzycznych zwrotów lub z uwzględnieniem szczególnego stylu gdy rzecz dotyczy Stanów Zjednoczonych czy Wielkiej Brytanii, jak w 1912 roku, kiedy George Bernard Shaw napisał we wstępie do *Pigmaliona* (który na Broadwayu stał się „My Fair Lady”): „Niemożliwe jest, aby Anglik mógł otworzyć usta, żeby żaden inny Anglik nie znienawidził go ani nie pogardził”. By przetrwać dzień w świecie, który wymaga mowy, przeszkody, a emocjonalne obciążenia tego stanu załatwiają wizażyści, spece od wizerunku, komunikacji, strojenia

min, kulturoznawcy. Jakoż postulat personalistycznej rekonstrukcji złożonych układów społecznych wymaga ciekawości wielostronnej o zacięciu filozoficznym nie na ostatku i odpowiedzi na pytanie jak „przemierzamy świat” (Making our way through the world) w terminach socjologii społecznego działania, także w oswajaniu się z codziennością statusowych gier, na przykład na kampusach uniwersyteckich.

Postulat ten jest efektywnie spełniany w spójnym systemie możliwości definiujących metateoretyczne ujęcie warunków teorii społecznej. Pozwala także na ominięcie odnotowywanych przez realizm krytyczny, szczególnie w pismach Roya Bhaskara, pułapek transcendentalnego realizmu (m.in. dedukcji bytu z jego kategorii lub utożsamianiu redukcyjnym poziomów bytu) naprawianych zasadą emergencji (Bhaskar, 2017, s. 14–30) i pułapek krytycznego naturalizmu, czyli redukcji działania do efektów determinizmu struktur społecznych, ich reprodukcji i transformacji naprawianych zasadą retrodukcji, czyli obustronnym, wzajemnym powiązaniem generatywnych struktur oraz mechanizmów działania. Retrodukcja likwiduje, co najmniej osłabia, naturalistyczny błąd w badaniach alienacyjnych efektów struktur społecznych i ich redukcji do polityki, w szczególności do biopolityki w stylu i zaangażowaniu Michela Foucaulta (Foucault, 2016), co jest pochodną epistemologicznego błędu naturalizmu w naukach społecznych. Wśród swych opozycji ma sceptycyzm, relatywizm, ale także subiektywizm oraz absolutyzm antropologiczny (Wojtyła, 1969, s. 58–59; 1979, s. 58–59), którego rozwinięcia feministyczne czy genderowe produkują genialne obserwacje i nędzę teoretyczne jednocześnie.

Przesłanki metodologiczne i teoretyczne rewizji paradygmatów

Świat społeczny jest sceną większą, w każdym sensie tych orzeczeń, niż sądzą jej aktorzy. Spostrzega to Hamlet i tak mówi głęboki realizm potocznego doświadczenia. Co mówi w tej sprawie realizm krytyczny? Światy społeczne są nieustanną próbą siebie samych, ponieważ „społeczeństwo nie jest podobne do czegokolwiek innego, prócz samego siebie (Archer, 2013, s. LVI). Niektóre próby pozwalają odkryć reguły swych możliwości i ustanowić warunki łańdów zbiorowych jako trwałych form społecznych, na przykład reguły pokrewieństwa, albo reguły władzy, własności, wytwórczości, albo reguły prawa, zwyczaju, obyczaju, moralności, religii, wolności, sztuki, nauki, edukacji, poznania w końcu. Krytyczny idealizm Kanta dostrzegł w nich ontologiczne podstawy wiedzy. Trzeba dowieść, że próby świata społecznego na sobie samym nie są domeną ewolucji tylko, albo konstruktywistycznym każdorazowo projektem albo idealistyczno-formalną dedukcją transcendentalną z apriorycznych warunków możliwości czystego rozumu. Owszem, są ich wszystkich urzeczywistnieniem w granicach ontologii osoby ludzkiej, w jej *ente et essentia*.

Realizm krytyczny odkrywa w niej ontologię świata społecznego. „Żadna socjologia nie może obejść się bez koncepcji osoby ludzkiej. Nawet różne formy determinizmu lub ci, którzy z największą żarliwością wypowiadają śmierć podmiotu, mają taką koncepcję” – zauważa Margaret Archer (Archer, 2015, s. 85). Zasady ontologiczne osoby ludzkiej są warunkiem realistycznej analizy działania społecznego, w szczególności działania normatywnego o różnej sile i funkcji w danej dziedzinie relacji interpersonalnych, uwikłanych w nich troskach, zamiarach, celach, projektach. Działania społeczne, jeśli umożliwiają morfogenezę całości społecznych, mają zwykle wysoki indeks instytucjonalizacji, czyli dynamikę, potencjał instytucjonalny i wysoki indeks strukturalizacji ładu zbiorowego. Tak głosi realizm krytyczny, a w nim Margaret Archer przed innymi.

