

**TOŻSAMOŚĆ,
CZYLI ŚWIADOMOŚĆ
*REDIVIVUS***

REJONY HUMANISTYKI



**Krakowska
Akademia**

**im. Andrzeja Frycza
Modrzewskiego**

Anna Karnat-Napieracz

**TOŻSAMOŚĆ,
CZYLI ŚWIADOMOŚĆ
*REDIVIVUS***

przedmowa

Hieronim Kubiak

Rada Wydawnicza Krakowskiej Akademii im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego:
Klemens Budzowski, Maria Kapiszewska, Zbigniew Maciąg, Jacek M. Majchrowski

Redaktor naukowy serii:
prof. nadzw. dr hab. Zbigniew Pucek

Recenzja:
prof. dr hab. Zbigniew Boksański

Projekt okładki:
Igor Stanisławski

Redaktor prowadzący:
Halina Baszak-Jaroń

Korekta:
Margerita Krasnowolska

Indeks osobowy:
Małgorzata Duda

Indeks rzeczowy:
Anna Karnat-Napieracz

Copyright© by Krakowska Akademia im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego, Kraków 2009

ISBN 978-83-7571-066-3

Żadna część tej publikacji nie może być powielana ani magazynowana w sposób umożliwiający ponowne wykorzystanie, ani też rozpowszechniana w jakiegokolwiek formie za pomocą środków elektronicznych, mechanicznych, kopiujących, nagrywających i innych, bez uprzedniej pisemnej zgody właściciela praw autorskich

Na zlecenie Krakowskiej Akademii im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego
www.ka.edu.pl

Wydawca:
Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne sp. z o.o. – Oficyna Wydawnicza AFM, Kraków 2009

Sprzedaż prowadzi Księgarnia Krakowskiego Towarzystwa Edukacyjnego sp. z o.o.
Kampus Krakowskiej Akademii im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego
ul. Gustawa Herlinga-Grudzińskiego 1, 30-705 Kraków
tel./faks: (012) 25 24 593
e-mail: ksiegarnia@kte.pl

Łamanie:
Margerita Krasnowolska

Druk i oprawa:
Eikon

SPIS TREŚCI

Hieronim Kubiak, Przedmowa	7
Wstęp	19

Rozdział pierwszy:

Świadomość i tożsamość – konteksty analizy i ustalenia terminologiczne

1.1. Czym jest świadomość? Podstawowe schematy definicyjne	25
1.2. Tożsamość – modele definicyjne	45

Rozdział drugi:

Świadomość w refleksji socjologicznej. Analiza wybranych koncepcji socjologii klasycznej

2.1. Durkheim: świadomość zreifikowana. Świadomość społeczna, świadomość zbiorowa (wspólna) i emancypacja świadomości indywidualnej	59
2.2. Znaniecki: próba zniesienia antynomii podmiot – przedmiot. Rzeczywistość praktyczna i świadomość jako komponent działań społecznych	100
2.3. Durkheim – Znaniecki: od świadomości jako rzeczy do świadomości jako konstytuanty działania	158

Rozdział trzeci:

Świadomość i tożsamość w socjologii współczesnej.

Analiza wybranych koncepcji

3.1. Giddens: świadomość i tożsamość w epoce późnej nowoczesności. Świadome „życie w świecie” i refleksyjność tożsamości	169
3.2. Bauman: tożsamość jednostkowa w dobie ponowoczesności. Moralne źródła świadomości	224
3.3. Giddens – Bauman: tożsamość jako szansa i tożsamość jako wymóg	281

Rozdział czwarty:

Tożsamość, czyli świadomość *redivivus*

4.1. Ustalenie własności: świadomość i podmiot	295
4.2. Topos świadomości: społeczeństwo – kultura – sieć	302
4.3. Aspekt zbiorowy: świadomość globalna czy świadomość globalności?	312
4.4. Indywidualizacja: tożsamość jednostkowa	318
Bibliografia	327
Indeks rzeczowy	335
Indeks osób	343



HIERONIM KUBIAK

Przedmowa

Problem

Książki powstają z różnych powodów. Ta należy niewątpliwie do tych, które zostały napisane *nec ad vanam captandam gloriam, sed quo magis veritas propagetur et lux eius*. Anna Karnat-Napieracz chce dociec – wysledzić i zrozumieć – czy pomiędzy dawnymi koncepcjami świadomości społecznej a współczesnymi teoriami tożsamości, zwłaszcza jednostkowej, istnieje – dający się wysledzić, zrozumieć i wyjaśnić – związek (przyczynowo-skutkowy, a może strukturalny lub funkcjonalny). A jeśli tak – to co zdecydowało o takim właśnie kierunku ewolucji, zarówno w filozofii, psychologii społecznej, jak i w socjologii.

Analiza dyskursu zapisanego w książce dowodzi przy tym, że intrygujące autorkę kwestie nie należą wyłącznie do kręgu jej własnych pytań egzystencjalnych, lecz wynikają również z wieloletnich kontaktów z kolejnymi rocznikami studentów, w Polsce i Szwecji, wnoszącymi do audytoriów szkół wyższych nowe doświadczenia generacyjne i zrodzone przez nie niepokorne pytania dotyczące własnej osobowości, ale też i rzeczywistości społecznej.

Wbrew pozorom, co najmniej z dwu powodów nie jest to problematyka łatwa. Po pierwsze, dotyczy zagadnień wieloaspektowych, należących do przedmiotu poznania kilku dyscyplin nauk humanistycznych, posługujących się nie tylko specyficznymi me-

todologiami i sobie tylko właściwym językiem, lecz także posiadających własny rytm rozwojowy. Po drugie, zagadnienia te od lat uwikłane były i nadal są w spory filozoficzne, ideologiczne oraz polityczne.

Kontrowersje wokół pojęcia świadomości

Aby przekonać się o poziomie złożoności fenomenu świadomości wystarczy przypomnieć, że np. w filozofii świadomość (której istota, najogólniej mówiąc, zawiera się w odsłonięciu czegoś, lub jeszcze inaczej: wydobyciu z mroku nieświadomości) jest ujmowana inaczej, m.in. w koncepcjach: doznaniowej, intencjonalnej, refleksyjnej czy behawioralnej. Jeszcze inny problem stwarza różnica stanowisk odmiennych szkół filozoficznych w kwestii podmiotu świadomości. O ile istnienie podmiotu jednostkowego nie jest kwestionowane, o tyle zasadnicze wątpliwości budzi status ontologiczny podmiotów zbiorowych. Kluczowe dla socjologii jest tu pytanie, czy świadomość zbiorowa to w istocie tylko zagregowana statystyczna suma przedstawiń jednostkowych, czy może, zgodnie z tradycją Émile'a Durkheima, *conscience collective* to coś więcej, to treści i formy świadomości istniejące jako byt swoisty, generowany przez całości społeczne, którego nie da się opisać, a tym bardziej zrozumieć i wyjaśnić, przez prostą redukcję do poziomu wyobrażeń i przedstawiń jednostkowych¹.

Złożony charakter ma również pojęcie świadomości w różnych szkołach psychologicznych. Z perspektywy introspekcyjno-fenomenologicznej jest to „specyficzna dla człowieka cecha przeżycia, ujawniająca się jako doznanie określonej treści”². Natomiast w ujęciu obiektywistyczno-funkcjonalnym „stanowi najwyższy poziom w regulacji zachowań człowieka i ujawnia się jako specyficznie wewnętrzne, dostępne bezpośrednio tylko podmiotowi poznanie otoczenia, własnej osoby oraz relacji podmiot-otoczenie”³.

Z perspektywy psychologii treść świadomości ma postać jednostkową (indywidualną). Ale – po jej zwerbalizowaniu i zakomunikowaniu innym, może prowadzić także do wytworzenia świadomości zbiorowej, także w postaci świadomości społecznej. W obu postaciach świadomość może inspirować działania (jednostkowe oraz zbiorowe), a jednocześnie służyć za podstawę przewidywania ich przebiegu i skutków.

Jeszcze inne kontrowersje wprowadziły do nauk humanistycznych perspektywy poznawcze różnych orientacji i szkół socjologicznych, traktujących z reguły świadomość jako niezbędny atrybut zbiorowych podmiotów (klas, warstw, wspólnot, społeczności, grup, lub, posługując się jeszcze inną terminologią, aktorów albo agentów) życia społecznego. Ujmowana z tej perspektywy poznawczej świadomość stawała się sumą wyobrażeń zbiorowych, świadomością zbiorową, lub – najwcześniej i najczęściej – świadomością społeczną. Aby poradzić sobie z tą wielością nazw i ich denotacji, zaczęto je na różne sposoby porządkować. Najprostszym wydawało się rozdzielenie – według zakresu przypisywanego poszczególnym nazwom pola seman-

¹ Por. T. Banaszczyk, *Studia o przedstawieniach zbiorowych czasu i przestrzeni w Durkheimowskiej szkole socjologicznej*, Wrocław 1989.

² *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 1983, s. 385–386.

³ *Ibidem*.

tycznego – szerokiego i wąskiego rozumienia świadomości społecznej. Oba nawiązywały w dużym stopniu do orientacji teoretycznej zapoczątkowanej przez Karola Marksa już w połowie XIX w. i stanowiły później, w wersji Włodzimierza I. Lenina i jego interpretatorów, nieodzowny składnik doktryny ideologicznej obowiązującej w ZSRR oraz po II wojnie światowej także w krajach, które znalazły się w radzieckiej strefie kontroli politycznej. Rozumienie szerokie odnosiło do świadomości społecznej, jak pisał w 1985 r. Mieczysław Michalik:

całokształt charakterystycznych dla danego społeczeństwa i w danej epoce treści i formy życia duchowego, wyobrażeń rzeczywistości przyrodniczej i społecznej, czyli całość poglądów naukowych, filozoficznych, ideologicznych, politycznych, prawnych, religijnych, etycznych, estetycznych, składających się na sposób myślenia i kulturę umysłową tego społeczeństwa. [...] świadomość w tym znaczeniu obejmuje opinie, poglądy i postawy ludzi, właściwości psychiczne klas i warstw społecznych, określonych grup etnicznych, środowisk zawodowych itp. oraz zobiektywizowane i zinstytucjonalizowane formy życia duchowego⁴.

Natomiast ujęcie wąskie agreguje „tylko te poglądy, opinie i postawy, które dotyczą bezpośrednio życia społecznego, których przedmiotem jest zatem rzeczywistość społeczna, w szczególności zaś stosunki społeczne”⁵.

Oba ujęcia łączyło przekonanie, że treści świadomości (zwłaszcza idee i ideologie, wartości, opinie oraz postawy, a także propagowane modele osobowości, wzory ról oraz jaźń – subiektywna i obiektywna) mają charakter społeczny, bowiem stanowią „rezultat zbiorowego, kontynuowanego w skali gatunku wysiłku myślowego”, są społecznie komunikowane i dziedziczone, a ponadto stanowią „zobiektywizowany w stosunku do jednostek wytwór ich myślenia”⁶. Ujmowana w ten sposób świadomość społeczna była determinowana przez obiektywne warunki zbiorowej egzystencji i jednocześnie warunkowała działanie ludzkie, zwłaszcza zorientowane na ich zmianę.

Pochodną takiego pojmowania świadomości społecznej było bezpośrednie nawiązanie do marksowskiego rozróżnienia dwu szczególnych przypadków świadomości zbiorowej, a mianowicie dla klasy-agregatu („klasy w sobie”, *klasse an sich*) oraz dla klasy-zbiorowego podmiotu działalności politycznej („klasy dla siebie”, *klasse für sich*). W pierwszym przypadku, według Karola Marksa, o przynależności do tej lub innej klasy społecznej rozstrzygało obiektywne położenie wielkich zbiorowości ludzkich na rynku towarów i usług. W drugim – wspólna świadomość tego położenia i jego psychologiczne korelaty, czyli „przekształcenie «obiektywnych» interesów klasowych w subiektywne i świadome, jasno sformułowane cele zorganizowanych działań”⁷. Równoległe do „organizowania się proletariuszy w klasę, a tym samym w partię polityczną”⁸ rozwijała się „teoretyczna świadomość klasowa”⁹, czyli „świadomość ogólnych interesów danej klasy, jaką ma przynależąca do niej jednostka. Kon-

⁴ M. Michalik, *Świadomość społeczna*, Warszawa 1985, s. 9–10.

⁵ *Ibidem*.

⁶ M. Michalik, *op. cit.*, s. 11.

⁷ Por. R. Dahrendorf, *Klasy i konflikt klasowy w społeczeństwie przemysłowym*, Kraków 2008, s. 33.

⁸ K. Marks, *Pisma wybrane*, Warszawa 1979, s. 365.

⁹ K. Marks, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. 1, Warszawa 1951, s. 11–12.

kretnie cele proletariatu stają się oczywiste i mogą zostać sformułowane przez teoretyków¹⁰. Ta forma wiedzy o miejscu wielkich grup ludzkich w strukturze społecznej i wynikających stąd celach oraz środkach ich osiągnięcia powstaje w wyniku poznania naukowego i jest z kolei wnoszona (przez partie polityczne, książki, środki masowego przekazu itd.) do klasy, której dotyczy. Tu, połączona z wiedzą rodzącą się przez indywidualne doświadczenie (a w pewnych przypadkach także z poczuciem upośledzenia społecznego czy nawet wykluczenia), staje się siłą przekształcającą *klasse an sich* w *klasse für sich*.

Ideologiczne obciążenie tego sposobu myślenia spowodowało w okresie transformacji systemowej po 1989 r. dodatkową – a więc wykraczającą poza spory teoretyczne – przesłankę prawie całkowite wyparcie z polskiego piśmiennictwa nazwy świadomość społeczna przez ujęcia oraz terminy zaczerpnięte z antropologii i psychologii społecznej, takie jak tożsamość oraz społeczna tożsamość jednostki. Coraz częściej, pomimo oporu niektórych teoretyków, ten sam zabieg zaczęto również stosować (zwłaszcza w socjologii) do opisu zagregowanych cech zbiorowości.

Tak powstały nazwy złożone typu: „tożsamość społeczna” oraz „tożsamość zbiorowa” (także grupowa, kolektywna, narodowa czy kulturowa, płciowa, pokoleniowa, ruchów społecznych itd.). Podobny status, zwłaszcza w publicystyce i języku potocznym, otrzymują zwroty: „pamięć społeczna”, „pamięć historyczna”, „wyobrażenia zbiorowe”. Pod wpływem tej tendencji zrobiły karierę także nazwy dawniej swoiste przede wszystkim dla badań opinii publicznej, np. „pamięć zbiorowa”¹¹.

Próby uporządkowania spornych kwestii

Różnorodność nazw, w tym bliskoznacznych i związanych z nimi szum informacyjny skłonił przedstawicieli nauk humanistycznych do podjęcia prób teoretycznego uporządkowania zakresów znaczeniowych nowego nazewnictwa.

I tak Zbigniew Bokszański, po analizie propozycji Richarda Robbinsa i Marisy Zavalloni pochodzących z początku lat 70. XX w. stwierdził, że najbardziej użyteczne okazało się odniesienie nowych pojęć i związanych z nimi nazw do czterech kategorii ogólnych, nazywanych także modelami.

Pierwszy z tych modeli, egologiczny, koncentruje uwagę na procesach powstawania i przemian różnych wymiarów tożsamości jednostki po to, by na tej podstawie opisać i wyjaśnić możliwie wszystkie sposoby „postrzegania siebie przez aktora społecznego”. Drugi, interakcyjny, łączy powstanie tożsamości przede wszystkim z ciągłymi, a jednocześnie zmiennymi seriami wzajemnie na siebie skierowanych działań społecznych (zarówno bezpośrednich, jak i pośrednich, regularnych i potwarzalnych, a także nieregularnych i modyfikowanych). Trzeci, światopoglądowy, odwołuje się głównie do czynników warunkujących autopercepcję (aksjologicznych, wzorów zachowań i ról społecznych, ideałów osobowości). Czwarty, zdrowia, odnajduje istotę tożsamości w mediacji „między organizmem a wymogami życia społecz-

¹⁰ R. Dahrendorf, *op. cit.*, s. 26.

¹¹ Por. P. T. Kwiatkowski, *Pamięć zbiorowa społeczeństwa polskiego w okresie transformacji*, Warszawa 2008, zwłaszcza: *Wprowadzenie. Pamięć zbiorowa jako przedmiot badań socjologicznych*, s. 9–63.

nego”, między jaźnią subiektywną i odzwierciedloną¹². Choć pole semantyczne pojęcia tożsamość we wszystkich czterech modelach sprowadza się do autoidentyfikacji jednostki, to jednak inaczej w każdym z nich interpretowane są zarówno czynniki generujące tożsamości, jak i jej struktura oraz funkcje. Ze zrozumiałych powodów, poza tą typologią znalazły się wszystkie przeniesienia zakresu nazwy tożsamość z aktorów jednostkowych na różnorodne całości społeczne (np. przez Alaina Touraine’a na ruchy społeczne czy Philipa Schlesingera na wspólnoty narodowe) i to niezależnie od sposobu rozumienia ich statusu ontologicznego. To, czy aktorzy zbiorowi są rozumiani zgodnie z regułami konsekwentnego nominalizmu (por. postulat „redukcji indywidualizującej” Czesława Znamierowskiego), fikcjonizmu (np. w socjologii Leopolda von Wiesego), modalizmu genetycznego (gdy grupa nie posiada bytu samoistnego, lecz manifestuje się wyłącznie przez świadomość „my”) czy realizmu socjologicznego (swoistego np. dla Émile’a Durkheima) zdaje się na razie wykraczać poza zakres bezpośrednich zainteresowań większości badaczy. I tylko niektórzy z nich (zwłaszcza skupieni wokół wychodzącego od 1995 r. czasopisma „Social Identities. Journal for the Study of Race, Nation and Culture”) pod wpływem własnych niepokojów poznawczych zadają od nowa pytanie o status ontologiczny wspólnot społecznych i zwracają uwagę na konieczność wyodrębnienia modelu teoretycznego tożsamości zbiorowych, lub, używając jeszcze innej nazwy złożonej, tożsamości kolektywnej.

Wraz ze wzrostem popularności nazwy tożsamości, w przedstawionych powyżej rozumieniach i związanej z nimi problematyki, zanikają częste wcześniej rozważania nad formami wiedzy i literaturą piękną jako nośnikami świadomości społecznej, badania nad świadomością społeczną wspólnot narodowych (np. Polaków), ideami równości czy sprawiedliwości w świadomości wybranych kategorii społecznych, nie mówiąc już o analizach zależności pomiędzy np. biedą a stanem świadomości społecznej zbiorowości wykluczonych.

The last, but not the least, w ważnych dla procesu kształcenia w polskich szkołach wyższych podręcznikach wydanych na przełomie XX i XXI w. nazwa świadomość, nie mówiąc już o świadomości społecznej, pojawia się rzadko lub wcale. Oto znaczące ilustracje tej prawidłowości. Pierwsza pochodzi z podręcznika Barbary Szackiej (*Wprowadzenie do socjologii*, Warszawa 2003). Nazwa świadomość klasowa użyta zostaje w nim na trzech stronach, świadomość narodowa na jedenastu, świadomość potoczna na jednej, a świadomości społecznej w ogóle brak. Nieco lepiej jest w podręczniku Piotra Sztompki (*Socjologia. Analiza socjologiczna*, Kraków 2002). Tu czytelnik znajdzie nazwy: świadomość społeczna (na dwu stronach), świadomość klasowa (na sześciu), świadomość fałszywa (na jednej), świadomość feministyczna (na jednej), globalna (na jednej), narodowa (na jednej) i rewolucyjna (na jednej). Inaczej ma się rzecz w przypadku tożsamości. U Barbary Szackiej sam termin tożsamość przywołany jest na ponad czterdziestu stronach, a nazwy złożone: tożsamość grupowa na dwu, tożsamość narodowa na ośmiu i tożsamość społeczna na jednej stronie. Piotr Sztompka przywołuje tego typu nazw zdecydowanie oszczędniej: na dwu stronach w przypadku tożsamości indywidualnej oraz na podobnej liczbie stron w przy-

¹² Z. Bokszański, *Tożsamość*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, t. 4, Warszawa 2002, s. 265.

padku tożsamości kulturowej i lokalnej (utożsamionej z mentalnością plemienną). Ponadto, na jednej ze stron czytelnik znajdzie w jego podręczniku nazwę tożsamość zbiorowa.

Znamienne, że w indeksie rzeczowym podręcznika Jerzego Szackiego (*Historia myśli socjologicznej. Wydanie nowe*, Warszawa 2002) nazwa świadomość (także w wersji świadomości: fałszywej, klasowej, potencjalnej, potocznej, społecznej i zbiorowej) przywołana jest w sumie na 72 stronach, podczas gdy nazwa tożsamość na żadnej.

Odwrotnie jest natomiast u Edmunda Wnuka-Lipińskiego w jego *Socjologii życia publicznego* (Warszawa 2005). Świadomość społeczną wyparła tu całkowicie tożsamość społeczna. Ta ostatnia nazwa wykorzystana jest trzykrotnie. Po raz pierwszy wtedy, gdy Wnuk-Lipiński analizuje „ideologię jako legitymizację roszczeń” i przypomina dziewiętnastowieczne poszukiwania odpowiedzi na pytanie

o naturę porządku społecznego, miejsce człowieka w społeczności, jego praw i obowiązków, jego tożsamości społecznej i przeznaczenia, a także uzasadnionych roszczeń różnych grup społecznych, które w owych nadchodzących czasach pragnęły znaleźć lub zachować uprzywilejowane miejsce¹³.

Po raz drugi, gdy wyjaśnia związek pomiędzy przemianami zachodzącymi zarówno w sferze interesów, jak i wartości oraz w sferze tożsamości społecznych różnych aktorów zbiorowych uwikłanych w polski proces transformacji systemowych po 1989 r. (s. 207). Po raz trzeci, gdy twierdzi, że współcześnie konflikty na tle odmiennych tożsamości społecznych przybierają przede wszystkim postać konfliktów na tle etnicznym i religijnym i czasami tylko zazębiają się z konfliktem na tle sprzecznych interesów lub konfliktem o dostęp do władzy (s. 255).

Odwołując się m.in. do Roya F. Baumeistera, Williama Blooma i Manuela Castellsa, Wnuk-Lipiński dochodzi ostatecznie w kończącym książkę „Podręcznym słowniczku terminów” do wniosku, że tożsamość społeczna to „kulturowo uwarunkowana definicja i interpretacja siebie”, a zarazem „odpowiedź na pytanie «kim jestem w relacji do otaczającego mnie świata społecznego»” (s. 348).

Anna Karnat-Napieracz pragnie nazwom świadomość oraz tożsamość (w obu przypadkach we wszystkich złożeniach przywoływanych w piśmiennictwie naukowym) przywrócić ich analityczny sens. Co więcej, zakłada, że nie są one wobec siebie konkurencyjne, a pytanie o jednostkową autoidentyfikację bynajmniej nie przekreśla ważności, także na poziomie pojedynczych aktorów, pytania o to, jak istnieją nie tylko społeczeństwa-agregaty, lecz również wspólnoty społeczne. Sądzę, że ma rację, bo tylko pozornie – pochodzące jeszcze z lat 80. XIX w. – rozważania nad różnicami pomiędzy *Gemeinschaft* oraz *Gesellschaft* Ferdynanda Toenniesa zostały już dawno zdezaktualizowane.

¹³ E. Wnuk-Lipiński, *Socjologia życia publicznego*, Warszawa 2005, s. 189–190.

Poznawcza droga Anny Karnat-Napieracz

Książki takie jak ta, nie powstają od razu. Z reguły poprzedza je wieloletnie poszukiwanie rozwiązań cząstkowych, publikowanych w pracach zbiorowych i recenzowanych czasopismach. Nie inaczej jest w przypadku Anny Karnat-Napieracz. Pierwsze efekty jej własnych analiz opublikowane zostały przed dziesięcioma laty i dotyczyły świadomościowych efektów konfliktu przeszłości z terażniejszością na przykładzie wczesnej fazy polskiej transformacji systemowej. Analogiczny wątek pojawi się następnie w tekstach (publikowanych po polsku, angielsku i czesku) poszukujących odpowiedzi na pytanie, co decyduje o strukturze tożsamości społeczeństwa polskiego w ostatniej dekadzie XX w. – trauma wygenerowana przez własną przeszłość (a może nawet rozrachunek z tą przeszłością) czy jeszcze nie do końca klarowna wizja chcianej przyszłości, w tym nowych relacji pomiędzy społeczeństwem obywatelskim i państwem.

Późniejsze publikacje (z lat 2005–2009) coraz odważniej sięgają do kwestii teoretycznych i tradycji myśli socjologicznej. Anna Karnat-Napieracz pyta w nich głównie o: 1) istotę świadomości i eksplanacyjną wartość tej kategorii, zarówno w odniesieniu do systemu społecznego, jak i kulturowego oraz do ich wzajemnych relacji, 2) teorio-poznawczy status socjologicznej kategorii świadomości, 3) tożsamość interakcyjną, 4) indywidualistyczny model socjalizacji i jego uwarunkowania, 5) tożsamość jednostkową w ujęciu Anthony’ego Giddensa oraz Zygmunta Baumana, 6) miejsce kultury w socjologicznym rozumieniu świadomości, 7) ewolucję nauk humanistycznych (od filozofii do socjologii, na przykładzie propozycji reformy nauk humanistycznych Floriana Znanieckiego), czy 8) kwestie pozornie tak odległe od analiz socjologicznych, jak śmierć i nieśmiertelność.

Warto w tym miejscu jeszcze dodać, że równoległe z tą książką Anna Karnat-Napieracz złożyła do druku teksty o: konstruowaniu tożsamości w kontekście rynku i kultury konsumpcyjnej, konflikcie między sferą publiczną i prywatną, relacjach pomiędzy lokalnością i globalnością w tożsamości indywidualnej oraz kierunkach ewolucji etyki w świecie ponowoczesnym.

Cechy swoiste rozważań Anny Karnat-Napieracz

Co nowego do tej problematyki wnosi książka, którą teraz Oficyna Wydawnicza AFM oddaje do rąk czytelnika? Przede wszystkim dojrzałą syntezę wszystkich istotnych wątków składających się w sumie na proces rozwoju myśli społecznej od wczesnych ujęć świadomości społecznej do współczesnych analiz tożsamości jednostkowej. O walorach tej syntezy decyduje nie tylko logika dyskursu, umożliwiająca zrozumienie istoty rzeczy nawet czytelnikowi, który na co dzień nie zajmuje się kwestiami fascynującymi Annę Karnat-Napieracz, lecz także integralne ujęcie całej problematyki, bez mała z perspektywy wszystkich dyscyplin współczesnej humanistyki. Choć ze zrozumiałych powodów w książce dominuje perspektywa socjologiczna, to jednak autorka nie wzdrania się przed odwołaniami do tradycji filozoficznej, antropologii kulturowej, psychologii i historii wszędzie tam, gdzie to wydaje się jej niezbędne. I, co więcej, czyni to kompetentnie.

Spśród wielu zarejestrowanych w historii myśli społecznej sposobów definiowania świadomości, autorka wybiera perspektywę socjologiczną. Jej istota widoczna jest najpełniej w nazwie złożonej, w której rzeczownik świadomość uzupełniony zostaje o przymiotnik społeczna. Przez ten prosty zabieg „ekstrapolacji świadomości poza życie jednostkowe” socjologia wyznacza specyficzny dla siebie zakres zainteresowań świadomością, a jednocześnie czyni z niej „kategorię opisu i wyjaśnienia świata stosunków międzyludzkich oraz złożonych relacji współistnienia jednostek i całości społecznych” (s. 19). Jednocześnie jednak ów świat stosunków społecznych ulega ciągłym zmianom, a one generują dwa nowe procesy: wzrost podmiotowości jednostki ludzkiej oraz globalizację (nie tylko procesów gospodarczych, lecz także wzajemnych zależności w społeczności międzynarodowej oraz systemów wartości i stylów życia). Pierwszy z tych procesów zwiększa szansę przełamania antynomii subiektywności i obiektywności lub choćby tylko ograniczenia istotności – dla celów poznawczych – rozdzielającej je barykady. Drugi – rozszerza zakres świadomości zbiorowej. W efekcie świadomość społeczna coraz wyraźniej jest uzupełniana o zindywidualizowaną tożsamość jednostkową, a jednocześnie rozszerzana na nowe podmioty, wykraczające nie tylko poza tradycyjne narody-państwa, lecz także istniejące dotychczas wspólnoty transnarodowe.

Nie ulega wątpliwości, że Anna Karnat-Napieracz ma rację twierdząc, iż aby opisać, a tym bardziej wyjaśnić, współczesność potrzebne są teraz jednocześnie dwie kategorie: świadomości społecznej i tożsamości jednostkowej. Dlaczego? Bowiem 1) pojęcie świadomości społecznej nie zostało bynajmniej wyeliminowane z języka teorii socjologicznej i zmieniając swój status nadal zachowuje teoriopoznawczą użyteczność” (s. 20). Jednak 2) zarówno zmiana podmiotów świadomości społecznej, jak i zwiększanie się roli zindywidualizowanych postaci tożsamości stwarza konieczność wyjścia poza dotychczasowe stosowane paradygmaty oraz budowy nowych kategorii pojęciowych i dostosowanego do zmieniającej się rzeczywistości instrumentarium metodologicznego. Kolejne rozdziały książki pozwalają pełniej zrozumieć tak kontekst historyczny tego procesu, jak i czynniki determinujące jego przebieg, a także skutki.

Struktura analizy

Uważny czytelnik książki Anny Karnat-Napieracz dość szybko dojdzie do wniosku, że nie wszystkie rozdziały są dla autorki jednakowo ważne. Zauważy więc, że w warstwie wyjaśnianej znajduje się głównie problematyka przedstawiona w rozdziale trzecim, podczas gdy rozdziały pierwszy i drugi pełnią przede wszystkim funkcję wyjaśniającą. Przez odwołanie się do istniejącego już wcześniej stanu wiedzy przypominają przede wszystkim pojęcia oraz kontekst historyczny, bez których przekonujące wyjaśnienie jest po prostu nie możliwe.

Zatem w rozdziale pierwszym autorka definiuje podstawowe z jej perspektywy poznawczej pojęcia i charakteryzuje przyczyny ich pojawiania się (a także zastępowania używanych dotychczas przez nowe) w następujących po sobie fazach rozwoju nauk społecznych. W rozdziale drugim rekonstruuje natomiast klasyczne socjologiczne koncepcje świadomości i poddaje analizie proces przejścia (na przykładzie koncep-

cji teoretycznych Émile'a Durkheima i Floriana Znanieckiego) „od świadomości jako rzeczy do świadomości jako konstytuandy działania”. W przypadku Durkheima uwagę koncentruje głównie na *homo duplex* – człowieku rozdwojonym i rozdwojonej świadomości po to, aby m.in. dotrzeć do istoty sporu nominalizmu z realizmem, dotrzeć do sedna realizmu socjologicznego, dynamiki świadomości oraz „zapowiedzi indywidualizmu i narodzin świadomości jednostkowej”. W przypadku Znanieckiego osią przewodnią dociekań Anny Karnat-Napieracz staje się jego rozumienie ewolucji nauk humanistycznych, w tym przejścia od filozofii do socjologii oraz, na tej podstawie, prześledzenie dynamiki rozważań Znanieckiego nad świadomością w świetle sporu pomiędzy naturalizmem i antynaturalizmem, relacjami pomiędzy świadomością i wartościami, rolą świadomości jako czynnika aktywizującego działanie oraz funkcjami „twórczej jednostki w systemie społeczno-kulturowym”, a także rozwojem „świadomości ku indywidualizacji i uwspólnieniu” (por. fragment 7 w podrozdziale 2.2).

Zgodnie z przyjętymi wcześniej założeniami, w rozdziale trzecim otrzymujemy analityczny wgląd, na przykładzie koncepcji Anthony'ego Giddensa i Zygmunta Baumana, w sposoby rozumienia świadomości i tożsamości we współczesnej socjologii. Dyskurs Giddensa, spełniający warunki tej odmiany myślenia, która polega na „dążeniu do prawdy” oraz „intelektualnego rozważenia spornych kwestii drogą” uporządkowanego, „systematycznego rozumowania”¹⁴, pozwala Annie Karnat-Napieracz dotrzeć do epoki późnej nowoczesności, a Baumana – przekroczyć jej próg i poddać analizie jednostkowy i zbiorowy wymiar ludzkiej egzystencji w dobie ponowoczesności.

W pierwszym wypadku, Giddensa, tym, co odróżnia wcześniejsze stany świadomości społecznej oraz jednostkowej tożsamości od późniejszych, jest przede wszystkim „świadome życie-w-świecie i refleksyjność tożsamości”. Tożsamość w tej fazie procesów cywilizacyjnych uwikłana jest w „dialektykę lokalności i globalności”, nasiloną refleksyjność, nowe postaci ryzyka oraz tożsamości-jaźni. Jednocześnie silniej niż dotychczas daje o sobie znać triada, zawierająca się we wzajemnych relacjach pomiędzy świadomością (zarówno praktyczną, jak i dyskursywną), warstwą pierwotną (somatyczno-psychiczną) osobowości ludzkiej i jednostkową autodefinicyjną tożsamością. Ta tożsamość staje się ważnym składnikiem kapitału ludzkiego i, tym samym, zwiększa szanse jednostki w „polityce życia”.

W drugim przypadku, Baumana, eksplorowane są głównie moralne źródła świadomości oraz nieznanne dotychczas w tym stopniu funkcje tożsamości. W ponowoczesności człowiek, w ramach przypisanej mu wolności, zostaje niejako skazany na tożsamość. To ona generuje „strategię jednostkowego bycia-w-świecie”. Tożsamość sama w sobie jest teraz towarem i jednocześnie wyznacznikiem wartości rynkowej jednostki. Znaczącym czynnikiem warunkującym postrzeganie siebie i innych stają się ponadto świadomość śmierci oraz tożsamość cierpiąca. Wreszcie, w miarę zwiększania się poczucia podmiotowości we własnym życiu oraz w działaniach zbiorowości, umacnia się jaźń moralna, wywiedziona w tym dyskursie z poczucia odpowiedzialności.

¹⁴ Por. M. Czyżewski, hasło *Dyskurs*, [w:] *Encyklopedia socjologii. Suplement*, Warszawa 2005, s. 51.

Konkluzje

Książkę Anny Karnat-Napieracz kończy kilka konkluzji zawartych w rozdziale czwartym. Nosi on tytuł dobrze oddający ich sens: „Tożsamość, czyli świadomość *redivivus*”. Uważam je za istotne nie tylko ze względów poznawczych, lecz także jako imperatywy behawioralne. Oto najważniejsze, moim zdaniem, spośród nich.

Po pierwsze, kategoria świadomości – także w każdym z oznaczeń dookreślonych przymiotnikowo – w kolejnych fazach procesu dziejowego nie traci, lecz przeciwnie, zyskuje na znaczeniu. W trakcie tego procesu ulega przeformułowaniu struktura samego podmiotu (jednostkowego i zbiorowego), a zwłaszcza w zakresie roli, jaką odgrywa on zarówno w percepcji rzeczywistości, jak również w jej kształtowaniu. Można ten kontekst nazwać „własnością świadomości”. Naturę tego procesu w kategoriach teoretycznych w pełni oddają cztery koncepcje:

- 1) Durkheima, koncentrującego uwagę na „urzeczwionej formie świadomości”;
- 2) Znanieckiego, wpisującego świadomość „w działania podmiotu w kulturalistycznej socjologii”;
- 3) Hannah Arendt, rozszerzającej zakres analizy „o ideę postępu i włączenie kategorii ruchu do rozpoznawania rzeczywistości”;
- 4) Husserla, a później także Giddensa oraz Baumana, zwracających uwagę, iż wraz z rozwojem cywilizacji podmiot poznający rozbudowuje swoje możliwości o atrybut aktywizmu oraz staje się podmiotem moralnym (gdy ‘nie-ja’ staje się przedmiotem troski dla ‘ja’). Pod wpływem tego procesu świadomość nabiera również cech intencjonalnych, co nadaje pomiotowi moc demiurga – świeckiego „stworcy świata społecznego”. Podmiot (indywidualny i zbiorowy, inaczej: aktor lub *agency*) poznający i jednocześnie zmieniający rzeczywistość oraz refleksyjność – dająca podmiotowi poczucie panowania nad własnym życiem i pozwalająca mu na jego samostanowienie – to dla Anny Karnat-Napieracz podstawa takiego rozumienia świadomości, za którym opowiada się w tej książce.

Po drugie, przeobrażenia świadomości można uporządkować na kontinuum „od natury przez kulturę do stosunków hiperspołecznych” (w rozumieniu Daniela Bella, gdy stosunki hiperspołeczne to inaczej relacje czysto społeczne, w dużym stopniu niezależne od ich podłoża, zarówno naturalnego, jak i kulturowego). Można je także opisać w polu znaczeń toposu (*tópos koinós*) świadomości, składającego się ze społeczeństwa, kultury i sieci (głównie w rozumieniu sieci wirtualnej, tworzącej, dzięki nowym technologiom informacyjnym, nieznanym dotychczas relacjom międzyludzkim). Według Anny Karnat-Napieracz, topos świadomości wizualizuje konteksty „przesunięcia punktu zainteresowania [socjologów – H.K.] z opisu całości społecznych na byty jednostkowe, ich działania, samostanowienie i konstruowanie tożsamości”. Pojawiają się nowe kategorie opisujące sferę świadomości, takie jak: osobowość (ujmowana jako struktura dynamiczna) i tożsamość (również w różnych wersjach nazw złożonych). Socjologia ulega antropologizacji, co prowadzi do zmiany właściwego jej przedtem przedmiotu poznania. „Człowiek [...] nie znajduje się już w centrum złożonej hierarchicznej struktury systemu społecznego, ani nie jest elementem kultury rozumianej jako zamknięty zbiór wytworów, lecz jest poddany wielorakim wpływom (także

o charakterze kulturowym i to na skalę globalną)”, doświadczanym zarówno w realu, jak i w rzeczywistości wirtualnej. W efekcie jednostkowe podmioty postrzegają siebie i autodefiniują jednocześnie w tych obu wymiarach. Uznając te fakty za prawdziwe Anna Karnat-Napieracz nie unieważnia jednak problematyki świadomości i nie ogranicza jej na rzecz coraz szerzej pojmowanej tożsamości jednostkowej. Przeciwnie, uważa iż obecna faza procesów cywilizacyjnych implikuje konieczność integralnego spojrzenia i na świadomość społeczną (jako właściwość zbiorowego wymiaru egzystencji ludzkiej, w tym dziedziczonego z pokolenia na pokolenie, a także kształtowanego pod wpływem wspólnot wyznaniowych, kultury symbolicznej, systemu szkolnego oraz komunikacji masowej) i na tożsamość, warunkującą i warunkowaną przez działalność jednostek. Przy czym ta działalność to nie „epidemia samotności”, lecz potwierdzenie wzrastającej podmiotowości jednostki w życiu zbiorowym.

Po trzecie, nie wszystkie aspekty świadomości ponadjednostkowej przyciągają współcześnie uwagę badaczy w tym samym stopniu. Najczęściej, gdy mowa jest o świadomości skorelowanej z różnymi typami zbiorowości (zrzeszeniami i wspólnotami), analizie poddawane są, zdaniem autorki, przede wszystkim procesy globalizacji (ich przyczyny, przebieg i świadomościowa treść) oraz zjawisko globalności (czyli przedmiotowego zakresu globalizacji, a więc „wyobrażonej totalności, myślenia w kategoriach globu i ogólnoświatowych”). W wyłaniającej się świadomości globalnej chce się widzieć „właściwości organizujące współcześnie ludzkie ponadindywidualne myślenie”. Niektóre ruchy społeczne, np. pacyfistyczne, już w końcu XX w. żądały od swych współczesnych, aby działali lokalnie, a myśleli globalnie. Jednak nie do końca jeszcze wiadomo, czy rzeczywiście istnieje już świadomość globalna oraz, jeśli nawet istnieje, to jakie są jej konstytutywne składniki. Dlatego tylko jedno jest pewne: globalność nie jest jeszcze synonimem uniwersalności ani, tym bardziej, powszechności. A czym jest? Czymś *in statu nascendi*, co pod względem funkcji przypomina utopię Tomasza Morusa, co odnosi się do „mniej lub bardziej wyobrażalnej przyszłości”, a czego nie da się logicznie wywieść tylko z przeszłości. Stan ten nie pozostaje bez wpływu na tożsamościową autoidentyfikację jednostki. Stawia ją bowiem w sytuacji krzyżujących się presji. Podczas gdy z jednej strony zwiększa się zakres jej rzeczywistej wolności wyboru (także w wymiarze globalnym!), to jednocześnie, z drugiej nasila się niepewność i dekomponują instytucje stanowiące konieczny warunek racjonalnych działań na linii „ja” – „my” – „inni”. A przy tym wszystkim jest tak, jak twierdził cytowany przez autorkę Charles Taylor: „Poszukiwanie tożsamości to poszukiwanie jednostkowej istoty samego siebie”¹⁵.