Światy społeczne są morfogenetyczne, normatywne o różnej sile w danej dziedzinie regulacji, silniejsze w relacjach pokrewieństwa, słabsze w relacjach obyczaju. Wszystkie należą do jakiejś kategorii sprawstwa, działania na substancji osobowej i społecznej zarazem. Czyja i jaka wola mocy danego zespołu reguł, norm, regulacji, instytucji, działania sprawczego rozstrzyga o sile i znaczeniu form i całości społecznych? Form struktur społecznych, kultury, ekonomii, władzy, poznania, religii, wolności, wiedzy itd. oraz całości społecznych, klas, narodów, grup, sieci powiązań, kolektywnej podmiotowości. Frederic Vandenberghe (2007, s. 321) zauważa, że tym, co ujmuje świadomość siebie jakiegoś podmiotu, indywidualnego i zbiorowego, są albo niepewne aspekty działania zobrazowanego w trybie *modo futuri exacti*, albo sekwencja poszczególnych kroków prowadzących do jakiegoś celu. Względem takiej charakterystyki, socjologia w terminach krytycznego realizmu jest stale krytyczna, to znaczy analityczna wobec rzeczywistej społecznie konstytucji zbiorowej i indywidualnej podmiotowości.

Krzysztof Wielecki (2021.1; 2021.2) dokonuje na niej operacji zradykalizowanej krytyki doświadczenia podmiotowego w związku z pojęciem osoby, tak jak ono konstytuuje prace filozoficzne Karola Wojtyły, w szczególności Osobę i czyn, w wersji angielskiej *The Acting Person* (według dostępu internetowego, z 28 października 2020, co ma dodatkowe znaczenia, bo tłumaczenie angielskie Andrzeja Potockiego we współpracy Anny Teresy Tymienieckiej pomija niektóre części oryginału polskiego, inne podaje we własnej interpretacji, wprowadza własną redakcję tekstu, wyposażając tłumaczenie nieobecnymi w polskiej edycji podpunktami i subrozdziałami; ponadto edycja internetowa ma inną paginację względem wydania książki *The Acting Person* z 1979 roku), by zapytać o ontologiczne podstawy nauk społecznych w kontekście „krytycznej konieczności rewizji ich paradygmatu” (Wielecki, 2021.1; 2, s. 1).

Ujęcie to skłania do analizy warunków efektywnej odpowiedzi na to pytanie, o związki rzeczowe między ontologią osoby ludzkiej a koncepcjami ontologicznymi w poszczególnych naukach społecznych. Krzysztof Wielecki używa perspektywie realizmu krytycznego

go rozumienia istoty pojęcia człowieka z zamiarem wydobycia fundamentalnego sensu, zawartej w tym pojęciu idei podmiotowości, by w szczególności znaleźć w niej podstawę świadomego ludzkiego działania i właściwej mu sprawczości.

Zasada podmiotowości to – rzecz prosta – idea nowożytności (Blumenberg, 2019) i jako formuła filozoficzna należy od zarania przełomu antropologicznego, po przygotowaniu w mistyce i pismach Mikołaja z Kuzy, do tradycji kartezyjańskiej. Jej rozmaite artykulacje koncentrują się na uniwersalnej jej roli w działaniu, poznaniu, procesach sekularyzacji, odczarowania świata, jego desakralizacji, konstytucji nowożytności we wszystkich jej przejawach. Jeśli jej obecność ma jakieś osobliwości warte jeszcze odkrywania, to w pytaniu, jak ona działa w powiązaniach objaśnianych antropologiczną syntezą heterogennych składników epistemologicznych (tomizm, fenomenologia, personalizm), których wyrazem jest *Osoba i czyn* Karola Wojtyły z jednej strony i równie heterogeniczny teoriopoznawczo realizm krytyczny (Norris, 2010; Vandenberghe, 2014; Bhaskar, 2017) z drugiej. Zadanie to konkretyzowane jest analizą pierwszej części tego dzieła poświęconej problematyce świadomości i sprawczości (Wojtyła, 1969, s. 29–106; 1979, s. 25–101; Wielecki, 2021, s. 2). „Człowiek jest podmiotem swego istnienia i działania, jest tym podmiotem jako byt określonej natury, co posiada swe konsekwencje w działaniu. Ów podmiot istnienia i działania, jakim jest człowiek, ontologia określa wyrazem *suppositum*” (Wojtyła, 1969, s. 47; 1979, s. 44 – drugie zdanie tego cytatu nie występuje w edycji angielskiej). Podstawowe pojęcie z metafizyki – *suppositum*, czyli podmiot istnienia i działania, tłumaczone jest wielorako: „structural nucleus” – strukturalna istota (rdzeń) albo „ontological basis lub ontological foundation” – ontologiczna podstawa). To idiomatyczne dla całego dzieła Karola Wojtyły twierdzenie uruchamia szczegółowe badania działania świadomego, które, jako takie właśnie, każdorazowo odsłania osobową istotę i realny byt podmiotu ludzkiego. „*Suppositum* wskazuje na samo bycie podmiotem albo też wskazuje na podmiot jako byt. Ów podmiot jako byt tkwi u podstaw każdej struktury dynamicznej, każdego działania oraz dziania się, każdej sprawczości oraz podmiotowości. Jest to byt realny, byt-człowiek realnie istniejący, a też w konsekwencji realnie działający” (Wojtyła, 1969, s. 71). Temu odpowiada klasyczna formuła *operari sequitur esse* – istnienie poprzedza działanie (Mazur, 2022).