Wreszcie, po czwarte, Anna Karnat-Napieracz jest przekonana, że jej analizy nie tylko ujawniają przesunięcie się zainteresowań współczesnych nauk humanistycznych z „opisu całości społecznych na byty jednostkowe, ich działania, samostanowienie i konstruowanie tożsamości”, lecz także rzucają światło na przyczyny tego wielowymiarowego procesu. Za Tofflerem autorka łączy go z poprzemysłową fazą rozwoju cywilizacji i towarzyszącą jej psychosferą. W nowych warunkach dawne formy życia wspólnotowego zostają – pod naporem samotności – zachwiane. Ale jednocześnie

¹⁵ Zob. C. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Warszawa 2001, s. 342.

samotność staje się „uczuciem tak powszechnym, że – paradoksalnie – przeżywa się ją zbiorowo”¹⁶. Człowiek zostaje postawiony wobec konieczności samodzielnego radzenia sobie z rzeczywistością, co prowadzi w sposób nieuchronny do ewolucji zbiorowych form świadomości ku „jej jednostkowym emanacjom”. Jednostka, mierząc się koniecznością budowania tożsamości, „staje się konstruktorem własnego życia rozumianego jako narracyjnie potwierdzona biografia”. Warunkiem *sine qua non* owych zmaganiań jest teraz wiedza, „mocno zindywidualizowana i przynależna w nierównym stopniu poszczególnym ludziom”. Zatem wiedza nie tylko tworzy nieznaną dotychczas typ społeczeństwa – społeczeństwo wiedzy – lecz również indywidualizuje podmioty tworzące jego strukturę.

I jeszcze dwa stwierdzenia autorki, z którymi nie można się nie zgodzić. Według pierwszego z nich, „tak, jak świadomość uzyskała swoje miejsce w socjologii łącznie z uznaniem podmiotu”, tak tożsamość jest legitymizowana przez samoświadomość owego podmiotu. Według drugiego – z pojęciem świadomości w socjologii teoretycznej jest analogicznie jak pojęciem natury w okresie Oświecenia. Wtedy, w Oświeceniu, natura była wszędzie i wszystkim. Dziś, w socjologii taką omnipotentną kategorią jest świadomość. Tyle, że „przejawia się najczęściej za pomocą innych pojęć”. Nawiązując do dawnej metafory Bogdana Suchodolskiego, Anna Karnat-Napieracz pisze, że „Jest to swoista obecność świadomości „w podziemiu” . Występuje ona jako ukryta kategoria, reprezentowana i zastępowana przez inne, bardziej odpowiadające współczesnemu myśleniu o usytuowaniu jednostki w świecie społecznym”. Ale to właśnie „sferze świadomościowej przypisuje się coraz większą rolę w określeniu jednostkowego i zbiorowego stanowienia”. Zatem, wbrew pozorom, świadomość zyskuje na znaczeniu, co „popularność modeli tożsamościowych zdaje się jedynie potwierdzać”. Dlatego też nic nie pozwala „zamknąć kategorii świadomości w żaden finalny projekt”.

Quod erat demonstrandum.

¹⁶ A. Toffler, *Trzecia fala*, Warszawa 1997, s. 549.

WSTĘP

Choć bowiem istnieje wielka różnorodność umysłowej aktywności ludzkiej, to jednak stałą jej cechą jest wycofanie się ze świata zjawisk i zwrócenie się ku jaźni
Hannah Arendt¹

Świadomość jako wyznacznik świata ludzkiego od dawna inspirowała filozofów, myślicieli nauk społecznych, a w późniejszych etapach rozwoju myśli także socjologów – stając się przedmiotem zarówno refleksji na gruncie nauk humanistycznych, jak i badań interdyscyplinarnych. Jednocześnie świadomość pozostaje pojęciem, które w wyniku rozlicznych teoretycznych poszukiwań zyskało tak wiele znaczeń, że trudno dzisiaj o podzielany powszechnie konsensus w tej kwestii. Nie inaczej jest w przypadku perspektywy socjologicznej, która naznaczając świadomość epitetem „społeczna”, uczyniła z niej kategorię opisu i wyjaśniania świata stosunków międzyludzkich oraz złożonych relacji współistnienia jednostek i całości społecznych.

Wszystkie te aspekty czynią z kategorii świadomości niezwykle interesujący przedmiot badań i jest to główne – obok kategorii tożsamości – zagadnienie niniejszej książki. Socjologiczny zabieg polegający na ekstrapolacji świadomości poza życie jednostkowe wzmocnił potrzebę naukowego rozpoznania sposobów funkcjonowania świadomości jednostkowej w ramach społecznie ustanawianych struktur i całości ponadjednostkowych. Dlatego też niniejsza analiza dotyczy nie tylko świadomości jako fenomenu zbiorowego życia ludzi, ale także jej jednostkowych odniesień, szczególnie w zakresie, w jakim stanowią składnik systemu motywacyjnego jednostek, element

¹ H. Arendt, *Myślenie*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 2002, s. 55.

działań podejmowanych w społecznej przestrzeni i instrument rozpoznawania rzeczywistości, w której te działania przebiegają. Nade wszystko jednak analiza stara się odkryć mechanizmy oddziaływania świadomości w społecznej przestrzeni, a więc wskazać, jakie jest jej znaczenie w procesach zmiany społecznej.

Zmienna rola czynnika świadomościowego w tworzeniu rzeczywistości społecznej ukazana jest w dwóch zasadniczych kontekstach. Pierwszym z nich jest relacja podmiot – przedmiot jako stanowiąca punkt wyjścia dla założeń różnych teorii zmiany społecznej i procesów rozwoju społecznego. W tym zakresie mieszczą się także teoretyczne próby wychodzenia poza dychotomię wyznaczoną przez tę relację, a więc poszukiwanie nowej płaszczyzny pozwalającej pokonać antynomię sfer subiektywności i obiektywności. Drugim kontekstem analizy jest proces indywidualizacji życia społecznego i związane z nim przeformułowanie kondycji świadomościowej samego podmiotu społecznego. Do uwzględnienia tego drugiego kontekstu skłania dość powszechnie podzielany pogląd o wzrastającej indywidualizacji życia, a co za tym idzie – stopniowym odchodzeniu od podmiotu zbiorowego w stronę zindywidualizowanych aktorów i uczestników życia społecznego, któremu towarzyszy nasilające się zjawisko upodmiotowienia jednostki. Przedmiotowa kategoria świadomości ewoluje w toku rozwoju myśli socjologicznej od jej formy zbiorowej do zindywidualizowanej w postaci tożsamości, chociaż nie można wykluczyć wyłaniania się nowych form świadomości zbiorowej, zwłaszcza w kontekście procesów globalizacyjnych. Obie te kategorie – świadomość i tożsamość – pozwalają opisywać i rozumieć rzeczywiste zjawiska społeczne, ale odmienny charakter tych zjawisk implikuje konieczność zastosowania innych instrumentów poznawczych. Oznacza to, że pojęcie świadomości społecznej nie zostało bynajmniej wyeliminowane z języka teorii socjologicznej i zmieniając swój status nadal zachowuje teoriopoznawczą użyteczność.

Punktem wyjścia jest stwierdzenie, że rozmaite rozwiązania teoretyczne istoty zmiany społecznej i zakorzenione na odmiennych podstawach ontologicznych widzenie procesów społecznych, dostarczają zróżnicowanych sposobów ujmowania mechanizmów tych zmian. Rola świadomości w procesach generowania i modyfikowania urządzeń świata społecznego różnicuje się więc z uwagi na przyjęte założenia o kształcie rzeczywistości społecznej. Chodzi tu o dwa główne warianty współistnienia sfer subiektywności i obiektywności. Przyznanie analitycznej przewagi jednemu z biegunowo traktowanych obszarów implikuje także zróżnicowane widzenie znaczenia świadomości w procesie tworzenia rzeczywistości, a to za sprawą determinizmu podmiotowego bądź strukturalnego. Świadomość w aspekcie funkcjonalnym stanowi odmienną jakość w przypadku zastosowania analitycznej strategii wyjścia poza antynomiczne ujęcie podmiotu i przedmiotu. Próby takiego dystansowania się wobec, utrwalonej w epoce nowożytności, dychotomii nie są bynajmniej nowe. Jednak współczesne rozwiązania teoretyczne w tym zakresie przynoszą ciekawe propozycje z uwagi na chęć przezwyciężenia obydwu typów determinizmu, podmiotowego i przedmiotowego.

Teorie tożsamościowe oparte na wyjaśnianiu współistnienia świata zewnętrznego i wewnętrznego jednostki wśród dynamicznych zjawisk zachodzących we współczesności zyskują na atrakcyjności właśnie z uwagi na ich aktualność. Mające obecnie

miejsce przeobrażenia nie są wynikiem gwałtownego i jednorodnego zwrotu (raczej towarzyszy im długoterminowe i niejednolite ścieranie się różnych wizji rzeczywistości społecznej), ani nie zachodzą w społecznej próżni. Stąd też przechodzenie od kategorii świadomości zbiorowej do tożsamości jednostkowej, obserwowane także na gruncie teoretycznym jest wynikiem rzeczywistych i długotrwałych procesów zachodzących w życiu rozwiniętych społeczeństw współczesnego świata. Towarzyszy temu transformacja zbiorowych form manifestowania się świadomości ku bardziej zindywidualizowanym formom przystosowania społecznego i uczestnictwa w świecie społecznym, nawet jeśli ten świat nabiera charakteru globalnego.

Odpowiedzi na pytanie o status pojęcia świadomości społecznej poszukiwać należy w klasycznych i współczesnych teoriach socjologicznych, które opierają się na odmiennych założeniach o zmienności świata społecznego. Dlatego też analiza koncentruje się na wybranych teoriach socjologicznych, które z racji ich zróżnicowanego historycznego i paradygmatycznego rodowodu ukazują odmienne rozwiązania w aspekcie świadomości, jej umiejscowienia w systemie społecznym i znaczenia przypisywanego jej w powoływaniu do życia urządzeń świata społecznego. Najistotniejszy jest tutaj funkcjonalny kontekst świadomości, a więc uwikłanie świadomości w kształtowanie rzeczywistości społecznej.

Cztery teorie analizowane tu z punktu widzenia ujmowania przez nie zagadnień świadomości i tożsamości wnoszą w przedmiotową problematykę informacje różnorodne jakościowo.

I tak, ewolucjonistyczna i socjologiczna koncepcja Émile'a Durkheima, obrazująca funkcjonowanie rozbudowanych systemów społecznych i społeczeństw przemysłowych (o wzrastających cechach masowości), w oryginalny sposób traktuje zjawiska świadomości, wyznaczając im miejsce w sferze faktów społecznych. Co istotne, zawiera intuicje dotyczące wyłaniania się świadomości jednostkowej jako fenomenu procesu emancypacji i odrywania się jednostki od społeczeństwa traktowanego w kategoriach organicyzmu i naturalizmu. Można to uznać za zapowiedź przyszłego zwiększonego zainteresowania jednostkową świadomością, co faktycznie ma miejsce na gruncie teorii socjologicznej.

Florian Znaniecki, w swojej kulturalistycznej wizji społeczeństwa, łączył elementy antypozytywistycznego przełomu z umiarkowanym nachyleniem w stronę zyskujących wówczas na popularności wyjaśnień psychologicznych i, pomimo pewnej dozy akceptacji dla pozytywistycznych norm wyznaczających naukowość, reprezentuje już odmienny nurt socjologii humanistycznej. Także dlatego, że jego teoria tak mocno sytuuje człowieka w świecie społecznym za pomocą przejawianych przez niego działań. Znaniecki pozostaje ponadto prekursorem (i nieodkrytym dla wielu inicjatorem) kierunków, które tworzenie struktur świata społecznego w znaczący sposób wiązały z rozwojem jaźni indywidualnej (symboliczny interakcjonizm). Co jednak najważniejsze z punktu widzenia tej analizy, konstrukcja jego socjologii analitycznej opiera się na oryginalnej teorii świadomości, która pozwala na zjednoczenie światów społecznego i indywidualnego.

Anthony Giddens poszukuje tak zwanej trzeciej socjologii, korzystając jednocześnie z dokonań w zakresie paradygmatu pozytywistycznego i humanistycznego. Te dwie tradycje w socjologii traktuje na zasadzie Heglowskiego zestawienia – jako tezy i antytezy. Swoistą syntezą jest tu wypracowana przez niego teoria strukturacji. Za punkt wyjścia uznaje ona bowiem zniesienie nieprzewidywalnych dotychczas antynomii panowania przedmiotu (struktury) lub podmiotu (działania). Giddens zmierzył się tym samym z wielkimi tradycjami w socjologii i można zaryzykować stwierdzenie, że podążył drogą naznaczoną przez Znanieckiego, chociaż zapewne jej nie zna. Z racji chronologii Giddens jest jednak bogatszy o wiedzę i doświadczenia wynikające z rozwoju socjologii humanistycznej, która tak wiele zawdzięcza również Znanieckiemu. Poza tym widocznym, kolejnym łącznikiem z wielkimi poprzednikami jest jego wnikliwe odniesienie się do socjologii Durkheima. Natomiast jego koncepcja tożsamości indywidualnej jest wyrazem określenia świadomościowej kondycji jednostki w erze zaawansowanej nowoczesności i przeobrażeń na skalę globalną.

Zygmunt Bauman, jakkolwiek wydaje się, że uprawiana przez niego socjologia nie mieści się w standardach sformułowanych przez jego poprzedników, podziela niektóre z poglądów Durkheima (zwłaszcza te, które dotyczą relacji jednostki i społeczeństwa). Przede wszystkim jednak jego wizja człowieka w ponowoczesnym świecie stanowi interesujący materiał porównawczy z diagnozą Giddensa. Jest tak dlatego, że obie wizje odnoszą się do świata współczesnego i zachodzących w nim przemian, lecz odmiennie zarysowują charakter aktualnej rzeczywistości, upatrując w niej elementów nowej jakości wytwarzanej w ramach ponowoczesności lub definiując ją jako zaawansowaną fazę nowoczesności. W konsekwencji inna jest również zaproponowana przez niego koncepcja jednostkowej świadomości i konstrukcja tożsamości.

Analiza wybranych teorii nie dostarcza definitywnej konstatacji w kwestii udziału czynnika świadomościowego w tworzeniu struktur świata społecznego. Uznając kategorię tożsamości za pogłębiony rodzaj samoświadomości zwraca uwagę fakt, że indywidualizacja i upodmiotowienie wykazują niejednoznaczny związek ze strukturotwórczą rolą świadomości. Silny akcent położony na kreowanie przez refleksyjne podmioty własnego życia (model tożsamościowy) koreluje z teleologiczną otwartością procesów społecznych oraz rutynowym odtwarzaniem praktyk konstytuujących i reprodukujących rzeczywistość (teoria Giddensa). Natomiast jednocześnie wskazuje się na jednostkową tożsamość (jaźń moralna w teorii Baumana) jako na ostateczne źródło konstruowania ładu społecznego, także w skali globalnej.

Kilka zdań należy się przedstawiению struktury niniejszej książki.

Rozdział pierwszy stanowi wprowadzenie w przedmiotową problematykę oraz prezentuje kategorie świadomości i tożsamości w ich definicyjnej różnorodności i odmiennych modelach teoretycznych. Zawiera także podstawowe informacje na temat genezy obydwu pojęć w naukach społecznych i socjologii oraz wskazuje na powody ich zanikania lub wzrostu atrakcyjności we współczesności.

Rozdziały drugi i trzeci to zasadnicze części książki, które stanowią właściwą analizę czterech wybranych teorii socjologicznych. I tak, rozdział drugi dotyczy klasycznych teorii Durkheima i Znanieckiego, a trzeci zawiera analizę dwóch teorii współczesnych: Giddensa i Baumana. Po każdym z tych rozdziałów zamieszczono krótkie

podsumowania analizowanych teorii. Zawierają one nie tylko elementy porównawcze, lecz także pewne obserwacje dotyczące przeobrażeń w ujmowaniu kategorii świadomości i tożsamości – przeobrażeń widocznych z racji przyjęcia odmiennych założeń ontologicznych o kształcie świata społecznego.

Zasadnicze wnioski wynikające z analizy socjologicznych ujęć koncepcji świadomości zawarte zostały w rozdziale czwartym. Przedstawia on świadomość w czterech aspektach, a mianowicie jej związków z podmiotem, wpisania świadomości w szerszy kontekst społeczny, czyli odniesienia do społecznych ram, w jakich przebiega definiowanie sfery świadomości, odwiecznej tendencji do poszukiwania zbiorowych odpowiedników świadomości jednostkowej (w tym przypadku chodzi o jej wymiar globalny) oraz kwestii ewolucji świadomości zbiorowej ku jej współczesnej formie w postaci tożsamości indywidualnej.

Próba nakreślenia statusu świadomości w socjologii wychodzi od tekstów klasycznych, głęboko osadzonych w tradycji i przechodzi do tych, które są, bądź dopiero staną się elementem tradycji w przyszłości. W tym sensie oczywiste wydaje się, że nie można niniejszej analizy uznać ani za pełną, ani tym bardziej za jednoznacznie i definitywnie zamkniętą. Może ona co najwyżej otwierać pole do dalszych badań i refleksji nad świadomością społeczną jako jedną z elementarnych kategorii socjologicznych, która nie tylko posiada już swoją historię w myśli socjologicznej, lecz również podlega ciągłym przeobrażeniom wraz z dokonującymi się rzeczywistymi zmianami świata społecznego.

ROZDZIAŁ I

Świadomość i tożsamość – konteksty analizy i ustalenia terminologiczne

1.1. Czym jest świadomość? Podstawowe schematy definicyjne

Nie ulega wątpliwości, że znalezienie jednej, wyczerpującej i zadowalającej wszystkich definicji świadomości jest niełatwe. Co więcej, wydaje się nawet pewne, że takiej definicji po prostu nie ma. Analizując na przykład użycie pojęcia „świadomość” w badaniach historyczno-kulturowych, Stefan Bednarek pisze o nim tak:

Rzadko się je definiuje, jeszcze rzadziej operacjonalizuje, za to dość często używa zamiennie z różnymi innymi, traktowanymi jako przynajmniej pokrewne, jeśli nie identyczne¹.

Jan Trąbka natomiast ujął problem w ten oto sposób:

Pomimo, że świadomość stała się pierwszą refleksją, a raczej samorefleksją, nadal człowiek nie dysponuje pewnością w odniesieniu do jej kręgów znaczeniowych i określeń terminologicznych².

¹ S. Bednarek, *Kultura jako świadomość*, [w:] *Kultura i świadomość*, red. S. Pietraszko, Wrocław 1999, s. 56.

² J. Trąbka, *Świadomość. Lokalizacjonizm a globalizm*, Kraków 2001, s. 14.

Jest to problematyka tak wysoce złożona, że nie da się jej zamknąć ani w jednej definicyjnej formule, ani na terenie określonej dyscypliny naukowej. Natomiast próby określenia świadomości w szerokim ujęciu interdyscyplinarnym wywołują zazwyczaj wątpliwości i sprzeczności.

Dzieje się tak tym bardziej, że wszelkie badania świadomości napotykały trudności wynikające z jej uwikłania i związków z innymi kategoriami, takimi jak: intelekt, umysł, „ja”, dusza czy mózg. Jak stwierdza Lech Ostasz:

Wprost o samej świadomości trudno cokolwiek powiedzieć, jeszcze trudniej ją badać; łatwiej można poznać naświetlając „przemieszana” z innymi strukturami lub „biorącą udział” w różnych procesach³.

Odnosnie do terminologicznych trudności związanych z kategorią świadomości Józef Lipiec napisał natomiast, że „historia filozofii pozostawiła nam w spadku teren nieuporządkowany pojęciowo, bogaty i różnorodny, ale bezładny i źle oznakowany”⁴. Prowadzi to niejednokrotnie do konstatacji, że świadomości w jej czystej formie po prostu nie ma, daremne są więc wszelkie próby jej intelektualnego poznania.

Niemniej możliwe jest wskazanie pewnych sposobów ujmowania zagadnienia świadomości lub intelektualnych nurtów, które wyznaczają określony schemat jej naukowego rozpoznania. Poszukując wyjaśnień dla statusu pojęcia świadomości w zakresie socjologii warto przyrzeć się również tym ogólnonaukowym modelom ujmowania przedmiotowej kategorii. Mogą one, przynajmniej częściowo, przybliżyć zagadnienie świadomości, także na terenie nauk społecznych i socjologii.

Wyróżnić tutaj można następujące ujęcia świadomości i zakresy zainteresowania tą kategorią, występujące w naukowym dyskursie:

- świadomość jako bezpośrednia wiedza o zjawiskach zachodzących w ludzkim umyśle (są to wtedy myśli, wrażenia, emocje, obrazy, przedstawienia i wyobrażenia),
- świadomość jako synonim psychiki (była ona przedmiotem badania opartego na introspekcji w XIX-wiecznej psychologii, zanegowanej później przez behawioryzm oparty na badaniu relacji bodziec–reakcja i wykluczający w zasadzie czynnik świadomościowy),
- świadomość przejawiana w przeżyciach i rzeczywistych działaniach, ale zawierająca elementy nieświadomych motywów i pragnień (tak była ujmowana w koncepcji jednostkowej świadomości sformułowanej przez Sigmunda Freuda, który wskazał na ukryte popędy oraz w koncepcji świadomości zbiorowej Carla Junga opartej na archetypach),
- świadomość jako fundament projektu fenomenologii (wypracowany przez Edmunda Husserla w początkach XX wieku) badającego sposoby prezentowania się różnego typu przedmiotów w świadomym doświadczeniu,
- świadomość w modelu materializmu dialektycznego, który wskazywał na określoną genezę świadomości jako funkcji wysoko zorganizowanej materii, której istotę stanowi zdolność do symbolicznego odzwierciedlenia doświadczenia (świadomość tak uję-

³ L. Ostasz, *Teoria świadomości i podświadomości*, Kraków 1995, s. 8.

⁴ J. Lipiec, *Wolność i podmiotowość człowieka*, Kraków 1997, s. 90.

ta powstaje w wyniku wykształcenia się mowy i w następstwie rozwoju społecznych form działalności podejmowanej przez człowieka, zwłaszcza pracy zespołowej), - świadomość ujmowana przez nauki o procesach poznawczych (*cognitive science*), w których jest rozpatrywana jako część systemu przetwarzającego informacje na wysokim poziomie systemu operacyjnego (tutaj pojawiają się również pytania teoretyczne i praktyczne dotyczące możliwości stworzenia sztucznej inteligencji)⁵.

Należy podkreślić, że niemal wszystkie powyższe ujęcia znalazły się, czy raczej zostały zaaplikowane, do zakresu teoretycznych poszukiwań na terenie socjologii. Historycznie rzecz ujmując, pojęcie świadomości zbiorowej pojawiło się w refleksji humanistycznej w okresie rzeczywistego nabywania przez określone zbiorowości tej refleksji o sobie, a więc w okresie oświeceniowym. Pojęcie świadomości społecznej w myśli socjologicznej było natomiast rezultatem dalszych konkretyzacji wcześniejszych wizji zbiorowego podmiotu o określonych własnościach i cechach decydujących o jego samowiedzy i samostanowieniu⁶.

John Searle uważał świadomość za jedyną w swoim rodzaju właściwość mózgu, podstawowe zjawisko mentalne, którego nie sposób sprowadzić do programu komputerowego: „Świadomość jest emergentną czy też wyższego rzędu własnością mózgu”⁷. W takim rozumieniu świadomość nie tyle rejestruje bodźce, ile umożliwia nadawanie sensu ludzkiemu doświadczeniu oraz pozwala w najbardziej naturalny sposób prowadzić kontrolę podejmowanych działań. Searle odrzucił, utrwalone przez dotychczasowe badania, dwa podstawowe modele wyjaśniania umysłu i świadomości jako jego nieodłącznej cechy. Odrzucił mianowicie intelektualne tradycje dualizmu (świadomość jako niefizyczny fenomen, odrębny metafizycznie) i materializmu (zaprzeczenie istnienia świadomości jako realnego i nieredukowalnego zjawiska). W wyniku tego zabiegu określenia „mentalny” i „materialny” nie są przeciwstawne i wykluczające się, ale służą do pojęciowego przewyższenia tradycji kartezjańskiej utrwalonej w myśli humanistycznej Zachodu. Formułę kartezjańską, na której swoje ujmowanie świadomości opierają nowożytnie nauki społeczne, proponował przekształcić w następujący sposób: „Jestem rzeczą myślącą, a zatem jestem bytem fizycznym”⁸. Uzyskał w ten sposób taką oto definicję: „świadomość jest w jednym i tym samym momencie całkowicie materialna i w nieredukowalny sposób mentalna”⁹.

Na uwagę zasługuje także określenie zakresu świadomości, który jednocześnie stanowi charakterystykę świadomości jednostkowej. Wyróżnić tu można świadomość rozumianą w sposób wąski (świadomość refleksyjna) oraz świadomość w ujęciu szerokim (przedrefleksyjna)¹⁰.

⁵ Nowa encyklopedia powszechna PWN, t. 6, Warszawa 1997, s. 260.

⁶ Trzeba tu podkreślić, że indywidualizm wieku oświeceniowego nie został bezpośrednio zaaplikowany do wczesnych teorii socjologicznych i jednostkowa perspektywa rozwijała się później pod hasłem powrotu do myśli Kanta.

⁷ J. Searle, *Umysł na nowo odkryty*, Warszawa 1999, s. 32.

⁸ *Ibidem*, s. 32.

⁹ Idem, *Umysł, język, społeczeństwo. Filozofia i rzeczywistość*, Warszawa 1999, s. 114.

¹⁰ L. Ostasz, *Teoria świadomości...*, s. 22–23.

Dokładniej rzecz przedstawiając, chodzi o zasięg świadomości związany z możliwością jej wyrażania. Pierwszy rodzaj ma ściśle powiązanie z językiem i komunikacją z innymi ludźmi:

Świadomość powstająca w danym indywiduum komunikuje się ze świadomością innego indywiduum. Komunikowanie się jest warunkiem jej powstawania. Głównym środkiem komunikowania się świadomości jest język¹¹.

Drugi rodzaj świadomości ma charakter przedjęzykowy lub pozajęzykowy i oznacza brak takiej językowej ekspresji, co w zasadzie uniemożliwia rozpoznanie ich jako aktów świadomościowych. Odpowiadają mu najczęściej pojęcia podświadomości i nieświadomości.

Próg świadomości domyka obszary świadomości od dołu, a właściwie jest on tym domykaniem. Poniżej znajduje się podświadomość i to, co nieświadome¹².

Takim schematem definicyjnym określającym zakres świadomości jednostkowej i odnoszącym ją do komunikatywności posługiwał się w swojej socjologicznej teorii strukturacji także Anthony Giddens.

W tradycji socjologicznej można wyodrębnić trzy podstawowe pola zainteresowań świadomością. Są one następujące:

- 1) świadomość indywidualna jako przeciwieństwo świadomości społecznej; tak na przykład Émile Durkheim świadomość jednostkową przeciwstawiał świadomości zbiorowej (wspólnej), rozumianej jako zespół wyobrażeń zbiorowych, które nie są tylko i wyłącznie prostą sumą tego, co myślą i czują poszczególne jednostki, lecz pewną realną (w specyficznym rozumieniu tego słowa) całością. Świadomość społeczna jest tutaj rdzeniem wyobrażeń i podstawą świadomości jednostkowej, z niej świadomość jednostkowa wywodzi się i powstaje (wzmacnia się) właśnie dzięki modyfikacjom zachodzącym w świadomości zbiorowej, a zwłaszcza zmianom siły i zakresu jej oddziaływania. Modyfikacje te mają natomiast swoje źródło w uwarunkowaniach środowiskowych i przemianach ogólnospołecznych;
- 2) świadomość jako jedna z elementarnych kategorii filozofii Karola Marksa, to – najkrócej rzecz ujmując – całokształt charakterystycznych dla danego społeczeństwa treści i form życia duchowego i przeciwieństwo bytu społecznego. Takie pojęcie świadomości jest równoznaczne z pojęciem „nadbudowy” i obejmuje nie tylko idee, lecz również instytucje społeczne (prawo, nauka, religia, system wierzeń). Marksowska wizja świadomości, zwłaszcza w aspekcie jej funkcjonalności i dysfunkcjonalności w ramach systemu społecznego, wpisana jest w nauki społeczne stosunkowo mocno;
- 3) świadomość w znaczeniu potocznym, to ogół wierzeń, poglądów, idei, opinii, występujących w istotnej skali w społeczeństwie. W istotnej skali, czyli jako fakt podzielenia przez duże grupy ludzi wspólnych elementów wiedzy oraz składników wiedzy potocznej, zbiorowych wyobrażeń i opinii. W tym znaczeniu treść świadomości bliiska jest temu, co określa się i bada empirycznie jako opinię publiczną.

¹¹ *Ibidem*, s. 47.

¹² *Ibidem*, s. 163.

Wśród opracowań dotyczących zagadnienia świadomości jako fenomenu życia społecznego na uwagę zasługuje propozycja Stanisława Kozyr-Kowalskiego. Według niego:

Świadomość społeczna to idee, wyobrażenia i wiedza ludzi o świecie społecznym i przyrodniczym, o sobie i o innych. [...] mniej lub bardziej upowszechnione systemy i zbiory idei, wyobrażeń i wiedzy, które mają jednostki ludzkie o swoim świecie społecznym i jego stosunkach z przyrodą, o swoich działaniach i zachowaniach, o swojej osobowości biopsychicznej i o swoim myśleniu¹³.

Jedną z cech świadomości wydaje się być nie do zakwestionowania: jest ona integralnym składnikiem wszystkich dziedzin świata społecznego. Świadomość wpisana w działania, zachowania i podejmowane czynności ludzkie należy traktować jako fundament istnienia świata społecznego. Ogromna większość aktywności człowieka zawiera w sobie bowiem elementy świadomościowo-celowe. Kozyr-Kowalski zaznaczył jednak, że należy tu odróżnić świadomość społeczną od świadomości rozumianej jako przymiot gatunku ludzkiego (świadomość powszechna lub po prostu świadomość). Bez tej ostatniej nie można mówić ani o społeczeństwie ludzkim, ani o życiu jednostkowym. Jeśli jednak świadomość przysługuje tylko i wyłącznie jednostce, to jej również przysługuje atrybut świadomości społecznej. Jedynie dzięki społecznej egzystencji i aktywności ludzkich indywidualności można mówić o świadomości w odniesieniu do jakiegokolwiek zbiorowości. Świadomość kolektywna jest więc w gruncie rzeczy indywidualną świadomością wbudowaną w relacje międzyludzkie i zawierającą reprezentacje innych. Realizuje się więc w niczym innym, jak w interakcjach społecznych. Wtedy właśnie epitet „społeczna” oznacza wymiar kolektywny świadomości. Wówczas jednak pojawia się problem świadomości i świadomości społecznej w aspekcie jednostkowym, który sprowadzić można do pytań o pierwotność i wtórność lub tożsamość świadomości rozumianej jako cechy gatunkowej oraz świadomości społecznej.

W przypadku indywidualności, świadomość pozwala na oddzielenie samego siebie ze świata, daje także szansę na pogodzenie tej odrębności z jednoczesnym poczuciem „skazania” własnego jestestwa na świat zewnętrzny. W relacji tego, co duchowe i tego, co cielesne świadomość jest poczuciem, wiedzą, doświadczaniem granicy (styku), która dzieli człowieka od reszty świata. Wszelkie próby definiowania jednostkowej świadomości oscylują pomiędzy fatalizmem, czyli determinizmem typu przyrodniczego a pełnym woluntaryzmem, czyli zdeterminowaniem świata zewnętrznego przez aktywizm przejawiany w postaci autonomicznych działań. Świadomość jest istotą człowieka, lecz to świadomość jest życiem, nie odwrotnie, gdyż w niektórych przypadkach można obserwować życie ludzkie, które nie posiada świadomości.

Na gruncie socjologii, a ściślej w zakresie jej subdyscypliny, jaką jest socjologia wiedzy, świadomość utożsamiana jest z wiedzą i to zarówno w aspekcie jednostkowym, jak i zbiorowym. Niekiedy komponent poznawczy uzupełniany jest o przeświadczenia

¹³ S. Kozyr-Kowalski, *Świadomość społeczna, ucłowieczenie i ubytowanie wiedzy*, [w:] *Człowiek i kultury. Liber amicorum. Studia poświęcone Profesorowi Mirosławowi Nowaczykowi*, red. Z. Stachowski, Warszawa–Tycyn 2001, s. 23–24.

wartościujące (ocenne). Epitetem „społeczna” określa się natomiast najczęściej zbiorowe ujęcie świadomości. Świadomość społeczna jest więc przymiotem konkretnego zbiorowego podmiotu lub może być traktowana jako obiektywna (niezależna od swego nośnika) struktura. Dla obu tych ujęć można wskazać uzasadniające je rozwiązania teoretyczne w zakresie socjologii (lub myśli społecznej) i, co ciekawe, oba spotykają się z zarzutem hipostazowania. Zagadnienie świadomości w ujęciu jednostkowym stanowi natomiast pytanie o indywidualną i społeczną kondycję człowieka. Poznawanie świadomości jednostkowej może być pomocne w przewyżnianiu opozycyjności charakterystycznej dla interpretowania działań ludzkich jako wyłącznie racjonalnych (w niektórych ujęciach teleologicznych) lub wolicjonalnych. Wskazać tu także trzeba na różnice w określaniu istoty świadomości, a więc na jej charakter strukturalny (substancjalny) lub procesualny. To rozróżnienie odnosi się zresztą do dwóch wspomnianych wyżej wymiarów świadomości.

Warto zwrócić w tym miejscu uwagę na podejście do świadomości, które naznaczone jest dualizmem. W socjologicznej literaturze przedmiotu dają się bowiem wyodrębnić dwie dominujące tendencje w ujmowaniu problematyki świadomości społecznej: albo eksponowane jest zagadnienie wzajemnej relacji świadomości społecznej i świadomości jednostkowej (ujęcie relacjonistyczne), albo rozważania koncentrują się na określaniu funkcjonalnego aspektu świadomości, a więc jej roli w szeroko rozumianych procesach zmiany społecznej (ujęcie funkcjonalistyczne). W tym drugim przypadku, w zależności od założeń, na jakich opiera się ujmowanie ogólnych procesów społecznych, chodzi o strukturotwórczą rolę świadomości społecznej lub jednostkowej.

Pierwsza ze wspomnianych tendencji, oparta na relacji jednostkowej i zbiorowej świadomości, stanowi nieodłączną perspektywę opisu i wyjaśniania obu składników takiego zestawienia¹⁴. Relacja ta, będąc istotnym problemem z uwagi na identyfikację poziomów mikro- i makrosocjologicznego, nie oddaje jednak w pełni całego spektrum możliwych rozróżnień na tych dwóch poziomach. Demarkacja na świat społeczny i świat jednostkowy jest tu bowiem skrajnym ujęciem takiej relacji. Inna jej wersja może obrazować pewną formę bytu zbiorowego różną od społeczeństwa jako takiego, a poziom mikrosocjologiczny nie musi ograniczać się do utożsamiania go wyłącznie z podmiotem indywidualnym. Może być nim również określony byt zbiorowy odniesiony do złożonej całości, której jest jedynie częścią. Podobnie rzecz wygląda w przypadku uznania kategorii społeczeństwa jako zbiorowości wyobrażeniowo nieprzekraczalnej. Wystarczy chociażby przywołać kategorię zbiorowości w wymiarze globalnym czy „ludzkość” opisywaną przez Augusta Comte’a, aby podać w wątpliwość bezdyskusyjne uznanie kategorii społeczeństwa za najszerze pod względem zakresu (pomijam tu wymykające się klasycznym definicjom zbiorowości pojęcie „sieci” rozumianej jako „wspólnota” komunikacyjna, głównie za sprawą nowoczesnych technologii: Internetu i telefonii komórkowej, albo pojęcie „ruchów społecznych”, organizujących się jako reakcje na określone wydarzenia i to na skalę dotąd niespotykaną, ignorującą granice państwowe i kulturowe).

¹⁴ Zob. J. Szmatka, *Jednostka i społeczeństwo. O zależności zjawisk indywidualnych od społecznych*, Warszawa 1980.

Wielość interpretacji antynomicznego ujęcia społeczeństwa i jednostki obrazują chociażby takie odmienne socjologiczne stanowiska, jak holizm i indywidualizm, realizm i nominalizm czy, na gruncie metodologii, redukcjonizm i antyredukcjonizm.

Ujmowanie świadomości społecznej i jednostkowej oparte na badaniu relacji pomiędzy nimi zawiera wiele wątków wyjaśniających sam fakt istnienia zjawisk w sferze świadomościowej oraz elementy jej struktury jakościowej. W tym sensie perspektywa relacjonistyczna bliska jest klasycznemu ujęciu statyki społecznej, chociaż w pewnym kontekście wzajemne współlistnienie tak zdefiniowanych biegunów tej relacji może wymykać się kategoriom statycznego opisu. Jest tak zwłaszcza wtedy, gdy relacyjność zostaje umieszczona w kategoriach temporalnych i chodzi o wykazanie sposobu jej trwania w czasie.

Należy wyraźnie podkreślić, że w socjologii problematyka świadomości w obu jej aspektach, jednostkowym i zbiorowym, kształtowała się od początków istnienia dyscypliny paralelnie. Stąd też kwestia relacji świadomości jednostkowej i świadomości zbiorowej jest obecna w socjologicznej teorii „od zawsze” i jest tak niezmiennie do dziś. Niezaprzeczalne są natomiast zmiany, jakie w toku rozwoju myśli socjologicznej nastąpiły przy ujmowaniu tej relacji. Mają one swe korzenie zarówno w umacnianiu się indywidualnego podmiotu, jak i w poszukiwaniu wyjaśnień poza biegunowo umiejscowionymi kategoriami podmiotu i przedmiotu, subiektywności i obiektywności oraz działań i struktur społecznych. Różnice występują także wtedy, gdy chodzi o określenie kierunku zależności, pomiędzy świadomością społeczną a jednostkową.

Oto przykład jednego ze stanowisk:

Podmiotem, czyli nosicielem wiedzy czy też świadomości są dla mnie ostatecznie tylko i wyłącznie jednostki ludzkie, nie ma zatem świadomości niezależnej od jednostek, istniejącej ponad czy między nimi. Świadomość społeczna (czy też intersubiektywność) jest to natomiast wspólna (kilku bądź wielu jednostkom), choć niekoniecznie w pełni artykułowalna i dająca się introspekcyjnie odtworzyć, wiedza na dany temat, której towarzyszy jednocześnie świadomość czy też przynajmniej założenie tej wspólnoty¹⁵.

Marek Ziółkowski potwierdza, że wiele fragmentów, a nieraz także całe dziedziny wiedzy zostały zinstytucjonalizowane, skodyfikowane i utrwalone, stając się formą świadomości niezależną od wiedzy jednostek czy wiedzy reprezentowanej przez grupy społeczne. Jako przykłady podaje, analizowane przeze mnie, teorie É. Durkheima i F. Znanieckiego oraz koncepcję tzw. Trzeciego Świata Karla R. Poppera. Durkheimowskie zobiektywizowane systemy wiedzy to świadomość zbiorowa dostępna w postaci faktów społecznych (kodeksy prawne, dogmaty religijne, spisane zasady gramatyczne i inne). W procesach socjalizacji są one przekazywane jednostce i w ten sposób zapewniona jest wspólnota wiedzy, a więc również stabilizacja i integracja społeczna. Według Znanieckiego natomiast, świat kultury będący wytworem człowieka, uniezależnia się od niego stając się światem obiektywnym, chociaż ciągle aktualizowanym na płaszczyźnie rzeczywistości praktycznej. Popper, którego koncepcji tu szczegółowo nie analizuję, wykazał również, że Trzeci Świat, podobnie do świata

¹⁵ M. Ziółkowski, *Przyczynek do sposobu pojmowania świadomości społecznej*, [w:] *Świadomość jednostkowa a świadomość społeczna*, red. J. Brzeziński, L. Nowak, Warszawa–Poznań 1984, s. 16.

kultury w teorii Znanieckiego, składa się z elementów mających charakter fizyczny. Są one ucieleśnieniem i nagromadzeniem wytworów ludzkiego umysłu i w tym sensie stanowią świat wiedzy obiektywnej¹⁶.

Interdyscyplinarne badania nad świadomością zdają się potwierdzać, że nawet te zobiektywizowane wytwory są obiektywne dla dzielących je indywidualności. W tym właśnie sensie Ostasz pisze o intersubiektywności i ze świadomości jednostkowej wyprowadza jej wszelkie formy zbiorowe:

Świadomość indywidualną uwzględniającą świadomość innych indywidualności, identyfikującą się z nimi poprzez swoje „ja”, wbudowującą je w osobowość podmiotową nazywamy „świadomością kolektywną” (bądź społeczną). Świadomość kolektywna istnieje tylko w pojedynczych indywidualnościach, jest więc wtórna wobec poszczególnych świadomości indywidualnych¹⁷.

Druga z tendencji w ujmowaniu zagadnień świadomości kładzie nacisk na funkcje, jakie warstwa świadomościowa spełnia w urzeczywistnianiu życia społecznego. W tym przypadku chodzi o znaczenie procesów świadomościowych w generowaniu i modyfikowaniu struktur społecznych. Wizja ta wykazuje zatem pewne analogie z koncepcją dynamiki społecznej. W tym ujęciu świadomość społeczna (i świadomość w ogóle) jest częścią ludzkiej aktywności i działań podejmowanych przez nich w społecznej przestrzeni. W tym sensie, przynależąc do subiektywnej sfery świata ludzkiego, wiąże go nierozzerwalnie z obiektywnym światem struktur i wytworów społecznych. Świadomość społeczna jest wtedy fenomenem, który w perspektywie dychotomicznej, sytuuje się po przeciwległej stronie całości zjawisk, które można określić w terminologii Durkheima życiem społecznym, egzystencją społeczną lub po prostu społeczeństwem. Trzeba jednak zaznaczyć, że związek sfery świadomościowej z obiektywną sferą świata społecznego i jego wytworów daleki jest od jednoznaczności, a socjologiczne rozwiązania teoretyczne dostarczają odmiennych wyjaśnień na temat jego istoty i mechanizmów współistnienia. Wystarczy chociażby wspomnieć o oryginalnej propozycji teoretycznej F. Znanieckiego, polegającej na połączeniu tego, co społeczne z tym, co jednostkowe, połączeniu możliwemu dzięki doświadczeniu i urzeczywistnianiu świata społecznego poprzez działania indywidualne. Kolejnym przykładem syntezy rozerwanych światów struktury i działań jednostkowych jest teoria strukturacji Antony’ego Giddensa. Ogólnie rzecz ujmując, istotą funkcjonalistycznej tendencji jest rola czynnika świadomościowego bądź to w procesach morfogenezy (strukturacji), bądź w procesach modyfikacji zastanych struktur i urządzeń świata społecznego, a więc w szeroko rozumianej zmianie społecznej.

W nieco innej terminologii można tu mówić o podmiotowych i bezpodmiotowych wizjach rzeczywistości społecznej, z tym, że należy tu uczynić ważne zastrzeżenie. Samo rozumienie podmiotu może być niejednoznaczne, a to z punktu widzenia traktowania go jako bytu jednostkowego, bądź uznania różnorodnych form zbiorowości, jakie mogą go stanowić w sensie socjologicznym. Jako ilustrację funkcjonalnego typu zależności struktur i aspektu świadomościowego przywołać można przykłady teore-

¹⁶ K. R. Popper, *Wiedza a zagadnienie ciała i umysłu. W obronie interakcji*, Warszawa 1998.

¹⁷ L. Ostasz, *Teoria świadomości...*, s. 124.

tycznych rozwiązań swoistych dla determinizmu i indeterminizmu. Tutaj siła sprawcza w kreowaniu rzeczywistości społecznej leży albo po stronie aktywności ludzkiej (w szczególnych przypadkach widziana jest jako dzieło jednostki), albo obiektywnych struktur i urządzeń świata społecznego. Determinizm może więc przyjmować dwojaką postać, podmiotowego lub strukturalnego¹⁸. Rola składnika świadomościowego jest w tych odmiennych wizjach także zasadniczo różna. Dlatego też problematyki świadomości nie sposób utożsamiać tylko i wyłącznie z zagadnieniem podmiotowości.

Funkcjonalny aspekt świadomości w urzeczywistnianiu życia społecznego można więc traktować jako rodzaj zależności (uwzględniając jej kierunek), bądź – tak jak w najnowszych ujęciach – współzależności pomiędzy aktywnością uczestników życia społecznego a efektami tej aktywności, przyjmującymi postać materialnych wytworów i regulacji w ramach stosunków społecznych oraz społecznej organizacji życia zbiorowego.

Pryzmat ujęć relacyjnych i perspektywa funkcjonalna nie pozostają bez konsekwencji dla teoriopoznawczego sensu pojęcia świadomości. Oba te podejścia ukazują także zróżnicowane definiowanie samej świadomości i to w obydwu jej wymiarach, zbiorowym i jednostkowym. Są one jednak w dużej mierze konsekwencją tego, jaki model wyjaśniania procesów społecznych i ich zmienności został przyjęty, a więc jaki jest model teoretyczny wyjaśniający zmienność społecznego świata. Dlatego też ukazanie koncepcji świadomości społecznej w niniejszej pracy oparte zostało głównie na płaszczyźnie, jaką wyznaczają antynomiczne sfery życia społecznego, a mianowicie podmiot i przedmiot, subiektywność i obiektywność. Zapewnia to dynamiczne podejście do świadomości społecznej przez uwikłanie warstwy świadomościowej w działania przejawiane przez podmioty społeczne. Nawet jeśli nie wszystkim działaniom przypisać można komponent świadomościowy, to nie znosi to założenia o związku świadomości z podmiotem. Zderzenie świata obiektywnych struktur i komponentu świadomościowego to swoiste pole analityczne, na którym budowane są teoretyczne rozwiązania dylematu udziału czynnika świadomościowego w kształtowaniu rzeczywistości społecznej. A wszelkie przeformułowania relacji podmiot – przedmiot przynoszą odmienne widzenie samej świadomości.

1.1.1. Nowożytny rodowód świadomości

Pojęcie świadomości na gruncie nauk społecznych ewoluowało wraz ze zmianą filozoficznych podstaw ujmowania zagadnienia świadomości. Trzeba tu zaznaczyć, że chociaż to odwzorowywanie filozoficznej recepcji świadomości i ekstrapolowanie jej na nauki społeczne i socjologię nie miało jednoznacznego charakteru, to jego istnienia nie da się wykluczyć. Dlatego też wyjaśnienia zagadnienia świadomości na gruncie socjologii nie mogą zamknąć się tylko w jej obrębie, lecz odwołują się do filozoficznych podstaw ujmowania świata społecznego i wpisania weń świadomego bytu

¹⁸ P. Sztompka, *Teoria stawania się społeczeństwa. Szkic koncepcji*, „Kultura i Społeczeństwo” 1991, nr 1, s. 17–26.

ludzkiego. Jakkolwiek związki socjologii z filozofią mają swoją bogatą i wręcz dramatyczną historię, to w przypadku analizy kategorii świadomości związków tych nie sposób uniknąć¹⁹. Ustawicznie ponawiane próby określania sposobów funkcjonowania jednostek w świecie społecznym i budowanie w tym celu modeli ontologicznych świata społecznego są zawsze w gruncie rzeczy diagnozowaniem kondycji jednostkowej w jej społecznym otoczeniu. W tym sensie dotyczą jednocześnie sedna jednostkowości, a więc świadomości.

W kwestii samej historii pojęcia świadomości wskazuje się najczęściej na jego nowożytny rodowód. Nie oznacza to bynajmniej, by zagadnienia fenomenu świadomości nie zajmowały myślicieli już wcześniej, jednak dopiero powiązanie świadomości z podmiotem i uczynienie z niej wyznacznika podmiotowości sprawiło, że świadomość sama stała się przedmiotem nasilonej poznawczej aktywności. Jak pisał Lech Ostasz:

Termin „świadomość” został wprowadzony do terminologii filozoficznej w epoce nowożytnej. Jego wprowadzenie było wyrazem odcięcia się od spekulacji, w których to, co dziś nazywamy świadomością nie było do odróżnienia od „ducha”, „boskości”, a zatem i od kontekstu magii i religii. Wprowadzenie terminu „świadomość” oznaczało ograniczenie się do podmiotu ludzkiego²⁰.

Oznaczało to zaanektowanie pojęcia świadomości w poczet poznawczych kategorii nauk społecznych i w ten sposób teologiczne pojęcie duszy (stosowane także w filozofii) zastąpiono pojęciem neutralnym światopoglądowo. Jak stwierdza Jan Trąbka:

Zawęzało to wprawdzie w sposób istotny i istotowy horyzonty intelektualne, ale czyniło obiekt zainteresowań bardziej uchwytny, przyziemny i podatny na spekulację i manipulację²¹.

W nowożytnym źródle świadomości wskazuje się najczęściej na znaczenie, jakie dla dalszego rozwoju nauki miało kartezjańskie *cogito ergo sum*. Sposób, w jaki świadomość została wyodrębniona oraz przymioty, jakie wówczas jej przypisywano, implikowały w dużej mierze dalszą drogę rozwoju pojęcia. Wielu autorów wskazuje, że dokonana w ten sposób substancjalizacja „duchowości” i „cielesności”, wywodząca się z dualizmu poznawczego, nie tyle była nieunikniona, co stała się faktem i kartezjanizm jest właśnie tego przykładem. To właśnie z tradycji kartezjańskiej i późniejszych filozoficznych jej interpretacji świadomość została także zaaplikowana do nauk społecznych. Jak stwierdził Alain Renaut:

nowożytność zaczyna się tak naprawdę wraz z wkroczeniem podmiotowości – tzn. z przekonaniem, że jedynie począwszy od człowieka i dla człowieka może istnieć w świecie sens, prawda i wartość²².

¹⁹ Na temat powiązań filozofii i socjologii zob. J. Szacki, hasło: *Filozofia*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, t. 1, Warszawa 1998, s. 219–226; E. Mokrzycki, *Socjologia a filozofia: punkt widzenia socjologa*, [w:] *Racjonalność współczesności. Między filozofią a socjologią*, red. H. Kozakiewicz, E. Mokrzycki, M. J. Siemek, Warszawa 1992, s. 247–251.

²⁰ L. Ostasz, *Teoria świadomości...*, s. 176–177.

²¹ J. Trąbka, *Dusza mózgu*, Kraków 2000, s. 11.

²² A. Renaut, *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, Wrocław–Warszawa–Kraków 2001, s. 119.

Wraz więc z nastaniem nowożytnego okresu w rozwoju nauk filozoficznych upatrywać można takiego przeformułowania relacji materii i ducha, które zważywszy na swe dalsze konsekwencje, stało się istotne nie tylko dla pojmowania samej świadomości, lecz także stworzyło podstawy dla nowego rozumienia kwestii podmiotu. Jak ujęła to Hannah Arendt, w czasach nowożytnych „filozofowie eksperymentowali ze swoim ja nie mniej radykalnie, i może jeszcze bardziej nieustraszenie niż naukowcy z przyrodą”²³.

Przełom kartezjański, nawet jeśli traktować go jako umowną cezurę, ukonstytuował więc nowe widzenie kwestii świadomości oraz stworzył punkt wyjścia do określenia nowego miejsca podmiotu ludzkiego w świecie. Nowożytny stosunek do świata – według homogenicznego rozumienia dziejów, jakie prezentował przykładowo Martin Heidegger – można określić jako stopniowe uzyskiwanie przez człowieka władzy stanowienia zarówno swych działań, jak też prawdy, prawa, dziejów i historii.

To człowiek nadaje sobie te przywileje i pod postacią podmiotu wywołuje swoimi działaniami skutki, które przybierają oblicze nowożytności. Człowiek jako *subiectum* czyni siebie samego punktem odniesienia dla bytu i gwarantem pewności, także w kwestii wiedzy o świecie. Wszelka realność redukowana jest do tego, co jest przedmiotem dla podmiotu, a więc dla człowieka.

W ten sposób w nowożytnych koncepcjach człowiek przejmuje dwa atrybuty, tradycyjnie przypisywane wcześniej Bogu: wszechwiedzę (znamionuje scjentyistyczny charakter kultury nowożytnej) i wszechmoc (uwypuklana głównie w wymiarze technicznym i technologicznym kultury).

Taka wizja rozwoju myśli wskazuje na proces nieustannego umacniania się panowania podmiotu w świecie. Stąd też nowożytne czasy to w zasadzie rys humanizmu oraz okres wzmacniania pozycji podmiotu względem świata zewnętrznych wytworów. Towarzyszy temu upatrywanie w człowieku podwójnej zdolności świadomości – świadomości samego siebie (autorefleksja) i ustanawiania własnego przeznaczenia (wolność jako samostanowienie).

Głównym wyznacznikiem klasycznej idei podmiotowości staje się świadomy podmiot pojmowany w tym dwojakim sensie, jako byt samoświadomy i odpowiedzialny²⁴. Następuje tu połączenie aspektu wiedzy o świecie i sfery aktywizmu związanego z przetwarzaniem świata i podporządkowywaniem go substratowi ludzkiemu. Dzieje się tak przynajmniej na poziomie potencjalnych możliwości człowieka, który rozpoznając rzeczywistość wokół siebie, jest w stanie przekształcać ją w sposób sobie właściwy i przez siebie ustalony, a więc świadomie kontrolowany.

W takim rozumieniu samoświadomość (*self*) i samowiedza (pozwalająca na komunikację z otoczeniem) łącznie wyznaczają rzeczywiste manifestacje świadomości, a są nimi akty wolnej woli potwierdzające autonomię jednostki względem jej otoczenia zewnętrznego.

Oczywiście, tak widziany rozwój podmiotowości człowieka staje się często podstawą krytyki, która dotyczy kwestii rozejścia się tych dwóch sfer, wiedzy i przejawianej aktywności. W pewnym sensie jednak główny sposób postrzegania nowożytności

²³ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, Warszawa 2000, s. 318.

²⁴ A. Renaut, *Era jednostki...*, s. 17 i nast.

wiąże się z wyznacznikiem idei podmiotowości rozumianej jako akty kreatywności świadomego podmiotu (w znaczeniu samoświadomości i odpowiedzialności). Odnosi się to także do podmiotów zbiorowej egzystencji w świecie społecznym.

Obecne kontrowersje dotyczą nie tylko uzasadnień dla stosowania tych atrybutów w opisie różnie pojmowanych zbiorowych podmiotów działań społecznych. Na gruncie teoretycznych rozwiązań socjologicznych dyskusja ogniskuje się więc nie tylko wokół adekwatności zastosowania atrybutów samowiedzy i samostanowienia w stosunku do zbiorowych bytów życia społecznego. Ten dylemat nie jest bowiem nowy i towarzyszy pojęciu świadomości społecznej od czasu jego zaanektowania przez refleksję socjologiczną.

Współczesna krytyka idei podmiotowości, a tym samym nowożytnego humanizmu podważa wręcz samą świadomość, podnosząc tematykę „nieświadomego” – proces przejścia od świadomości samego siebie do „tożsamości ze sobą”. W tym można upatrywać jeden z powodów zwiększonego zainteresowania kategorią tożsamości w naukach społecznych i socjologii. Zakwestionowanie samej świadomości jest jednym z punktów współczesnej krytyki dotyczącej dziedzictwa humanizmu. Antyhumanizm sprowadzający się w gruncie rzeczy do krytyki samej idei podmiotu podważa także drugi z filarów podmiotowości, a mianowicie autonomię w ustanawianiu własnych dziejów. Pojawia się tu mianowicie problematyka skończoności, charakterystyczna dla filozofii postheglowskich (Martin Heidegger, Michel Foucault). Podkreślają one skończoność wiedzy ludzkiej, a tym samym także skończoność władzy nad rzeczywistością. „Tematyka nieświadomości, tematyka skończoności – takie są bez wątpienia dwie zasadnicze intelektualne podstawy krytyk idei podmiotu”²⁵.

Podkreśla się więc nieprzejrzystość modelu nowożytnego, który stawia na równi podmiot i świadomość oraz akcentuje jednocześnie nieświadomość, która uniemożliwia autorefleksję. Z kolei tematyka skończoności stara się zerwać z kartezjańskim rozumieniem podmiotu jako „pana i posiadacza” i świadomością pojmowaną jako suwerenną kategorią. Odbiega tym samym także od pojmowania rozumu przez Hegla jako instrumentu zdobywania wiedzy absolutnej. Taki rodzaj krytyki znajduje swoje uzasadnienie przede wszystkim na gruncie filozofii politycznej, gdzie zjawisko totalitaryzmu bezpośrednio związane jest z wizją całkowitej dominacji podmiotu. Nieufność wobec kategorii podmiotowości żywi się więc przede wszystkim gorzkimi doświadczeniami czerpanymi z okrucieństw systemów totalitarnych, jakimi naznaczony był niemal cały XX wiek.

Te nowe zjawiska dotyczące świadomości jednostkowej, wychodzące od krytyki modelu nowożytnego w warstwie filozoficznej, są jednocześnie pytaniami o kondycję podmiotu we współczesnym świecie. Wydaje się jednak, że tym zjawiskom odpowiada paralelny problem na gruncie socjologii, a stanowi go podstawowe pytanie o aktualny sens pojęcia świadomości w odniesieniu do podmiotu społecznego. Nakładają się na to postępujące procesy indywidualizacji życia w skomplikowanym i coraz bardziej różnicującym się instytucjonalnie świecie. Warto więc rozważając samą koncepcję świadomości i sposoby rozumienia jej znaczenia w erze posthumanistycz-

²⁵ *Ibidem*, s. 18–19.

nej, przyjrzeć się także kondycji świadomego podmiotu, tak jak jest on ujmowany w teorii socjologicznej.

Skoro świadomość jest wartością humanizmu i czasów nowożytnych, to w tym stwierdzeniu kryje się uzasadnienie, dlaczego kwestia świadomości jest interesująca w tak dużym stopniu także i dziś. Można postawić tu interesujące pytania: czy na terenie socjologii dotyczy jej podobna antyhumanistyczna krytyka, czy zakwestionowana zostaje także jej rola w procesach ustanawiania form zbiorowego życia i jakie konsekwencje dla podmiotowego stanowienia rzeczywistości wynikają z przeformułowania koncepcji świadomości? Dlatego też współczesna krytyka, która podważa kwestię świadomości jako adekwatnego narzędzia do rozpoznawania i wyjaśniania współczesnego świata w całej jego wieloaspektowości i złożoności, stawia na nowo pytanie o konstrukcję podmiotu we współczesnych teoriach socjologicznych i jego rolę w konstruowaniu rzeczywistości. Jest także pytaniem o samą świadomość jako wyznacznik kondycji jednostki we współczesnym świecie – świecie, w którym coraz bardziej liczą się przecież wiedza i umiejętności jej wykorzystywania, co może zapewnić właśnie świadoma egzystencja.

Pytania te pozostaną ciekawe poznawczo także i wtedy, kiedy antyhumanistyczna krytyka okaże się, jak to wyraził Stanisław Lem, tylko przemijającym etapem:

O humanizmie, zarówno w jego fazie kiełkowania, jak rozkwitu i obecnego kryzysu, napisano już biblioteki. Niech mi zatem będzie wolno wyrazić tylko nadzieję, że tak obecnie modne wylewanie tego dziecka z kąpielą, po uprzednim zhańbieniu go i uduszeniu, również jest jedynie fazą przejściową w błędzącej wiekami myśli oraz pomysłowości ludzkiej²⁶.

Bardzo aktualne jest dziś również ponowoczesne odniesienie do dualizmu antropologicznego utrwalonego, między innymi, dzięki myśli Kartezjusza. Według Jana Galarowicza, który poniższe stwierdzenie sformułował w kontekście analizy myśli Ingardena, ów dualizm można przezwyciężyć poszukiwaniem jedności:

„Jestem jednością” to nie znaczy „jestem złożony z ciała i z duszy”. [...] „Jestem jednością” to znaczy, że się w ogóle nie składałam. Po prostu jestem, ja – człowiek. Jestem ciałem, myśleniem, smutkiem, radością²⁷.

Współcześnie natomiast następuje objęcie zarówno cielesności, jak i duchowości świadomym namysłem i nasiloną refleksją, które te dwa rozerwane światy mogą na powrót zespolić i zintegrować. Scenariusz taki nie jest jednak pewny, a jako główne zagrożenie dla jego realizacji wskazuje się silne (być może nadmierne) akcentowanie cielesności²⁸.

²⁶ S. Lem, *Krótkie uwagi o humanizmie*, [w:] *Humanistyka przelomu wieków*, red. J. Koziński, Warszawa 1999, s. 338.

²⁷ J. Galarowicz, *Świadomość w strukturze bytu ludzkiego u R. Ingardena*, [w:] *Świadomość i rozwój*, red. J. Lipiec, Kraków 1980, s. 243–244.

²⁸ Będzie o tym mowa przy okazji kwestii dotyczących włączenia sfery cielesności do projektu jednostkowej tożsamości.

1.1.2. Krótka historia kategorii świadomości

W tej części analizy chodzi wyłącznie o naszkicowanie ogólnego sposobu ujmowania świadomości w dwóch paradygmatycznych systemach socjologii: w pozytywizmie i socjologii humanistycznej. Krótko zaprezentowane zostaną także aktualne konsekwencje dla kwestii świadomości wynikające z trwających prób intelektualnego przezwyciężenia tych dwóch wielkich wizji²⁹.

U źródeł pozytywizmu, który był intelektualnym ojcem naukowej socjologii, znajdował się oświeceniowy model postrzegania i wyjaśniania świata. Dlatego też w socjologii pozytywistycznej, a jak stwierdza Jerzy Szacki, „przez pierwsze dziesiątki lat istnienia naszej dyscypliny innej socjologii w zasadzie nie było”³⁰, utrwaliło się takie widzenie świadomości, które było w głównej mierze dziedzictwem epoki Oświecenia. Nie tylko zresztą wizja świadomości została włączona do nurtu pozytywistycznego. Z Oświecenia przejmują socjologia, w swym pierwszym okresie istnienia, również pojęcia:

- ładu (porządku naturalnego rozumianego jako zastany porządek fizyczno-moralny, do którego jednostka należy w sposób oczywisty, naturalny),
- postępu (większość pozytywistycznych wizji rozwoju społecznego zakładała wzrastanie społeczeństw na drodze udoskonalania wcześniejszych faz rozwoju; taki wymiar, choć zróżnicowany pod względem swego charakteru, miały teorie ewolucjonistyczne),
- jednostki ludzkiej usytuowanej w ramach rozbudowanego systemu (organizmu) i przynależącej automatycznie (organicznie) do zastanego społeczeństwa (pewnej całości o społecznym charakterze),
- indywidualizmu (jest wprawdzie rozumiany na różne sposoby, ale nie można powiedzieć, że nie znajduje swojego miejsca w definiowaniu życia społecznego). Jednak zasadniczo pozytywizm zerwał z oświeceniową tradycją indywidualistyczną, kładąc nacisk na pierwotność tego, co społeczne względem tego, co jednostkowe. Stąd też opozycja jednostkowość – zbiorowość w paradygmacie pozytywistycznym, analizowana była z punktu widzenia tego, co wyznaczało życie zbiorowe.

Co istotne, oświeceniowe hasło posługiwania się rozumem do rozpoznawania świata stało się także obowiązującym wyznacznikiem postępowania naukowego postulowanego przez filozofię pozytywistyczną, a socjologia zaczynająca swój naukowy żywot właśnie w tym okresie stawiała sobie za cel poznanie naukowe społeczeństwa w oparciu o znane i przyjęte metody badawcze w naukach przyrodniczych. Wiek XVIII był w zasadzie czasem rozumu, a ściślej, wiary w rozum, która to wiara pozwoliła wykształcić nową postawę wobec otaczającego świata. Tę wiarę w poznanie naukowe świata społecznego przenieśli w ramy nowej dyscypliny naukowej, w mniej lub bardziej uzasadniony sposób, także pierwsi socjologowie. Jednak samo Oświecenie było zróżnicowanym wewnątrznie okresem, także w aspekcie wiary w rozum i już w jego ramach rodziły się pierwiastki myślenia romantycznego. Następowo wychodzenie poza scjentystyczny i oparty na zasadzie pewności model wyjaśniania

²⁹ Bardziej wnikliwa analiza znajduje się w rozdziałach zawierających omówienie wybranych teorii socjologicznych.

³⁰ J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej. Wydanie nowe*, Warszawa 2003, s. 410.

opartego na rozumie. Tak o tej wielowymiarowości epoki Oświecenia pisała Elżbieta Paczkowska-Łagowska:

Jeśli zapytamy, czym było Oświecenie niezależnie od wsparcia, jakiego zdolne jest udzielić dzisiejszemu człowiekowi w kryzysowej sytuacji „naporu sił irracjonalnych”, to wypada stwierdzić, że nie było ono takie, jakim przedstawiają je jego zwolennicy z jednej strony, a wrogowie z drugiej. Nie pozostawało bynajmniej w nieświadomości zagrażających sił irracjonalnych, demoniczności obecnej w dziejach, tajemniczości życia i nie wierzyło bez zastrzeżeń w „zasady” i w „rozum” oraz w możliwość kształtowania ładu racjonalnego, lecz dostrzegało również znaczenie tradycji, potrzebę autorytetu, miało wyczulony zmysł do fatalizmów dziejowych. Tak więc nie tylko romantyczny irracjonalizm stawia granice uniwersalnym roszczeniom rozumu; proces ten stopniowo dokonywał się już wewnątrz samego oświecenia i prowadził w nim do romantycznego przełomu³¹.

Dlatego też koncepcje odwołujące się do antypozytywistycznego zwrotu nie zawsze są jednoznacznie skierowane przeciw podstawowym zasadom filozofii pozytywistycznej³². Jednak, jak twierdzi Neil Postman, „począwszy od Oświecenia, sceptycyzm do tradycyjnych narracji stał się powszechny, przynajmniej wśród intelektualistów”³³.

Trzeba też podkreślić, że oświeceniowa tradycja szkocka i brytyjska, głównie z racji większego nacisku na empiryczne i zmysłowe poznanie rzeczywistości, poświęcały mniej uwagi świadomościowym aspektom poznania niż miało to miejsce w innych kręgach intelektualnych Europy. Tradycja niemiecka w o wiele większym stopniu skierowała uwagę na nauki o duchu jako właściwy przedmiot nauk humanistycznych i było to już widoczne w momencie krystalizowania się socjologii naukowej we Francji, która hołdowała innym pryncypiom. Bertrand Saint-Sernin pisał:

Jeśli jednak niemieckie „nauki o duchu” powołują się na paradygmat hermeneutyczny, to socjologia Durkheima wykryształizowuje się w całkiem innej postaci i, zgodnie z odwieczną francuską tradycją, potwierdza diametralną przeciwstawność tego, co obiektywne, i tego, co subiektywne. Owa socjologia nie chce wnikać w przeżycia osobiste, uciekając się do włamania czy też powodując się współczuciem, lecz chce ona tylko wyekspozować warunki powstawania oraz przyczyny zjawisk dających się zaobserwować³⁴.

Stopniowe wychodzenie ze schematu pozytywistycznego i wkraczanie na drogę socjologii humanistycznej było więc procesem niejednorodnym. Trzeba jednak od razu podkreślić, że przełom antypozytywistyczny rozpatrywany ze względu na jego wpływ na ujmowanie kwestii świadomości w teorii socjologicznej zaznaczył się przede wszystkim odejściem od zaledwie poznawczej funkcji świadomości. Świadomość została wpleciona w sferę działań i stała się ważną siłą strukturującą rzeczywistość społeczną. Pojawiło się istotne odniesienie do kultury jako do sfery, która

³¹ E. Paczkowska-Łagowska, *Logos życia. Filozofia hermeneutyczna w kręgu Wilhelma Diltheya*, Gdańsk 2000, s. 366.

³² Taki niejednorodny wymiar ma na przykład omawiana w kolejnym rozdziale socjologiczna teoria Floriana Znanieckiego.

³³ N. Postman, *W stronę XVIII stulecia. Jak przeszłość może doskonalić naszą przyszłość*, Warszawa 2001, s. 112.

³⁴ B. Saint-Sernin, *Rozum w XX wieku*, Gdańsk 2001, s. 124.

w najbardziej trafny sposób określa twórcze moce tkwiące w człowieku, a więc pozwala mu korzystać ze swej świadomości nie tylko dla rozpoznawania świata, lecz także dla jego kreowania. Związane to było z kolei z odwołaniem się do kantowskiego przewrotu w dziedzinie epistemologii. Na scenę socjologicznego ujmowania rzeczywistości wkroczył praktyczny rozum ze swoimi wszelkimi umiejętnościami, a przede wszystkim z przekonaniem o własnych możliwościach w zakresie aktywności twórczej³⁵.

Dla rozwoju myśli społecznej pewne znaczenie upatruje się w propozycji Diltheya, dotyczącej przeciwstawienia się ówczesnej teorii poznania, a więc tej mającej swe wzory w Oświeceniu i w pewnej mierze utrwalonej w filozofii pozytywistycznej. Następuje coraz mocniejsze akcentowanie natury ludzkiej jako całości, pojawia się też kategoria „życia” jako rozległa płaszczyzna ludzkich aktywności, a życie człowieka ujmowane jest poprzez pryzmat świadomości historycznej. Jednostka ludzka natomiast traktowana jest holistycznie jako władająca wszelkimi swoimi siłami w percepcji i recepcji świata, w którym żyje. Ten zwrot oznaczał równocześnie, że odmienne ontologicznie zjawiska świata ludzkiego, a więc świat dziejowy i jego komponenty wymagały do ich opisu innych pojęć niż te, które dotychczas opisywały substancję, naturę i jej poszczególne zjawiska. Konieczne stały się kategorie mogące ująć procesualność, zmienność, rozwój i żywotność świata dziejowego. Dynamika i zmienność, a więc to, co wpisane jest *implicite* w pojęcia życia i dziejów, wymuszają rewizję pojęć stosowanych do wyjaśniania sposobów ludzkiego bycia w świecie. W ujmowaniu całości procesu społecznego dziejowej konieczności przeciwstawia się przypadkowość mogącą wpływać na zachodzące procesy, a równocześnie podkreśla się otwarty charakter dziejów, w których przyszłość jest nieprzewidywalna i nieznaną, czyli niekoniecznie podlega z góry określonym prawom dziejowym. Poza tym, co także podkreślał Dilthey, dzięki zobiektywizowanym formom świadomości, istniejącym w sposób historyczny, człowiek jest w stanie określić samego siebie:

W języku, micie i obrzędzie religijnym, w obyczaju, prawie i organizacji zewnętrznej zawarte są wytwory ducha zbiorowego, w nich świadomość ludzka staje się mówiąc językiem Hegla, obiektywna i utrzymuje się mimo rozproszenia (*Zergliederung*). Tego, jakim jest, doświadcza człowiek nie dzięki mędrkowaniu o sobie i nie dzięki eksperymentom psychologicznym, lecz dzięki historii³⁶.

Nowa postawa poznawcza wobec świata sprowadzała się w gruncie rzeczy do zasadniczego przeformułowania sposobu uczestnictwa w nim. Wiązało się to z taką wizją filozofii (i nauki w ogóle), która nie tylko pozwala zrozumieć rzeczywistość, ale także wpływa na kształtowanie samego człowieka. Ostatniego wątku socjologia pozytywistyczna raczej nie przejęła, a jeśli już, to w bardzo ograniczonym zakresie. Ewolucyjnistyczne i organicystyczne wizje rozwoju społecznego nakładały się tu na palącą potrzebę zrozumienia zachodzących rzeczywistych przemian w społeczeństwach europejskich. Dlatego też zachodzącym wówczas głębokim przemianom strukturalnym przypisywano charakter postępowy i z uwagi na zmiany w skali makrosocjecz-

³⁵ Te różnice dotyczące poznawczych i twórczych funkcji świadomości omówione są dokładniej na przykładach teorii Émile'a Durkheima i Floriana Znanieckiego.

³⁶ Cyt. za: Z. Kuderowicz, *Światopogląd a życie u Diltheya*, Warszawa 1966, s. 63.

nej właśnie ich wyjaśnianiu poświęcona była uwaga pierwszych badaczy. Socjologia europejska, w ogólny sposób definiowana jako nauka o społeczeństwie, miała więc za zadanie wyjaśniać całościowe funkcjonowanie zbiorowości i skoncentrowanie się na jednostce nie było czymś oczywistym na tym etapie rozwoju myśli socjologicznej. Poszukiwano wprawdzie związków jednostki ze społeczeństwem (organizmem, systemem w którym funkcjonowała), ale były to ujęcia z perspektywy owych całości, które uczynione przedmiotem zainteresowania nowej dyscypliny nie stwarzały szansy na ujęcie ich od strony jednostkowej, a tym bardziej z punktu widzenia podejmowanych przez jednostki aktywności. Stąd też, człowiek uwikłany w procesy społeczne postrzegany był w pierwszych socjologicznych teoriach zmiany społecznej głównie jako bierny uczestnik rzeczywistości, jej obserwator raczej niż współtwórca. Podlegał więc prawom ewolucji wraz z całym systemem, do którego należał i był jego częścią. Tak rodziły się podwaliny ujęć funkcjonalistycznych wyrosłe na gruncie ewolucjonizmu i organicyzmu dziewiętnastowiecznego.

Nie oznacza to, że mówienie o podmiocie indywidualnym w odniesieniu do teorii pierwszych socjologów klasycznych jest błędne lub nieuprawnione. Trzeba jednak zaznaczyć, że jest to, jeśli pozostać przy tym neutralnie traktowanym terminie, podmiot bez podmiotowości – podmiotowości rozumianej jako sprawcza moc i zdolność do przekształcania się i wpływania na kierunek procesów społecznych.

Względem socjologii Augusta Comte'a i Émile'a Durkheima (aczkolwiek także różniących się od siebie) nieco inne zabarwienie pod tym względem posiada koncepcja Herberta Spencera, który właśnie od jednostki wywodził genezę społeczeństwa³⁷. Natomiast socjologiczne czy wręcz „przesocjologizowane” ujęcie jednostki w teorii Durkheima znamionuje pierwszeństwo społeczeństwa wobec jednostki o znaczeniu rudymentarnym i organicznym. Zasadnicza zmiana w podejściu do kwestii roli podmiotu w życiu społecznym („życiu” właśnie, a nie w zastanej strukturze świata społecznego, bądź złożonym organizmie społecznym) oznaczała zmianę paradygmatu w socjologii i związana była z przełomem antypozytywistycznym.

Zaznaczyć też należy, że pojęcie życia nie tyle było pełnym *novum* w zakresie socjologii humanistycznej, ile raczej nabrało nowego znaczenia. Funkcjonowało ono bowiem już w początkowym okresie rozwoju socjologii naukowej. I tak, u pierwszych socjologów metody poznania oparte na oświeceniowych, rozumowych zasadach miały służyć rozpoznaniu życia społecznego, życia jako całości, określanego jako system społeczny, organizm społeczny lub po prostu społeczeństwo. Pojęciem życia posługiwał się również Durkheim dla określenia rzeczywistości społecznej w jej całościowym, organicznym rozumieniu. Rozpatrywane przez niego całości społeczne – społeczeństwa i grupy – były konkretnymi bytami i wyznaczały warunki dla funkcjonowania jednostkowego. W większym stopniu było to więc rozumienie, które podkreślało całokształt stosunków społecznych, w jakich funkcjonował człowiek, aniżeli odnosiło się do faktu przeżywania przez człowieka zjawisk świata społecznego, uczestnictwa w nim i jego współtworzenia. Wówczas daleko bowiem jeszcze było do wykształcenia się takiego znaczenia pojęcia życia, jakie nadały mu późniejsze

³⁷ Więcej na ten temat zob.: H. Becker, H. E. Barnes, *Rozwój myśli społecznej od wiedzy ludowej do socjologii. Historia i interpretacja ludzkich pojęć o współżyciu ludzi*, Warszawa 1965, s. 293–313.

rozwiązania, zwłaszcza te, poczynione w duchu historyzmu. Tutaj znaczący wpływ miała także wizja Diltheya, a w późniejszym okresie filozoficzna myśl Friedricha Nietzschego, afirmującego twórcze życie jednostkowe, nawet w wersji przeciwstawiania się historii. Życie codzienne i kwestie społecznego ustalania konsensualnego świata działań ludzkich stały się natomiast później przedmiotem badania w ramach nurtu fenomenologicznego, wywodzącego się z filozoficznych podstaw zakreślonych przez Edmunda Husserla.

Najbardziej skrajna postać nowego spojrzenia na świat społeczny znalazła swój wyraz w nurcie absolutnego historyzmu i w jego postulatach metodologicznych. Przyczyniły się one znacznie do wytworzenia się nowej orientacji teoretycznej w socjologii, zwanej socjologią rozumiejącą. Jej pierwsi przedstawiciele, tacy jak Heinrich Rickert i Wilhelm Windelband, nie tylko wzmocnili perspektywę jednostkową w socjologii, ale wskazali także na centralne miejsce kultury jako rzeczywistej dziedziny celów i wartości preferowanych przez ludzi³⁸. Antypozytywizm był „anty” nie tylko wobec założeń filozofii pozytywnej, ale także wobec pozostałości oświeceniowej myśli zakorzenionej stosunkowo mocno w pierwszej fazie rozwoju socjologii naukowej. Według Szackiego bowiem: „w łonie Oświecenia dojrzewają pierwsze sformułowania filozofii, którą Comte nazwie pozytywną”³⁹. Znaczące okazały się więc te założenia, które dotyczyły kondycji jednostki i orzekały o podmiocie społecznym. Według Leszka Kołakowskiego:

Socjologia naukowa rozprasza przede wszystkim złudzenie dawnych teoretyków, wedle którego wszystkie struktury społeczne są rezultatem kontaktu między egoistami, opartego na rachunku korzyści i strat. [...] Socjologia pozytywna wykaże wszakże, że [...] to jednostki są konstruktami myślowymi, podczas gdy realność pierwotną ma społeczeństwo właśnie. Istnienie życia społecznego jest równie „naturalne” jak ludzkie czynności organiczne i nie wymaga tłumaczenia w fikcyjnych umowach⁴⁰.

Owa naturalność świata społecznego, przyjmowana bez jakichkolwiek dodatkowych dowodów, ustanawiała człowieka przede wszystkim istotą, której zadanie ograniczało się do rozpoznania warunków jej życia i funkcjonowania. Stopniowa zmiana myślenia pod koniec XIX wieku, chociaż ukierunkowana coraz silniej w stronę psychologii, niewiele tak naprawdę wzmocniła podmiot z punktu widzenia jego wszechstronnych właściwości.

Znacząca zmiana z punktu widzenia przedmiotowej kategorii świadomości, nastąpiła wraz z rozwojem socjologii historycznej, związanej z przełomem antypozytywistycznym, chociaż jej oddziaływanie zaznaczyło się już wcześniej. Jednak światopoglądem nowej epoki staje się historyzm i to on wyznacza sposób spojrzenia na dzieje i zachodzące w nich procesy społeczne. Świat społeczny jest rozpoznawany przez człowieka zanurzonego w kulturze, będącego jej wytworem i starającego się zrozumieć świat zewnętrzny z uwzględnieniem tego właśnie kulturowego punktu widzenia. Kulturowego, a więc takiego, który jest częścią samego człowieka, gdyż

³⁸ Zob. J. Szacki, *Historia myśli...*, s. 426–433.

³⁹ *Ibidem*, s. 81.

⁴⁰ L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna. Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego*, Warszawa 2004, s. 68.

wynika z jego własnej działalności⁴¹. Co warto podkreślić, wraz z przełomem antypozytywistycznym kulturowy wątek wszedł w zakres problematyki funkcjonowania człowieka w świecie społecznym. Nie bez znaczenia były też tendencje psychologizujące, ale jako kładące nacisk na jednostkowe i introspekcyjne spojrzenie na człowieka odchodziły zbyt mocno od postulatu poznania tego, co ogólnie nazywano życiem społecznym (zbiorowym). Największy wkład wniosły tu niewątpliwie teorie amerykańskiego pragmatyzmu i koncepcje jaźni, a więc również cała orientacja interakcjonistyczna⁴².

Paradygmat humanistyczny narodził się w socjologii jako opozycja do pozytywistycznych założeń i szukał oparcia dla swych teorii właśnie w materiale historycznym. Humanistyka traktowana była jako samowiedza, a świadomość dawała podstawy do wyjaśnienia kondycji człowieka w świecie społecznym (choć wiedza ta nie była wolna od wartościowania). Zmiany, które nastąpiły w wyniku przeformułowania wizji Kanta dotyczącej poznania świata, ogniskowały się wokół dwóch podstawowych haseł, a mianowicie dziejów i historii. Można bez większego błędu zaryzykować stwierdzenie, że filozofii dziejów i historyczności jako takiej socjologia zawdzięcza swoje powstanie, przynajmniej w jej europejskim rodowodzie. Zwrócił na to uwagę Jan Szczepański:

Filozofia historii stanowi bezpośrednie ogniwo rozwojowe poprzedzające pojawienie się socjologii. Rozwija się ona zresztą w XIX wieku równoległe z socjologią, a niektórzy historycy myśli społecznej po prostu utożsamiali obie te dziedziny. [...] Filozofia dziejów postawiła bowiem pytania, które socjologia starała się rozwiązać metodami naukowymi, zanim wykształciła swoją odrębną problematykę⁴³.

Trzeba też dodać, że dla powstania socjologii znaczącym impulsem były rzeczywiste zmiany, jakim podlegały europejskie społeczeństwa w końcu XVIII i w ciągu XIX stulecia. To one właśnie były dominujące w określaniu przedmiotu socjologii, zwłaszcza u zarania jej istnienia, w jej nurcie europejskim.

Z pojęciami dziejów i historii wiązały się zaś bezpośrednio pojęcia życia i świadomości historycznej. I tak, świadomość weszła do socjologii jako kategoria oznaczająca miejsce zbiorowości w procesie dziejowym. Rozumienie człowieka jako istoty uwikłanej w historię jego zbiorowości było natomiast kolejnym krokiem na drodze konkretyzacji sfery świadomościowej.