Krzysztof Wielecki koncentruje się na pojęciu działania, które w opracowaniu Karola Wojtyły umożliwia paradygmatyczne rozwinięcia w socjologii, w szczególności zbieżne z ich podjęciem w realizmie krytycznym Margaret Archer, równocześnie użyteczne w analizach jednostronności teoretycznej właściwej socjologii – w różnym stopniu rzecz prosta – ufundowanej na programach deontologizacji rzeczywistości społecznej albo na socjologicznym redukcjonizmie, jak u Durkheima (Wielecki, 2021, s. 1:1). Fenomenologia człowieka, jak u Romana Ingardena, w jeszcze większym stopniu u Edyty Stein, daje

podstawy wstępnej krytyki dualizmu durkheimowskiego typu, który deontologizuje jednostkę ludzką, by uczynić ją epifenomenem struktury społecznej i kultury, ale mało efektywnie celuje w skrajności socjologizmu (Wielecki, 2021, s. 1:2–4). Istotna tego zagadnienia argumentacja pochodzi ze studiów Margaret Archer, wedle których realizm krytyczny jest nowym paradygmatem w naukach o człowieku, w tym filozofii i socjologii (Wielecki, 2021, s. 1.4). Pozwala on uniknąć nie tych lub innych trudności i aporii gromadzonych pracowicie w dziejach humanistycznych i społecznych nauk o człowieku i społeczeństwie, owszem jest paradygmatem, czyli podstawą badania nieuchronnej wzajemności procesów kształtowania się człowieka, społeczeństwa i kultury, struktur i mechanizmów generatywnych tego, co podmiotowe indywidualnie i zbiorowo (Wielecki, 2021, s. 1:5), także podstawą szczegółowych analiz różnorodności światów kultury, wartości, norm, idei, ich mocy morfogenetycznych oraz ich doświadczeń, różnych ich typów i wariacji osobowościowych, które każdorazowo lokalizują jakąś kombinację „ontycznej natury ludzkiej” (Wielecki, 2021, s. 1:8).

Idzie o sprawę paradygmatyczną, tzn. o kwestie podstaw kultury, by nie utracić autentyczności ludzkiego istnienia, sensowności jego układów odniesienia, źródeł społecznej podmiotowości (Wielecki, 2021, s. 1:9–11). „Człowiek nie może zagubić właściwego sobie miejsca wśród tego świata, który sam ukształtował – a takim jest świat kultury i cywilizacji” – notuje Karol Wojtyła (Wojtyła, 1969, s. 25; 1979, s. 22). Postulat ten podejmuje Krzysztof Wielecki w badaniu możliwości personalistycznej rekonstrukcji świata społecznego w oparciu na paradygmatycznych inspiracjach antropologii Karola Wojtyły i niektórych założeniach realizmu krytycznego urzeczywistnianych w studiach socjologicznych Margaret Archer.

Przesłanki ontologiczne podmiotowości osoby ludzkiej

Doświadczenia podmiotowe ugruntowane są w doświadczeniu osoby ludzkiej. Są one przedmiotem szczególnego ujęcia radykalizmu poznawczego w sensie ścisłym, bo radykalizm poznawczy jest *radix*, podstawą, korzeniem doświadczenia osoby. Wyłania się z ontologicznego usytuowania jednostki ludzkiej jako osoby w świecie relacji społecznych. Osoba ludzka jest w doświadczeniu siebie samej krytyką relacji, do których należy. Doświadczenie czegokolwiek jest zawsze doświadczeniem czymś, jakiejś osoby. Jest zawsze radykalną, ukorzeniającą próbą tych relacji w doświadczeniu osoby samej. Im silniejsze relacje, tym głębsze doświadczenie osoby. Im silniejsze relacje, tym mocniejsza morfogeneza i jej struktura w morfostasis. „Morfogeneza odnosi się do tych procesów, które wzmacniają 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)” (Archer, 2013, s. LVI). Morfogeneza

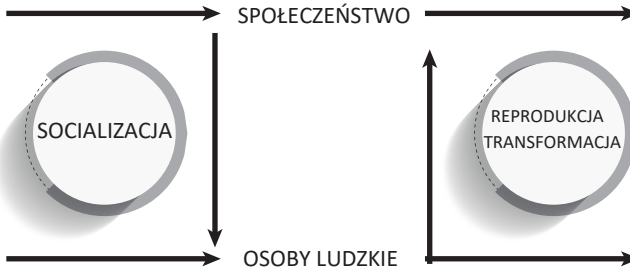
i morfostaza charakteryzują procesy generatywne, zmiany, produkcji, reprodukcji form, stanów, struktur społecznych, organizacji, instytucji, wzorów i matrycy kultury.

Doświadczenie czegokolwiek jest zawsze i każdorazowo doświadczeniem osoby w obrębie danych relacji i morfogenetycznych procesów. Morfofostatis jest bytem relacji silnych. Morfogenezą jest dynamiką na relacjach, pojawia się w ruchu jakiejś zmiany i prowadzi do morfostazy, utrwalenia nowych relacji, w szczególności relacji dominacji i podporządkowania. Także każdych innych w danej dziedzinie doświadczenia. One same są przedmiotem doświadczenia personalistycznego. Tak głosi antropologia filozoficzna Karola Wojtyły.