Pojawienie się świadomości historycznej w XIX wieku jest więc znaczącym momentem dla rozwoju rozumienia pojęcia świadomości w naukach społecznych. Można powiedzieć, że ten złożony „moment” zaważył na całych dalszych losach socjologicznego myślenia o zbiorowych wyobrażeniach i przedstawieniach. Wsparty został znacząco przez rzeczywiste procesy zachodzące w społeczeństwach XIX-wiecznych. Przywodzi to na myśl znane stwierdzenie Ernesta Gellnera o powstawaniu świadomości

⁴¹ Naukowy profil Floriana Znanieckiego, a zwłaszcza jego intelektualna ewolucja od filozofii ku socjologii, jest tu znakomitym przykładem takiego myślenia o człowieku rozpoznającym samego siebie i otaczający świat dzięki swoim własnym wytworom.

⁴² Na ten temat zob.: L. Koczanowicz, *Jednostka, działanie, społeczeństwo. Koncepcje jaźni w filozofii amerykańskiego pragmatyzmu*, Warszawa 1994.

⁴³ J. Szczepański, *Socjologia. Rozwój problematyki i metod*, Warszawa 1969, s. 19–20.

mości narodowej i rodowodzie nacjonalizmów: „Nacjonalizm stwarza narody, a nie na odwrót”⁴⁴. Gellner podkreślał czynnik kulturowy i polityczny (w postaci państwa) organizujący naród i świadomość narodową jako substytut religii i pozwalający na zachowanie integracji społecznej. Warto przywołać także diagnozę Erica Hobsbawma, który w większym stopniu niż Gellner kładł nacisk na polityczny aspekt funkcjonalności świadomości narodowej jako sztucznie wytworzonej w celu zachowania integralności państw w sytuacji przemian strukturalnych (demokratyzacji życia i umasowienia społecznego stanowienia)⁴⁵.

Rzeczywiste procesy zachodzące w XIX-wiecznej Europie, a więc wyłanianie się nowego ładu społecznego i ekonomicznego, przekształcenia w zakresie industrializacji i urbanizacji oraz uzyskiwanie podmiotowości przez coraz szersze masy społeczne, stanowiły grunt, na którym rodziło się przekonanie o rzeczywistym wpływie rzesz ludzkich na kształt świata społecznego. Wiązało się to z pojęciem masy, o którym tak przekonywująco pisał Ortega y Gasset. Najpierw było to szukanie nowej drogi dla najlepszego politycznego i społecznego urzędnika świata w dobie rodzącego się kapitalizmu. Natomiast dla kształtowania jednostkowych świadomości był to społeczny klimat, który można opisać stwierdzeniem „Kultura masy zakłada niepowodzenie wszelkiego czynienia się interesującym, to znaczy lepszym niż inni”⁴⁶. Szanse na artykułowanie jednostkowej ekspresji nie były duże. Natomiast współcześnie, w nowych warunkach wchodzenia w fazę kapitalizmu zaawansowanego, poszukiwanie optymalnych sposobów funkcjonowania jednostek wynika z opuszczania masowego charakteru produkcji i przechodzenia w fazę zaspokajania potrzeb zindywidualizowanych.

W ramach przeformułowania pozytywistycznych założeń, wbrew Kantowi uznano czas za realny i włączono go w wyjaśnianie dziejowości i życia społecznego. Antropologiczne korzenie pojmowania dziejów usytuowały je bliżej człowieka, poddały takiemu wyjaśnieniu, w którym to właśnie człowiek stał się integralną częścią świata. Myślenie historyczne, owa świadomość historyczna, wyzwoliła filozofię hermeneutyczną, której punktem wyjścia jest założenie o przeżywaniu świata, a nie jak dotychczas, jego wyłącznym poznawaniu. Na arenę wkroczyło kulturowe pojmowanie działalności człowieka i rozumienie ludzkich wytworów właśnie w aspekcie kulturowym. Ale jednocześnie zmieniła się także sama koncepcja przedmiotu poznania. Nie jest nim już tylko i wyłącznie świat natury – świat przyrody jako zastany i dany obiektywnie, ale staje się nim życie jako takie, również życie jako wytwór człowieka w toku jego działalności⁴⁷.

Warto zaznaczyć, że teorie socjologiczne wypracowane w ramach tych dwóch paradygmatów pozostają ciągle inspirujące dla współczesnych badaczy świata społecznego. Jest tak przede wszystkim dlatego, że wiele z założeń pozytywistycznych stosuje

⁴⁴ E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, Warszawa 1991.

⁴⁵ E. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*, Cambridge 1999.

⁴⁶ P. Sloterdijk, *Pogarda mas. Szkic o walkach kulturowych we współczesnym społeczeństwie*, Warszawa 2003, s. 74.

⁴⁷ Taką koncepcję życia przeżywanego przez człowieka chyba najlepiej rozwinął Edmund Husserl, kładąc tym samym podwaliny pod rozwój fenomenologii.

się także i dzisiaj, a humanistyczny przewrót nie został przecież uznany za wyłącznie obowiązujący i zastępujący wcześniejsze dokonania. Dlatego też w socjologii teoretycznej nadal obserwować można obecność obydwu intelektualnych tradycji.

„Nowa socjologia”, jak stwierdził Szacki, to kolejna reinterpretacja tego samego kanonu tekstów klasycznej socjologii. Zgodzić się z tym wypada, chociażby analizując demaskatorskie podejście Giddensa, który w zdecydowany sposób, czerpiąc z zasobu socjologii klasycznej, używał jej do stworzenia pewnego rodzaju *Aufhebung* przełomu wieku, czyli „wyniesienia” swojej propozycji teoretycznej ponad całe dziedzictwo socjologii klasycznej, a na pewno jeśli nie „ponad” to „z” tego dziedzictwa. Na wzór poszukiwania trzeciej drogi w zakresie polityki, Giddens poszukiwał też „złotego środka”, korzystając jednocześnie z dokonań teoretycznych w zakresie paradygmatu pozytywistycznego i humanistycznego. Osiągnięta w ten sposób synteza, to jego teoria strukturacji. Współczesne poszukiwania, zwane też „trzecią socjologią”, to nadal syntetyzujące bądź krytyczne odwoływanie się do dwóch wielkich paradygmatów w socjologii.

Jedno wydaje się pewne: teoretyczny namysł nad zmienną rzeczywistością pozostaje otwarty i jednocześnie stymulujący dla dalszego procesu poznania. W drugiej połowie XX wieku trafnie ujęła to Hannah Arendt:

Te współczesne „umierania” – Boga, metafizyki, filozofii i, w rezultacie, pozytywizmu – są zdarzeniami o poważnych historycznych konsekwencjach, gdyż na początku naszego wieku kwestie te przestały zajmować jedynie intelektualną elitę, a stały się tematem powszechnego zainteresowania. [...] niezależnie od tego, jak dalece ów kryzys wpływa na nasz sposób myślenia, nasza zdolność myślenia pozostaje nienaruszona. Jesteśmy tym, czym ludzie zawsze byli – istotami myślącymi⁴⁸.

1.2. Tożsamość – modele definicyjne

Definicyjne określenie koncepcji tożsamości, podobnie jak w przypadku świadomości, również dostarcza różnic znaczeniowych wynikających z odmiennych nurtów teoretycznych i intelektualnych tradycji. Zbigniew Bokszański stwierdził: „Koncepcja tożsamości jednostki należy bez wątpienia do grupy tych pojęć, o których zwykło się mówić, iż mają długą przeszłość, ale krótką historię”⁴⁹. Według Barbary Szackiej: „Zainteresowania tożsamością pojawiły się w naukach społecznych stosunkowo niedawno, bo w ostatnim półwieczu”⁵⁰. Natomiast Barbara Skarga w swoim filozoficznym studium poświęconym tożsamości stwierdziła wprost:

Tożsamość jest problemem, nie mamy pewności, czy nie stanowi ona w ogóle iluzji. Nie wiemy także dobrze, jak należy ją rozumieć, co to właściwie znaczy to bycie sobą, dlaczego owej sobości szukamy, czy jest ona dla nas jakąś wartością, a jeżeli tak, to dlaczego⁵¹.

⁴⁸ H. Arendt, *Myślenie...*, s. 45.

⁴⁹ Z. Bokszański, *Tożsamość jednostki*, „Kultura i Społeczeństwo” 1988, nr 2, s. 3.

⁵⁰ B. Szacka, *Wprowadzenie do socjologii*, Warszawa 2003, s. 149.

⁵¹ B. Skarga, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Kraków 1997, s. 168.

Tożsamość jest zwykle ujmowana jako proces, fenomen trwający i rozwijający się w czasie, fenomen sam nie do końca określony, a przecież w jakiejś mierze określający jednostkę. Przykładowo:

Tożsamość aktora społecznego pojmować można [...] jako zbiór wyobrażeń, sądów i przekonań, które konstruuje on wobec samego siebie. Ujmując rzecz jeszcze lapidarniej tożsamość to układ autodefinicji aktora społecznego⁵².

Wskazuje się na jednoczesne przedstawianie tożsamości jako realnego i trwałego obiektu definiującego jednostkę (*self-conception*), jak też jako zjawiska wręcz efemerycznego, a na pewno zmiennego (*self-image*). Te dwa modele można uznać za typologiczne wzory definiowania tożsamości oraz krańce kontinuum, pomiędzy którymi odnaleźć można wiele pośrednich form tożsamości jednostkowej, nigdy w czystej postaci, lecz zawsze w ramach tak dychotomicznie ujmowanych typów idealnych tożsamości. Innymi słowy, można mówić o tożsamości jako bardziej długotrwałej i trudno usuwalnej strukturze (koncepcja siebie) lub o tożsamości w rozumieniu wizerunku własnej osoby w danym momencie (obraz siebie). Tak więc tożsamość jednostkowa jest tym, co mieści się pomiędzy jaźnią biograficzną (*biographical self*) a jaźnią sytuacyjną (*situated self*), a raczej tym, co wynika z ich ciągłej koegzystencji. Według określenia Zbigniewa Bokszańskiego: „Tożsamość jest [...] zarówno złożonym i trwałym układem postrzeżeń siebie, jak i cząstkową autodefinicją zmieniającą się w krótkich odcinkach czasu”⁵³. Jakkolwiek różne koncepcje tożsamości zbliżają się w swojej formie do jednego z krańców kontinuum, to w rzeczywistości w życiu jednostkowym realizowane są oba modele⁵⁴.

Trzeba tu podkreślić, że tożsamość jest zazwyczaj odnoszona do czynnika temporalnego, a w grę wchodzi różne pojmowania czasu i usytuowanie człowieka w stosunku do jego odmiennych wymiarów. Według definicji Niklasa Luhmanna tożsamość: „to osadzona w ciele, intersubiektywnie ukonstytuowana i społecznie zdeterminowana struktura przecinających się temporalności”⁵⁵. Można tu jako ilustrację wskazać czas prywatny (wewnętrzny jednostki), czas intersubiektywny (podzielany z innymi ludźmi, z którymi człowiek przebywa) oraz czas biograficzny (wyznaczony przez indywidualny tok życia).

⁵² Z. Bokszański, *Pojęcie tożsamości jednostki a interakcjonizm współczesny*, [w:] *Orientacje teoretyczne we współczesnej socjologii*, red. W. Kwaśniewicz, Kraków 1990, s. 83.

⁵³ Idem, *Tożsamość, biografia i system działania – perspektywa Floriana Znanieckiego*, „Kultura i Społeczeństwo” 1988, nr 3, s. 81.

⁵⁴ Te dwa rodzaje tożsamości omawiane są w rozdziale dotyczącym analizy współczesnych teorii socjologicznych. Anthony Giddens bliższy jest pojmowaniu tożsamości jako jaźni biograficznej, natomiast Zygmunt Bauman zdaje się łączyć oba ujęcia, wykazując zarazem trudności płynące z budowania tożsamości w jej biograficznej wersji. Stąd też w pismach Baumana znaleźć można wiele odniesień do takiego pojmowania tożsamości, które uzależnia jej kształt od każdorazowego kontekstu i sytuacji, w jakich przebiega dokonywanie wyborów jednostkowych. Należy jednak uznać, że to wskazanie na jaźń sytuacyjną wyraża właśnie owe trudności w konstruowaniu tożsamości jako stabilnego i ciągłego zadania na całe życie. To wynik przyjętych przez Baumana założeń o charakterze ponowoczesnej rzeczywistości, które wymuszają przystosowanie się procesu konstruowania tożsamości do jej wymogów.

⁵⁵ Cyt. za: Z. Bokszański, *Tożsamość jednostki...*, s. 6.

Jak stwierdził Edwin Ardener, najistotniejszym wyznacznikiem pojmowania tożsamości jest właśnie aspekt czynny, a więc opisywanie jej w kategoriach procesualności i trwania w czasie. Semantyka tego terminu wskazuje natomiast, że tożsamość jest właściwością bycia „tym samym” lub cechą „bycia” w ogóle. Jednak to kontekstowość, interakcyjność i dynamika są według niego najbardziej istotnymi cechami oddającymi charakter tożsamości. Dlatego też stwierdzenie o „posiadaniu tożsamości” należy uznać za typowe dla nauk społecznych, które starają się opisywać rzeczywistość taką, jaką ona jest lub wydaje się być. Świadczy o tym także formuła określająca tożsamości grupowe i jednostkowe w kategoriach ich „posiadania”. Jednak

W rzeczywistości [...] ja nie mam „tożsamości” – to, co widzimy są to po prostu sposoby, w jakie jestem identyfikowany (aspekt bierny) i w jakie ja identyfikuję (aspekt czynny). [...] Akt identyfikowania innych ludzi jest zasadniczo równie ważny jak akt bycia identyfikowanym przez nich⁵⁶.

Dlatego też bardziej adekwatne jest mówienie o przypisywaniu tożsamości i utożsamianiu (osób i grup). Utożsamianie obejmuje zarówno procesy zewnętrzne (obiektywne), jak i subiektywne (wewnętrzne). Pierwsze z nich, jako narzucane z zewnątrz, związane są z władzą, ponieważ obrazują relację pomiędzy identyfikującym a identyfikowanym. Relacja ta opiera się na nazywaniu i identyfikacji. Drugi z procesów, a więc przypisywanie cech od wewnątrz, to inaczej samookreślenie, które pozostaje w ścisłej relacji z narzuconą z zewnątrz tożsamością (może ją akceptować lub nie).

W świetle powyższego, najkrótszą definicję tożsamości można sformułować następująco: to kompleks składający się z samotworzenia i zewnętrznej identyfikacji. Na podstawie w tym miejscu pytanie – czym jest tożsamość? – Ardener odpowiedział: „Mamy raczej do czynienia z wielością form utożsamiania”⁵⁷. Jest to ciągły proces nadawania i kształtowania tożsamości, a jedynie w statycznym ujęciu tożsamość można traktować jako zespół cech społecznych czy kulturowych zogniskowanych w jednostce. Tylko w takim ograniczonym sensie uprawomocnione jest więc mówienie o „posiadaniu” tożsamości, zarówno przez jednostki, jak i zbiorowości.

Korzystając z kilku różnych źródeł modele teoretyczne koncepcji tożsamości w skrócony sposób można zaprezentować następująco:

- model zdrowia tożsamości, wywodzący się z badań prowadzonych przez Erika Eriksona i skoncentrowanych głównie na badaniu ego. To faktycznie rozbitcie człowieka na organizm, jego związki w grupie i ego właśnie. Stąd też najistotniejsze w tym modelu jest badanie podstaw utrzymania integralności indywidualnego z wypełnianymi przez nie rolami społecznymi, tak aby zachować współbieżność własnego wizerunku i tego, jaki pochodzi z otoczenia,

– model interakcyjny, w nim tożsamości stanowią „zjawisko *par excellence* interakcyjne”⁵⁸. W tym modelu konstruowanie tożsamości odbywa się podczas dostosowywania do siebie partnerów interakcji i ich działań. To orientacja związana z koncepcją

⁵⁶ E. Ardener, *Tożsamość i utożsamianie*, [w:] *Sytuacja mniejszościowa i tożsamość*, red. Z. Mach, A. K. Paluch, Kraków 1992, s. 23.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 36.

⁵⁸ Z. Bokszański, *Tożsamość jednostki...*, s. 10.

„znaczącego innego” i „uogólnionego innego”, którzy stają się wzorami najpierw do naśladowania, a później do świadomego i selektywnego włączania w zakres swojej tożsamości sposobów postrzegania świata i jego obiektów (także innych podmiotów). Pojęcia aktora społecznego i roli społecznej napotyka tu trudności wynikające z jednostkowego wiązania wszelkich interakcyjnych odniesień w całość zintegrowaną i spójną (problem „transytuacyjności” tożsamości). Widać tu poza tym związki z dwoma nurtami interakcjonizmu, a mianowicie tożsamością pojmowaną jako „koncepcja siebie”, budowaną przez podmiot społeczny w sposób stosunkowo trwałą oraz tożsamością pojmowaną procesualnie i przejawiającą się w trzech wariantach – tożsamość społeczna (*social identity*), tożsamość osobowa (*personal identity*) i tożsamość ja (*ego-identity*),

– model światopoglądowy, służący do wyjaśniania zmian psychospołecznych jednostki na płaszczyźnie kultury i zachodzących w niej przeobrażeń. Tożsamość pojmowana jest tu jako „zbiór trwałych właściwości charakteryzujących formuły autopercepcji ukształtowane wśród członków dostatecznie dużych zbiorowości”⁵⁹. Wykorzystywane pojęcia to najczęściej: wzór kulturowy, wartość, etos. Model ten wydaje się coraz mniej adekwatny do zastosowania we współczesnej kulturze, która nie jest już postrzegana jako złożony i stabilny system, lecz jako dynamiczny i płynny układ relacji. Jednak wymogi współczesności, a zwłaszcza szybkie tempo zmian instytucjonalnych, wymuszają na jednostce taką jej autopercepcję, która przechodzi od zakotwiczenia w „instytucjach” do oparcia się na „impulsie”. To przejście obrazuje odejście od gospodarki do konsumpcji jako podstaw budowania więzi społecznych (Ralph Turner),

– model egologiczny tożsamości; jest przedmiotem zainteresowania i badań głównie psychologii i psychologii społecznej. Sztandarowa postać takiego ujmowania tożsamości – Zavalloni, wyodrębniła osiem podstawowych przynależności społecznych człowieka, które pozwalają określać jego tożsamość. Są nimi: narodowość, płeć, religia, klasa społeczna, grupa wiekowa, zawód, status w rodzinie oraz ideologia polityczna. Wyznacznikiem egologicznego pojmowania tożsamości jest oparcie się na zaprzeczeniu, że otoczenie społeczne jednostki (społeczeństwo) usytuowane jest na zewnątrz niej. Przeciwnie, rolę odgrywa tu, tak zwane, „otoczenie wewnętrzne”, które opiera się na zasobach długoterminowej pamięci jednostki. W takim rozumieniu tożsamość jest „ośrodkiem kontroli, antycypacji i odzwierciedlania działań, w które angażujemy się w naszym codziennym otoczeniu”⁶⁰.

Jak podał Ken Plummer, w naukach społecznych tożsamość przyjmuje dwie główne formy: psychodynamiczną – opartą o teorię identyfikacji Freuda i koncepcję „kryzysu tożsamości” Erika Eriksona, oraz socjologiczną – łączoną z symbolicznym interakcjonizmem i pragmatyczną teorią jaźni Williama Jamesa⁶¹. Według niego, pierwsza z form jest nade wszystko wewnętrznym procesem identyfikowania

⁵⁹ *Ibidem*, s. 11.

⁶⁰ Cyt. za: Z. Bokszański, *Tożsamość jednostki...*, s. 14. Informacje na temat wypracowanych modeli tożsamości jednostkowej zob. także: idem, hasło *Tożsamość*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, t. 4, Warszawa 2002, s. 252–255.

⁶¹ K. Plummer, *Identity*, [w:] *The Blackwell Dictionary of Twentieth-Century Social Thought*, red. W. Outwaite, T. Bottomore, Oxford 1993, s. 270–272.

siebie, a więc umiejscawiania siebie w skonstruowanych społecznie kategoriach, co dzieje się dzięki językowi. Druga forma tożsamości wystawiona jest współcześnie na olbrzymie wyzwania związane z rozproszeniem i coraz większymi trudnościami w budowaniu wspólnych, konsensualnie podzielanych znaczeń. Określanie samego siebie na podstawie współlistnienia z innymi musi bowiem uwzględniać sposoby, w jakie społeczności konstruują koncepcje człowieka i życia w ogóle. A jest to jeden z zasadniczych elementów w formowaniu własnego „ja”. Plummer stwierdził nawet, że współczesny człowiek został w dużej mierze pozbawiony tożsamości gwarantowanej wcześniej przez tak zwany *common sense*. Dlatego też pisał o tożsamości w wersji pesymistycznej, gdzie w kulturze masowej zostają zatarte różnice pomiędzy kulturą a jaźnią, co powoduje wzrost narcystycznej osobowości lub zaznacza się bezznaczeniowość, bezsens i utrata autorytetów, które łącznie prowadzą do wzrostu tożsamości egoistycznych i zamkniętych na innych. Uwzględnia jednak także jej wymiar optymistyczny rozumiany jako „demokratyzacja osobowości”, czyli wyzwolenie przez wzrastającą indywidualizację życia takich mechanizmów, które pozwalają jednostce na swobodny wybór spośród szerokiej gamy tożsamości. Znaczące, według niego, były tutaj lata 70. XX wieku, które określił terminem (za Wolfem) *Me Decade*.

Skoro koncepcja tożsamości ma wprowadzić nowe możliwości ujmowania wymiarów autoidentyfikacji i autodefinicji jednostek, to zmienność świata społecznego staje się jednocześnie podstawą, na której budowana jest jednostkowa tożsamość. Zmiany w społeczeństwie powodują, że w innych warunkach tworzy się tożsamość (dochodzi do zdobywania samoświadomości). W tym sensie jest to poszukiwanie „jaźni rzeczywistej” (*real self* – określenie Ralpa Turnera), która jest ekspresją własnego „ja” i według niego coraz bardziej przesuwana się od emanacji w świecie instytucji do emanacji w postaci „impulsu”⁶². Widzenie tożsamości – jako receptę na życie we współczesności a jednocześnie jako ciągle zmaganie się z procesem jej tworzenia w płynnej rzeczywistości – prezentował Zygmunt Bauman. Dochodzi do tego jeszcze podkreślane przez niego niejednokrotnie utrudnienie w postaci osłabienia roli państwa narodowego w erze postindustrialnej. Alain Touraine poszedł w swoich rozważaniach jeszcze dalej, gdyż dyskredytuje samo pojęcie społeczeństwa jako mało adekwatne do opisu współczesnych „społeczeństw”:

Tylko pojęcie tożsamości pozwala najpełniej analizować dynamikę współczesnych zjawisk społecznych obfitujących w przejawy buntu, odchodzenia od oficjalnej ideologii, kwestionowania przypisanych powinności, propagowania nowych stylów życia⁶³.

Zmienność modeli tożsamościowych jest więc faktem. Wątpliwości dotyczą natomiast tego, czy i w jakim stopniu budowanie tożsamości jednostkowej jest związane z warunkami, w jakich ten proces przebiega. Jeśli są jakieś społecznie wytworzone reguły rządzące tym procesem, to budowanie tożsamości musi odnosić się do tych zasad i kulturowych wzorów obowiązujących w danym czasie i miejscu. Jeśli natomiast przyjąć założenie, że wraz z nastaniem nowoczesności człowiek indywidualnie

⁶² Z. Bokszański, *Tożsamość jednostki...*

⁶³ *Ibidem*, s. 15–16.

decyduje o kształtowaniu samego siebie i jest w tych decyzjach w pełni autonomiczny, to tożsamość nie przynależy już organicznie do kultury, w jakich jest tworzona i wcale nie musi powielać jej wzorów.

Do drugiego rodzaju punktu widzenia na sposób formowania się tożsamości jednostkowej zaliczyć można, przykładowo, filozofię Nietzschego, w której jednostka dysponuje w zasadzie niczym nieograniczonymi środkami w konstruowaniu własnej osobowości. Natomiast Durkheim swoją koncepcję świadomości jednostkowej, ujmowaną jako emancypacja ze świadomości zbiorowej i nieodłączny rezultat procesu podziału pracy, łączył bezpośrednio z wyłanianiem się i narastaniem procesu indywidualizacji wraz ze wzrostem skomplikowania życia społecznego.

W szerszym ujęciu budowanie tożsamości jest jednym ze sposobów wykorzystania rozumu praktycznego. Leszek Koczanowicz, posługując się terminologią zaczerpniętą od Michela Foucaulta, podał cztery podstawowe „technologie” jako wypracowane przez człowieka sposoby aktywnego realizowania się⁶⁴. Są nimi:

- technologie produkcji, które pozwalają przekształcać, wytwarzać rzeczy i operować nimi w dowolny sposób,
- technologie systemów znakowych, to posługiwanie się symbolami, rozpoznawanie znaczeń i używanie wszelkiego rodzaju znaków, w tym także języka,
- technologie władzy, które podporządkowują zachowania ludzkie pewnym celom lub określonej dominacji, organizując i obiektywizując je w ten sposób,
- technologie tożsamości, które: „pozwalają jednostkom wykonywać samodzielnie lub z pomocą innych pewną liczbę operacji na ich własnych ciałach, duszach, myślach, zachowaniach czy sposobach istnienia, umożliwiając im osiągnięcie pewnego stanu szczęścia, czystości, mądrości, doskonałości lub nieśmiertelności”⁶⁵.

Błędne byłoby rozumowanie zmierzające do podkreślenia, że obecnie samorealizacja człowieka przebiega jedynie w zakresie wyznaczonym przez ostatnią sferę aktywności, ale nie ma przesady w twierdzeniu, że właśnie technologie tożsamości uznaje się za wyznacznik czasów współczesnych.

Rozum praktyczny ma nadal duże możliwości ukazywania swoich emanacji we wszystkich tych sferach i tak się rzeczywiście dzieje. Można co najwyżej przypuszczać, że silny akcent kładziony obecnie na technologie tożsamości jest związany z głębokimi zmianami dokonującymi się w zakresie trzech pozostałych technologii. Wskazują na to uzasadnienia, jakimi posługują się teoretycy socjologii dla znalezienia fundamentów proponowanych przez siebie wizji tożsamości.

Zarówno Anthony Giddens, jak i Zygmunt Bauman ukazali te konkretne zjawiska w sferze pracy, nowych sposobach komunikowania i przeobrażeniach w świecie władzy, które czynią samostanowienie jednostkowe za pomocą tożsamości jednocześnie szansą i koniecznością współczesności i jej nowych wyzwań.

Warto w tym miejscu wspomnieć o trzech głównych kontekstach zastosowania koncepcji tożsamości zaproponowanych przez Charlesa Taylora⁶⁶.

⁶⁴ L. Koczanowicz, *Technologie tożsamości i perspektywa transcendentalna*, [w:] *Kultura i świadomość...*

⁶⁵ *Ibidem*, s. 77.

⁶⁶ Ch. Taylor, *Źródła współczesnej tożsamości*, [w:] *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, Kraków 1995.

Wszystkie one wiążą się jednocześnie z nieco odmiennym rozumieniem jej istoty i sposobu funkcjonowania. Taylor mówił o tożsamości jako samookreśleniu i jest to psychologiczne rozumienie pojęcia wywodzące się z teorii Eriksona. Podstawowe dla każdej jednostki znalezienie odpowiedzi na pytanie „kim jestem?”, Taylor uznał za znaczące przede wszystkim z punktu widzenia zakreślenia horyzontów moralnych. Brak odpowiedzi czy zachwianie w procesie budowania takiej odpowiedzi to nic innego, jak „kryzys tożsamości”. Tożsamość jest tu warunkiem zdrowia psychicznego i zachowania integralności osoby.

Drugi z kontekstów sytuuje mocno pojęcie tożsamości w nowoczesności, ponieważ chodzi tu o takie jej rozumienie, które oznacza oryginalność i osobiste zabarwienie tożsamości. W przeciwieństwie do wcześniejszych „uniwersalnych horyzontów” wyznaczających niejako odgórnie możliwe tożsamości jednostkowe, tożsamość osobista jako wytwór nowoczesny jest dziełem jednostkowym i w tym znaczeniu niepowtarzalnym, a nawet ekscentrycznym. Społecznemu procesowi przechodzenia od przeznaczenia do autokreacji (egalitaryzacja) towarzyszyła „rewolucja ekspresywiścyczna”, która:

przyznaje każdej jednostce indywidualny sposób istnienia, i tym samym nakazuje, by każdy realizował swoje człowieczeństwo w całej jego wyjątkowości, a nie podporządkowywał się zewnętrznym wzorcom⁶⁷.

Bauman określił to jako przejście od tożsamości będącej odkryciem do tożsamości w formie wynalazku, gdyż każda jednostka jest tutaj nowatorem w autodefiniowaniu tożsamości. Taylor daleki był jednak od zanegowania społecznego charakteru tożsamości, także w jej wymiarze osobistym i, chcąc podkreślić znaczenie reakcji otoczenia na jednostkowe działania w sferze tożsamości, pisał o jej negocjacyjnym charakterze. „Żeby być sobą, jednostka musi zostać uznana”⁶⁸. Tak najkrócej wyraża się formuła, która podkreśla zarówno osobiste zaangażowanie w kształtowanie tożsamości, jak też ograniczone wyzwolenie jednostki spod władzy społeczeństwa. Jakkolwiek to nie zabrzmie, samookreślenie nie jest tak naprawdę samodzielne.

Trzecim kontekstem tożsamości, omawianym przez Taylora, jest jej wymiar grupowy. Początki tego rodzaju myślenia były związane z tożsamością narodową, czy raczej świadomością narodową. Taylor podkreślił tym samym rodowód tożsamości zbiorowej związany z rozwojem nauki o dziejach i samej historii. Korzenie tożsamości zbiorowej są dla niego raczej historyczne i polityczne niż kulturowe⁶⁹. Co istotne, akcentował silne związki i wzajemne zależności między tożsamością indywidualną a zbiorową (właśnie narodową). Natomiast na płaszczyźnie międzynarodowej i globalnej polityka „tożsamości” funkcjonuje w publicznej przestrzeni i jest jednym z wyznaczników współczesnej cywilizacji.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 12.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 13.

⁶⁹ Na antropologiczne źródła tożsamości zbiorowej wskazuje Z. Bokszański, o czym będzie mowa w następnym punkcie.

Ponadto Taylor, uznając tożsamościowy dyskurs za przynależący do nowoczesności, upatrywał w nim także siłę oddziaływania na tworzenie praw indywidualnych. Według niego istnieje ścisły związek pomiędzy tożsamością nowoczesną a moralnością, ponieważ stanowanie jednostkowe (podmiot działania i jego jaźń) są, jak twierdzi, nierozzerwalne z dobrem (dobrem rozumianym ogólnie, a nie tylko postępowaniem zgodnym z wyznaczonym obowiązkiem)⁷⁰. Wspomniany powyżej ekspresywizm w konstruowaniu tożsamości przyczynił się do stworzenia nowoczesnego indywidualizmu. Związek tożsamości i indywidualizmu jest tu wyraźnie podkreślany, zwłaszcza kiedy pisał:

pełne sformułowanie nowożytnego pytania o tożsamość pojawiło się dopiero w okresie postromantycznym, czego wyrazem była, centralna dla Herderowskiego ekspresywizmu, idea, że każdej osobie przypisany jest osobny, oryginalny sposób istnienia⁷¹.

Jednak tożsamość, także z racji dużej popularności pojęcia i towarzyszącej jej wieloznaczności, przynosi wiele niewiadomych. Na gruncie filozoficznym nadal widoczne jest rozdzielenie wynikające z łączenia kategorii tożsamości ze świadomością albo z podmiotem (związek tych dwóch ostatnich pojęć nie był i nie jest raz na zawsze określony). Jak stwierdziła Barbara Skarga:

Po pierwsze jest wątpliwe, czy w ogóle tam, gdzie chodzi o jakieś indywidualne, niepowtarzalne a konkretne wyznaczniki Ja, da się uchwycić ich rdzeń i to taki, który by decydował o jego tożsamości. Jest też wątpliwe, czy w ogóle jest możliwe dotarcie do rdzenia takiego bytu indywidualnego, jakim jestem ja sam. Po drugie, możemy wątpić, czy sobość kryje się w byciu lub myśleniu. Zapewne błędem było szukanie rdzenia samego siebie zwłaszcza w myśli. Myśl jest wszak dynamizmem, fajerwerkiem, zmiennością, niekiedy tylko błyskiem. Jest ona ciągle inna, pełna inwencji, nie zawsze tożsama z rozumem, i trudno ją wtłoczyć w struktury transcendentale, a poza tym kieruje się nie tylko ku poznaniu. Jeżeli świadome siebie myślenie ma się stać gwarancją tożsamości mego Ja, jakże kruche staje się to Ja, jego byt i jego tożsamość. Czy w ogóle mówić o nich można?⁷²

1.2.1. Geneza koncepcji tożsamości i jej związku z indywidualizmem

Mając na uwadze socjologiczny rodowód pojęcia tożsamości można mówić o swoistej „podwójnej metryce”, jaka jest cechą samej socjologii naukowej. Barbara Szacka wskazała na dwie główne inspiracje dla wzrostu zainteresowania kategorią tożsamości, a mianowicie, psychoanalizę freudowską i symboliczny interakcjonizm⁷³. Także Zbigniew Boksański pisał o dwóch źródłach wyłaniania się problematyki tożsamości w naukach społecznych, w tym również i socjologii. Są to, po pierwsze, tradycja in-

⁷⁰ Ch. Taylor, *The Making of Modern Identity*, [w:] *The New Social Theory Reader. Contemporary Debates*, red. S. Seidman, J. C. Alexander, London–New York 2001, s. 315–320.

⁷¹ Idem, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Warszawa 2001, s. 343.

⁷² B. Skarga, *Tożsamość i różnica...*, s. 185.

⁷³ B. Szacka, *Wprowadzenie...*, s. 149–152.

terakcjonistyczna (prace Williama Jamesa, Jamesa M. Baldwina, Charlesa H. Cooleya i George'a H. Meada) oraz po drugie, renesans zainteresowania tożsamością jednostkową wywołany przez prace Erika Eriksona na przełomie lat 50. i 60. XX w. w Stanach Zjednoczonych⁷⁴. Pierwsze z nich, wcześniejsze chronologicznie, jest źródłem *stricte* socjologicznym, drugie natomiast mieści się w ramach psychologii, lecz wywiera znaczący wpływ również na socjologiczne ujmowanie tożsamości jednostkowej.

O ile interakcjonistyczne korzenie tożsamości pozwalały definiować ją w związkach jednostki z grupą i pełnionymi rolami społecznymi, o tyle nawiązanie do Eriksona stawiało tożsamość przede wszystkim w kontekście psychologicznym i skierowało zainteresowanie na samoświadomość jednostki i jej dialog z samą sobą. Koneksi z interakcjonizmem siłą rzeczy sytuowały tożsamość bliżej związków świadomości z uruchamianymi zachowaniami oraz przypisywały znaczenie przejawom świadomości jednostkowej w badaniu jej odniesień wobec innych (właśnie w postaci ról społecznych czy funkcji spełnianych w grupach). Wskazuje się jednak, że to Eriksonowi socjologia zawdzięcza wprowadzenie i rozpowszechnienie tego terminu, gdyż psychologiczne zainteresowanie tożsamością rozumianą jako samoświadomość nie ograniczało takiego rozumienia tego zjawiska, które sytuuje jednostkę w strukturze społecznej. Jedno wydaje się pewne: współcześnie nie można już poprzestać na tradycyjnym ujmowaniu tożsamości jako wytwarzanej i społecznie potwierdzanej w toku relacji interakcyjnych, a zwłaszcza tych o charakterze *face-to-face*. Jest tak przede wszystkim dlatego, że zmieniły się sposoby i warunki komunikowania społecznego, a ponadto przekształceniom uległy wypracowane mechanizmy pozostawiania w relacjach międzyludzkich.

Do wymienionych powyżej źródeł pojęcia tożsamości należy dodać jeszcze jedno. Dwa wskazane odnosiły się do tożsamości jednostkowej, trzecie natomiast dotyczy tożsamości zbiorowej. Pojęcie tożsamości wykazuje również niezaprzeczalne związki z teorią antropologiczną i w wersji odnoszącej się do określania tożsamości zbiorowej zostało przeniesione ze społeczności i kultur pozaeuropejskich będących przedmiotem badania antropologii na wysoko rozwinięte społeczeństwa współczesne. Tutaj w grę wchodzi pojęcie tożsamości kulturowej grupy i nie jest ono tym samym, co pojęcie tożsamości jednostkowej jako punkt zainteresowania socjologów i psychologów oraz psychologów społecznych. Warto jednak zauważyć, że samo posługiwanie się pojęciem tożsamości w odniesieniu do zbiorowości wskazuje na jego przydatność w określaniu kolektywnego wizerunku, chociaż takie „uspołecznienie” zindywidualizowanej koncepcji bywa kwestionowane i czasem uznaje się je w tej formie za najwyżej metaforyczne⁷⁵.

Pojęciu tożsamości zbiorowej trudno obecnie odmówić funkcjonalności zwłaszcza, że użyteczność określonych pojęć weryfikowana jest bezpośrednio w toku życia społecznego. Stąd też nowe formy życia zbiorowego, które wyłaniają się współcześnie wymagają odrębnych kategorii do ich opisu i wyjaśniania.

Bez względu jednak na rodowód samego pojęcia, w przypadku koncepcji tożsamości jednostkowej widać wyraźny jej związek ze świadomością. Jak stwierdził Zbi-

⁷⁴ Z. Bokszański, *Pojęcie tożsamości...*

⁷⁵ Idem, *Tożsamość...*, s. 254.

gniew Bokszański, socjologiczna teoria tożsamości jednostki została zapoczątkowana przez „ideę świadomego siebie podmiotu społecznego”⁷⁶. Upowszechnianie się tego pojęcia miało więc związek z rzeczywistymi przemianami dotyczącymi sposobów funkcjonowania człowieka w świecie. Tak jak sfera świadomości została związana z kategorią podmiotu, czy raczej podmiot zawładnął nią i uczynił swoją, tak tożsamość wyłoniła się jako kolejne stadium rozwoju świadomości podmiotowej. Jako konsekwencja nowoczesności, perspektywa tożsamościowa okazała się adekwatna do opisu kondycji indywiduum w świecie, w którym ogląd rzeczywistości jest sprawdzony przede wszystkim do perspektywy jednostkowego funkcjonowania i radzenia sobie w sytuacji postępujących w szybkim tempie zmian. Uzyskiwanie świadomości samego siebie, rozumiane jako upodmiotowienie (w sensie filozoficznym, to możliwość bycia i pozostawania sobą oraz wpływania na kształt bycia sobą wobec otaczającego świata) ma więc cechy wspólne z kształtowaniem tożsamości. Józef Lipiec napisał:

Aby zaistnieć i istnieć dalej, jednostka musi radykalnie odróżnić się od każdej innej jednostki i uczynić to tak zdecydowanie, by przekreślić jakiekolwiek obawy o niewyraźność swej tożsamości. Co więcej, cały proces rozwoju jednostki jako dążenie do upodmiotowienia, również podlega podobnym zasadom⁷⁷.

Sięganie do mechanizmów autorecepcji stało się wyznacznikiem czasów współczesnych, a jednostkowa egzystencja opiera się tym samym na pogłębionej świadomości samego siebie i świata, w którym człowiek żyje i działa. Tożsamość jest wynikiem sięgania do własnej struktury myślowej (obejmuje też oczywiście próby zrozumienia otaczającego świata) i może być rozpatrywana w kategoriach instrumentalności – skoro jest świadomie tworzonym projektem, to jest poniekąd narzędziem w kształtowaniu samego siebie, narzędziem wykorzystywanym optymalnie wobec rozpoznanych przez jednostkę warunków jej działania. Najczęściej spotykanym symptomem nasilenia się takich tendencji jest uznanie roli świadomego namysłu nad rzeczywistością za podstawowy rys (i praktyczną umiejętność) współczesnego podmiotu, od którego wymagane jest wykształcenie takiego namysłu jako pożądanego kompetencji. W takiej oto perspektywie usytuować można definiowanie współczesnych rozwiniętych społeczeństw jako refleksyjnych lub po prostu jako społeczeństw wiedzy⁷⁸.

Biorąc pod uwagę aktualnie zachodzące głębokie i dynamiczne zmiany, według Zbigniewa Bokszańskiego, tożsamość można zredukować do „świadomości kontynuacji”. Należy to rozumieć w ten sposób, że tożsamość wyznacza ludzkie pozostawanie tym samym (ale nie takim samym) w toku zmieniających się okoliczności życia. Jest to kontynuacja w czasie pewnych cech osobowości lub osobowości jako takiej i oznacza dla jednostki identyczność jej jaźni (*self-sameness*). Giddens i Bauman użyli tu określenia bycia (czy raczej pozostawania) autentycznym dla samego siebie. Wiąże się to z koniecznością ciągłego wewnętrznego potwierdzania własnego wizerunku

⁷⁶ Idem, *Tożsamość, biografia...*

⁷⁷ J. Lipiec, *Wolność i podmiotowość...*, s.65.

⁷⁸ Na temat społeczeństwa wiedzy zob.: N. Stehr, *Modern Societies as Knowledge Societies*, [w:] *Handbook of Social Theory*, red. G. Ritzer, B. Smart, London 2001, s. 494–508; M. Foucault, *Power/Knowledge*, [w:] *The New Social Theory...*, s. 69–75.

w konfrontacji z aktami jego społecznego odbioru i ocenami, jakim ten wizerunek podlega z racji jego konstruowania w otoczeniu społecznym. Dodać należy także drugą z podstawowych cech tożsamości, a mianowicie odrębność, stanowiącą o niepowtarzalności jednostkowej. Te dwie fundamentalne cechy można więc uznać za konstytuujące tożsamość jako taką⁷⁹.

Ogólnie należy stwierdzić, że filozoficzne poszukiwanie źródeł tożsamości i jej istnienia jako fenomenu wiązano albo bezpośrednio ze świadomością (myśleniem), albo z podmiotem. Współcześnie rozwój idei świadomości i podmiotu jest istotny dla określenia tożsamości chociażby w tym sensie, że świadomość pozwala ujmować własne życie jako narrację (co jest warunkiem konstruowania tożsamości), a podmiotowość decyduje o samostanowieniu, czyli organizuje w zasadzie wszystko to, co może być udziałem jednostki w ciągu jej życia.

Charles Taylor napisał: „Aby mieć wyobrażenie tego, kim jesteśmy, musimy mieć wyobrażenie tego, jak stawaliśmy się i dokąd zmierzamy”⁸⁰. Poza podstawową charakterystyką tożsamości za pomocą różnych odmian czasu (i ogólnie temporalnością wyznaczającą jej zakres) jest to wskazanie na podmiotowe określanie zdarzeń, także tych mających dopiero nastąpić (podmiotowe określanie rozumiane jest tutaj jako możliwość realnego wpływu na ich zaistnienie lub wyeliminowanie z toku życia za pomocą podejmowanych decyzji)⁸¹.

Dla Zbigniewa Bokszańskiego istniejące zróżnicowanie w definiowaniu tożsamości, wywodzące się z dwóch źródeł pojęcia, oznacza także konkretne konsekwencje dla procesu kształtowania tożsamości. Na tożsamość składają się według niego elementy i wzorce przyjmowane od innych, internalizowane w toku interakcji (identyfikacja) oraz właśnie odrębność i niepowtarzalność, a więc psychiczna konstrukcja wewnętrzna (identyzacja). Takie definicje zewnętrzne i wewnętrzne tożsamości łącznie wyznaczają właściwą konstrukcję jednostki, która jest wynikiem ciągłego spierania się tych dwóch sposobów ujmowania tożsamości⁸².

Jakkolwiek tożsamość zbiorowa nie jest kategorią podstawową dla przeprowadzanej tu analizy, to warto poświęcić jej kilka zdań wyjaśnienia. Pomimo, że odwoływanie się do tożsamości jednostkowej w przypadku próby definiowania tożsamości typu zbiorowego, najczęściej nie znajduje aprobaty, to można jednak wskazać przykłady koncepcji, w których następuje niemal bezpośrednio przenoszenie cech charakterystycznych tożsamości jednostkowej na tożsamość typu zbiorowego. Na takiej właśnie zasadzie opiera się, na przykład propozycja Leszka Kołakowskiego, który zdefiniował tożsamość narodową i religijną mając za podstawę pięć konstytutywnych właściwości tożsamości jednostkowej (osobowej)⁸³. Są nimi:

⁷⁹ Już sama kwestia autentyczności jako cechy jednostkowej tożsamości ma znaczenie o wiele głębsze i poważniejsze, ponieważ w dużej mierze wyznacza profil etyczny tożsamości, pozwala pozostawać jednostce wierną samej sobie, zwłaszcza w zderzeniu z wolnością samostanowienia. Na ten temat zob.: Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, Kraków–Warszawa 1996.

⁸⁰ Idem, *Źródła podmiotowości...*, s. 94.

⁸¹ Te wątki omówione są dokładnie w analizie koncepcji tożsamości Giddensa i Baumana.

⁸² Z. Bokszański, *Tożsamość jednostki...*

⁸³ L. Kołakowski, *O tożsamości zbiorowej*, [w:] *Tożsamość w czasach...*, s. 44–55.

- substancja, inaczej dusza – to odpowiednik jednostkowej niematerialnej strony osobowości,
- pamięć – zapewnia ona zachowanie ciągłości tak istotnej dla budowania tożsamości. W zakres pamięci wchodzi zarówno doświadczenie i uświadomienie przeszłości, jak i przewidywanie oraz ukierunkowanie na przyszłość,
- antycypacja, a więc właśnie skierowanie działań, uwagi i aktywności na to, co może mieć miejsce w przyszłości. Zostaje tutaj włączony aspekt śmierci jako zdarzenia pewnego i nieuniknionego w przeszłości,
- ciało – jego związek z tożsamością wydaje się oczywisty, ponieważ brak dowodów na istnienie bezcielesnych bytów osobowych,
- początek umiejscowiony w czasie – to dający się wskazać moment decydujący o zaistnieniu jednostkowego bytu. Niepamięć dotycząca faktu własnych urodzin nie wyklucza znaczenia, jakie dla tożsamości jednostkowej ma możliwość określenia miejsca i daty swoich narodzin.

Powyższym cechom odpowiadają analogiczne określające tożsamość zbiorową. Dla tożsamości narodowej są one następujące:

- idea „ducha narodowego” – jest, jak napisał Kołakowski, mglista, ale uwidacznia się w pewnych formach życia kulturalnego i zachowaniach zbiorowych, zwłaszcza w okresach zagrożenia stanowienia narodowego. To na przykład *Volksgeist* w wersji heglowskiej, nieempiryczny i metafizyczny fenomen decydujący o świadomości narodowej,
- pamięć historyczna – przechowuje zasoby ważnych symboli narodowych i elementów dziedzictwa narodowego, a więc pozwala myśleć członkom narodu o ich historii jako legitymizującej dalsze trwanie w formie narodowej. Z punktu widzenia siły oddziaływania tego, co zawiera się w pamięci historycznej, mniejsze znaczenie ma to, czy jej elementy stanowią prawdę historyczną, czy są jedynie legendą,
- antycypacja przyszłości – to kontynuacja wykorzystania pamięci historycznej i chęć przeniesienia teraźniejszości w przyszłość, a więc zachowanie trwania narodowego dla przyszłych pokoleń. Zarysowuje się tutaj istotna różnica, ponieważ żadna grupa narodowa nie zakłada krańca swoich dziejów, nie ma więc tu odpowiednika śmierci,
- ciało – w przypadku narodu to terytorium, które uznawane jest za własne, a także krajobraz, techniczne i technologiczne wytwory zmieniające stan środowiska naturalnego,
- umiejscowiony w czasie początek – chęć określenia historycznego początku narodu. Nawet jeśli jest to niemożliwe albo geneza narodu opiera się wyłącznie na legendach i podaniach, to i tak jest to silny element integrujący i pozwalający uzasadnić trwanie narodu w kategoriach ciągłości, historyczności i odwołania do jego „narodzin”. Natomiast Zbigniew Bokszański podał cztery wymiary tożsamości zbiorowej charakteryzując je poprzez pary opozycyjnych perspektyw. Są nimi:
 - opozycja normatywność – deskryptywność, odnosząca się do tożsamości jako zjawiska, które podlega pewnym wzorcom i normom (na przykład ideologicznym) oraz zjawiska psychospołecznego, które staje się przedmiotem badań empirycznych,
 - opozycja proces – stan, dotycząca samego charakteru i struktury tożsamości, widzianej jako zmienny i płynny proces ustalania autodefinicji czy też stabilny układ definiujący,

– opozycja kontynuacja – odmienność, która stanowi wersję dwóch cech tożsamości podanych przez Paula Ricoeura – ciągłości i odrębności. Tutaj chodzi o zróżnicowane sposoby konstituowania i utrzymywania tożsamości,
– opozycja konformizm – bunt, wskazująca na źródła i pochodzenie składników i elementów budujących definicje tożsamościowe i w konsekwencji składające się na ich treść⁸⁴.

Jednakże to, co jest najbardziej znaczące z punktu widzenia prowadzonej analizy, to tożsamość jednostkowa oraz kwestia przechodzenia zbiorowych form określania świadomości ku jednostkowym postaciom tożsamości. Tym samym, jest to związek tej kategorii z procesem indywidualizacji. I tak, popularność, jaką w naukach społecznych, w tym i socjologii, zyskało na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci pojęcie tożsamości, przypisać można właśnie procesowi indywidualizacji. To, że stosuje się je zarówno do bytu jednostkowego, jak i zbiorowego, nie podważa tej tezy, ponieważ niejednorodne źródła tożsamości pozwalają oddzielić jej wymiar zbiorowy od jednostkowego (jakkolwiek obecna jest tendencja do przenoszenia cech tożsamości jednostkowej na całości społeczne, istnienie ponadto jednostkowej tożsamości jest niemożliwe bez społecznego otoczenia, w którym jest tworzone). Jak stwierdził Taylor: „Kartezjusz jest twórcą nowożytnego indywidualizmu, ponieważ wymaga, by indywidualny myśliciel przejął odpowiedzialność za samego siebie i samodzielnie budował porządek swojego myślenia”⁸⁵. Także Plummer wprost napisał, że problematyka tożsamości łączona jest w nowoczesnych czasach bezpośrednio z indywidualizmem⁸⁶.

Wiążąc kategorię tożsamości z procesem indywidualizacji wskazać trzeba dość wyraźne pęknięcie pomiędzy europejskim a amerykańskim widzeniem kwestii indywidualizmu⁸⁷. To, co wzbudzało niechęć i krytykę oraz w czym w Europie upatrywano pewnego rodzaju zagrożenia, w Ameryce było cnotą, na której opierała się cała demokratyczna machina i jej oddziaływanie. Indywidualizm amerykański został w pewnym sensie doceniony przez Alexisa de Tocqueville’a, chociaż w Europie postrzegany był niejednokrotnie jako zjawisko szkodliwe i niepożądane⁸⁸. Dla przykładu August Comte nazywał indywidualizm chorobą Zachodu. W socjologii Durkheima indywidualizm jest rezultatem rozwoju społecznego i wynika z postępowego charakteru rozwoju zbiorowości ludzkich, ale wyzwalając człowieka niesie ze sobą jednocześnie nowe zagrożenia. Inaczej tę kwestię widział Thomas Hobbes – to właśnie od jednostki rozpoczynał wyjaśnienia wszelkich form życia zbiorowego, ale takie zafo-

⁸⁴ Z. Bokszański, *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa 2006, s. 30–43.

⁸⁵ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości...*, s. 339.

⁸⁶ K. Plummer, *Identity...*

⁸⁷ Indywidualizm i proces indywidualizacji występują pod wieloma postaciami i są rozmaicie rozumiane, nie tylko ze względu na odmienne rodowody, ale także ich zmienność wraz z rozwojem społecznym i modernizacją. Można tu np. mówić o indywidualizmie „pierwszej nowoczesności” i różnych modelach indywidualizmu „późnej nowoczesności” – na ten temat zob.: Z. Bokszański, *Indywidualizm a zmiana społeczna. Polacy wobec nowoczesności – raport z badań*, Warszawa 2007, s. 34–69. Autor wskazuje m.in. na indywidualizm ekspansywny i samorealizacji oraz wyraźnie odróżnia rodzaj „zinstytucjonalizowanego indywidualizmu”, jaki współcześnie reprezentuje swoją koncepcją Ulrich Beck. Bez względu na różnice interpretacyjne uznać należy, że indywidualizm jest istotnym składnikiem współczesności.

⁸⁸ A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, Kraków 1996.

żenia nie stały się bynajmniej podstawą dla pierwszych teorii socjologicznych. Mowa tu oczywiście o indywidualizmie jako cesze wyznaczającej funkcjonowanie całych zbiorowości, a tym samym atrybutem kształtującym relacje międzyludzkie i samostanowienie jednostkowe⁸⁹.

Współcześnie natomiast indywidualizację postrzega się najczęściej jako rzeczywistą tendencję, obiektywny proces, towarzyszący przechodzeniu społeczeństw od etapu kapitalizmu przemysłowego do poprzemysłowego, czy inaczej w wersji bardziej radykalnej, ku nowej erze postrynkowej. Takie są jednocześnie realne warunki dla urzeczywistnienia głównego hasła współczesności, a więc samorealizacji dokonywanej w schemacie tożsamościowym⁹⁰.

Według Ulricha Becka: „Indywidualizacja staje się najbardziej zaawansowaną formą uspołecznienia uzależnionego od rynku, prawa, wykształcenia”⁹¹. Oznacza to, że proces indywidualizacji rozszerza się i staje się coraz bardziej powszechny (demokratyzuje się), oraz że tak naprawdę zmusza on jednostkę do samostanowienia, wpisując w jej „samodzielnie” tworzoną biografię liczne wątki zewnętrznego świata w postaci zinstytucjonalizowanych form regulacji życia społecznego.

⁸⁹ R. Nisbet, *Indywidualizm*, [w:] *Przesady: słownik filozoficzny. Eseje filozoficzno-społeczne*, Warszawa 1998, s. 146–150.

⁹⁰ Jak twierdzi Jean-Claude Kaufmann, indywidualizacja jest kluczem do zrozumienia współczesności, a osobiste budowanie tożsamości jest jej wyrazem. Jednak jego zdaniem prawdziwe wyzwolenie jednostkowe nastąpiło stosunkowo późno, bo dopiero w 2 połowie XX wieku. Więcej na ten temat zob.: J.-C. Kaufmann, *Ego. Socjologia jednostki. Inna wizja człowieka i konstrukcji podmiotu*, Warszawa 2004.

⁹¹ U. Beck, *Społeczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, Warszawa 2004, s. 197.

ROZDZIAŁ 2

Świadomość w refleksji socjologicznej. Analiza wybranych koncepcji socjologii klasycznej

2.1. Durkheim: świadomość zreifikowana. Świadomość społeczna, świadomość zbiorowa (wspólna) i emancypacja świadomości indywidualnej

Spółeczeństwo nie znajduje w świadomościach gotowych podstaw,
na których by się opierało; ono je kształtuje samo
Émile Durkheim¹

2.1.1. Świadomość wobec postulatu realizmu socjologicznego

Durkheim reprezentował socjologię systemową, aspirującą do wyjaśnienia całości życia społecznego. Jego refleksja odzwierciedlała ducha epoki, w której tworzył – była ewolucjonistyczna i holistyczna oraz nawiązywała do koncepcji organicystycznych, chociaż wykraczała pod tym względem poza dokonania poczynione przez Augusta Comte'a i Herberta Spencera. Godne podkreślenia było jego odniesienie do filozofii

¹ É. Durkheim, *O podziale pracy społecznej*, Warszawa 1999, s. 443.

Kanta, zwłaszcza w kwestii poszukiwania związków życia jednostkowego i społecznego². Poza tym, bliski był mu Kantowski sposób łączenia rozumu spekulatywnego i rozumu praktycznego. Skoro zmierzały one ku temu, co powszechne i wspólne, to stanowiły dwie postacie jednej władzy. Durkheim widział ją w ponadjednostkowym, strukturotwórczym społeczeństwie:

Między światem zmysłów i popędów, z jednej strony, a światem rozumu i moralności – z drugiej istnieje tak wielka przepaść, że, jak się zdaje, ich nałożenie się wymagało jakiegoś aktu kreacji. Ale przypisanie społeczeństwu decydującej roli w genezie naszej natury nie przeczy owej kreacji, gdyż właśnie społeczeństwo włada taką potęgą tworzenia, jakiej nie dorówna żadna widzialna istota³.

W kwestii wymiaru jednostkowego i społecznego Elżbieta Tarkowska napisała natomiast:

Najważniejszym tematem wszystkich prac Durkheima jest podstawowa opozycja jednostka – społeczeństwo, generalne przeciwieństwo czynnika indywidualnego i społecznego, wyrażane w różny sposób, często za pomocą innych dychotomii⁴.

„Opozycje binarne” – jak je nazwała Tarkowska – są zresztą kluczem do zrozumienia socjologii Durkheima, którego rozważania dotyczące różnych aspektów życia społecznego mieściły się w tak wyznaczonych sferach⁵.

W dobie gloryfikowania całości społecznych i myślenia w kategoriach ponadjednostkowych, rozważania na temat relacji jednostki i społeczeństwa nie należały wcale do rzadkości. Socjologia europejska w początkach swej naukowej działalności daleka była jednak od ujęć indywidualistycznych. Indywidualistyczna nie była także socjologia Durkheima, lecz jego próby powiązania istnienia jednostkowego i zbiorowego uznać należy z pewnością za oryginalne.

W sposobie ujęcia związków, jakie wytwarzają się na styku jednostki i społeczeństwa, sam Durkheim widział w zaproponowanej przez siebie koncepcji pewnego rodzaju nowatorstwo względem tradycji, wyznaczonych zarówno przez Jana Jakuba Rousseau i Thomasa Hobbesa, jak też współczesnego mu Herberta Spencera. Stwierdzenie, że „rzeczywistość, z jakiej wyłania się społeczeństwo, przerasta jednostkę”⁶ nie oznaczało, że powstanie społeczeństwa było zwykłą koniecznością, lecz że wynikało ze spontanicznych sił tkwiących w rzeczywistości (środowisku społecznym składającym się z rzeczy i osób).

Ponadto, społeczeństwo wywiera na jednostkę przymus, którego charakter jest naturalny i który jest rezultatem nieodwracalności warunków społecznych:

² M. Gane, *Durkheim's Project for a Sociological Science*, [w:] *Handbook of Social Theory...*, s. 79–88.

³ É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, Warszawa 1990, s. 424–425.

⁴ E. Tarkowska, *Durkheim Émile*, [w:] *Encyklopedia socjologii...*, t. 1, s. 145.

⁵ Idem, *Wstęp do wydania polskiego*, [w:] É. Durkheim, *Elementarne formy...*, s. XXII.

⁶ É. Durkheim, *Zasady metody socjologicznej*, Warszawa 2000, s. 164.

jednostka znajduje się w obliczu siły, która nad nią panuje i przed którą jednostka się korzy. Siła ta jest wszakże naturalna. Nie wynika ona z jakiegoś konwencjonalnego urządzenia dodanego przez ludzką wolę do rzeczywistości⁷.

Oryginalnością cechuje się także jeden z wątków jego myśli, a mianowicie dotyczący ewolucyjnych zmian w sferze samej świadomości, które wyznaczały rozwój społeczeństwa i były podstawą budowania modeli społeczeństwa o różnych typach solidarności społecznej.

Trzeba podkreślić, że w XIX wieku dychotomia tego, co jednostkowe i tego, co społeczne oznaczała wciąż dychotomię zmysłów i rozumu, świeckości i świętości. Miało to swoje uzasadnienie w silnym jeszcze oddziaływaniu myśli oświeceniowej (wzrastanie potęgi rozumu) oraz w zachodzących przemianach społecznych i wyłanianiu się nowego typu społeczeństwa o charakterze przemysłowym, którego jedną z cech było odrywanie się sfery *profanum* od sfery *sacrum*. Durkheim bardzo wyraźnie dostrzegał owe przekształcenia⁸. Jednak podział na to, co społeczne i to, co jednostkowe miał, według niego, poważne konsekwencje dla jednostki właśnie. Wyznaczał wręcz kształt jej natury i skazywał jednostkę na rozdwojenie wynikające z faktu jej uczestnictwa w społecznym świecie (dualizm natury ludzkiej).

Socjologia miała być jednak nauką, która, w przekonaniu Durkheima, sprostą wyjaśnieniu owej dwoistej natury człowieka:

[...] z chwilą uznania, że ponad jednostką istnieje społeczeństwo, i z tego, że nie jest ono nominalnym bytem myślowym, lecz systemem działających sił, możliwy się staje nowy sposób wyjaśniania człowieka⁹.

Pokładał również w socjologii pewne nadzieje (zresztą nie bez obaw) dotyczące rozwiązania problemów bieżących, gdyż zauważał radykalne zmiany społeczeństw drugiej połowy XIX wieku. Dlatego też problematyka więzi społecznej i solidarności, jako jedno z podstawowych zagadnień jego prac, miała przynieść odpowiedź na możliwości funkcjonowania i zbudowania społeczeństwa, które nie jest ani skrajnie liberalne, ani też nie tonie w utopijnej, socjalistycznej centralizacji. Wysoka ocena kapitalizmu nie stanowiła przeszkody w zakwestionowaniu tradycji indywidualistyczno-liberalnej, co w praktyce społecznej miało pomóc budować nowy rodzaj społeczeństwa w dobie zaznaczającego się kryzysu społeczeństwa mieszczańskiego. Rzeczywiste przemiany zachodzące w ówczesnym społeczeństwie znalazły w ten sposób swe odbicie w proponowanej przez Durkheima wizji społeczeństwa podlegającego różnicowaniu się i narastającemu komplikowaniu się stosunków społecznych wewnątrz społecznego organizmu.

Jednocześnie poszukiwanie funkcji wzrastającego podziału pracy dotyczyło przekształceń, jakim podlegała sama świadomość społeczna, która według Durkheima stanowiła o spójności społeczeństwa. Dostrzegał w niej bowiem jeden z podstawo-

⁷ *Ibidem*, s. 162.

⁸ Zob. A. Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory. An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber*, Cambridge 1971, s. 105 i nast.

⁹ É. Durkheim, *Elementarne formy...*, s. 425.

wych elementów wytwarzania, utrzymywania i modyfikowania solidarności społecznej – tej ważnej cechy, która pozwalała trwać i funkcjonować społeczeństwom: zorganizowanym i złożonym całościom. Świadomość zbiorowa miała w jego koncepcji pewną niezależność, autonomiczność względem społecznych aktorów, chociaż jednocześnie wyznaczała ich sposób funkcjonowania w społeczeństwie.

Wizja Durkheima łączyła postulaty nauki pozytywnej z oświeceniową tradycją i weszła do kanonu socjologii klasycznej z jej pierwszego etapu naukowego rozwoju. Wychodząc od krytyki intelektualnych dokonań pierwszych pozytywistycznych socjologów, wzmocnił on tendencję wydzielenia socjologii spośród innych nauk i akcentował konieczność odcięcia jej od wyjaśnień psychologicznych. Tak o tym pisał:

Skoro cechą zasadniczą faktów społecznych jest ich zdolność wywierania z zewnątrz nacisku na świadomości jednostkowe, nie są one pochodne od tych ostatnich, a tym samym socjologia nie jest wnioskiem z psychologii. Albowiem owa siła przymuszająca świadczy o tym, iż fakty społeczne wyrażają naturę inną od naszej, gdyż przenikają one do naszego wnętrza jedynie na siłę lub, w każdym razie, ciążąc na nas mniej lub bardziej¹⁰.

Posługując się koncepcją faktu społecznego, Durkheim chciał zapewnić socjologii naukowość w rozumieniu standardów nauk przyrodniczych, co w konsekwencji wiązało się ze swoistym określeniem rzeczywistości społecznej jako rzeczywistości *sui generis*.

W uznaniu swoistości faktów społecznych, w tym i niematerialnych w postaci świadomości zbiorowej, kryje się najbardziej interesujący, z punktu widzenia tej analizy, wątek teorii Durkheima. Dotyczy on bowiem definiowania świadomości jako zjawiska zewnętrznego wobec jednostki, jako faktu społecznego, który jednak wyłamywał się pod pewnymi względami ortodoksji realizmu socjologicznego. Wynikało z tego niejednoznaczne traktowanie zjawiska świadomości zbiorowej względem bytów jednostkowych. W teorii Durkheima daje się bowiem zauważyć zarówno autonomizowanie tej sfery, co spotkało się z krytyką hipostazowania („dusza zbiorowa”), jak i poszukiwanie sposobów zakotwiczenia świadomości zbiorowej w świadomościach jednostkowych, co z kolei naruszało zasadę odrębności całości społecznej względem jej części składowych. Durkheim stwierdził między innymi: „dusza jednostki to tylko cząstka zbiorowej duszy grupy”¹¹. Jednocześnie zaznaczył pewną względność, jaką odrębne całości społeczne zachowują wobec jednostek i ich świadomości. Te ostatnie bowiem powstają w wyniku przemian ogólnospołecznych:

Tak jak nie ma społeczeństw bez ludzi, tak siły bezosobowe, które wyzwała zbiorowość, mogą ukonstytuować się tylko przyobleczone w świadomość jednostek, dzięki czemu one także zyskują indywidualność¹².

Innymi słowy, to właśnie w kategorii świadomości ujawnia się najpełniej niejednoznaczna interpretacja realizmu socjologicznego w wersji proponowanej przez Durk-

¹⁰ Idem, *Zasady...*, s. 139.

¹¹ Idem, *Elementarne formy...*, s. 255.

¹² *Ibidem*, s. 257–258.

heima. W tym miejscu warto zaakcentować, że wymóg realizmu socjologicznego pozwolił Durkheimowi wyodrębnić problematykę niematerialnych faktów społecznych jako przedmiot socjologii. Przyczyniło się to, zdaniem George'a Ritzera, do uznania norm, wartości i ogólnie wytworów kulturowych za przedmiot badań w przyszłych stadiach rozwoju dyscypliny socjologicznej¹³.

2.1.2. Świadomość w cieniu prymatu metody nad przedmiotem badań

Postulaty metodologiczne propagowane przez Durkheima widoczne są prawie we wszystkich jego pracach, nie tylko tych, które dotyczą bezpośrednio sposobów badania rzeczywistości społecznej. Odnoszą się one nie tylko do ujmowania społeczeństwa jako całości, ale także do badania wybranych procesów i rozmaitych zjawisk społecznych w nim zachodzących. W socjologii Durkheima bowiem elementy teorii społeczeństwa wynikają z przyjętego programu metodologicznego i reguł wyznaczonych przez pozytywistyczny kanon poznania naukowego oraz, co za cel stawiał sobie sam Durkheim, udoskonalenia metodologicznych uchybień poczynionych przez pierwszych pozytywistów.

Jego stosunek do zagadnień świadomości również miał swoje bezpośrednie źródło w przyjętych postulatach metodologicznych, których założenia nie pozwalały mu na uznanie efemerycznej postaci świadomości społecznej. Wyrażał tym jednocześnie swoją wiarę w rzetelne, empiryczne poznanie socjologiczne. W sensie poznawczym – podkreślić jednak należy, że tylko w poznawczym – traktował świadomość społeczną jako wypadkową świadomości (wiedzy i przekonań) poszczególnych jednostek składających się na daną zbiorowość. Postulat badania rzeczywistości, a nie analizę ideologiczną, propagował jako cel nauki społecznej, co przejawiało się w przekonaniu, że należy iść drogą „od rzeczy do idei”, a nie odwrotnie. Jego radykalny empiryzm pozwalał mu badać społeczeństwo, ale przedmiotem badania były przeważnie konkretne byty, powstające, rozwijające się i umierające niezależnie od siebie¹⁴. Durkheim był tu ostrym krytykiem zarówno Comte'a (zwłaszcza jego historiozofii z drugiego okresu działalności), jak i Spencera. Jego pragmatyzm odnośnie do kategorii świadomości (określanej jako świadomość zbiorowa lub wspólna) wynikał więc z postawy metodologicznej, która nakazywała w jednakowy sposób traktować zjawiska materialne i niematerialne (idealne). Te pierwsze były zresztą w większym stopniu przedmiotem jego zainteresowania, gdyż częstokroć traktował je jako obserwowalne wskaźniki zjawisk niematerialnych (na przykład, rodzaj istniejących unormowań prawnych jako wyznacznik rodzaju więzi w ramach danego modelu społeczeństwa). Uwidaczniają się tu wyraźnie założenia nauki pozytywnej, ale też te dotyczące ontologicznych podstaw społeczeństwa. Rozbieżności wynikające z przyjęcia zasady uniwersalnego determinizmu w życiu społecznym i jednoczesnego uznawania wolnej woli stanowiły pęknięcie w stosunkowo spójnej wizji pozytywistycznej nauki o społeczeństwie.

¹³ G. Ritzer, *Klasyczna teoria socjologiczna*, Poznań 2004, s. 136.

¹⁴ Zob. J. Szacki, *Durkheim. Triumf i porażki socjologizmu*, [w:] *Filozofia i socjologia XX wieku*, red. B. Baczyński, Warszawa 1962, s. 41–58.

czeństwie. George Ritzer stwierdził wprawdzie, że Durkheim poświęcał więcej uwagi badaniu zjawisk niematerialnych niż materialnych, ale te pierwsze interesowały go jako rzeczywisty przedmiot badania możliwy do poznania, przede wszystkim dzięki obserwowalnym przejawom występowania tych drugich.

Tak, na przykład, studium dotyczące samobójstw nie tylko wносиło nową wiedzę dotyczącą samego badanego zjawiska, lecz było dla Durkheima przede wszystkim potwierdzeniem tezy o związku liczby samobójstw z poczuciem alienacji w społeczeństwie i wskazywało na społeczne koszty rozwoju społecznego w wymiarze ogólnym¹⁵.

Bezsprzeczne jest natomiast to, iż postulat traktowania „faktów społecznych jak rzeczy” odnosił się w socjologii Durkheima także do świadomości jako takiej i wszelkich zjawisk świadomościowych, które były „rzeczami” z punktu widzenia poznania naukowego.

Rozumienie „rzeczy” nie wynikało więc z przypisania do określonej kategorii rzeczywistości, lecz wiązało się z przyjęciem wobec nich pewnej zewnętrznej postawy badawczej. Stąd też w socjologii Durkheima rozróżnienie na fizyczne i duchowe „rzeczy”. Ritzer nazywa te „niematerialne rzeczy”, w odróżnieniu od rzeczy materialnych, „siłami”. Wyróżnia wśród nich (poza świadomością zbiorową) moralność, wyobrażenia zbiorowe i prądy społeczne¹⁶. Argumentem na rzecz takiego rozpoznawania zjawisk świadomościowych było przekonanie badacza, że świadomość może występować jako zjawisko zewnętrzne wobec jednostki, obiektywne i niezależne od niej:

podłożem takiej świadomości nie jest jakiś jeden jedyny organ; jest ona z definicji rozproszona na całym obszarze społeczeństwa, ale posiada jednak specyficzne właściwości, które czynią z niej odrębną rzeczywistość. Jest niezależna od szczególnych warunków, w których znajdują się jednostki; jednostki przemijają, ona pozostaje¹⁷.

Świadomość zbiorowa nosi cechy innych faktów społecznych, a te mają charakterystyczną dla nich właściwość:

Nie tylko nie są one wytworem naszej woli, ale same tę wolę od zewnątrz determinują, są one jak gdyby formami, według których musimy modelować swe działania. Ta konieczność jest często tak przemożna, że nie jesteśmy w stanie jej uniknąć. Ale nawet wtedy, gdy panujemy nad nią, napotkana opozycja uświadamia nam dostatecznie wyraźnie, iż znajdujemy się w obliczu czegoś, co nie zależy od nas¹⁸.

Wszelkie formy świadomości mają, według Durkheima, „religijne” aspekty w tym szczególnym znaczeniu, jakie przypisuje on religijności, a więc podzielenie znaczeń w danej zbiorowości, budzenie poszanowania i wywieranie presji (przymusu społecznego, regulacji) na jednostki, które im podlegają:

¹⁵ G. Ritzer, *Klasyczna teoria...*, s. 23–24.

¹⁶ *Ibidem*, s. 23 i 132.

¹⁷ É. Durkheim, *O podziale...*, s. 104.

¹⁸ Idem, *Zasady...*, s. 58.

[...] cechą wszelkich idei, podobnie jak i wszelkich uczuć religijnych, jest to, iż są one wspólne pewnej liczbie żyjących razem jednostek a ponadto odznaczają się dość znaczną przeciętną intensywnością¹⁹

Sam Durkheim tak pisał o cechach zjawisk świadomościowych:

[...] gdy jakieś silniejsze przekonanie podziela ta sama wspólnota ludzka, przybiera ono w sposób nieunikniony charakter religijny; wzbudza ono w świadomościach ten sam pełen uniżenia szacunek, jak wierzenia czysto religijne²⁰.

Warto zaznaczyć, że także sama religia traktowana była przez niego jako rzecz społeczna, generowana przez określoną grupę ludzi i spełniająca dla niej pewne funkcje społeczne. Z epistemologicznego postulatu propagowanego przez Durkheima wynioskować można usytuowanie pojęcia świadomości w teorii społeczeństwa, które nie było zbiorem jednostek, lecz stanowiło rzeczywistość *sui generis*. Społeczeństwo bowiem to coś więcej niż tylko zbiór jednostek, a dokładniej „społeczeństwo nie jest prostą sumą jednostek, lecz systemem stworzonym przez ich połączenie, który stanowi swoistą rzeczywistość i ma swoje własne cechy”²¹. Innymi słowy:

Społeczeństwo bowiem to nie po prostu ogół składających się na nie jednostek, ziemia na której osiadły, wykorzystywane przez nie rzeczy, spełniane czynności; to przede wszystkim jego własna idea samego siebie²².

Definicje te podkreślają znaczenie, jakie dla zbiorowego istnienia ma wspólne poczucie tworzenia pewnej całości. Wystarczy tu dodać, że w innym fragmencie swoich pism Durkheim uznawał, iż społeczeństwo jest po prostu „świadomościową syntezą ludzi”²³. Podobnie jest zresztą ze świadomością zbiorową:

Jest czymś zupełnie innym niż poszczególne świadomości, mimo że realizuje się tylko przez jednostki. Stanowi psychiczny typ społeczeństwa, typ, który ma swoje właściwości, swoje warunki istnienia, swój sposób rozwoju, podobnie jak typy indywidualne, chociaż inaczej²⁴.

To jednoczesne podobieństwo i odmienność świadomości jednostkowej i zbiorowej wyraża napięcie, jakie powstaje przy uznaniu realnie istniejących całości społecznych, całości które ostatecznie znajdują swoje emanacje w bytach jednostkowych. Opozycja jednostka – społeczeństwo jest artykułowana bardzo wyraźnie właśnie w sytuacji definiowania świadomości zbiorowej:

[...] świadomość zbiorowa to co innego niż zwykły epifenomen morfologicznej postawy, tak jak świadomość jednostki to co innego niż tylko efekt systemu nerwowego. Do pojawienia

¹⁹ Cyt. za J. Szacki, *Durkheim*, Warszawa 1964, s. 20–21.

²⁰ É. Durkheim, *O podziale...*, s. 216.

²¹ Idem, *Zasady...*, s. 141.

²² Idem, *Elementarne formy...*, s. 404.

²³ *Ibidem*, s. 411.

²⁴ Idem, *O podziale...*, s. 105.

się świadomości zbiorowej konieczna jest synteza *sui generis* poszczególnych świadomości. Otóż właśnie ta synteza wyzwała całą sferę uczuć, idei, obrazów, które już od chwili powstania rządzą się własnymi prawami²⁵.

Wydaje się, że relacja jednostkowej i zbiorowej świadomości przybiera dwojaki charakter; albo są one ze sobą związane (w sensie genezy), gdyż źródła świadomości zbiorowej tkwią w jej formach indywidualnych, albo są niejako niezależne (w sensie egzystencjalnym), gdyż ukształtowana świadomość zbiorowa stanowi odrębną i niesprowadzalną do świadomości jednostkowych całość. Ritzer upatrywał w tej niekonsekwencji powody do krytyki pojęcia „duszy zbiorowej” (psychiki zbiorowej). Według niego Durkheim nie ustrzegł się takiego zautonomizowania zjawisk świadomościowych, że w konsekwencji przyjęły one postać bytów odrębnych od społecznych aktorów i funkcjonujących poza i ponad nimi. Natomiast przynajmniej część Durkheimowskich faktów niematerialnych daje się zamknąć w pojęciu zjawisk kulturowych, podzielanych i przekazywanych przez członków danej zbiorowości. Najbardziej kontrowersyjna jest tu, według mnie, niespójność, jaka charakteryzuje ujmowanie zjawisk społecznych i psychologicznych jako jednocześnie zależnych i niezależnych wzajemnie od siebie. Samo wyodrębnienie przez Durkheima niematerialnych faktów społecznych znajduje zresztą u Ritzera pozytywną ocenę jako ważny impuls dla rozwoju socjologii empirycznej²⁶. Jednak powiązanie sfery społecznej i psychologicznej pozostało w teorii Durkheima nie do końca wyjaśnione.

Podkreślenia wymaga natomiast fakt, że Durkheim wyraźnie rozgraniczał pojęcia świadomości społecznej i świadomości zbiorowej (wspólnej). Pierwsze z nich miało o wiele szerszy zakres niż drugie. Świadomość zbiorowa jako część całościowej świadomości danego społeczeństwa (a więc świadomości społecznej) była gwarantem budowy więzi pomiędzy członkami społeczeństwa, a jej zanikanie było symptomem rodzenia się nowego typu solidarności między ludźmi. Świadomość społeczna była bliska pojęciu życia psychicznego społeczeństwa, a ono obejmowało cały system wyobrażeń i działań, z którego tylko część należała do świadomości wspólnej.

Ponieważ terminy „zbiorowy” i „społeczny” są często mylone, sądzi się nierzadko, że świadomość zbiorowa to cała świadomość społeczna, czyli rozciąga się tak daleko, jak życie psychiczne społeczeństwa, podczas gdy, zwłaszcza w społeczeństwach rozwiniętych, jest ona jedynie jej bardzo małą częścią²⁷.

Świadomość zbiorowa to fenomen, który w zasadzie pozwala zaistnieć społeczeństwu:

[...] społeczeństwo to wcale nie byt nielogiczny czy alogiczny, niespójny czy dziwaczny, za jaki zbyt często chce się je uważać. Zupełnie przeciwnie, świadomość zbiorowa, jako świadomość świadomości, to forma najwyższa życia psychicznego. Istniejąca poza i ponad indywidualną przypadkowością lokalną dostrzega jedynie trwałe i istotny aspekt rzeczy, który utrwała

²⁵ Idem, *Elementarne formy...*, s. 404–405.

²⁶ G. Ritzer, *Klasyczna teoria...*, s. 135 i nast.

²⁷ É. Durkheim, *O podziale...*, s. 105.

w możliwych do przekazania pojęciach. Jej ogląd z wysokości jest jednocześnie oglądem z dystansu, w każdej chwili ogarnia całą znaną rzeczywistość²⁸.

Wyobrażenia zbiorowe jako stany świadomości zbiorowej są także faktami społecznymi, czyli społecznego pochodzenia, są ich geneza, struktura i funkcja. Poza tym, tkwi w nich „pewien rodzaj siły, pewien rodzaj moralnej przewagi upoważniającej do rządzenia umysłami jednostek”²⁹.

Świadomość w koncepcji Durkheima, jakkolwiek pozostawała autonomiczną sferą zjawisk, nie mogła być poddana poznaniu za pomocą introspekcji, ponieważ psychologiczne wejście w życie jednostkowe znamionowałoby atomistyczną koncepcję społeczeństwa, niezgodną z widzeniem rzeczywistości społecznej jako naturalnego, danego stanu rzeczy, który można wprawdzie poznawać i opisywać, ale którego nie ma sensu podawać w wątpliwość i szukać dla niego uzasadnień, ponieważ jest wytworem uniwersalnych przyrodniczych konieczności i niezależnych od woli jednostek praw. Wykluczone w takim razie zostało także introspekcyjne poznanie fenomenu świadomości zbiorowej. Nie ma tu również epistemologicznego przejścia od świadomości jednostkowej do zbiorowej – poznanie świadomości jednostki nie daje podstaw do wnioskowania o całości, z którą jest ona związana. Przynajmniej jeśli chodzi o wnioskowanie na gruncie przyjętych zasad metodologii. Relacja odwrotna jest natomiast jak najbardziej realna i to na gruncie praktyki społecznej, gdyż to właśnie całości społeczne, a także świadomość zbiorowa, wywierają wpływ na jednostkę i na jej świadomość.

Całości społeczne wytwarzając swoistą sobie świadomość oddziałują na jednostkowe widzenie rzeczywistości społecznej, a do określenia tego rodzaju wpływu Durkheim zastosował pojęcie przymusu (bardziej neutralne określenie spotykane w literaturze – regulacja). Wpływ tego rodzaju jest zjawiskiem o charakterze rzeczywistym, jest czymś danym, tak jak jednostce dane jest doświadczenie samego społeczeństwa. Jednak zależność świadomości jednostkowych od świadomości społecznej nie jest zunifikowana i przybierać może różny stopień natężenia. Wprawdzie mechanizmom samego wpływu Durkheim nie poświęca zbyt dużo miejsca, ale charakteryzując przejście od solidarności mechanicznej do organicznej oraz dokonując demarkacji świadomości społecznej i zbiorowej, daje wyraźnie do zrozumienia, że im większe są zmiany w obrębie świadomości społecznej (a więc większy jest zasięg świadomości i silniejszy jest jej wpływ), tym silniejsze są także zmiany świadomości indywidualnych. Świadomość indywidualna jest więc w dużo większym stopniu zależna od tego rodzaju świadomości zbiorowej, który charakteryzuje społeczeństwa o mniejszym stopniu rozwoju. W przypadku świadomości zbiorowej wyrażającej podobieństwa społeczne ten wpływ jest odwrotnie proporcjonalny i zmniejsza się sukcesywnie wraz z przechodzeniem ku solidarności opartej na podziale pracy społecznej. Wraz z rozwojem społecznym i ograniczaniem zasięgu świadomości wspólnej słabnie także jej wpływ na świadomości indywidualne. W terminologii Durkheima proces zmian zachodzący w obrębie świadomości zbiorowej nazwany jest „rosnącą nieokreślonością

²⁸ Idem, *Elementarne formy...*, s. 422.