Głęboki realizm doświadczenia zakorzeniony jest w naturze osoby. Jego reprezentacja poznawcza jest morfogenetyczna na substancji relacji społecznych i morfostatyczna na substancji struktur społecznych. Morfogenetyczna i morfostatyczna natura doświadczenia osobowego wskazuje na swe bytowe podłoże w osobie ludzkiej. Ontologia osoby umożliwia analitykę socjologiczną procesów morfogenezy i morfostazy. Powierzchnowe albo płytkie doświadczenie, jakieś wrażenie, odczuwanie, emocje przelotne czy zainteresowanie, oportunistyczna potrzeba, jeśli nie rozwija się morfogenetycznie i morfostatycznie, nie uruchamia procesu budowania form relacji z innymi osobami, ma niski indeks strukturalny. Jest jałowe w aktach „ludycznej autokreacji” (Archer, 2013, s. LIX). Morfogenetyczna operacja personalistyczna idzie w głąb doświadczenia osoby i jest przez nią przepracowywana w działaniu, w owym „człowiek działa”. Pojawia się wtedy jako konsekwencja dwu operacji redukcjonistycznych w sensie metodologicznym: redukcji metafizycznej natury w osobie, czyli na wskazanie tego wszystkiego, co człowiekowi jako osobie jest właściwe i redukcji fenomenologicznej doświadczenia człowieka, czyli „najpełniejszego a zarazem najbardziej istotowego unaocznienia danej treści” działania lub dziania się (Wojtyła, 1969, s. 81; 1979). Redukcja metafizyczna oświeśla nie tylko ontologię personalistyczną działania, osobowe źródło czynu świadomego, także sposób działania właściwy tylko człowiekowi ze względu na jego naturę. Redukcja fenomenologiczna nie rozstaje się ze źródłowym, naocznym charakterem doświadczenia, rozpoznaje transcendencję osoby w czynie i zarazem jego integrację w osobie (Wojtyła, 1969, s. 146; 1979, s. 143). Morfostaza, tak jak ją referuje Margaret Archer, daje się tedy opisać jako struktura priorytetu personalistycznego w działaniach społecznych (Archer, 1995, s. 281), morfogeneza zaś jako aktualizacja priorytetu zasady refleksyjności osobowej natury człowieka w sieci relacji społecznych (Archer, 2007, s. 113–118; 2012, s. 87–124; 2015, s. 33–76).

Zdaje się, i w należyтым uproszczeniu, obie redukcje i oba priorytety są zapisane w *Transformacyjnym modelu społecznego działania* Roya Bhaskara (Bhaskar, 2008), skorygowanym przez Archer (Archer, 1998, s. 356) czynnikiem czasu i pewnym

znaczeniowym *hiatus* treści pojęcia jednostka ludzka: Bhaskar operuje pojęciem jednostki jako indywidualności, Archer zaś pojęciem osobowości i osoby. W ogólności transformacyjny model działania społecznego przewiduje że:



Według Krzysztofa Wieleckiego, modele takie i podobne odkrywają nieredukowalny sens podmiotowości w działaniu społecznym, sens, którego pierwotna treść rekonstruowana jest w antropologii Karola Wojtyły (Wielecki, 2021, s. 2.12). Jak powiada w jednej z konkluzji, „podmiotowość ma co najmniej trzy podstawowe wymiary: podmiotowe wartości, podmiotowe właściwości i – wreszcie – podmiotowe działanie, czyli sprawczość” (Wielecki, 2021, s. 2:12). Jakie warunki ma spełniać teoria socjologiczna, by podołać takiemu ontologicznemu obstalunkowi w swych założeniach wyjściowych? Jeśli każda teoria społeczna *resp.* socjologiczna jawnie bądź ukradkiem czerpie ze współmiernego sobie paradygmatu założenia ontologiczne, epistemologiczne i aksjologiczne (etyczne) (Wielecki, 2018, s. 46, 60), warto pytać jak one pracują w teorii socjologicznej ugruntowanej na kategoriach osoby ludzkiej i idei jej podmiotowości we wszystkich możliwych dla danej teorii „horyzontów odniesień” (Wielecki, 2018, s. 46), czyli uporządkowanych społecznie struktur sensu? Idzie o odkrycie owych horyzontów odniesienia, podstaw paradygmatów w praktyce konstrukcji teorii socjologicznej i jej zastosowań. Zadanie zmierza w stronę fundamentalnej ontologii świata społecznego i stawia wymagania metateoretyczne. Nie obejdzie się ono bez pewnego nastawienia psychologizacji i socjologizacji, próby redukcji struktury teorii do okoliczności jej powstania, na przykład serii uległości autorytetom, modom, fobiom, albo pospolitej nadreprezentacji naiwności bądź źle wykształconej kompetencji naukowej w ogólności, albo dylematu myślenia „głębokiego i błędnego” równocześnie (Wielecki, 2018, s. 47), czyli dylematu śledzia Tadeusza Kotarbińskiego, „gdzie jasno tam płytko, gdzie głęboko tak ciemno”. Jeśli wymaganie jest fundamentalne, trafiać musi nie w tę lub ową okoliczność praktyczną, co warunkuje przypadkową skazę postępowania naukowego albo stronniczość konieczną historycznie, jak dowodzą tego doniosłe studia historyków myśli socjologicznej, lecz trafiać w samą istotę poznania w naukach społecznych.