²⁹ *Ibidem*, s. 416.

świadomości zbiorowej” i jest bezpośrednio łączony z uzyskiwaniem różnic indywidualnych przez poszczególne jednostki. Można tu mówić o swoistym „wyzwalaniu się” jednostkowych świadomości spod przemożnego wpływu świadomości zbiorowej (przymusu przez nią wywieranego). Jest to niezwykle istotne dla kondycji człowieka w zmieniającym się świecie społecznym, gdyż określa jego potencjalne możliwości i właściwe współuczestnictwo w zorganizowanym świecie³⁰.

Należy podkreślić, że świadomość jednostkowa, zgodnie z zasadą determinizmu, jest według Durkheima kształtowana w znacznym stopniu przez świadomość rodzaju zbiorowego (grupowego). Świadomość zbiorowa na płaszczyźnie ontologicznej nie była natomiast ani sumą świadomości jednostkowych, ani ich wypadkową. Stanowiła odrębną kategorię analizy i jako taka nie przystawała do pozytywistycznego rysu i charakteru socjologii Durkheima. Niezaprzeczalna jest tu kontradycja z postulatem zerwania z wszelką metafizycznością w poznaniu naukowym. Także autonomizacja sfery świadomości zbiorowej na pewno nie stała w zgodzie z krytyką, jaką wysunął Durkheim odnośnie do metafizycznego charakteru socjologii Comte’a i z silnie postulowanym zamiarem odideologizowania poznania socjologicznego. Zachowana jest natomiast zgodność z uniwersalną zasadą determinizmu społecznego, a zwłaszcza w aspekcie wpływu świadomości zbiorowej na poszczególne jednostki wchodzące w skład złożonych całości. Jest to też jeden z kilku aspektów ilustrujących prymat całości przyznawany nad jej częściami składowymi, który wskazywano później jako dowód na podejście funkcjonalne w myśli Durkheima, i w którym też upatrywano prądródeł rozwoju teorii funkcjonalistycznych.

Świadomość zbiorowa w koncepcji Durkheima jest istotnym elementem rzeczywistości kształtującym kondycję jednostek i ich sposób uczestnictwa w społeczeństwie. Ma charakter obiektywny i jest jednym z wielu faktów społecznych, które „polegają [...] na sposobach działania, myślenia i odczuwania, zewnętrznych wobec jednostki, a zawdzięczających swoje istnienie potędze przymusu, za pomocą której narzucają się jednostce”³¹.

Przymus normatywny wywierany na jednostki poprzez rodzaj „życia psychicznego” grupy czy całego społeczeństwa, był istotny z punktu widzenia kształtowania określonych postaw ludzi wchodzących w skład zbiorowości. Stanowił więc koło zamachowe zmiany społecznej. Świadomość zbiorowa była syndromem, zespołem cech danego społeczeństwa, w dużym stopniu niezależnym od niego i stanowiącym względnie stały system. Posiadała cechy zjawisk kulturowych, choć wówczas nie była tym terminem określana. Powstawanie świadomości zbiorowej wiązało się w pewien sposób ze sferą aktywności podejmowanej przez jednostki, które w konsekwencji tworzą społeczeństwa, ale ten kierunek przepływu nie był już tak oczywisty, gdyż kłócił się z negacją atomistycznej wizji społeczeństwa. Jest to aspekt już wspomniany, a dotyczący realizowania się świadomości zbiorowej przez świadomości jednostkowe.

³⁰ Ten wątek poruszony zostanie jeszcze przy omawianiu Durkheimowskiej wizji jednostkowego istnienia oraz problemu struktury i przekształceń dotyczących samej świadomości.

³¹ É. Durkheim, *Zasady...*, s. 30.

Jednostka odgrywa bez wątpienia pewną rolę przy powstawaniu faktu społecznego. Aby jednak fakt taki miał miejsce, trzeba, by zmieszały się ze sobą działania wielu jednostek i z tej kombinacji wyłoniło się coś nowego. A ponieważ owa synteza odbywa się na zewnątrz każdego z nas i łączą się w niej liczne świadomości, jej skutkiem jest nieuchronnie ustalenie, ustanowienie poza nami pewnych sposobów działania i pewnych sądów, które nie zależą od żadnej wziętej z osobna woli³².

W innym miejscu Durkheim, wskazując na konieczność traktowania faktów społecznych jak rzeczy, podkreślał ich niezależność od aktów jednostkowej woli:

Rzecz rozpoznaje się mianowicie zwłaszcza po tym, że nie można jej zmienić mocą samego aktu woli. Nie znaczy to, że jest ona odporna na wszelką modyfikację, lecz by dokonać zmiany, nie wystarczy jej chcieć. Potrzebny jest jeszcze mniej lub bardziej uporczywy wysiłek, ponieważ rzecz stawia nam opór, który zresztą nie zawsze daje się przezwyciężyć³³.

Pod pewnymi zastrzeżeniami można tu mówić o obustronnej zależności struktur i działań, sfery zobiektywizowanego świata i świadomościowych korelatów, lecz Durkheim wyraźnie podkreślał tę stronę relacji, która wskazywała na kształtowanie jednostkowych podmiotów społecznych przez obiektywne struktury. A to, co obiektywne, co jest faktem społecznym, a więc właściwym przedmiotem socjologii, ma pochodzenie „odspołeczne” w wymiarze jego zbiorowej egzystencji. Durkheim nie pozostawia w tej kwestii wątpliwości twierdząc, że:

Tym, co konstituuje fakty społeczne, są wierzenia, skłonności i praktyki grupy, wziętej jako zbiorowość. [...] nic zbiorowego nie powstanie, jeśli nie będą dane świadomości jednostkowe, ale ten konieczny warunek nie jest warunkiem wystarczającym. Potrzeba jeszcze, aby te świadomości były skojarzone, połączone, i to połączone w określony sposób. Z tego właśnie połączenia wynika życie społeczne i, tym samym, tylko to połączenie je tłumaczy³⁴.

Również w kwestii powstawania pojęć, Durkheim przedkładał twórczość społeczną nad aktywność indywidualną. O rodowodzie pojęcia tak bowiem napisał:

Jeżeli jest wspólne wszystkim, to znaczy, że jest dziełem wspólnoty. Skoro nie znaczy go piętno żadnej konkretnej inteligencji, zatem jest tworem pewnej ogólnej inteligencji, w której wszystkie inteligencje się łączą i z której w jakimś sensie czerpią pokarm³⁵.

W takim ujęciu pojęcia są wyobrażeniami zbiorowymi, własnością wspólnoty, która je powołała do życia. Ujawnia się tutaj socjologizujące podejście do wyjaśniania życia społecznego i jego wszelkich aspektów, a także ów programowy prymat całości nad jej częściami składowymi. W tym sensie jest to przykład determinizmu strukturalnego, gdzie zewnętrzne wytwory społeczne i organizacja życia społecznego, traktowane jako zastana, dana rzeczywistość, kształtują życie jednostkowe i, w szerszym

³² *Ibidem*, s. 21–22.

³³ *Ibidem*, s. 57–58.

³⁴ *Ibidem*, s. 34, 141–142.

³⁵ *Idem*, *Elementarne formy...*, s. 413–414.

ujęciu, całego substratu ludzkiego. Działania jednostkowe, czy ogólniej aktywność społecznych podmiotów nie była brana pod uwagę jako społeczna siła strukturotwórcza.

Trzeba jednak podkreślić, że w koncepcji Durkheima struktury obejmowały zarówno wytwory materialne, jak i niematerialne (duchowe), a do duchowych zaliczana była właśnie sama świadomość zbiorowa jako koncepcja niezależnej, ale znaczącej funkcjonalnie struktury (siły). Świadomość została w pewien sposób zreifikowana, a podstawowe przyczyny tego zabiegu leżały w przyjętych wymogach w zakresie metodologii oraz w postulatcie uzyskiwania wiedzy pewnej i sprawdzalnej empirycznie. Pozostając w zgodzie z hasłem traktowania faktów społecznych jak rzeczy, świadomość była czymś zewnętrznym wobec jednostki, tak jak zewnętrzne były inne urządzenia społeczne o charakterze materialnym. W takim rozumieniu podmiot poznający rzeczywistość społeczną nie był tożsamy z podmiotem procesów społecznych. Człowiek był widziany jako wytwór zewnętrznych, obiektywnych warunków społecznych i stawał przed możliwością rzetelnego badania świata, w którym funkcjonował. Najpierw był więc uczestnikiem (elementem) społeczeństwa i warunków, w jakich żył, a wtórnie stawał się ich odkrywcą i było to zasadnicze pole jego aktywności. Był więc podmiotem w znaczeniu przede wszystkim epistemologicznym swej społecznej egzystencji, ale nie był nim jako kreator rzeczywistości, w ramach której działał. Społeczeństwo rozwija się bowiem według swoich praw, wobec których jednostki pozostają bezsilne. Są one w zasadzie pozbawione bezpośredniego oddziaływania na zmiany, jakie dokonują się wokół nich samoczynnie. Oceniając teorię Durkheima pod względem wpływu społecznych podmiotów na kształtowanie rzeczywistości, Piotr Sztompka napisał wprost: „Na podmiotowość nie było tu miejsca”³⁶. Durkheim zresztą sam wyraźnie wskazywał na umiejscowienie źródła zmian poza działaniem jednostkowym, pisząc: „przyczyny warunkujące rozwój społeczny znajdują się poza nią [jednostką – dopisek mój, A.K-N.] czyli w otaczającym ją środowisku. Jeżeli społeczeństwa zmieniają się i jeżeli zmienia się jednostka, to dlatego, że zmienia się środowisko”³⁷. Wątpliwości dotyczące rodzaju determinizmu w relacji jednostka – społeczeństwo nie pozostawia również poniższy fragment:

Jest oczywistą prawdą, że w życiu społecznym nie ma niczego, co nie znajdowałoby się w świadomościach indywidualnych; tylko że prawie wszystko, co jest w nich zawarte, pochodzi od społeczeństwa³⁸.

Taki scenariusz zmiany społecznej zdiagnozował Durkheim opisując przejście od solidarności mechanicznej do organicznej. Późniejsze modyfikacje koncepcji Durkheima, zwłaszcza w ramach teorii neofunkcjonalnych, starały się przyznać jednostce aktywistyczną rolę w tworzeniu świata społecznego.

³⁶ P. Sztompka, *Marksizm a współczesne teorie podmiotowości społecznej*, [w:] *Orientacje teoretyczne...*, s. 65.

³⁷ É. Durkheim, *O podziale...*, s. 318.

³⁸ *Ibidem*, s. 442–443.

2.1.3. *Homo duplex* – człowiek rozdwojony, rozdwojona świadomość

Postkantowskie dążenie do wiązania całości społecznych z ich jednostkowymi elementami, uwidoczniało się w socjologii Durkheima najdobitniej właśnie odnośnie do kategorii świadomości. Stworzona przez niego koncepcja człowieka, określanego jako *homo duplex*, wskazywała na istnienie dwóch form świadomości u jednostki: świadomości kolektywnej i indywidualnej. Konsekwencje rozdźwięku pomiędzy subiektywnością a obiektywnością Durkheim sytuuje głównie w jednostce i to ona mieści w sobie dwa aspekty życia, które Durkheim nazywa „osobowym” i „bezosobowym”, „indywidualnym” i „uniwersalnym”, „jednostkowym” i „społecznym”.

Mamy w sobie dwie świadomości: pierwsza zawiera charakteryzujące nas stany osobiste, podczas gdy stany drugiej świadomości są wspólne całemu społeczeństwu. Pierwsza reprezentuje wyłącznie naszą osobowość indywidualną i tę tworzy; druga reprezentuje typ zbiorowy i w konsekwencji – społeczeństwo, które bez niej nie istniałoby³⁹.

Dwoista natura człowieka to nie tylko podział na biegunowe sfery, ale także pomiędzy nie wpisany trwały antagonizm. Jego skutki są doświadczane przez człowieka i pozostają wyznacznikiem trudności, jakie charakteryzują powiązanie układu całościowego z jednostkowym. W socjologii Durkheima wyraźnie widoczne jest zaakcentowanie emergencyjnego charakteru zjawisk społecznych. Poniekąd wynikało to z jego socjologicznej postawy, a w połączeniu z organicystycznymi założeniami dotyczącymi stanów „normalnych” i „patologicznych” wzmacniało podejście funkcjonalne i jako takiemu pozwalało rozwinąć się w myśli socjologicznej w przyszłości.

Założenie dotyczące prymatu społeczeństwa nad jednostką – społeczeństwa, które istnieje realnie (nie nominalnie) – stwarzało jednak nową perspektywę wyjaśniania kondycji człowieka. Nie uchroniło to Durkheima od wystawienia pesymistycznej oceny kondycji ludzkiej, a ów dualizm w antropologii jawił się jako nieunikniony i był pierwszorzędnym powodem tej pesymistycznej diagnozy. Szacki napisał: „Dwoistość natury ludzkiej polega więc ostatecznie na tym, że człowiek składa się z indywidualnego ciała i społecznej duszy”⁴⁰. Potwierdzenie tego stwierdzenia można znaleźć w późnym dziele Durkheima, a mianowicie w książce *Elementarne formy życia religijnego*, gdzie pisał:

[...] człowiek ma naturę dwoistą. Są w nim dwie istoty: jakaś istota indywidualna, której podstawą jest organizm, przez co ma wyraźnie ograniczony zakres działania oraz jakaś istota społeczna, która w nas, w dziedzinie intelektu i moralności, reprezentuje najwyższą rzeczywistość poznawalną przez obserwację. Najwyższą rzeczywistość, to znaczy społeczeństwo⁴¹.

³⁹ *Ibidem*, s. 136–137.

⁴⁰ J. Szacki, *Durkheim...*, s. 22.

⁴¹ É. Durkheim, *Elementarne formy...*, s. 15.

To rozdwojenie oznaczało wewnętrzne rozdarcie jednostki, wynikające z jej cielesności i jednoczesnego zanurzenia w społeczeństwie. Durkheim bowiem dość wyraźnie oddzielił w człowieku to, co pochodziło od jego organizmu i to, co było wynikiem oddziaływania społeczeństwa.

I tak naprawdę jakaś część nas okazuje się bezpośrednio niezależna od czynnika organicznego: tworzy ją to wszystko, co w nas reprezentuje społeczeństwo. Idee ogólne, które religia lub nauka utrwalają w naszych umysłach, czynności umysłowe, z tych idei wynikające, wierzenia i uczucia, będące podstawą egzystencji moralnej, wszelkie wyższe formy aktywności psychicznej, które tworzy i rozwija w nas społeczeństwo, nie są powiązane z ciałem, jak doznania zmysłów czy stany cenestezyjne⁴².

Takiej antynomii nie sposób było uniknąć i diagnoza Durkheima nie zawiera zdefiniowanego zadowalającego sposobu, w jaki można byłoby jej przeciwdziałać (pewne rozwiązanie upatrywane jest wprawdzie w znaczącej roli religii i społeczeństwie określanym jako „ognisko życia moralnego”, ale nie jest to w stanie całkowicie wyeliminować owego rozdwojenia, zwłaszcza, że rola religii w życiu społecznym maleje wraz z postępującym rozwojem).

Wydaje się, że podwójna natura ludzka jest wynikiem przyjętych założeń o naturze świata społecznego, a zwłaszcza tych mówiących o prymacie zjawisk społecznych nad indywidualnymi przejawami funkcjonowania w świecie społecznym. Można to ująć również tak, że istnieją immanentne przyczyny tkwiące w społeczeństwie, które uniemożliwiają wyjście poza tę dychotomię. Co więcej, fakt dwoistej natury ludzkiej nabiera intensywności wraz z postępującym rozwojem społecznym:

I im bardziej posuwa się naprzód historia, im bardziej ludzka cywilizacja staje się rzeczą wielką i złożoną, tym bardziej w rezultacie przerasta ona świadomości jednostkowe, tym bardziej jednostka odczuwa społeczeństwo jako coś transcendentnego wobec niej⁴³.

Taka jest diagnoza Durkheima jeśli chodzi o abstrakcyjnie ujętą jednostkę, podlegającą wpływom otoczenia i transformującą w czasie historycznym. Niedogodności syndromu *homo duplex* dają się do pewnego stopnia przezwyciężyć w odniesieniu do życia konkretnej jednostki, w miarę jego trwania w czasie, choć to właśnie jednostka bezpośrednio i najdotkliwiej je odczuwa. To częściowe złagodzenie dysonansów daje się uzyskać za sprawą optymalnie skutecznego procesu uspołecznienia. Jednak taka pełna socjalizacja jednostki jest bardzo trudno osiągalna.

W kontekście historycznym i ogólnospołecznym *homo duplex* jako konstrukcja teoretyczna, skazany jest jednak na coraz większe wyobcowanie ze świata społecznego, w którym żyje. Kondycja osoby ludzkiej wraz z załamaniem się solidarności mechanicznej ulega fragmentaryzacji i „odkorzenieniu”. Człowiek jest wprawdzie nadal połączony ze społeczeństwem w sposób organiczny, jak to określa Durkheim, ale dwoista natura człowieka pogłębia się wraz z postępującym rozwojem społecznym. Jednocześnie człowiek uzyskuje większą indywidualność i „odrywa się” od społeczeń-

⁴² *Ibidem*, s. 262.

⁴³ Cyt. za: J. Szacki, *Durkheim...*, s. 25.

stwa. Zyskuje tym samym w sensie osobowościowym, ale rośnie jego zależność od innych ludzi, wśród których żyje i działa. Wytwarzanie się osobowości indywidualnej jest więc procesem towarzyszącym procesowi rozwoju społecznego. Związane jest to z takim ujmowaniem rozwoju społecznego, w którym indywidualizacja i specjalizacja życia w świecie powodują rzeczywiście jego rozwój (wzrost), lecz niekoniecznie o charakterze postępu. Według Nathana R. Kollara, na tle innych ewolucjonistycznych i progresywnych teorii rozwoju społecznego (przykładowo teorie Augusta Comte'a, Herberta Spencera, Lewisa H. Morgana, Edwarda B. Tylora czy później Ferdinanda Toenniesa) teoria Durkheima jest dość wyjątkowa. Jest przykładem teorii ewolucyjnego, linearnego rozwoju, którego wynikiem jest zmiana negatywna⁴⁴. Trzeba jednak podkreślić, że te negatywne rezultaty rozwoju społecznego Durkheim odnosił jedynie do kondycji człowieka w modernizującym się świecie, a Kollar uczynił z nich wyznacznik procesu rozwoju społecznego jako złożonego procesu zmiany całościowej. Nie były one tak postrzegane przez samego Durkheima, który rozwój stosunków społecznych oceniał w kategoriach modernizacji, postępu technicznego i wzrastającego uprzemysłowienia. Argumentem na rzecz takiej interpretacji były dla niego rzeczywiste zmiany społeczne zachodzące w ówczesnym społeczeństwie. Dlatego też wymienione powyżej elementy rozwoju były postrzegane jako pozytywne z punktu widzenia całości społecznych podlegających zmianom⁴⁵. Chodzi o stopniowe wzrastanie różnych dziedzin życia w miarę podziału pracy, różnicowania się zadań i społecznych obowiązków, które łącznie wyznaczają rozwój społeczny i decydują o jego kształcie.

W ujęciu jednostkowym natomiast zjawisko rozdwojenia ludzkiej natury może być, zdaniem Durkheima, częściowo zredukowane za sprawą maksymalnie efektywnej socjalizacji. Z analiz Durkheima nie wynikało jednak, że następuje progresywny rozwój samych mechanizmów socjalizacji, co zapewniałoby historycznie postępowe wyzwalamie się jednostki od zewnętrznego i determinującego ją świata społecznego. Jeśli następuje jakieś wyzwolenie jednostki, ma ono charakter coraz większego uzewnętrznienia się wobec społeczeństwa, z którego człowiek się wywodzi. Wraz z rozwojem społecznym: „Jednostka czuje się – i rzeczywiście jest – mniej manipulowana; staje się w wyższym stopniu źródłem spontanicznej działalności”⁴⁶. Ten wątek wzrastającego aktywizmu nie został przez Durkheima bliżej przedstawiony, jakkolwiek właśnie to on mógłby wskazywać na ewentualnie uzyskiwanie przez jednostki (lub całe grupy) podmiotowego charakteru ich działań. Ogólnie rzecz ujmując, dokonujący się rozwój społeczny wzmacnia jednostkę jako indywiduum, nie pozbawia jej jednak podstawowych napięć wynikających z jej dwoistej natury. Ta ostatnia jest nie do wyeliminowania, gdyż została wpisana w życie ludzkie w sposób organiczny. Dwa rodzaje świadomości, jakie posiada człowiek: indywidualna i zbiorowa, tworzą

⁴⁴ N. R. Kollar, *Social Change: Evolutionary and Cyclical Theories*, [w:] *International Encyclopedia of Sociology*, red. F. N. Magill, t. 2, London–Chicago 1995, s. 1216–1219.

⁴⁵ Taką ocenę ewolucyjnego rozwoju w teorii Durkheima reprezentuje Piotr Sztompka, który uznaje ją za socjologiczną koncepcję rozwoju o postępowym charakterze (koncepcję Toenniesa natomiast traktuje jako ewolucyjną, ale nie postępową). Zob. P. Sztompka, *Sociology of Social Change*, Oxford–Cambridge 1993, s. 104–106.

⁴⁶ É. Durkheim, *O podziale...*, s. 217.

w tym sensie pewną jedność, która jest tym silniejsza, im w większym stopniu człowiek opiera swoją indywidualną świadomość na zasadzie podobieństwa do świadomości zbiorowej. W miarę rozwoju społecznego owa jedność traci na znaczeniu, tak jak podobieństwo przestaje odgrywać zasadniczą rolę w generowaniu spójności, a w grę zaczyna wchodzić zróżnicowanie społeczne i coraz większy stopień skomplikowania życia społecznego we wszelkich jego wymiarach. Dlatego też ostatecznie jego wizja rozwoju społecznego przyjmuje w aspekcie antropologicznym wersję pesymistyczną. Taki charakter mają też rozważania dotyczące szczęścia i jego przeobrażeń w toku rozwoju historycznego, którym z racji podjętego problemu nie można poświęcić tu więcej uwagi. Warto jednak przytoczyć pytanie o szczęście i jasną odpowiedź Durkheima: „czy to prawda, że szczęście jednostki zwiększa się w miarę rozwoju człowieka? Nic bardziej wątpliwego”⁴⁷. I uzasadnia to zarówno ograniczeniami w ludzkich możliwościach odczuwania szczęścia, jak i przyczynami czysto biologicznymi. Biorąc pod uwagę samobójstwo jako zjawisko pojawiające się wraz z cywilizacją, Durkheim nie widzi podstaw do łączenia rozwoju społecznego ze wzrostem szczęścia. Prowadzi go to do konstatacji, że „ogólne szczęście społeczeństwa zmniejsza się”⁴⁸. Jednocześnie nie wyklucza udziału dążenia do szczęścia jako bodźca w życiu indywidualnym, który częściowo może wyjaśniać postęp społeczny w wymiarze ogólnym. Samej ewolucjonistycznej wizji rozwoju społecznego w wydaniu Durkheima przyznać więc należy progresywny charakter (w sensie ogólnospołecznej modernizacji), jednak należy mieć na uwadze związaną z tym rozwojem pesymistyczną diagnozę kondycji człowieka, wyzwajającego się wprawdzie spod panowania społeczeństwa, ale uzależniającego się tym samym od innych ludzi.

Z punktu widzenia nacisku na kwestie metodologiczne, mechanizmy tworzenia i przetwarzania świata społecznego były dla Durkheima mniej istotne od określenia możliwości i sposobu udziału podmiotu w poznaniu społeczeństwa. Późniejsza krytyka spirytualizmu (i socjologizmu w ogóle) w koncepcji Durkheima dotyczyła właśnie tego nadmiernego koncentrowania się na „duszy zbiorowej” jako zjawisku, a pomijania jej faktycznych i rzeczywistych ludzkich komponentów. Zagadnienie zmiany społecznej zawarł Durkheim głównie w swoich rozważaniach dotyczących ewolucyjnego przejścia od solidarności mechanicznej do solidarności organicznej, następującego wraz z rosnącym podziałem pracy. I chociaż zmiana społeczna nie zajmuje odrębnie poświęconego jej miejsca, to jednak w pismach Durkheima znajdują się liczne wątki mówiące o naturze procesu historycznego (zajmując się społeczeństwem jako bytem konkretnym, Durkheim nie akcentował historyczności procesów społecznych). Tak na przykład Robert Nisbet, wskazując na daleko mniejsze zainteresowanie Durkheima historią niż było to w przypadku Maxa Webera, nazywa teorię rozwoju społecznego Durkheima „funkcjonalną”⁴⁹. Co więcej, współczesne wątki funkcjonalizmu zawierają, według niego, dziewiętnastowieczne rozwiązania z zakresu teorii ewolucjonistycznych i teorii rozwoju społecznego. Uzasadniając tezę o funkcjonalnym charakterze teorii Durkheima, Nisbet wskazuje na zasadniczą róż-

⁴⁷ *Ibidem*, s. 306.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 315.

⁴⁹ R. A. Nisbet, *The Sociology of Émile Durkheim*, New York 1974, s. 238–260.

nicę pomiędzy klasycznym ewolucjonizmem a jego współczesną odmianą. Jest nią (jedyne) przesunięcie zainteresowania ze stadiów ewolucji instytucji i całych społeczeństw na elementy mikrosocjologiczne⁵⁰. W takim rozumieniu teoria rozwoju społecznego Durkheima zawiera obie powyższe perspektywy, mikrosocjologiczną i makrosocjologiczną, ale bynajmniej nie przestaje być „funkcjonalna”. Podobnie zresztą tę kwestię ujmuje Jonathan H. Turner, który poszukując źródeł funkcjonalizmu, odkrywa je choćby w samym postulatcie propagowanym przez Durkheima, traktowania społeczeństwa jako rzeczywistości *sui generis*, co miało swoje przełożenie na sposób ujmowania złożonych całości społecznych, w tym i społeczeństwa z jego zróżnicowaną strukturalnie budową. Przyznanie pierwszeństwa (w sensie analitycznym i przyczynowym) całości społecznej przed jej częściami składowymi jest argumentem na rzecz podporządkowania części owej całości w wymiarze funkcjonalnym⁵¹.

Daje się tu jednak zauważyć, godna podkreślenia, pewna ostrożność Durkheima w odniesieniu do zdefiniowania celów całości społecznej, którym części składowe, z punktu widzenia spełniania określonej roli, miałyby służyć. W swoich analizach nie koncentruje się on na rezultatach określonych zjawisk, ale raczej stara się docierać do ich przyczyn:

W wyjaśnieniach socjologicznych nie tracimy z oczu ludzkich potrzeb, ale uważamy, że potrzeby te mogą wywierać wpływ na ewolucję społeczną jedynie pod warunkiem ulegania ewolucji, zmiany zaś, jakie przechodzą, mogą być wyjaśnione tylko przez wskazanie przyczyn, które nie mają w sobie nic celowego⁵².

Jego wizja społeczeństwa, choć ewolucjonistyczna, organicystyczna i deterministyczna, nie jest jednak fatalistyczna. Durkheim był swoim myśleniem na pewno bliższy Spencerowi, choć sam wskazywał na dyferentne wątki w ich rozumowaniu, chociażby w kwestii relacji jednostki i społeczeństwa, a także co do roli umowy społecznej⁵³. Durkheim nie definiował w swoich pismach jakiegokolwiek finalnego, możliwego w przyszłości stadium rozwoju społeczeństwa, nie sposób więc umieścić go obok Karola Marksa i Augusta Comte'a, których wizje miały charakter teleologicznie zamknięte. Można przypuszczać, że Durkheim dawał tym samym wyraz niedoskonałości nauki, zwłaszcza w jej funkcji prognostycznej:

wszelkie przewidywanie naukowe jest niemożliwe. Jesteśmy w stanie powiedzieć, jak zjawiska następowały po sobie aż do dzisiaj, ale nie wiemy, jakie będzie ich następstwo przyszłe, ponieważ przyczyna, od jakiej je uzależniamy, jest nieokreślona i naukowo określić się nie daje⁵⁴.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 240.

⁵¹ J. H. Turner, *Struktura teorii socjologicznej. Wydanie nowe*, Warszawa 2004, s. 13–15.

⁵² É. Durkheim, *Zasady...*, s. 131.

⁵³ Idem, *O podziale...*, s. 246–279.

⁵⁴ Idem, *Zasady...*, s. 157–158.

2.1.4. Od solidarności mechanicznej do solidarności organicznej, czyli od świadomości zbiorowej do świadomości jednostkowej

Ewolucyjne przejście od solidarności mechanicznej do solidarności organicznej w cywilizacyjnym rozwoju społeczeństw jest równoznaczne ze wzrastającym podziałem pracy, którego wyznacznikiem jest wzajemna zależność wyodrębniających się wraz z tym rozwojem, wyspecjalizowanych części społeczeństwa i poszczególnych ludzi od siebie. W miarę wzrostu podziału pracy: „Różnych części zbiorowości nie można tak łatwo rozdzielić, pełnią bowiem różne funkcje”⁵⁵. Jest to naturalny proces przekształceń społeczeństwa jednorodnego w kierunku społeczeństwa zorganizowanego, w którym istnienie jego poszczególnych składników jest coraz bardziej zależne od innych, a w konsekwencji decyduje także o sprawnym funkcjonowaniu całości. Proces ten jest naturalny w tym znaczeniu, że może być rozpoznawany i badany naukowo, ale jako taki nie jest podawany w wątpliwość, jest raczej czymś oczywistym. Podział pracy jest niezaprzeczalnym faktem i zarazem nie do uniknięcia na drodze rozwoju społeczeństw, choć jego wzrost nie jest w pełni do wyjaśnienia: „podział pracy jest konieczny w następstwie zmian zaszłych w środowisku społecznym”⁵⁶. Postępujący podział pracy jest w takim ujęciu prawem natury, czymś organicznie przypisanym do społeczeństwa i wpływ filozofii oświeceniowej jest tu wyraźnie widoczny.

Odkrycie funkcji, jakie podział pracy spełnia w społeczeństwie (a są nimi integracja, spójność „ciała społecznego” i zapewnienie jego jedności) doprowadziło Durkheima do ukazania przekształceń w rzeczywistych relacjach międzyludzkich, a więc zmiany rodzaju solidarności, jaka wiąże ludzi ze sobą. „Solidarność to fakt społeczny, który można poznać jedynie za pośrednictwem jego skutków społecznych”⁵⁷. Jest to właśnie ten argument, który przemawia za metodologicznym uzasadnieniem rozpoznawania niematerialnych faktów społecznych przez badanie ich materialnych emanacji. Przyjętym wyznacznikiem i widocznym symbolem solidarności społecznej jest w koncepcji Durkheima prawo. I zmiany w prawie analizuje on jako symptomy przekształcania stosunków utrwalanych w grupach i wyznaczających właściwe regulacje dla podejmowanych zachowań. Rozważania dotyczące ewolucji solidarności społecznej to jednocześnie odkrywanie przemian zachodzących w społecznej świadomości. To rodzaj świadomości określa bowiem typ solidarności, jaki jest charakterystyczny dla danego społeczeństwa w konkretnym momencie jego rozwoju. Chodzi bowiem o wyobrażenia podzielane w świadomości społecznej i podejmowane na ich podstawie działania w ramach danej, zorganizowanej całości. Solidarność mechaniczna to:

[...] solidarność społeczna, wywodząca się stąd, że pewne stany świadomości są wspólne wszystkim członkom danego społeczeństwa. [...] Jej udział w ogólnej integracji społeczeństwa zależy w sposób oczywisty od mniejszego lub większego zakresu życia społecznego, jaki obejmuje i reguluje świadomość wspólna⁵⁸.

⁵⁵ Idem, *O podziale...*, s. 190.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 362.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 88.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 141.

To właśnie świadomość wspólna decyduje o kształcie stosunków społecznych i sposobach zorganizowania społeczeństwa w sprawnie funkcjonującą całość. Durkheim tak ją zdefiniował:

Zespół wierzeń i uczuć wspólny kategoriom przeciętnych członków danego społeczeństwa tworzy określony system, który żyje własnym życiem; można go nazwać świadomością zbiorową lub świadomością wspólną⁵⁹.

Inaczej ujmując, świadomość zbiorowa to po prostu „zespół podobieństw społecznych”, gdyż solidarność mechaniczna opiera się właśnie na podobieństwie. Podzielanie pewnych wierzeń i uczuć przez wspólnoty (ludzi pozostających ze sobą we wzajemnych stosunkach) jest w przypadku solidarności mechanicznej bardzo silne. Ono wyznacza kształt tej solidarności i decyduje o rodzaju więzi między ludźmi. Podobieństwo jest dla Durkheima warunkiem wyznaczającym i budującym spójność społeczeństwa, dlatego też solidarność mechaniczna jest traktowana jako solidarność *sui generis*, jako podstawa bytu zbiorowego, której zmiany obrazują przekształcenia w obrębie całości stosunków w danej zbiorowości. W tej kwestii Durkheim wyraził się bardzo dobitnie:

[...] społeczeństwu zależy, aby obywatele byli w podstawowych swych rysach podobni, jest to bowiem warunek jego spójności⁶⁰. [Solidarność mechaniczna] [...] zrodzona z podobieństw wiąże bezpośrednio jednostkę ze społeczeństwem, [...] polega nie tylko na ogólnym i nieokreślonym powiązaniu jednostki z grupą, ale także na uzgadnianiu poszczególnych dążeń⁶¹.

Durkheim pisząc o silnym stanie świadomości jako o źródle życia u jednostki, przeniósł tę cechę także na całości społeczne: „Gdy sprzeczne stany świadomości osłabiają się wzajemnie, to podobne indukując się wzmacniają. Gdy pierwsze odejmują się, drugie się dodają”⁶². To właśnie stanowi o sile podzielenia znaczeń i utrwalaniu się wspólnych sposobów myślenia charakterystycznych dla społeczeństw o więzi mechanicznej. Dlatego też za widoczny wskaźnik istnienia takiej solidarności Durkheim uznał prawo represyjne, którego kary przyjmują charakter pokuty. Stosunki społeczne regulowane przez prawo represyjne „wiążą wprost i bez pośrednictwa świadomość indywidualną ze świadomością zbiorową, czyli jednostkę ze społeczeństwem”⁶³.

Zaznacza się tutaj wyraźnie aspekt poruszany już w punkcie dotyczącym koncepcji człowieka w socjologii Durkheima. Uwidacznia się bowiem mocna i bezwzględna zależność człowieka od społeczeństwa, realizowana głównie poprzez wtopienie jego świadomości indywidualnej w świadomość wspólną i silne oddziaływanie tej drugiej na pierwszą. Ta znikoma rola jednostki wynikała zresztą z określonego typu społecznego zbiorowości i nie była niczym wymuszonym, jak skłonny był uważać Spencer. Polemicznie Durkheim stwierdził:

⁵⁹ *Ibidem*, s. 104.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 136.

⁶¹ *Ibidem*, s. 137.

⁶² *Ibidem*, s. 129.

⁶³ *Ibidem*, s. 147.

To, że jednostka nie odróżniała się od grupy, wynikało z faktu, że świadomość indywidualna nie odróżniała się prawie od świadomości zbiorowej. [...] Istotnie, jeżeli w społeczeństwach niższych przyznaje się tak mało miejsca osobowości indywidualnej, to jest tak nie dlatego, by była ona sztucznie ograniczana lub tłumiona, ale po prostu dlatego, że w tym momencie dziejów nie istniała⁶⁴.

Na tym etapie rozwoju społecznego świadomość indywidualna nie jest więc przez Durkheima definiowana jako odrębna struktura, w ścisłym tego słowa znaczeniu. Jest ona właściwie tożsama ze świadomością wspólną, a człowiek jest w pełni zespolony ze społeczeństwem, w którym żyje.

Solidarność wynikająca z podobieństw osiąga maksimum, kiedy świadomość zbiorowa obejmuje dokładnie całą naszą świadomość i jest w każdym punkcie z nią zbieżna. W tym momencie jednak nasza indywidualność bliska jest zeru. [...] Świadomość indywidualna rozpatrywana pod tym względem stanowi pochodną typu zbiorowego i wykonuje wszystkie jego ruchy, podobnie jak przedmiot posiadany wykonuje ruchy, jakie nadaje mu jego właściciel. W społeczeństwach, w których ta solidarność [mechaniczna – dopisek mój, A.K.-N.] jest bardzo rozwinięta, jednostka, [...] nie należy do siebie. Jest to dosłownie rzecz, którą dysponuje społeczeństwo⁶⁵.

W takim kontekście Durkheim widział narodziny indywidualności jako efekt przemian życia zbiorowego oraz wyjaśnia pierwotność społeczeństwa względem jednostki. Jest to pierwotność nie tylko chronologiczna, lecz także analityczna i istotnościowa: „przewaga społeczeństwa nad jednostką jest nie po prostu przewagą fizyczną, lecz wyższością intelektualną i moralną”⁶⁶.

Wyzwalanie się (swoicie rozumiane, o czym była już mowa uprzednio) jednostki spod wpływu społeczeństwa odbywa się w miarę rozwoju społecznego i wyłaniania się solidarności wynikającej z podziału pracy: „w tym wypadku brzemień, które nosimy, jest dużo lżejsze niż wtedy, kiedy całe społeczeństwo wywiera na nas przymus i pozostawia dużo mniej miejsca swobodnemu działaniu naszej inicjatywy”⁶⁷. Przeciwnie do solidarności mechanicznej, opartej na podobieństwie, tutaj wyznacznikiem nowego typu solidarności jest różnicowanie się całości społecznych, postępujące wraz z podziałem pracy oraz wzrastającą indywidualizacją myślenia. Wyłania się indywidualność jako taka i sukcesywnie rozszerza swój zakres: „Prawdą jest również to, że wartość absolutna indywidualizmu wzrosła i że przenika on w regiony, które początkowo były dla niego zamknięte”⁶⁸. Stopniowo dochodzi do wykształcania się osobowości indywidualnych, o których wcześniej nie mogło być mowy. Jednocześnie jednak ma miejsce rosnąca współzależność członków społeczeństwa od siebie wzajemnie. Dlatego też łącząca ich solidarność musi mieć inne cechy niż ta, która była wystarczająca na etapie społeczeństwa segmentowego. Wyłanianie się osobowości jednostkowych przebiega równoległe z procesem spajania ich innym rodzajem

⁶⁴ *Ibidem*, s. 248.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 165–166.

⁶⁶ *Idem*, *Zasady...*, s. 163.

⁶⁷ *Idem*, *O podziale...*, s. 167.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 253–254.

zależności, głównie w celu zapewnienia spójności coraz bardziej różnicującego się społeczeństwa: „solidarność mechaniczna nie tylko łączy ludzi słabiej niż solidarność organiczna, ale ponadto w miarę ewolucji społecznej ulega coraz większemu osłabieniu”⁶⁹. Intensywność oddziaływania świadomości wspólnej także zmniejsza się, a jako ilustrację tej tendencji Durkheim podał coraz mniejszy zakres wpływu religii w społeczeństwie mu współczesnym i stopniowe odchodzenie od sfery *sacrum* do *profanum*. Durkheim wprawdzie jednoznacznie nie zawyrokował, jakoby całkowity obszar świadomości wspólnej zmniejszał się w sposób powodujący jego zupełny zanik w przyszłości. Dopuszczał bowiem i taką możliwość, że następuje przechodzenie obszarów wspólnych z jednych dziedzin do innych, na przykład, z zakresu religii do innej sfery życia społecznego. Powiązał jednak jednoznacznie ograniczanie świadomości wspólnej ze wzrostem świadomości indywidualnej.

Jest rzeczą bardzo prawdopodobną, że świadomość wspólna rozwija się w niższym stopniu niż świadomości indywidualne; w każdym razie jako całość ulega osłabieniu i staje się mniej określona. Typ zbiorowy traci na wyrazistości, jego formy są bardziej abstrakcyjne i bardziej niezdecydowane. [...] Im ogólniejsza staje się świadomość wspólna, tym więcej miejsca zostawia odmianom indywidualnym⁷⁰.

Proces ten dokonuje się w sposób ciągły. Trudno jednak byłoby wskazać w dziejach określony moment jakościowo znaczący i decydujący dla świadomości jednostkowych, które rozwijają się równoległe z zanikaniem świadomości wspólnej.

Indywidualizacja jest dużo bardziej długotrwałym procesem wpisanym w charakter życia społecznego, niż tylko fenomenem wywołanym nagle przez określone czynniki. „Jest to zjawisko, które nie zaczyna się w określonym miejscu, ale rozwija się bez przerwy w ciągu całych dziejów. Rozwój ten nie jest na pewno jednoliniowy”⁷¹. Bezsprzecznie to właśnie podział pracy sprzyja umacnianiu się indywidualizmu. Ten zaś oznaczał dla Durkheima istotne wzmocnienie świadomości jednostkowych i wytworzenie się osobowości indywidualnych w miarę utraty znaczenia (siły i zasięgu) świadomości wspólnej. Co warte podkreślenia,

[...] postęp społeczny nie polega na stałym rozpadzie; wprost przeciwnie, w miarę rozwoju społeczeństwa mają coraz większe poczucie siebie samych i swojej jedności⁷².

Poczucie to zapewnione jest właśnie dzięki postępującemu podziałowi pracy, gdyż zastępuje on rolę, jaką wcześniej odgrywała świadomość wspólna, a więc integruje ludzi w złożonym i zróżnicowanym świecie społecznym uzależniając ich od siebie (są to tak zwane zbiorowości wyższych typów społecznych). Durkheim posługując się tu językiem biologii stwierdził, że im bardziej skomplikowany jest podział pracy, tym częściej każdy organ społeczeństwa składa się z mniejszej liczby odrębnych części, co zwiększa ich wzajemną zależność względem siebie (następuje tzw. koncentracja masy

⁶⁹ *Ibidem*, s. 193.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 219, 368.

⁷¹ *Ibidem*, s. 220.

⁷² *Ibidem*, s. 221.

społecznej). Jednocześnie wraz z dokonującym się rozwojem zwiększa się liczba organów wewnątrz społeczeństwa, co uzasadnia konieczność ich wzajemnej koordynacji i jest powodem, na przykład, rosnącej zależności jednostki od państwa⁷³.

Głównymi czynnikami stymulującymi wyłanianie się jednostkowej świadomości są – podobnie jak i w przypadku podziału pracy – zwiększająca się wielkość i gęstość społeczeństw:

[...] pierwszych przyczyn szukać należy w środowisku społecznym. To tam powstające zmiany wywołują te, które przechodzą społeczeństwa i jednostki⁷⁴.

Dzieje się to za sprawą samoistnego rozrastania się społeczeństw, a więc „gęstości dynamicznej” – połączenie przyrostu populacji i wzrostu liczby interakcji:

[...] podział pracy wzrasta tym bardziej, im więcej jednostek jest w dostatecznym kontakcie, aby móc działać i na siebie wzajemnie oddziaływać. Jeżeli to zbliżenie i wynikające z niego aktywne stosunki między jednostkami nazwiemy gęstością dynamiczną lub moralną, będziemy mogli powiedzieć, że wzrost podziału pracy jest wprost proporcjonalny do gęstości moralnej lub dynamicznej społeczeństwa⁷⁵.

Towarzyszą temu jakościowe zmiany w naturze świadomości wspólnej:

Ponieważ zajmują one [społeczeństwa – dopisek mój, A.K.-N.] większą powierzchnię, świadomość czuje się zobowiązana do wzniesienia się ponad wszelkie różnice lokalne, do zaplanowania w wyższym stopniu nad przestrzenią i w rezultacie staje się bardziej abstrakcyjna. Tylko bowiem rzeczy dostatecznie ogólne mogą stać się rzeczami wspólnymi dla wszystkich zróżnicowanych środowisk⁷⁶.

Świadomość wspólna traci na wyrazistości i staje się mniej zrozumiała w miarę przedostawania się do jej zakresu coraz bardziej partykularnych i szczegółowych rzeczy. To prowadzi Durkheima do konstatacji, że cywilizacja dąży do zwiększenia racjonalności, a uzasadnia tę tendencję właśnie cechami przypisywanymi świadomości wspólnej:

Tylko to jest racjonalne, co jest uniwersalne. To, co poszczególne i konkretne, przeszkadza w rozumieniu. Dobrze pojmujemy tylko rzeczy ogólne. Dlatego też im świadomość wspólna bliższa jest rzeczy poszczególnych, tym bardziej jest nimi nacechowana i tym bardziej niezrozumiała⁷⁷.

Widać tu wyraźnie, jak dalece zawężona została wizja racjonalności względem tego, co proponował Hegel formułując stwierdzenie o racjonalności tego, co jest realne. Niewątpliwie jednak efektem zmian zachodzących w świadomości wspólnej jest

⁷³ *Nota bene* ten wątek wyraźnie różnił Durkheima od Spencera.

⁷⁴ É. Durkheim, *O podziale...*, s. 318.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 325.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 365.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 367.

nowa kondycja świadomości indywidualnych czy wręcz sama możliwość ich zaistnienia: „Gdy świadomość zbiorowa staje się bardziej racjonalna, staje się też mniej kategoryczna i dlatego w niższym stopniu przeszkadza w swobodnym rozwoju odmian indywidualnych”⁷⁸. Świadomość indywidualna, a nawet indywidualność jako taka wyłania się, według Durkheima, w toku koniecznej ewolucji i kosztem ograniczenia znaczenia świadomości zbiorowej (wspólnej).

Widocznym efektem ewolucyjnych przemian zachodzących w społeczeństwie jest transformacja w kierunku prawa restytucyjnego, a więc systemu takich unormowań, które kładą nacisk na zadośćuczynienie jako dominującą formę kary. Stosunki społeczne regulowane przez prawo restytucyjne mogą przyjmować dwie formy: pozytywną (kooperacyjną) lub negatywną (braku interwencji). Co jednak najistotniejsze, ten rodzaj unormowań nie wiąże już tak bezpośrednio jednostek ze społeczeństwem jak to było w przypadku prawa represyjnego. Wzmacnia jednak zależność ludzi względem siebie. Jak napisał Durkheim:

Prawo represyjne odpowiada temu, co jest sercem, centrum świadomości wspólnej; normy czysto moralne są już mniej centralną jej częścią; i w końcu prawo restytucyjne powstaje na obszarach periferyjnych⁷⁹.

Nie może więc dotyczyć świadomości indywidualnych w tak dużym stopniu, nie ma już tej siły oddziaływania i odzwierciedla zgoła inne stosunki panujące pomiędzy ludźmi. Ludzie związani solidarnością organiczną „nie mieszczą się” we wspólnej świadomości zbiorowej, a wręcz należałoby powiedzieć, że nie wykazują już w tak dużym stopniu „wspólnej świadomości zbiorowej”, choć w przypadku terminologii przyjętej przez Durkheima, brzmi to jak tautologia.

Świadomość wspólna jako całość zawiera zatem coraz mniej silnych i określonych uczuć; oznacza to [...] że przeciętna intensywność i przeciętny stopień określania stanów zbiorowych ciągle zmniejsza się⁸⁰.

Zakres świadomości wspólnej (zbiorowej) maleje, minimalizuje się wraz z narastającym podziałem pracy i powstającą solidarność organiczna jest w tym sensie jego koniecznym następstwem. Solidarność organiczna może jednak powstać tam, gdzie pierwotnie istniała solidarność mechaniczna, a więc tam, gdzie podobieństwo i wspólne myślenie powołało do życia całości społeczne. Nie należy jednak rozumieć solidarności organicznej jako pełnego substytutu solidarności mechanicznej, gdyż: „solidarność mechaniczna przetrwała nawet w społeczeństwach najbardziej rozwiniętych”⁸¹.

Ta konstatacja zmusza do głębszego zastanowienia się, zwłaszcza w aspekcie współczesności i diagnoz dotyczących formowania się świadomości globalnej. Warto postawić pytanie o zakres i intensywność tego rodzaju świadomości. Mówiąc języ-

⁷⁸ *Ibidem*, s. 369.

⁷⁹ *Ibidem*, s. 144.

⁸⁰ *Ibidem*, s. 214.

⁸¹ *Ibidem*, s. 238.

kiem Durkheima, czy świadomość wspólna uległa rzeczywiście atrofii, stała się nieokreślona i dotycząca niewielu, czy w związku z innymi warunkami środowiska społecznego nabrała zupełnie odmiennych cech i nie można już jej rozpoznawać w tych kategoriach⁸².

2.1.5. Durkheim „rozdwojony” – spór nominalizmu z realizmem

Podkreślenia wymaga również to, iż jednoznaczne określenie Durkheima jako zwolennika realizmu lub nominalizmu napotyka duże trudności. Wykazywał on bowiem niejednorodne podejście do opozycji realizm – nominalizm, głównie w znaczeniu rozdźwięku pomiędzy płaszczyzną ontologiczną a epistemologiczną uprawianej przez siebie socjologii. Jednak, co istotne, według Szackiego Durkheimowi udało się sprowadzić spór o stosunek jednostki do całości na „czysto teoretyczną płaszczyznę”⁸³. Durkheimowski realizm w ujmowaniu społeczeństwa i socjologistyczna wizja rzeczywistości społecznej pozostawiały jednak miejsce na pewne wątki nominalistyczne, zwłaszcza na polu samych zaleceń metodologicznych jak i faktycznej działalności badawczej.

Pozostając realistą w podstawowych założeniach o społeczeństwie jako rzeczywistości *sui generis*, a więc w warstwie ontologicznej swojej teorii, Durkheim propagował stosowanie w badaniach socjologicznych wypróbowanych i skutecznych metod nauk przyrodniczych. Podkreślając odrębność socjologii względem innych nauk, opowiadał się za przejęciem aparatu metodologicznego z przyrodoznawstwa. Co więcej, anektując owe metody do poznania socjologicznego, podporządkowywał im w pewien sposób sam przedmiot badania, a z założeń o społeczeństwie jako rzeczywistości *sui generis* uczynił podstawę uzasadnienia istnienia socjologii jako nauki badającej rzeczywistość o określonych cechach.

Socjologiczny realizm opierał się w teorii Durkheima głównie na antropologii kulturowej. Pewien rodzaj „substancjalizacji” duszy zbiorowej znajduje wyraz raczej na płaszczyźnie wyjaśniania ontologii zjawisk społecznych, ale postępowanie badawcze Durkheima dalekie jest od uznania takiego charakteru całości społecznej. Z uwagi na postulaty metodologiczne, jakim hołdował Durkheim, takie ujęcie społeczeństwa byłoby hipostazą.

Sytuowanie Durkheima również pośród wyznawców nominalizmu uzasadnić można natomiast faktem, że kładł on zdecydowanie większy nacisk na metodologiczną stronę socjologii, w której realizm w wersji ontologicznej nie dał się już zastosować.

W zaleceniach metodologicznych i postulowanych metodach badawczych Durkheim był bowiem zwolennikiem uznawania całości społecznych złożonych z konkretnych jednostek, a nadrzędność społeczeństwa nad jednostką wykazywał analizując mechanizmy funkcjonowania prawa karnego. Związki prawa karnego ze świadomością zbiorową wskazywały na powiązanie ponadjednostkowych wytworów z indywidualnymi składnikami społeczeństwa.

⁸² Będzie o tym mowa w dalszej części analizy, dotyczącej współczesnych teorii wyjaśniających fenomen świadomości jako kategorii socjologicznej.

⁸³ J. Szacki, *Durkheim...*, s. 60.

Dał temu wyraz pisząc o społeczeństwie, że „przerastając nas, znajduje się zarazem wewnątrz nas, ponieważ może być tylko w nas i poprzez nas”⁸⁴. Cytowane niejednokrotnie, jako uzasadnienie realizmu, stwierdzenie Durkheima „społeczeństwo przerasta jednostkę”, odnieść więc można do uznania elementarnego pierwszeństwa społeczeństwa względem jednostki, co później zwykło nazywać się kulturalizmem. Według Szackiego natomiast:

[...] teza Durkheima o ponadjednostkowym charakterze społeczeństwa jest w pierwszym rzędzie nie tyle ontologicznym dogmatem, ile teoretyczną konstrukcją, mającą ułatwić opis i badanie procesu uspołecznienia⁸⁵.

Także Theodore Abel, omawiając nominalizm, realizm i humanizm jako schematy opisu istoty zbiorowości społecznych, wskazywał na niejednoznaczne usytuowanie teorii Durkheima w jednym z dwóch pierwszych wymienionych tu stanowisk. Pisał bowiem:

Jakkolwiek Durkheima zalicza się często do realistów społecznych, jego koncepcja istoty zbiorowości społecznych to pogląd kompromisowy, który robi użytek ze słusznych elementów innych tez bez angażowania się w ich nieuzasadnione implikacje⁸⁶.

Powodem do takiej oceny jest, według niego, wypracowana przez Durkheima koncepcja środowiska społecznego, na które składają się:

[...] wyobrażenia zbiorowe, instytucje ze swymi normami i wartościami oraz wzory organizacyjne współpracujących działalności. Wyobrażenia, normy i wartości istnieją tylko w umysłach jednostek; instytucje i wzory działalności przejawiają się tylko w jednostkowym zachowaniu. Fakty społeczne, jakkolwiek całkowicie zależne od ludzi w ogóle, są niezależne od poszczególnych osób. Członek zbiorowości, świadomy istnienia innych jej członków, łączy z nimi swoje oczekiwania i przewiduje ich możliwe reakcje, staje wobec tych faktów społecznych jako wobec środowiska, tzn. zespołu warunków, do których musi się przystosować⁸⁷.

Jak twierdził Abel, tak rozumiane środowisko społeczne jest wynikiem kompilacji wybranych aspektów wszystkich powyżej wspomnianych schematów, dlatego też, pomimo nadrzędnego stwierdzenia o niezależności faktów społecznych od jednostek, nie można sprowadzić jednostkowych zachowań do bezpośredniej zależności od wpływu całości.

Związane jest to ze sposobem definiowania, podstawowej dla teorii Durkheima, kategorii przymusu. Abel tak tłumaczył zewnętrzny przymus jako główną cechę faktów społecznych:

⁸⁴ Cyt. za J. Szacki, *Durkheim...*, s. 71.

⁸⁵ *Ibidem*, s. 75.

⁸⁶ T. Abel, *Podstawy teorii socjologicznej*, Warszawa 1977, s. 60.

⁸⁷ *Ibidem*, s. 60–61.

Doznanie zewnętrzności oparte jest na intuicji członków zbiorowości, że zasadność uczuć, przekonani i wartości wyznawanych przez każdego członka znajduje poparcie u innych i jest przez nich podzielana. Podstawowym doświadczeniem społecznym jest wiedza, że znaczenie i doniosłość, jaką coś ma dla danej osoby, ani nie jest jej wytworem, ani nie zależy tylko od jej poparcia⁸⁸.

To wystarczający argument, żeby uznać, że fakty społeczne nie są przymuszające w sensie wywierania nacisku na system motywacyjny jednostek:

[...] doświadczenie przez część członków grupy „przymuszającego” charakteru faktów społecznych (w sensie „wiązący” ale niekoniecznie „przymuszający”) nie musi implikować myśli o jakiejś samoistnej sile przymuszającej⁸⁹.

Nie znosi to bynajmniej stwierdzenia o podporządkowaniu wiedzy o przedmiocie socjologii zasadom postępowania badawczego, na jakich owo poznanie ma się opierać. Tutaj właśnie zarysowuje się ten rozdzwitek: Durkheima – realisty odnośnie do przedmiotu poznania i Durkheima – nominalisty w kwestii metod poznawczych.

Świadomość zbiorowa jako niezależna struktura także poddaje się temu tokowi myślenia. W płaszczyźnie ontologicznej jest całością zewnętrzną wobec jednostki i nosi takie cechy, jak inne społeczne zjawiska. Jest faktem społecznym, a te nie muszą być materialne, mają natomiast być traktowane jak rzeczy. To dawało podstawy do traktowania świadomości zbiorowej jak rzeczy, rzeczy w rozumieniu, jakie nadawał im Durkheim. Pod względem metodologicznym nie sposób było jednak pozostać w takim skrajnym socjologicznym realizmie. Była już o tym mowa powyżej. Durkheim zastosował więc rozwiązanie, które wykorzystywało antypsychologizm i antybiologizm w wyjaśnianiu złożonych zjawisk społecznych. Poznanie społeczeństwa jako rzeczywistości *sui generis* związane było z bardziej skomplikowanym procesem badawczym, aniżeli tylko badaniem poszczególnych jednostek wchodzących w jego skład. Wymagały tego ontologiczne założenia dotyczące kształtu procesów społecznych. Jednak, według Szackiego, Durkheim

[...] nie potrafił [...] w pełni się wyzwolić od tradycyjnych alternatyw realizmu i nominalizmu, a jego naukowy program polega w pewnej mierze na mistyfikacji⁹⁰.

Owo rozdwojenie pomiędzy realizmem a nominalizmem (czy „realizmem” socjologicznym Durkheima, jak się go często określa) można tłumaczyć także dążnością Durkheima do, uznanego przez niego za priorytetowe, rozpoznawania rzeczywistych stosunków społecznych i konkretnych społeczeństw, nie zaś poszukiwania nowych wzorów i modeli urządzenia świata społecznego. Koncentrowanie się na opisie i wyjaśnianiu rzeczywistego stanu społeczeństwa kierowało go na drogę poszukiwania najbardziej skutecznych metod jego poznania, nie natomiast w kierunku określania potencjalnych form, jakie może ono (lub tym bardziej powinno) przyjąć. Mówiąc ję-

⁸⁸ *Ibidem*, s. 61.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ J. Szacki, *Durkheim...*, s. 96.

zykiem Hegla, Durkheim zainteresowany był sferą bytu (*sein*), a nie powinności (*sollen*) i zasadę rozgraniczenia tych sfer stosował w swoich socjologicznych analizach z pełną konsekwencją. Durkheim zdołał w ten sposób uniknąć myślenia utopijnego, ale jednocześnie naraził się na zarzut przedkładania warstwy epistemologicznej socjologii ponad jej warstwę przedmiotową, ontologiczną. Trzeba jednak zaznaczyć, że postulaty metodologiczne propagowane przez Durkheima były świadectwem uznania przez niego społecznych ograniczeń ludzkiego poznania, a więc poznania naukowego w ogóle. Chodziło mu w głównej mierze o anulowanie lub choćby zminimalizowanie preracjonalnych założeń i odideologizowanie nauki o społeczeństwie, które zniekształcały cały proces poznania zarówno społeczeństwa, jak i jego wytworów. Stąd też w tak wyrazisty sposób odrzucił ideocentryzm i hipostazę ludzkości, proponowane wcześniej w socjologii przez Comte'a, a przyjmowane przez Spencera jako bezdyskusyjne uznanie społeczeństwa za harmonijną całość, podawał w wątpliwość i stawiał przed nim znak zapytania.

2.1.6. Dynamika świadomości w świecie bez podmiotowości

W kontekście tego, co zostało powiedziane powyżej nie zabrzmiałoby paradoksalnie, że koncepcja Durkheima przywiązuje dużą wagę do zjawisk świadomościowych i przypisuje im określoną, aktywną rolę w życiu zbiorowości. Sama świadomość jako fakt społeczny podlega zmianom ewolucyjnym. Nawet jeśli wziąć pod uwagę deterministyczną i realistyczno-socjologiczną wizję społeczeństwa reprezentowaną przez Durkheima, nie przeczy to też stwierdzeniu, że właśnie sfera świadomości jawi się w niej jako, w pewnym sensie, odpowiedzialna za określony kształt, jaki przyjmuje społeczeństwo. Dzieje się tak za sprawą nadawania przez Durkheima dużego znaczenia wyobrażeniom zbiorowym i podzielanym przez ludzi znaczeniom, które są czynnikami modyfikującymi istniejące prawa i ustalającymi nowe zasady współistnienia społecznego, nawet jeśli nie bezpośrednio, to paralelnie do przekształceń całego systemu społecznego, rozumianego tu jako organizm. Zmiany w obrębie prawa są tego najlepszym przykładem, ale nie tylko one. Durkheim wspominał także o pewnej roli przysłów, które w społeczeństwie odgrywają rolę takich wspólnych, podzielanych powszechnie znaczeń. Faktu ich zanikania w miarę rozwoju cywilizacyjnego, upatruje nie w rozwoju nauki jako takiej, lecz właśnie w przemianach świadomości zbiorowej, wychodzeniu poza jej obręb wspólnych znaczeń, jakie wcześniej przypisywano przysłowiom. Coraz mniej ludzi podziela wspólne znaczenia, wyobrażenia zbiorowe stają się przez to coraz bardziej nieokreślone. Zanikanie przysłów tłumaczy w sposób, który znamionuje podejście organicystyczne i przydatność pojęcia funkcji. Pisał bowiem tak:

Organ ulega atrofii, ponieważ nie wykonuje już swej funkcji, a to znaczy, że istnieje mniej dostatecznie określonych wyobrażeń zbiorowych, by można je było zawrzeć w określonej formule⁹¹.

⁹¹ É. Durkheim, *O podziale...*, s. 219.

Przysłowia tracą na znaczeniu w odbiorze społecznym, a więc są treścią w coraz mniejszym stopniu podzielaną przez zbiorowość, co jest równoznaczne z traceniem przez nie siły oddziaływania i wywierania przymusu.

Niezbitym dowodem na utratę panowania świadomości wspólnej jest także, zdaniem Durkheima, zanik religijności, charakterystyczny dla społeczeństw mu współczesnych. Religia –

doniosła forma świadomości wspólnej – pochłania początkowo wszystkie funkcje wyobrażeniowe wraz z funkcjami praktycznymi. Pierwsze oddzielają się od drugich dopiero z chwilą pojawienia się filozofii. Tymczasem filozofia powstaje, wtedy gdy religia zaczyna tracić nieco swoją władzę⁹².

Faktem pozostaje jednak to, iż Durkheim przypisywał religii duże znaczenie w określaniu społecznego bytu.

Dynamikę świadomości w teorii Durkheima można rozumieć dwojako. Po pierwsze, daje się ona zauważyć przede wszystkim w owym przejściu od solidarności mechanicznej do solidarności organicznej, czego wynikiem jest wyłonienie się indywidualności, a wraz z nią świadomości jednostkowej. Trwający proces indywidualizacji to immanentny proces ewolucji świadomości, od jej formy zbiorowej do indywidualnej, gdzie świadomość zbiorowa stanowi znakomitą część świadomości społecznej, lecz nie wyczerpuje w całości jej zakresu. W ramach ciągłego przekształcania świadomości dochodzi do dynamicznych oddziaływań świadomości wspólnej (uchwytnych w postaci faktów społecznych) na świadomości jednostkowej. W wąskim rozumieniu będzie to drugie z możliwych podejść do dynamiki świadomości. Chodzi mianowicie o wywieranie przymusu na jednostki (presja świadomości wspólnej na każdą świadomość indywidualną), które także zmienia się wraz z ewolucją świadomości w jej pierwszym rozumieniu. Ten proces, chociaż zmienia się wraz z rozwojem społecznym, wydaje się być stały, zwłaszcza w swojej istocie (słabnie jedynie jego zakres i siła oddziaływania).

W teorii Durkheima dynamizm zdaje się być wpisany immanentnie w sferę świadomości. Jej ewolucja to naturalna konsekwencja rozwoju społeczeństw, modernizacyjnego przejścia do stanu cywilizacji. Aktywność zachodząca w sferze świadomości nie przekłada się jednak bezpośrednio na kreatywność ludzi lub inaczej mówiąc, jednostki zyskując świadomość nie uruchamiają jej w oczywisty sposób w swoim działaniu. Przyczyny dynamizmu świadomości tkwią bowiem w samym społecznym charakterze zbiorowości ludzkich i są od ludzkiej działalności niezależne:

Ludzie idą naprzód, bo trzeba iść naprzód, tym zaś, co określa prędkość tego marszu, jest mniejszy lub większy przymus, jaki wywierają na siebie wzajemnie, zależnie od tego, czy jest ich mniej czy więcej⁹³.

Decydujący jest więc fakt przymusu, nie ma zaś mowy o większym wyposażeniu jednostek w możliwości strukturotwórcze. Jak stwierdził lakonicznie Durkheim:

⁹² *Ibidem*, s. 361–362.

⁹³ *Ibidem*, s. 427.

„Cywilizacja rozwija się, ponieważ nie może się nie rozwijać”⁹⁴. Co ciekawe jednak, Durkheim podkreślił, że postęp społeczny nie może mieć teleologicznego charakteru, gdyż byłoby to niezgodne z zakładanym permanentnym rozwojem jednostkowym.

Postępująca indywidualizacja odbywa się w sposób ciągły, lecz z czasem przybiera na intensywności. Oznacza to, że dynamika świadomości w pierwszym rozumieniu przybiera na sile (coraz silniejsze jest odrywanie się świadomości jednostkowych ze świadomości wspólnej), lecz dynamika w rozumieniu drugim słabnie, gdyż wyodrębnione świadomości jednostkowe w coraz mniejszym stopniu poddają się oddziaływaniu świadomości wspólnej lub mówiąc inaczej, wpływ świadomości wspólnej na świadomości jednostkowe nie jest już tak znaczący. Aktywność świadomości jednostkowych wzrasta bowiem wraz z pogłębiającym się zróżnicowaniem społeczeństwa i jest efektem zmian zachodzących w solidarności społecznej. Analogicznie: „dążenia indywidualne występują tym rzadziej, im bardziej rozwinięta jest solidarność mechaniczna”⁹⁵. Nie ma też wątpliwości, że intensyfikacja działań jednostkowych jest wynikiem uzyskiwania coraz szerszego pola możliwości kosztem ustępującej świadomości wspólnej:

[...] nadzór zbiorowy nieuchronnie ulega rozluźnieniu, świadomość zbiorowa traci autorytet, a odmiennność indywidualna wzrasta. [...] niezależność pojawia się i następnie wzrasta systematycznie wraz z podziałem pracy w rezultacie zmniejszania się świadomości zbiorowej⁹⁶.

Pojawia się tu ponownie wątek poruszany już przy okazji diagnozy kondycji jednostkowej, a mianowicie równoczesne wyzwalanie się indywiduum (i świadomości jednostkowej) i jego wzrastające uzależnienie, uwikłanie w sieć relacji z innymi ludźmi.

W aspekcie świadomościowym za niewątpliwy zysk ewolucyjnych przekształceń społeczeństwa uznać więc trzeba, po pierwsze, samo wyłonienie się świadomości indywidualnej z wszechwładnej i powszechnej świadomości wspólnej (zbiorowej). Po drugie, po stronie korzyści należy też wpisać możliwość indywidualnego samostanowienia i większą samodzielność w uruchamianiu działania, czemu Durkheim nie poświęcił większej uwagi, najpewniej z racji przekonania o zasadzie pierwszeństwa realnych całości względem ich jednostkowych składników. Natomiast po stronie strat postępującego procesu emancypacji indywidualności, co jest niewątpliwym dysonansem dla jakości życia jednostkowego, wpisać należy konieczne skazanie człowieka na innych ludzi, jego rosnące uwikłanie w sieć relacji w różnicującym się świecie i wynikającą z tego konieczność budowania nowego typu więzi społecznej⁹⁷.

Ewolucjonizm w wydaniu Durkheima to także, obok zmian występujących w środowisku społecznym, ewolucjonizm zjawisk świadomościowych, następujących wraz z podziałem pracy i ukrytych pod postacią materialnych wytworów. Jakkolwiek

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ *Ibidem*, s. 360.

⁹⁶ *Ibidem*, s. 381, 364.

⁹⁷ We współczesnych wersjach koncepcji socjologicznych opisujących zachodzące zmiany społeczne również pojawia się podobny wątek; jest to na przykład skazanie jednostki na instytucje – jak w przypadku koncepcji Ulricha Becka, czy też konieczność dokonywania przez jednostkę ciągłych wyborów – jak przedstawił to w swoich pracach Zygmunt Bauman.

ciekawe byłoby pytanie dotyczące kolejnych stadiów w ewolucyjnym rozwoju świadomości zbiorowej, trudno znaleźć na nie odpowiedź pochodzącą od samego Durkheima, gdyż ten nie hołdował futurologii w uprawianej przez siebie socjologii i takich kolejnych stadiów ani nie przewidywał, ani nawet nie próbował określać. Wiązało się to po części z jego poważnymi wątpliwościami na temat ostatecznego, trzeciego stadium rozwoju społeczeństw zaproponowanego wcześniej przez Comte'a oraz podnoszonymi argumentami przeciw teleologicznemu zamknięciu stosowanemu w ujmowaniu procesów społecznych. Zresztą także model społeczeństwa przemysłowego proponowany przez Spencera nie przekonywał go jako wizja stanu finalnego w rozwoju społeczeństw⁹⁸. Trudno więc dywagować na temat ewentualnych dalszych przekształceń w zakresie świadomości indywidualnej, a więc tej wyłaniającej się wraz z rozwojem społecznym, rozumianym jako wzrost podziału pracy.

Podsumowując tę część rozważań należy raz jeszcze podkreślić, że przejście od społeczeństwa o solidarności mechanicznej do społeczeństwa o solidarności organicznej było równocześnie procesem odrywania się świadomości jednostkowych od świadomości wspólnej, czy raczej należałoby powiedzieć, stopniowym traceniem znaczenia tej drugiej na rzecz pierwszej, a więc sukcesywnym wzmacnianiem się świadomości jednostkowych. Pojawia się tutaj interesująca kwestia dotycząca nieprzekładalności (a ściślej przekładalności o ograniczonym zakresie) atrybutów świadomości zbiorowej na świadomość jednostkową. Wydaje się bowiem, że w teorii Durkheima świadomość jednostkowa nie przejmuje jednak wszystkich atrybutów, jakie posiadała świadomość zbiorowa. Nie dzieje się tak bynajmniej w odniesieniu do roli świadomości w powoływaniu nowych faktów społecznych, a więc w znaczeniu twórczej i strukturującej roli, jaką z pewnością świadomość zbiorowa miała, chociażby poprzez akty wywierania przymusu⁹⁹.

Durkheim natomiast stwierdził: „zjawiska społeczne wynikają z przyczyn społecznych, a nie z przyczyn psychologicznych”¹⁰⁰. Ewolucyjny i historyczny zarazem proces indywidualizowania się świadomości jest wprawdzie postrzegany jako konieczny i nieunikniony (w tym sensie, naturalny), ale nie oznacza automatycznie wzmocnienia twórczej roli jednostkowych świadomych podmiotów. Wzrost indywidualizmu, podkreślany przecież przez Durkheima, nie idzie w parze z nabywaniem przez jednostki rzeczywistej podmiotowości. Indywidualizm nie jest przez Durkheima łączony z uzyskiwaniem przez jednostki bezpośredniego wpływu na kształt życia społecznego. Należy przypuszczać, że w zindywidualizowanym świecie nadal ma miejsce wywieranie przymusu na świadomości indywidualne, choć nie jest on już tak silny jak w społeczeństwie o solidarności mechanicznej. I chociaż o faktycznej podmiotowości w teorii Durkheima nie można mówić, to pojawia się w niej interesujący pod tym względem wątek. Warto bowiem dodać, że samo wyzwianie się jednostki, uwalnianie świadomości indywidualnych ze świadomości zbiorowej to opisywa-

⁹⁸ É. Durkheim, *Zasady...*, s. 158.

⁹⁹ Wyraźnie widać tu z perspektywy czasu, jak nowatorska była propozycja Florianiana Znanieckiego, akcentująca zarówno sprawę twórczości, jak i rolę jednostki w podejmowanych działaniach, a ponadto twórczy charakter myśli.

¹⁰⁰ Idem, *O podziale...*, s. 416.

ny przez Durkheima proces, który pozyskiwał, w jakimś sensie, dla socjologicznej analizy także kategorię działania i czynił jednostkę bardziej dynamiczną i aktywną względem stabilnej struktury społecznej. Dlatego też kwestia podmiotowości nowo powstających, świadomych elementów życia społecznego w organicystycznej wizji Durkheima pozostaje w pewnym sensie niejasna, zwłaszcza w kontekście podnoszonego już wcześniej faktu uzyskiwania przez jednostki większej autonomii wobec całości społecznych i nabywaniu przez nie coraz większej specjalizacji działań. Można powiedzieć, że zapowiedź indywidualizacji tkwi już, niejako ukryta, w paradygmacie pozytywistycznym, ale stanowi również bezpośrednie źródło dla dalszych etapów rozwoju myśli socjologicznej i przygotowuje grunt do wyłonienia się teorii opartych na kategorii działania społecznego.

W klasyfikacji historycznego rozwoju idei podmiotowości zaproponowanej przez Piotra Sztompkę, koncepcja Durkheima mieści się w fazie „socializacji podmiotowości”, ale przyjmuje, rzecz można, postać „odhumanizowaną”¹⁰¹. Idea podmiotowości rozszerza się wprawdzie na całe zbiorowości (przechodząc z wcześniejszej fazy podmiotowości wielkich jednostek), lecz dotyczy owych całości jako organicznie i doskonale skonstruowanych całości, które w swoje jestestwo wpisane mają prawa koniecznego wzrostu i rozwoju. Stąd też duża rola świadomości zbiorowej (wspólnej) przypisywana przez Durkheima modyfikowaniu świadomości społecznych aktorów, a dzięki temu także stosunków społecznych i rodzaju więzi, w jakich funkcjonują. Taka wizja nie pozostawia więc *de facto* wątpliwości, że podmiotem zmiany nie jest twórcza realizacja ludzi w procesie tworzenia rzeczywistości. Sama konstrukcja społeczeństwa jako organizmu i funkcjonalnej całości nie zostawia wiele miejsca na podmiotowe, w ścisłym tego słowa znaczeniu, działania ludzi. Jak pisał Szacki:

Ważne jest to, iż według Durkheima swoistość społeczeństwa polega w znacznej mierze na tym, iż działający w nim ludzie są skrepowani przez tradycje¹⁰².

Sam Durkheim zaś nie pozostawił wątpliwości stwierdzając: „Autorytet świadomości wspólnej składa się więc w dużej części z autorytetu tradycji”¹⁰³. Podmiotowość usytuowana po stronie struktur (organizmu społecznego czy systemu społecznego) nie wyklucza jednak, w sposób arbitralny, udziału czynnika świadomościowego w rozwoju społecznym. Jest to ciekawy aspekt socjologii Durkheima, a wynika on bezpośrednio z dualistycznego rozumienia struktury i włączenia w sferę obiektywności także świadomości zbiorowej (owo swoiste rozumienie rzeczy opisywane powyżej). To właśnie czyni ze świadomości zbiorowej aktywny czynnik zmiany społecznej, z tym istotnym zastrzeżeniem, że jest to kategoria analitycznie wyłączona ze świata ludzkiego. I taka aktywność przysługuje głównie świadomości typu zbiorowego. Twórcza rola świadomości jednostkowych nie jest brana pod uwagę. Wręcz przeciwnie, Durkheim podkreślał nawet jej swoistą „ułomność” w kwestii stanowienia świata społecznego.

¹⁰¹ P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2002, s. 532–535.

¹⁰² J. Szacki, *Durkheim...*, s. 65.

¹⁰³ É. Durkheim, *O podziale...*, s. 369.

Zbiorowe wyobrażenia, emocje i tendencje nie rodzą się ze stanów świadomości poszczególnych osobników, lecz z warunków, w jakich znajduje się ciało społeczne jako całość. [...] Wkład jednostek to jedynie bardzo nieokreślone stany, predyspozycje niejasne, a przez to nader plastyczne, które same przez się nie przybrałyby form określonych i złożonych, charakterystycznych dla zjawisk społecznych, gdyby nie weszły tu w grę inne czynniki¹⁰⁴.

Prymat i pierwszeństwo świadomości zbiorowej względem świadomości indywidualnej są tu widoczne analogicznie do pierwszeństwa społeczeństwa względem jednostki:

Myśl bezosobowa po raz pierwszy się objawiła ludzkości w postaci myśli zbiorowej, a jakkolwiek inna droga dokonania tego odkrycia nie jest znana¹⁰⁵.

Nie ma również w jego koncepcji jednoznacznego przejścia od świadomości jednostkowej do zbiorowej, co krytykowano później jako hipostazowanie i substancjalizację świadomości w jej zbiorowym ujęciu. Co więcej, jak już zaznaczono, kategoria świadomości jednostkowej nie jest nawet uważana za właściwy wskaźnik indywidualnych przekonań i motywów podejmowanych działań. O działalności jednostkowej w koncepcji Durkheima Szacki tak napisał:

[...] jest zawsze świadoma, ale owa świadomość nie jest z reguły adekwatna do rzeczywistości. [...] to, co jednostki same tworzą, nie jest nigdy adekwatne do tego, co sobie pomyślały i zamierzyły¹⁰⁶.

Takie ujęcie świadomości jednostkowej jest trudne do pogodzenia z ogólną wizją „rosnącej nieokreśloności świadomości zbiorowej” i uzyskiwaniem przez jednostki koniecznej samowiedzy i samodzielności, a więc cech potrzebnych dla sprawnego funkcjonowania w złożonych społeczeństwach. Durkheim pisał wszak:

[...] w miarę powiększania się złożoności i ruchliwości środowiska społecznego tradycje, ustalone wierzenia podpadają, stają się bardziej nieokreślone i giętkie; rozwija się zdolność do refleksji. Ta wszakże zdolność jest nieodzowna dla społeczeństw i jednostek w celu przystosowania się do bardziej złożonego i ruchliwego środowiska¹⁰⁷.

Dlatego też wyzwalanie się jednostek w miarę postępu społecznego czy wzrostu podziału pracy (co było zresztą dla Durkheima tym samym, złożonym procesem) jest w pewnej mierze nieściste. Wskazując na wyłanianie się indywidualności i świadomości jednostkowych w toku rozwoju społecznego Durkheim nie zaakcentował jej rzeczywistych cech, jakie w tym procesie świadomość faktycznie uzyskała lub uzyskać mogła. W społeczeństwie o solidarności organicznej nie ma, na przykład, mowy o możliwym wywieraniu przymusu przez świadomości indywidualne na toczące się życie społeczne. Poza, przywoływanym już, odrywaniem się jednostek od spo-

¹⁰⁴ Idem, *Zasady...*, s. 144–145.

¹⁰⁵ Idem, *Elementarne formy...*, s. 416.

¹⁰⁶ J. Szacki, *Durkheim...*, s. 66, 87.

¹⁰⁷ É. Durkheim, *Zasady...*, s. 134.

łeczeństwa, przy ciągłej wręcz organicznej zależności od niego, nie ma wskazania na faktyczne zmiany w świadomości jednostkowej, które – posługując się terminologią Durkheima – byłyby funkcjonalne w nowych warunkach społecznych. Durkheim nie rozwinął tego wątku w dostatecznym stopniu. Stwierdził jedynie, że:

[...] indywidualność całości rozwija się równocześnie z indywidualnością części; społeczeństwo staje się zdolniejsze do ruchu jako całość, a jednocześnie każdy jego składnik ma więcej swobody¹⁰⁸.

Można zaryzykować wniosek, że w miarę rozwoju społecznego nie tylko jednostki wzmacniają swój status względem całości społecznych, ale także owe całości (społeczeństwa) nabywają coraz większe możliwości zmiany, stają się bardziej elastyczne i zdolne do adaptacji (choć na tym etapie rozwoju myśli nie mogło być jeszcze mowy o przyznaniu im możliwości uzyskiwania jakiegokolwiek formy samowiedzy). W tej kwestii intuicja Durkheima zamykała się w pojęciu moralności jako niezbędnej determinanty istnienia społeczeństwa w jego podstawowej formie oraz dużym znaczeniu religii w życiu społeczeństwa.

Reasumując, relacja struktur i działań przyjmuje w teorii Durkheima postać determinizmu strukturalnego, ale determinizmu rozumianego swoiście, a to z uwagi na sposób definiowania struktur. Wyraźnie należy podkreślić takie rozumienie owych struktur, zewnętrznych wobec człowieka, że przyjmują one formę zjawisk, które nie ograniczają się tylko i wyłącznie do elementów materialnych, lecz zawierają także duchowe.

Ze względu na nieprzekładalność działań jednostkowych (oraz subiektywnych zamierzeń) na fakty funkcjonujące społecznie, dla Durkheima znaczące były jedynie fakty społeczne rozumiane jako obiektywne przyczyny. To one determinowały określone postępowanie jednostek, a nie odwrotnie. Wyjaśniając działanie kary w społeczeństwie, Durkheim tak stwierdził:

Chociaż świadomość indywidualna lub społeczna nie pozostaje bez wpływu na rzeczywistość, którą objaśnia, nie ma dość mocy, by zmienić jej charakter. Wewnętrzna struktura zjawisk pozostaje ta sama niezależnie od tego, czy są one świadome czy nie¹⁰⁹.

Jednoznaczny jest więc wpływ zbiorowych postaci świadomości społecznej i jej wytworów na modelowanie świadomości jednostkowych¹¹⁰. Jeśli chodzi o określanie kondycji człowieka w świecie społecznym, determinizm strukturalny miał więc dwójaki wymiar.

Po pierwsze, jednostka poddana była przymusowi zewnętrznych struktur o charakterze materialnym. Po drugie, człowiek podlegał jednocześnie wpływom wynikającym z faktu istnienia niematerialnych zjawisk i wytworów społecznych, w tym

¹⁰⁸ Idem, *O podziale...*, s. 167.

¹⁰⁹ *Ibidem*, s. 114–115.

¹¹⁰ W tym zaznacza się jeden z głównych punktów różniących Durkheima i Spencera. Według tego drugiego istnieje przełożenie ze świata jednostek na świat zbiorowy. Brak jest natomiast relacji odwrotnej, co z kolei było trudne do zaakceptowania przez Durkheima.

również takiemu jak świadomość zbiorowa, a więc także zawartym w niej treściom, na przykład w postaci wierzeń, norm i przyjętych zasad postępowania. To samo dotyczyło tworzenia pojęć i zasad klasyfikacji:

Nacisk grupy społecznej na każdego z jej członków nie pozwala jednostkom na swobodne osądzanie pojęć, które zostały wypracowane przez społeczeństwo lub noszą na sobie jakiegokolwiek piętno jego osobowości. Pojęcia takie są dla jednostek święte. Również historia klasyfikacji naukowej jest ostatecznie historią kolejnych etapów słabnięcia tego czynnika wrażliwości społecznej i zwiększania się roli refleksyjnego myślenia jednostek¹¹¹.