Rysują się dwie odpowiedzi. Pierwsza jest jeszcze historyczna i wyłania się ze studiów Krzysztofa Wieleckiego nad naturą kryzysu cywilizacyjnego (Wielecki, 2012; 2020). Druga idzie w stronę teorii relacyjnej podmiotowości osoby ludzkiej (Wielecki, 2003). Pierwsza spostrzega fakt chronicznego kryzysu epoki nowożytnej we wszystkich jej składnikach, procesach, przejawach (Wielecki, 2020), w szczególności od lat siedemdziesiątych XX wieku (Wielecki 2018, s. 54) ironicznie pytając, czy jego społeczna natura skondensowana w nowożytności nie wskazuje na jego uniwersalną charakterystykę historyczną od Adama i Ewy. Ironia jest zastrzeżeniem przed mitem kryzysu, sytuacji, w której kryzysy są immanencją tego, co społeczne, więc socjologii przysługuje rola identyfikacji jej morfogenezy historycznej, roli podobnej do medyka, który zdrowie opisuje jako interwał w procesie śmiertelnej jego finalizacji, jego braku jako warunku życia albo roli artysty, co pokazuje „życie jako śmiertelną chorobę przenoszoną drogą płciową” (Tytuł filmu Krzysztofa Zanussiego).

Jeśli kryzys cywilizacyjny jest procesem historycznym nowożytności, warunki jego powstania i transformacji są w nim określone we wnętrzu cywilizacji, którego dotyczą. Jeśli cywilizacja jest megaformą łądów zbiorowych o wyróżnionych składnikach struktury społecznej, kultury, ładu instytucjonalnego, ładu gospodarczego i ładu demograficznego w ciągłych i nieciągłych ich zależnościach i uwarunkowaniach wzajemnych (Wielecki, 2019, s. 47), kryzys cywilizacyjny jest zdefiniowany jej własnymi warunkami, które „uniemożliwiają istnienie społeczeństwa bez istotnych zmian. Czynniki takiego kryzysu mogą być wielkie wydarzenia historyczne (wojny, rewolucje itp.), zjawiska przyrodnicze (powodzie, trzęsienia ziemi itp.) albo też przełomowe odkrycia naukowe i techniczne czy nowe religie, idee lub wielkie racjonalizacje, wyobrażenia, mity. Czynniki takie często są wyzwaniem nie tylko dla jakiejś odosobnionej społeczności, lecz także mają znaczenie bardziej uniwersalne” (Wielecki, 2019, s. 48). Znaczenia te, najczęściej entymematycznie – rzecz prosta to hipoteza – obecne są w konfiguracji teorii socjologicznej genetycznie z niedowolnego horyzontu odniesienia. Ludzie sami tworzą swą historię, ale w nie całkiem dowolnych warunkach cywilizacyjnych, owszem, są przez nie z wzajemnością określani. Teorie socjologiczne dzielą się tymi samymi i zróżnicowanymi uwarunkowaniami.

Zna to dobrze socjologia Jeffrey C. Alexandra (Alexander, 2013), a Randall Collins okoliczności tej nadaje status historycznych tradycji w socjologii (Collins, 1994). To spostrzeżenie nie unika ironii podobieństwa ze sławnym aksjomatem „18 brumaire’a Ludwika Bonaparte” Karola Marksa: „Ludzie sami tworzą swoją historię, ale nie tworzą jej dowolnie, nie w wybranych przez siebie okolicznościach, lecz w takich, w jakich się bezpośrednio znaleźli, jakie zostały im dane i przekazane. Tradycja wszystkich zmarłych pokoleń ciąży jak zmora na umysłach żyjących. I właśnie wówczas, gdy wydają się zajęci tym, by dokonać przewrotu w sobie samych i w tym, co ich otacza, by stworzyć

coś, czego nigdy jeszcze nie było, w takich właśnie epokach kryzysu rewolucyjnego przywołują oni trwożliwie na pomoc duchy przeszłości, zapożyczają od nich imiona, hasła bojowe i szaty, ażeby w tym uświęconym przez wieki przebraniu i w tym zapożyczonym języku odegrać nowy akt historii świata” (Marks, 1964, s. 125).

Realizm krytyczny – wedle Krzysztofa Wieleckiego – spełnia warunki możliwości ich odkrycia i przezwyciężania. Na tym polega jego znaczenie w ruchu nowoczesności: odkryć swe własne uwarunkowania, by je poddać transcendentalnej operacji krytycznej i wyjaśnić pola społecznych zależności naukowego poznania, notorycznie skrywające się w cieniach platońskich rozpoznań. Cienie są zawsze wskazaniem na swe źródła, „dowodem na to, co transcendentne” (Wielecki, 2018, s. 63). Warunkiem ich krytyki jest perspektywa transcendentalnego realizmu. Jego zaś możliwością efektywnego badania socjologicznego jest metateoria. Tylko myślenie metateoretyczne przekracza progi reguły zakazu Godła: z wnętrza systemu nie da się go w pełni wyjaśnić. Choć pułapka Godła tyczy się pierwotnie systemów formalnych, przeniesiona w granice determinizmów dowolnego rodzaju działa tak samo. Dlatego, jak wnikliwie bada te formy poznania M. Archer, socjologiczne rozpoznanie struktur i mechanizmów generatywnych wymaga transcendencji ich warunków w podobny sposób jak poszczególne ‘Ja’ konkretnej osoby każdorazowo transcenduje strukturę relacji i zależności, których jest odniesieniem i składnikiem jednocześnie (Archer, 1995, s. 125). Takie rozwiązanie to szczególna postać *analogia enitis* (*analogia bytu*): nie można dostrzec podobieństwa między osobą a strukturą jej zależności bez odnotowania między nimi jeszcze większej różnicy. Osoba transcenduje wszystkie swe zależności i relacje jednocześnie się w nich zawierając. Operacje takie możliwe są na gruncie ontologii człowieka, wspólnoty natury ludzkiej, człowieczeństwa. Tradycja scholastyczna nazywała tę strukturę poznawczą „analogią proporcjonalności”, porównaniem proporcji. I ta okoliczność ustanawia warunki odpowiedzi drugiej, paradygmatycznej: z wnętrza struktury ontologii człowieka jako osoby pochodzi warunek efektywnej teorii jej społecznego bytowania. Zasadę *analogia enitis* w pełni wykorzystuje antropologia Karola Wojtyły. „Istnienie i działanie osoby – pisze Karol Wojtyła – podlegają zasadzie metafizycznej analogii (analogia bytu), ale równocześnie też przez nią się tłumaczą i wyodrębniają. Osoba, człowiek jako osoba, to jest *suppositum*, to podmiot istnienia oraz działania – z tym jednak, że istnienie (*esse*) jest zawsze osobowe, a nie tylko indywidualne w znaczeniu indywidualizacji natury. W ślad za tym i *operari*, przez które rozumiemy cały dynamizm człowieka, zarówno działanie, jak i dzianie się, jakie w nim zachodzi, też jest osobowe. Osoba pozwala się zidentyfikować jako *suppositum* przy zastosowaniu właściwej analogii: *suppositum* „*ktos*” wykazuje nie tylko podobieństwo, ale i różnicę oraz dystans względem każdego *suppositum* „*coś*” (Wojtyła, 1969, s. 77). W odnalezieniu się w kręgu zasady analogii bytu osoba jest bytem całkowicie innym niż jakakolwiek zindywidualizowana substancja natury, rozumnej w szczególności. Osoba jest bytem INNEGO, istnienie

którego jest darem jedynym, niepowtarzalnym. Jean-Luc Marion robi z tego podstawę fenomenologii daru: człowiek jest darem bytu i bytowania osobowego jednostki ludzkiej (Marion, 2007). Robert Sokolowski uczyni podstawą społeczną fenomenu syntaksy (składni): osoba jest podmiotem swego określenia w dowolnym akcie swego istnienia, w działaniu w szczególności i komunikacji z innymi. Język operuje syntaksą za sprawą swej gramatycznej struktury; pojęcia i założenia zawierają się w syntaksie swych logicznych struktur; rzeczy ujawniają się za sprawą swej struktury formalno-ontologicznej. Wszystkie te pola syntaksy, formalno-ontologiczna struktura rzeczy, gramatyczna struktura języka i logiczna struktura pojęć stanowią substancję orzekania, komunikacji i działania osób. Osoba jest odniesieniem każdej syntaksy, każdej całości (Sokolowski, 2008, s. 48–67). Jakoż całość społeczna jest dana osobie w dynamizmie jej osobowej natury.

Konkluzje: w stronę niekompletnej systematycznie teorii socjologicznej

Podmiotowość osoby – jak opisuje ją Krzysztof Wielecki – jest wobec całości sprawcza, wartościująca i orzekająca, mówi o jej wartościach, własnościach, perspektywach przekształceń. Idzie zatem o temat najważniejszy z możliwych: jak całości społeczne wyłaniają się z syntaktycznych relacji osób, jak zaś z relacji, wewnątrz których one same są ich zreifikowanym tworzywem, teorie socjologiczne odkrywają prawdę bycia bytu społecznego i dzięki jakim warunkom są prawdziwe.

Prawda bycia i bytu społecznego zawiera się w tym, co realne i w rzeczywistości społecznego bytu realnego może być prawdziwie orzekana. Prawda jest własnością bytu, a jej egzystencjalna aktualizacja w życiu ludzi jest jego (bytu) rzeczywistością. Teoria socjologiczna jest prawdziwa, o ile odsłania prawidłowości urzeczywistniania realnego bytu, tak jak jest on dany i transformowany w doświadczeniu osoby. Radykalna personalizacja i współmierne jej fenomenologiczne ujęcie w punkcie wyjścia jest warunkiem rzetelności socjologicznej w postępowaniu naukowym. Rozróżnienie realnego, rzeczywistego i aktualizowanego – w analogii do wyróżnianej przez Krzysztofa Wieleckiego podmiotowości własności – byt realny, wartości – byt rzeczywisty i sprawczości – byt aktualizowany, w prawdzie bytu społecznego domaga się i wskazuje na doświadczenie osoby, jej *suppositum* (podmiot istnienia i działania) jako „Kogoś” zawsze Innego względem struktur relacji, do których także zawsze należy. Żadna struktura społeczna nie urzeczywistnia w całości istoty osoby. Dlatego jest stałym przedmiotem zmian, owych strukturacji w sensie Giddensa-Archer, których źródła biją z osoby ludzkiej.

Transcendencja bytu realnego jest stałym horyzontem odniesienia dla wszystkich jego urzeczywistnień w polach aktualizacji personalistycznych. Na początku jest

realny byt społeczny. Jego doświadczenie w podmiotowym istnieniu osób – *suppositum* tej oto osoby lub podmiotów zbiorowych – *suppositum* tej oto struktury – komponuje warunki wszelkich na nim operacji. Teoria socjologiczna jest źródłowo personalistyczna. Ciągłe w ruchu swych pojęć nie ma skończonego horyzontu odniesień, choć pochodzi ze skończonego poznania. Jest z natury niekompletna. W *The Art. of Social Theory* Richard Swedberg sugestywnie podkreśla, że przyrodzoną zdolnością ludzi jest myślenie kreatywne, tworzenie pojęć, analogii, wyjaśnień, w końcu teorii (Swedberg, 2014, s. 14), która stawia i pochodzi z heurystyki, praktycznego doświadczenia, z wyobraźni, sztuki właśnie i z tej szczególnej zdolności poznawczej, jaką jest rozumienie – dodajmy również w sensie Webera, Znanieckiego, Ossowskiego, Archer, Bourdieu – otwarte chronicznie przez procesy i struktury budowane zasadą refleksyjności w socjologii ustanawiającą próg morfogenezy światów społecznych. *Powrót realizmu* – zauważa John Levi Martin – ustanawia trudną sztukę tworzenia teorii socjologicznych (Martin, 2015, s. 77).

Bezsprzecznie realizm krytyczny Krzysztofa Wieleckiego, oświecony antropologią Karola Wojtyły, projektuje wymagania z arsenału uniwersum sztuki, filozofii i socjologii. Łączyć te trzy uniwersa w nieustannym ich wewnętrznym napięciu, nieuchronnych dylematach, nierzadko aporiach, to odkrywać światy społeczne w procesach ich stwarzania, morfogenetycznych próbach samych siebie, owym *quantum ad esse* i *quantum ad fieri* ze zmiennymi ich społecznie, kulturowo i historycznie znaczeniami, hierarchią bytową, z czuwającą troskliwie powinnością aksjologiczną. Teoria socjologiczna znajduje moment swego urzeczywistnienia w świecie doświadczenia osobowego, w nieskończonym sprawstwie wiązań i rozpadu relacji społecznych, w konstituowaniu, odkrywaniu i rozumieniu właściwych osobie ludzkiej dynamizmów podmiotowego istnienia i działania.

Bibliografia

- Alexander C.J., *The dark Side of Modernity*. Malden, MA. Polity Press 2013.
- Archer M.S., *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa*. Przełożyła Agata Dziuban. Kraków, Zakład Wydawniczy Nomos 2013.
- Archer M.S., *The Refleksive Imperative in Late Modernity*. Cambridge, Cambridge University Press 2012.
- Archer M.S., *Realism and Morphogenesis* [w:] Archer M., Collier A., Bhaskar R., Lawson T., Norris A. *Critical realism: Essential Readings*. London, Routledge 1998.
- Archer M.S., *Making Our World through the World*. Cambridge, Cambridge University Press 2007.
- Archer M.S., *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*. Cambridge, Cambridge University Press 1995.
- Archer M.S., *The Relational Subject and the person: self, agent, and actor* [w:] Donati P., Archer M. *The Relational Subject*. Cambridge. Cambridge University Press 2015.
- Bhaskar R., *Dialectic: The Pulse of Freedom*. London, Routledge 2008.
- Bhaskar R., *The Order of Natural Necessity*. Edited by Gary Hawke. Middletown, DE. USA 2017.
- Blumenberg H., *Prawowitość epoki nowożytnej*, przeł. Tadeusz Zatorski. Warszawa, PWN 2019.
- Collins R., *Four Sociological Traditions*. New York, Oxford. Oxford University Press 1994.
- Foucault M., *Hermeneutyka podmiotu*, przeł. Michał Herer. Warszawa, PWN 2016.
- Kołakowski L., *Filozofia pozytywistyczna. (Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego)*. Warszawa, PWN 1966.
- Landmann M., *Fundamental Anthropologie*. Bonn, Bouvier Verlag, Herber Grundmann 1979.
- Luhmann N., *Soziologische Aufklärung 5: Konstruktivistische Perspektiven, 3 edn*. Wiesbaden. VS Verlag 2005.
- Marion J.-L., *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, przeł. i wstępem opatrzył Wojciech Starzyński. Warszawa, Wydawnictwo IFiS PAN 2007.
- Marks K., *Osiemnasty brumaire'a Ludwika Bonaparte* [w:] *Dzieła* t. 8, s. 121–233, 1964.
- Mazur P.S., *The Principle Operari Sequitur Essen Karol Wojtyła's Study of Person and Act, The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, vol. 86, nr 1, s. 119–137, 2022.
- Norris A., *Dialectic and Difference. Dialectical critical realism and the grounds of justice*. London-New York. Routledge 2010.
- Paczkowska E., *Historyczność człowieka w antropologii fundamentalnej Michaela Landmanna* [w:] *O historyczności człowieka*. Gdańsk. słowo/obraz terytoria, s. 118–147, 2012.

- Rybicki P., *Struktura społecznego świata. Studia z teorii społecznej*. Warszawa, PWN 1979.
- Sokolowski R., *Phenomenology of the Human Person*. Cambridge, Cambridge University Press 2008.
- Swedberg R., *The Art. of Social Theory*. Princeton and Oxford, Princeton University Press 2014.
- Vandenbergh F., *Avatars of the Collective: A Realist Theory of Collective Subjectivities*. Sociological Theory, vol. 88, nr 4, s. 295–324, 2007.
- Vandenbergh F., *What's Critical About Critical Realism? Essays in reconstruction social theory*. London, New York. 2014. Routledge Marin J.L. *Thinking through Theory*. New York, London 2015.
- Wielecki K., *Person, subjectivity and agency – from the perspective of critical realism* (2021.1), Journal of Critical Realism. October 2021, s. 1–13.
- Wielecki K., *Subjectivity vs. Agency: The Meaning of Karol Wojtyła's The Acting Person* (2021.2), Philosophy and Canon Law, vol. 7(1) s. 1–12.
- Wielecki K., *The contemporary civilizational crisis from the perspective of critical realism*. Journal of Critical Realism 2020.
- Wielecki K., *Cywilizacja – problemy definicyjne*. UCS. Warszawa, UKSW 2019.
- Wielecki K., *Prawda socjologiczna i realizm krytyczny*, Rocznik Filozoficzny Ignatianum, XXIV/1, s. 45–70, 2018.
- Wielecki K., *Kryzys i socjologia*. Warszawa, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego 2012.
- Wielecki K., *Podmiotowość w dobie kryzysu postindustrializmu. Między indywidualizmem a kolektywizmem*. Warszawa, Centrum Europejskie Uniwersytetu Warszawskiego 2003.
- Wojtyła K., kard., *Osoba i czyn*. Kraków. Polskie Towarzystwo Teologiczne 1969.
- Wojtyła K., *Pope John Paul II, The Acting Person*. Translated from the Polish by Andrzej Potocki. Dordrecht: Holland/Boston: USA/London: England. D. Reidel Publishing Company W. Norton & Company, INC 1979.

Morfogeneza światów społecznych i paradygmatyczne możliwości antropologii wojtyliańskiej. Ujęcie Krzysztofa Wieleckiego

Streszczenie

Jak możliwa jest zaawansowana krytyka podstaw nauk społecznych, w szczególności podstaw socjologii z wykorzystaniem realizmu krytycznego i antropologii Karola Wojtyły równocześnie? Zadanie takie podejmuje Krzysztof Wielecki w badaniach warunków niekompletnej systematycznie jakiegokolwiek teorii socjologicznej działania społecznego. Jeśli teza wyjściowa o niekompletności teorii orzeka prawdziwie o losach statusu wartości logicznych teorii – prawdzie, fałszu, ewentualnie nonsense – jej dowód z kręgu antropologii filozoficznej warto zobaczyć w świetle jakiejś metateorii, bo tylko jakieś stanowisko metateoretyczne może je uprawomocnić. Owszem, takim stanowiskiem jest w badaniach Krzysztofa Wieleckiego realizm krytyczny. Konfrontacja realizmu krytycznego jako paradygmatu, bo taki status mu nadaje Krzysztof Wielecki, z antropologią filozoficzną Karola Wojtyły odkrywa możliwości wzbogaconej krytyki podstaw współczesnej socjologii w ogólności.

Słowa kluczowe: realizm krytyczny, antropologia filozoficzna, paradygmat, metateoria, podmiotowość

Morphogenesis of social worlds and paradigmatic possibilities of Wojtyła's anthropology. The approach of Krzysztof Wielecki

Abstract

How is an advanced critique of the foundations of the social sciences, in particular the foundations of sociology possible with the use of Karol Wojtyła's philosophical anthropology and critical realism at the same time? Krzysztof Wielecki undertakes such a task in his research into the conditions of any systematically incomplete sociological theory of social action. If the initial thesis about the incompleteness of the theory truly determines the fate of the status of the logical values of the theory – truth, falsehood, or nonsense – its proof from the field of philosophical anthropology is worth seeing in the light of some metatheory, because only some metatheoretical position can validate it. Indeed, critical realism is such a position in Krzysztof Wielecki's research. The confrontation of critical realism as a paradigm with Karol Wojtyła's philosophical anthropology reveals the possibility of an enriched critique of the foundations of contemporary sociology in general.

Keywords: critical realism, philosophical anthropology, paradigm, metatheory, subjectivity

ZASTOSOWANIA

APPLICATIONS