Z jednostkowego punktu widzenia funkcjonowanie w tak skonstruowanym świecie społecznym prowadziło do napięć i dysonansów, które łącznie wyznaczały kondycję jednostkową opisaną za pomocą koncepcji *homo duplex*.

W przypadku teoretycznej propozycji Durkheima podkreślić należy taką relację podmiotu i przedmiotu, którą Anthony Giddens określiłby mianem „imperializmu przedmiotu”. Nie można tu mówić o determinizmie podmiotowym w znaczeniu nadawania siły sprawczej substratowi ludzkiemu. Durkheim zresztą napisał, i jest to bodaj najczęściej cytowane sformułowanie argumentujące nie tylko prymat całości nad jej częściami składowymi, ale także wpływ obiektywnych struktur na jednostkę:

Jeżeli odsuwamy na bok jednostkę, pozostaje społeczeństwo, a więc w naturze samego społeczeństwa trzeba szukać wyjaśnienia życia społecznego. Można bowiem zauważyć, że przestając nieskończenie jednostkę zarówno w czasie, jak i w przestrzeni, jest ono w stanie narzucić jej sposoby działania i myślenia uświęcone przez jego autorytet. Ten nacisk, który jest znakiem wyróżniającym fakty społeczne, to nacisk wszystkich na każdego¹¹².

Nie ma więc w zasadzie wątpliwości dotyczących porządku rzeczy i genezy społecznych wytworów. Oto jeszcze jedno potwierdzenie:

Mówi się często, że człowiek zaczął od przedstawiania sobie rzeczy poprzez ich odnoszenie do samego siebie. To, co powiedzieliśmy, pozwala zdać sobie lepiej sprawę, na czym polega ten antropocentryzm, który słuszniej byłoby określić mianem socjocentryzmu. Ośrodkiem pierwszych systemów przyrody nie jest indywiduum, lecz społeczeństwo. To ono ulega w myśli uprzedmiotowieniu, a nie człowiek¹¹³.

Tak oto świadomość mieści się w wyznaczonych ramach świata badawczego, świata faktów społecznych i w zreifikowanej formie zaznacza swoją obecność w świecie bez podmiotowości.

¹¹¹ M. Mauss, É. Durkheim, *O niektórych pierwotnych formach klasyfikacji. Fragment planu ogólnej socjologii opisowej*, [w:] *Socjologia i antropologia*, red. M. Mauss, Warszawa 2001, s. 573.

¹¹² É. Durkheim, *Zasady...*, s. 140.

¹¹³ M. Mauss, É. Durkheim, *O niektórych...*, s. 573.

2.1.7. Zapowiedź indywidualizmu i narodziny świadomości jednostkowej

Proces wyodrębniania się jednostki ze społeczeństwa był dla Durkheima procesem nieuniknionym i wpisany w naturę samego życia społecznego. Przez znakomitą większość swego dzieła *O podziale pracy społecznej*, Durkheim przedstawiał proces indywidualizacji jako nieunikniony efekt postępującego podziału pracy i tak go charakteryzował:

Emancypacja rozwija się nie dlatego jednak, że jest pożyteczna, następuje, gdyż nie może nie następować. Wiedza o oddawanych przez nią usługach utrwala ją tylko, gdy już zaistnieje¹¹⁴.

Zaznaczył więc jednoznacznie, że indywidualizacja nie jest procesem w jakikolwiek sposób planowanym ani z góry określonym, nie pochodzi też z namysłu ludzi nad swoją dotychczasową kondycją, lecz daje o sobie znać dopiero po tym, jak staje się faktem. Będąc zaś efektem następującego podziału pracy, wymusza na jednostkach działanie w ramach nowego typu spójności – solidarności organicznej. Ich świadomość służy, jak się zdaje, właśnie do rozpoznania swojej nowej roli (funkcji) w zbiorowości społecznej, a nade wszystko do wypracowania sprawiedliwości i zacierania powstających nierówności. Wymuszają to zresztą zmiany w obrębie samej struktury społecznej:

Ponieważ typ segmentowy zanika, a typ zorganizowany rozwija się, ponieważ solidarność organiczna zastępuje stopniowo solidarność opartą na podobieństwie, jest rzeczą konieczną zrównywanie warunków zewnętrznych. [...] Podobnie jak dawne ludy potrzebowały do życia przede wszystkim wspólnej wiary, my potrzebujemy sprawiedliwości¹¹⁵.

Trzeba podkreślić, że odnalezienie się jednostek w sytuacji społeczeństwa wysoce zorganizowanego i ich pokojowa kooperacja mają za zadanie umożliwić trwanie społeczeństwa jako całości. Wzrasta znacznie pokojowych zasad, na których zorganizowane jest współżycie jego wyspecjalizowanych i zróżnicowanych organów oraz ustalane jest wewnątrz niego systematyczne wypełnianie funkcji. Taki jest nieunikniony rezultat podziału pracy.

Przyznając prymat środowiskowym czynnikom zmiany, Durkheim nie był skłonny do przenoszenia cech strukturotwórczych na sferę świadomości. Jednak rozważając także inne warunki dokonywania się podziału pracy, wszedł w zakres zagadnień, które dotyczą organiczno-psychicznych warunków jednostki. Te zaś mogą mieć również wpływ negatywny na toczący się proces emancypacji jednostkowej. Tak, na przykład, upodobania, zdolności, predyspozycje i uwarunkowania genetyczne mogą być przeszkodami na drodze wzrostu podziału pracy i różnicowania się indywidualnego, lecz „dziedziczność traci na znaczeniu w trakcie ewolucji”¹¹⁶. Ten wątek jest

¹¹⁴ É. Durkheim, *O podziale...*, s. 383.

¹¹⁵ *Ibidem*, s. 489.

¹¹⁶ *Ibidem*, s. 392.

interesujący z punktu widzenia udziału czynników świadomościowych w dokonujących się przekształceniach, zwłaszcza, że Durkheim zrobił tu niewielki wyłom w swoim organicystycznym podejściu. Pojawia się zaledwie zarysowane zagadnienie samoświadomości, a więc namysłu jednostki nie tylko nad postępującymi zmianami, lecz także nad jej rolą w tych zmianach.

Sama teza dotycząca indywidualizowania się modelu uczestnictwa jednostek w życiu społecznym zasługuje w tej analizie na szczególną uwagę. Nie tylko zresztą z powodu łączenia tej kwestii z wyłanianiem się świadomości jednostkowej jako takiej, gdyż indywidualizacja, jak już wskazano powyżej, to w zasadzie narodziny świadomości indywidualnej z pierwotnej wobec niej świadomości wspólnej i utrata znaczenia autorytetu, na którym opierała się świadomość wspólna.

Indywidualizacja życia zdiagnozowana przez Durkheima w początkach socjologii europejskiej jest też interesująca z uwagi na jej współczesne odniesienia i miejsce, jakie różnym formom indywidualizacji przypisują nowe teorie socjologiczne. Jakkolwiek, co wymaga silnego zaakcentowania, nie jest to tak samo rozumiana indywidualizacja, o jakiej mówi się obecnie na terenie teorii socjologicznej, to trudno odmówić Durkheimowi trafności tej intuicji, nawet jeśli chciał przy jej pomocy jedynie uzasadnić organiczne pierwszeństwo społeczeństwa wobec jednostki. Indywidualizacja, według Durkheima, nie była równoznaczna, z atomizacją społeczeństwa, jego rozpadem czy rozluźnieniem więzi spajających całości społeczne. Wręcz przeciwnie, w miarę wyodrębniania się jednostek z ich środowiska społecznego i odrywania się od społeczeństwa, stają się one coraz bardziej zależne od siebie i wytwarzają tym silniejsze więzi w postaci solidarności organicznej. Jest tak być może dlatego, że dla dziewiętnastowiecznego teoretyka niedopuszczalna była myśl o jakimkolwiek rozkładzie więzi społecznych, a już z pewnością nie tak silnym, by zagrażały sprawnemu funkcjonowaniu zbiorowości – organizmu społeczeństwa.

Tworzą się odrębne osobowości, nabierają samowiedzy, a przecież ów wzrost życia psychicznego jednostki nie osłabia życia społecznego, powoduje tylko jego przekształcenie. Życie społeczne staje się swobodniejsze, obejmuje większy obszar, a ponieważ nie ma ono przecież innego podłoża niż świadomości indywidualne, te rozprzestrzeniają się, komplikują i w następstwie stają się bardziej elastyczne¹¹⁷.

Emancypujące ze środowiska społecznego jednostki nie stanowią tym samym zagrożenia dla trwałości i funkcjonowania systemu. Dlatego więc w koncepcji Durkheima osobowość indywidualna zyskuje wraz z postępującym podziałem pracy, „osobowość indywidualna nie pomniejsza się wcale w skutek wzrostu specjalizacji, ale rozwija się wraz z rozwojem podziału pracy”¹¹⁸. Solidarność mechaniczna ewoluowała w stronę solidarności organicznej powodując tym samym wytwarzanie się nowej jakości więzi międzyludzkiej, z nowym elementem w jej ramach – świadomym indywidualium. Przekonanie o organicznym trwaniu całości nie pozwalało Durkheimowi jednak uznać takiego wyodrębnienia się jednostki ze społeczeństwa, które mogłoby

¹¹⁷ *Ibidem*, s. 440.

¹¹⁸ *Ibidem*, s. 507.

być w jakimś sensie niebezpieczne dla egzystencji tego ostatniego. Niebezpieczne – w rozumieniu konieczności przeformułowania przyjętej wizji istnienia względem siebie całości społecznych i jednostki. Dlatego też jednostka jednocześnie odrywa się od społeczeństwa i jest jego nieodłączną (funkcjonalną) częścią. Ponadto modyfikacji podlega jej funkcja względem całości – wraz ze specjalizacją wzrasta zadaniowość jednostki, ale ten punkt nie został wystarczająco dokładnie wyjaśniony. Durkheim wspominał jedynie, że „w społeczeństwach wyżej rozwiniętych naturą człowieka jest w dużej mierze być organem społeczeństwa i w konsekwencji – pełnić rolę organu”¹¹⁹. Jest to z pewnością zadanie szersze niż dotychczas i w większym stopniu wiążące jednostkę z innymi składnikami funkcjonującej całości. Jednostka formuje swoją świadomość indywidualną kosztem obezwładniającej ją wcześniej świadomości wspólnej, ale przynależy do całości, z której wywodzi się i wiąże się z nią jeszcze mocniej, gdyż staje się zależna od warunków wynikających z narastającego zróżnicowania społecznego. Durkheim powiedział:

[...] indywidualność [...] kształtuje się w łonie już istniejącego środowiska społecznego, nosi z konieczności jego znamię. Kształtuje się tak, aby nie niszczyć tego porządku zbiorowego, wobec którego pozostaje solidarna, przylega do niego, a jednocześnie odstaje. Nie ma w niej nic antyspołecznego, gdyż jest wytworem społeczeństwa¹²⁰.

Tłumaczył w ten sposób także historyczną pierwotność społeczeństwa względem jednostki:

Życie zbiorowe nie zrodziło się z życia indywidualnego, ale – wprost przeciwnie – drugie powstało z pierwszego. Tylko pod tym warunkiem można wyjaśnić sobie, w jaki sposób ukształtowała się i rozwinęła indywidualność jednostkowa bez spowodowania rozpadu społeczeństwa¹²¹.

Jednocześnie jednak narasta zróżnicowanie jednostkowe jako konsekwencja osłabionego wpływu świadomości zbiorowej:

W miarę jak społeczeństwo rozszerza się i ulega koncentracji, mniej osacza jednostkę i trudniej mu wobec tego powstrzymać powstające rozbieżne dążności¹²².

Indywidualne i samodzielne dążności jednostkowe to wynik zachodzących w społeczeństwie nieuchronnych przekształceń, ale dążności te nie są nieograniczone. Są przede wszystkim cały czas zakotwiczone w swoim społecznym źródle oraz muszą się liczyć z uwikłaniem w szerszy układ społeczny. Stąd mowa o koniecznej kooperacji, która na wcześniejszych etapach rozwoju również występowała, ale nie miała takiego znaczenia dla przetrwania jednostki w zbiorowości, a pośrednio, dla trwania całości społecznej w jej określonym kształcie (tu organicznym). Wynikają z tego również nowe cechy integrujące członków społeczeństw zorganizowanych. Wymagają

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ *Ibidem*, s. 354.

¹²¹ *Ibidem*, s. 354.

¹²² *Ibidem*, s. 377.

one teraz innego rodzaju moralności, a także racjonalizowania funkcji korzystnych dla ich trwania. W zakończeniu swego dzieła Durkheim napisał:

Jeżeli uprzytomnimy sobie, że świadomość zbiorowa redukuje się coraz bardziej do kultu jednostki, zobaczymy, że cechą charakterystyczną moralności w społeczeństwach zorganizowanych w porównaniu z moralnością społeczeństw segmentowych jest jej większa humanitarność, a przeto też większa racjonalność¹²³.

W socjologicznym kontekście z kategorii racjonalności imponujący użytek zrobił, jak wiadomo, Max Weber, upatrując w tym zjawisku podstawową cechę charakteryzującą zmienność procesów ogólnospołecznych. Weberowska racjonalizacja to, w olbrzymim uproszczeniu, Durkheimowski proces podziału pracy, ale odnoszący się do działań ludzkich, a więc będący ich rezultatem, a nie wynikający z samoczynnych sił tkwiących w naturze społeczeństwa. W jednym i drugim przypadku to siła napędowa zmiany społecznej, ale genetycznie usytuowana w różnych źródłach oraz odmiennie określająca człowieka i jego rolę w tym złożonym procesie. A co za tym idzie, także odmiennie definiująca znaczenie procesów świadomościowych i samej świadomości w konstytuowaniu form życia społecznego.

Ponadczasowością charakteryzuje się natomiast w teorii Durkheima odspołeczny charakter świadomości jednostkowych i nawet historyczny proces wyłaniania się ich ze świadomości zbiorowej nie eliminuje zależności indywiduum od zbiorowości określonego rodzaju. Napisał bowiem: „forma całości określa formę części”¹²⁴, a w odniesieniu do samej świadomości stwierdził:

[...] w gruncie rzeczy owa świadomość ludzka, jaką mamy w sobie w pełni urzeczywistniać, to nic innego niż świadomość zbiorowa grupy, do której należymy¹²⁵.

Dlatego też nawet w przypadku rozluźnienia więzi jednostki z jej grupą, nie cała świadomość wspólna zanika, o czym była już mowa powyżej. Pomimo permanentnej zmiany, jakiej podlega świadomość zbiorowa w toku rozwoju społecznego, można ją opisać za pomocą określonych kryteriów. Jak podaje Ritzer, Giddens oznaczył cztery aspekty, które odnoszą się do świadomości w obu typach społeczeństwa, a więc w społeczeństwach o solidarności mechanicznej i organicznej. Są to: objętość (liczba jednostek podzielających świadomość zbiorową), nasilenie (stopień przyswojenia przez jednostkę), sztywność (rodzaj wyraźnego lub nie zdefiniowania świadomości) oraz treść (różne formy świadomości)¹²⁶.

Nie zmienia się też zasadniczo model strukturotwórczy, co jest właśnie pewną niekonsekwencją z racji przypisywania indywiduom (i świadomości jednostkowej) coraz większej swobody w społeczeństwie wysoko zorganizowanym. O niezmiennych źródłach społeczeństwa Durkheim tak napisał:

¹²³ *Ibidem*, s. 512.

¹²⁴ *Ibidem*, s. 443.

¹²⁵ *Ibidem*, s. 449.

¹²⁶ G. Ritzer, *Klasyczna teoria...*, s. 136.

Niewątpliwie nie ma ono innej podstawy, ale że jednostki tworzą społeczeństwo, to powstają z tego nowe zjawiska. Ich przyczyną jest współzycie jednostek, a oddziałując na świadomości indywidualne, zjawiska te kształtują je w dużej mierze. Oto dlatego, mimo że społeczeństwo nie istniałoby bez jednostek, każda z nich jest bardziej wytworem społeczeństwa niż jego twórcą¹²⁷.

Kategoria świadomości społecznej chyba najpełniej uwidacznia pęknięcie w socjologii Durkheima, pęknięcie wynikające z niekoherencji założeń o realnych bytach społecznych i przyjętych postulatów metodologicznych. Kategoria ta jest wprawdzie wyłomem w socjologicznej wizji społeczeństwa, ale nie stanowi odrębnego bytu w rozumieniu substancji. Dla uzasadnienia tej tezy Szacki przywołał określenie Harry'ego Alperta, który realizm reprezentowany przez Durkheima nazwał „realizmem relacjonistycznym”¹²⁸. Trudność pogodzenia postulatów metodologicznych z nierozwiązanym problemem statusu świadomości jako zjawiska społecznego, zawocowała takim rysem niespójności w teorii Durkheima. Rzecz w tym, że ów status ontologiczny świadomości nie tyle nie został przez Durkheima przedstawiony, o ile przyjęte przez niego założenia dotyczące metod badawczych określiły charakter zjawisk świadomościowych w specyficzny sposób (status rzeczy jako zjawisk fizycznych i duchowych, materialnych i niematerialnych). W przeciwnym razie zjawiska społeczne o niematerialnym charakterze znalazłyby się poza możliwościami poznania socjologicznego, a na to socjologia ze swoimi rozbudowanymi aspiracjami poznania naukowego nie mogła sobie pozwolić. Była wszak nauką młodą i swoje istnienie częstokroć uzasadniała możliwościami poznania tego, co do tej pory pozostawało poza zakresem badań empirycznych w naukach społecznych. Na taką niedoskonałość nie mógł zgodzić się Durkheim, zwolennik stosowania metod nauk przyrodniczych do badania rzeczywistości społecznej, rzeczywistości *sui generis* i jej zjawisk w postaci faktów społecznych – rzeczy. Twierdził bowiem, że:

[...] z chwilą uznania, że ponad jednostką istnieje społeczeństwo, i tego, że nie jest ono nominalnym bytem myślowym, lecz systemem działających sił, możliwy staje się nowy sposób wyjaśniania człowieka¹²⁹.

W ten sposób, jak to ujął Marcel Mauss:

Durkheim zdołał obronić socjologię przed indywidualistycznym schematyzmem Tarde'a, przed biologicznym schematyzmem Spencera i przed metafizykami moralności i religii¹³⁰.

Trzeba tu mocno podkreślić, że wyłanianie się świadomości jednostkowej i emancypacja indywidualności stały się dla Durkheima wyraźnymi wyznacznikami przekształceń ogólnospołecznych. A proces ten zostanie również, dużo później, zdiagnozowany jako jeden z charakterystycznych rysów społeczeństw współczesnych i jako podstawowa bolączka współczesnego człowieka – wolnego w swych wyborach i jednocze-

¹²⁷ É. Durkheim, *O podziale...*, s. 443.

¹²⁸ J. Szacki, *Durkheim...*, s. 72.

¹²⁹ É. Durkheim, *Elementarne formy...*, s. 425.

¹³⁰ M. Mauss, *Socjologia i antropologia...*, s. 309.

śnie skazanego na dokonywanie wyborów. Ale wcześniej człowiek zostanie wyposażony w strukturotwórcze właściwości (a w rzeczywistości, przypisze je sobie sam jako swój atrybut), które zmieniają diametralnie jego pozycję w społecznym świecie.

Koncepcja Durkheima, choć dziewiętnastowieczna, zawiera w sobie tę intuicję, na której zdają się opierać (przynajmniej częściowo) współczesne rozwiązania w zakresie upodmiotowienia jednostkowego. Nawet jeśli nie czerpią tych inspiracji w sposób bezpośredni, to odczytując współcześnie klasyczne prace Durkheima trudno oprzeć się wrażeniu, że w ramach społeczeństwa, w którym żył i które obserwował, bliski był odkrycia tych zagadnień, jakie łączy się aktualnie z tożsamością jednostkową i jej znaczeniem (funkcją) dla sprawnego bycia w świecie. Nierozwinięty dostatecznie wątek wzmacniania świadomości jednostkowej w wyniku postępującego podziału pracy może być obecnie rozpatrywany w kontekście cechy refleksyjności, która jest podstawowym wymogiem (funkcją) tożsamości jednostkowych *hic et nunc*. Z punktu widzenia dzisiejszej percepcji kondycji jednostki w świecie społecznym można odnaleźć w myśleniu Durkheima ślady, które mogą być traktowane jako przedrefleksja dla współczesnych kategorii opisujących funkcjonowanie człowieka. Za przykład mogą służyć chociażby te słowa, wskazujące na rozszerzające się pole wyobrażeń i działań jednostkowych:

Różnice indywidualne, początkowo zagubione i zmieszane z masą podobieństw społecznych, wyodrębniają się, stają się wyraziste, a liczba ich wzrasta. Bardzo wiele spraw, które znajdowały się poza świadomością jako sprawy nie wpływające na byt zbiorowy, staje się przedmiotem wyobrażeń. Gdy początkowo jednostki działały tylko wówczas, kiedy jedne pociągały za sobą drugie, z wyjątkiem wypadków, kiedy postępowanie ich określały potrzeby fizyczne, każda z nich staje się źródłem spontanicznej aktywności¹³¹.

Jednocześnie Durkheim nie był w stanie wyjść poza podstawowe założenie o nadrzędności społeczeństwa wobec jednostki. Stąd też, opisywana przez niego, jako wynik postępującego podziału pracy emancypacja jednostki, nie została przypieczętowana uznaniem swobody teje w określaniu swojej osobowości. W ostatnim ze swoich wielkich dzieł – *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii* – napisał:

To jednak, co otrzymujemy od społeczeństwa, jest nam wszystkim wspólne. Nie ma więc mowy, aby nasza osobowość była tym wyraźniejsza, im dalej postępuje indywidualizacja. Te dwa pojęcia wcale nie są synonimami, w pewnym nawet sensie bardziej sobie przeczą, niż z siebie wynikają¹³².

Formy świadomości usytuowane są w teorii Durkheima niejako pozapodmiotowo, a na pewno mieszczą się poza działaniami ludzkimi. W fazie społeczeństwa opartego na solidarności mechanicznej świadomość indywidualna – w zasadzie tożsamość ze świadomością wspólną – czyni człowieka automatycznym wykonawcą woli zbiorowej (aczkolwiek nie była to wola zbiorowa wynikająca z jakiegokolwiek umowy,

¹³¹ É. Durkheim, *O podziale...*, s. 439–440.

¹³² Idem, *Elementarne formy...*, s. 262.

tak jak rozumiał ją Rousseau). Dlatego też włączenie świadomości do rzeczy niematerialnych i uznanie jej za obiektywną „strukturę” można odczytać jako wywieranie pewnego rodzaju wpływu przez same zjawiska świadomościowe. Dzieje się to jednak bez udziału czynnego podmiotów, a więc bez działań podmiotowych, mogących wywoływać obiektywne skutki, mogących konstituować i modyfikować struktury społeczne. To właśnie zmiany strukturalne implikują te zachodzące w sferze świadomości i w ten sposób przekształca się nie tylko zewnętrzne środowisko człowieka, lecz także on sam:

Zanik typu segmentowego oprócz tego, że wymaga większej specjalizacji, częściowo wydobyla świadomość indywidualną spośród środowiska organicznego, będącego jej podłożem oraz środowiska społecznego, które ją otacza. W wyniku tej podwójnej emancypacji jednostka w wyższym stopniu staje się niezależnym czynnikiem decydującym o własnym postępowaniu¹³³.

Człowiek, jak twierdził, „zależy tylko od trzech rodzajów środowisk: od organizmu, świata zewnętrznego i społeczeństwa”¹³⁴. Marcel Mauss, lojalny uczeń Durkheima, stwierdził natomiast:

W naszej nauce, w socjologii, nigdy lub prawie nigdy – w wyjątkiem czystej literatury i czystej nauki – nie spotykamy człowieka podzielonego na poszczególne właściwości. Zawsze mamy do czynienia z jego ciałem i całą jego psychiką danymi nam jednocześnie od razu. Ciało, dusza, społeczeństwo – wszystko miesza się tu ze sobą¹³⁵.

W pewnym sensie jednak, co starano się tu wykazać, według koncepcji Durkheima, dynamika świadomości odgrywa znaczącą rolę w przekształceniach, jakie zachodzą w naturalnym procesie rozwoju społeczeństw.

Jednak z uwagi na przyjęty przez niego charakter samego społeczeństwa (a mianowicie nadrzędną pozycję wobec jednostki) Durkheima nie interesowała świadomość jako składnik działań, a już z pewnością nie w takim stopniu, w jakim namysł nad działaniami został wpisany w ludzką aktywność w ujęciach socjologii humanistycznej.

To jest już jednak wyznacznik odmiennego myślenia w socjologii, nowego sposobu ujmowania procesów rozwoju społecznego oraz, przede wszystkim, przeformułowania koncepcji podmiotu i jego świadomościowej struktury względem świata obiektywnych wytworów.

¹³³ Idem, *O podziale...*, s. 508.

¹³⁴ *Ibidem*, s. 440.

¹³⁵ M. Mauss, *Socjologia...*, s. 327.

2.2. Znanięcki: próba zniesienia antynomii podmiot – przedmiot. Rzeczywistość praktyczna i świadomość jako komponent działań społecznych

[...] świadomość nie jest zbiornikiem ani zamkniętym zbiorem stanów będących kopiami przedmiotów lub symbolami odpowiadającymi tym przedmiotom, lecz stanowi ciąg działań, które dotyczą samych tych przedmiotów, oraz doświadczeń, w których przedmioty te są realnie dane.

Florian Znanięcki¹³⁶

2.2.1. Od filozofii ku socjologii, czyli na drodze reformy nauk humanistycznych

Z uwagi na analizowany problem, teoretyczne dokonania Znanięckiego zasługują na rozważenie przynajmniej z trzech powodów. Po pierwsze, Znanięcki radykalnie przeformułował antynomię przedmiotu i podmiotu, a korzystając z „ogniwa czynu” i proponując swoją teorię wartości usytuował przedmiot poznania socjologicznego pomiędzy obiektywnością a subiektywnością, pomiędzy materią (substancją) a przeżyciem psychicznym, pomiędzy pełną materializacją a ideologizacją. Było to równoznaczne ze skonstruowaniem przez niego nowej ontologii rzeczywistości społecznej, w której świat społeczny i jednostka zostały zespolone i nierozzerwalnie powiązane:

[...] świat społeczny i indywidualny jest jeden, jest rzeczywistością praktyczną, światem dynamicznych wartości, w którego łonie kształtują się jednostki i społeczeństwa¹³⁷.

Znanięcki zdecydowanie zakwestionował uprzedmiotowienie ludzkich wytworów, jakie charakteryzowało podejście badawcze na gruncie pozytywistycznym. Durkheimowska perspektywa patrzenia na zjawiska społeczne jak na rzeczy nie była dla niego do zaakceptowania. Pozwoliło to na nowo zdefiniować relację podmiotu i przedmiotu, a w konsekwencji przeformułować też widzenie znaczenia jednostki w świecie społecznym i ująć w sposób oryginalny rolę, jaką w społecznym uczestnictwie odgrywa świadomość ludzka.

Po drugie, koncepcja ta jest ze wszech miar antropomorficzna i sytuuje jednostkę w złożonym świecie społecznym (systemie społeczno-kulturowym) na zupełnie odmiennych zasadach niż było to przedstawiane w teoriach pozytywistycznych, w ich przeważającym organicystycznym kształcie. Teoria Znanięckiego proponuje oryginalne rozwiązanie sposobów współistnienia jednostki ze światem społecznym, a więc także w zakresie definiowania roli świadomości jednostkowej. Oznaczało to nie tylko przeformułowanie dotychczasowego schematu w zakresie znaczenia czynnika subiektywnego w badaniach socjologicznych, lecz również przyznanie subiektywności istotnej roli w kształtowaniu warunków rzeczywistych interakcji społecznych. Wizja jednostki w systemie Znanięckiego ma swoje źródła w personalistycznym woluntaryzmie i twórczym ewolucjonizmie.

¹³⁶ F. Znanięcki, *Prawa psychologii społecznej*, Warszawa 1991, s. 123.

¹³⁷ Idem, *Wybór pism*, [w:] *Znanięcki*, red. J. Szacki, Warszawa 1986, s. 208.

Po trzecie wreszcie, i mógłby to być argument wystarczający dla uzasadnienia wyboru do analizy tej właśnie koncepcji, Znaniecki oparł swój program przebudowy nauk społecznych w zasadzie na kategorii świadomości i jest to centralna kategoria stworzonego przez niego systemu. Jakkolwiek świadomość nie jest bezpośrednio przedmiotem opisu i analitycznego wyjaśniania w pismach Znanieckiego, to do niej odwołują się poszczególne elementy jego teorii socjologicznej. I tak, świadomi są uczestnicy działań społecznych, świadomość jest konstytuanta doświadczenia, świadomość w końcu pozwala zbudować mu kategorię elementarną z punktu widzenia ontologii i metodologii socjologii, a mianowicie „współczynnik humanistyczny”. Tę zupełnie inną optykę uzyskał autor *Wstępu do socjologii* nie tylko dzięki wyjściu poza dominującą wówczas formułę tworzenia jednostki przez zbiorowość (społeczeństwo), lecz także dzięki porzuceniu przekonania, że świadomość może być jedynie instrumentem poznania. Zrywając z tym schematem, Znaniecki włączył świadomość do sfery działań i w tym sensie dokonał „przewrotu” na płaszczyźnie wyznaczonej przez dychotomię podmiotu i przedmiotu, subiektywności i obiektywności, jednostkowości i społeczności. W konsekwencji umożliwiło to wypracowanie zupełnie nowych zasad określenia skomplikowanych związków człowieka ze światem społecznym, a co za tym idzie, także zagadnienia samej świadomości – w jej jednostkowym i zbiorowym wymiarze. Zgodnie z prezentowaną przez niego indywidualistyczną wizją społeczeństwa świadomość zbiorowa odnosiła się do podzielenia wartości indywidualnych w sposób powszechny i intersubiektywny.

Wszystko to pozwala przedstawić zagadnienie świadomości z innej perspektywy niż było to w przypadku, wcześniej analizowanej „przesocjologizowanej” koncepcji jednostki w teorii Durkheima. I chociaż w odniesieniu do analitycznej teorii socjologicznej Znanieckiego bardziej adekwatne wydaje się pojęcie osobowości (swoiście rozumianej, o czym w dalszej części tekstu), to w centrum zainteresowania zbudowanego przez niego socjologicznego systemu stoi niewątpliwie człowiek – człowiek świadomy i działający.

Socjologiczna teoria Znanieckiego i jej nowatorskie ujmowanie rzeczywistości społecznej sytuowane są w nurcie socjologii humanistycznej. Jednak z uwagi na złożoność myśli Znanieckiego, zaklasyfikowanie go do grona zdecydowanych antypozytywistów nie jest przyjmowane bez zastrzeżeń. Podobnie jest zresztą z rozumieniem „zwrotu antypozytywistycznego”¹³⁸ – dlatego, że propozycje Znanieckiego w zakresie przedmiotu socjologii (i nauk humanistycznych w ogóle) budzą dyskusje zwłaszcza w zestawieniu z proponowanym przez niego metodologicznym warształem, wyznaczonym przez dążenie do naukowości zbieżne w niektórych punktach z postulatami pozytywistycznymi¹³⁹. Jest tak również po części dlatego, że jak napisał Szacki:

[...] spór o odrębność humanistyki od przyrodznawstwa toczy się tutaj nie na płaszczyźnie filozofii nauki czy metodologii, lecz na płaszczyźnie teorii rzeczywistości¹⁴⁰.

¹³⁸ Zwracał na to uwagę np. J. Szacki, *Wstęp: krótka historia socjologii polskiej*, [w:] *Sto lat socjologii polskiej. Od Supińskiego do Szczepańskiego. Wybór tekstów*, red. J. Szacki, Warszawa 1995, s. 62–70.

¹³⁹ Zob. J. Szacki, *Znaniecki...*, s. 66–71.

¹⁴⁰ *Ibidem*, s. 70.

W tej kwestii Jan Szczepański wskazywał na współczynnik humanistyczny jako koncepcję, która miała być rozwiązaniem dla dwóch odmiennych formuł ujmowania świata społecznego. Pisał o tym tak:

Zasada ta miała pozwolić na oddzielenie socjologii od nauk przyrodniczych, a z drugiej strony na zastosowanie do niej metod „doświadczalnych”. W ten sposób Znaniński chciał dokonać syntezy między pozytywistyczną i antypozytywistyczną koncepcją socjologii¹⁴¹.

Taka niejednoznaczna ocena dorobku polskiego uczonego wynika w pewnym stopniu z wewnętrznego zróżnicowania, jakie było charakterystyczne dla pozytywizmu i socjologii wyłaniającej się w jego intelektualnej atmosferze, a więc siłą rzeczy także z wieloznaczności nurtów składających się na późniejszą opozycję wobec jego założeń.

Przede wszystkim jednak, trudności w jednoznacznej interpretacji koncepcji Znanińskiego mają swe źródło w fakcie nieeklektycznego, lecz zgoła nowatorskiego stanowiska wypracowanego przez niego jako realizacja nowego modelu nauk humanistycznych (i socjologii) w ofensywie przeciwko naturalizmowi. Należy jednak podkreślić, że tak zwana opozycja wobec pozytywistycznych założeń, chociaż niejednorodna, ogniskowała się w zasadzie wokół podważania podstawowych tez dotyczących ontologii świata społecznego, a co za tym idzie, także pozytywistycznych postulatów metodologicznych (na przykład utożsamianie systemu społecznego z organizmem, ewolucyjne wyjaśnienia rozwoju społecznego, postulat stosowania wzorów nauk przyrodniczych w socjologii). Antypozytywizm skierowany był więc przeciwko socjologii w jej dotychczasowym kształcie, gdyż ta w początkowym stadium swojego naukowego rozwoju w dużej mierze odzwierciedlała pozytywistyczny paradygmat naukowy. W te nasilające się krytyczne tendencje na początku XX wieku wpisał się także Znaniński, zwłaszcza dzięki swojemu fundamentalnemu dziełu z zakresu socjologii teoretycznej, jakim był *Wstęp do socjologii*. Jak zaznaczył Stanisław Burakowski, był to projekt jednego z pierwszych systemów socjologii humanistycznej zaliczany do historii socjologii światowej¹⁴². Według Szackiego, natomiast

[...] Znaniński był w Polsce jedynym po I wojnie światowej twórcą wielkiego systemu teoretycznego, porównywalnego z systemami, dajmy na to, Durkheima, Sorokina czy Parsonsa¹⁴³.

Wcześniejsze filozoficzne prace Znanińskiego zapowiadały antynaturalistyczny przewrót w naukach humanistycznych i przygotowywały grunt pod przyszłą teorię wartości i zasadniczą dla niej kategorię rzeczywistości praktycznej. Tak, na przykład, teoria wartości i teoria działania stanowiły wyraz opowiedzenia się Znanińskiego za humanizmem jako nowym prądem filozoficznym. Znaniński wskazywał na dwie podstawowe tezy humanizmu:

¹⁴¹ J. Szczepański, *Socjologia...*, s. 374.

¹⁴² S. Burakowski, *Wprowadzenie*, [w:] F. Znaniński, *Wstęp do socjologii*, Warszawa 1988, s. IX.

¹⁴³ J. Szacki, *Wstęp: Krótka historia...*, s. 84.

Nie ma rzeczywistości bezpośredniej. Istnieje tylko rzeczywistość tworzona przez myśl ludzką. [...] Myśl jest zarówno tworzeniem świata, jak i tworzeniem samego człowieka¹⁴⁴.

Te dwie tezy określały jednocześnie sedno filozofii poznania, która będąc częścią filozofii wartości wzmocniała humanistyczny model, za jakim opowiadał się Znaniecki. Humanizm oznaczał dla Znanieckiego, przede wszystkim, uznanie zagadnienia działalności za centralne zagadnienie podjętych przez niego rozważań. Priorytetowy z tego względu okazał się w jego filozoficznych poszukiwaniach wątek wypracowania nowej ontologii świata społecznego, w którym dochodzi do realizacji tychże działań.

Nurty i zagadnienia, z których wywodzą się źródła humanizmu w wydaniu Znanieckiego można więc nakreślić następująco:

- pragmatyzm zawarty w podejściu ewolucjonistycznym, gdyż zakładał on, że myśl jest czymś rozwijającym się w czasie, że rzeczywistość nie jest po prostu dana jako racjonalna, lecz powstaje wraz z praktycznym przystosowywaniem się człowieka do warunków, w jakich żyje (Znaniecki wykorzystał to jako tezę o myśli kształtującej się w życiu praktycznym),
- rozwijająca się wówczas psychologia i jej znaczące wpływy na terenie nauk społecznych,
- sama socjologia, a konkretnie odmienne odniesienia do realizmu socjologicznego prezentowanego w dwóch wersjach: Durkheimowskiej (realizm ontologiczny, absolutny – niedający się utrzymać według Znanieckiego, gdyż prowadził do nowej metafizyki ontologicznej) oraz wersji Simmlowskiej (możliwy do uznania, gdyż zakładał realizm całości jedynie jako postulat metodologiczny),
- rozwój badań historycznych, który uzmysłowił wyraźnie, że różnorodne dogmaty i prawdy w historii są tak naprawdę zależne od działalności człowieka, nie są więc absolutne i niezmiennie. Sens historii zaczyna być ujmowany jako zawierający się w zakresie działań ludzkich i nie jest już ograniczony do jednej i dogmatycznej wersji¹⁴⁵.

W tych źródłach humanizmu trudno także pominąć aspekt rozminięcia się wy­mogów praktyki społecznej i rezultatów uprawianej nauki, co stało się także zachętą do poszukiwania nauki bliższej życiu, wiążącej dokonania teoretyczne z prowadzonymi na coraz szerszą skalę badaniami empirycznymi¹⁴⁶.

Humanizm w szerokim rozumieniu to pojęcie, które dla Znanieckiego oznaczało przeformułowanie zasad nauki. Był to na dużą skalę zakrojony zabieg intelektualny, który miał przeorganizować dotychczasowe modele nauk przyrodniczych i społecznych. Nauka według niego nie miała odkrywać praw ogólnych, lecz była procesem twórczym człowieka. W wyniku jej uprawiania powstaje bowiem odrębny świat nauki i pojęć idealnych odróżniający się od świata doznań empirycznych¹⁴⁷. To właśnie w humanizmie widział Znaniecki szansę na wyjście poza radykalizujące się rozwiązania: z jednej strony, socjologizmu a z drugiej, psychologizmu. Ostatecznie

¹⁴⁴ Cyt. za Z. Dulczewski, *Początki kariery naukowej Floriana Znanieckiego (1909–1914)*, Warszawa 1982, s. 30.

¹⁴⁵ Z. Dulczewski, *Florian Znaniecki. Życie i dzieło*, Poznań 1984, s. 48–101.

¹⁴⁶ Idem, *Początki kariery...*, s. 31–37.

¹⁴⁷ Te oryginalne poglądy Znanieckiego krytycznie oceniał na przykład T. Abel, *O Florianie Znanieckim. Wybór z dziennika*, Lublin 1996, s. 111 i nast.

przewyciężenie dualizmu podmiot – przedmiot przyjęło u Znanieckiego postać kulturalizmu, który najkrócej można określić jako stop pierwiastków przedmiotowych i podmiotowych.

W przypadku refleksji Znanieckiego podkreślenia wymaga zwłaszcza ten rys załamania się pozytywistycznej orientacji, który nakazywał nie tylko poznawać rzeczywistość i opisywać ją w całej złożoności, lecz zwracał się ku ludziom, którzy przeżywają swój świat i aktywnie w nim uczestniczą. Upowszechniające się wówczas pojęcie światopoglądu unaoczniało fakt, że w społecznej egzystencji liczy się nie tylko wiedza o świecie społecznym, lecz także wartościowanie i akty woli człowieka. Jak napisał Szacki: „Bariera, oddzielająca rozum praktyczny od teoretycznego, zostaje obalona”¹⁴⁸. Następuje powrót do filozofii, ale w ujęciu maksymalistycznym, gdzie nie ma już ostrych wymogów pozytywistycznej wizji nauki z jej dążeniem do wzorów przyrodoznawstwa, ograniczających przecież myśl filozoficzną, a nawet zupełnie ją dyskredytujących jako nienaukową. Próbując przełamać socjologizm Durkheima, poszukuje się inspiracji w neokantyzmie. Znaniecki, jak stwierdziła Elżbieta Hałas:

Ujął myśl jako świadomą aktywność i podjął neokantowski wątek poznawczego konstruowania rzeczywistości, chociaż odrzucił ideę form apriorycznych¹⁴⁹.

Dlatego też sam Znaniecki widział w zwiększającej się roli czynnika subiektywnego w badaniach społecznych swoisty „przezwrot kopernikański” w socjologii¹⁵⁰. Stąd też wyjście poza powtarzalne i z góry ustalone cechy rzeczywistości społecznej, zwrócenie uwagi na twórczość (w tym na twórczą rolę filozofa), a w konsekwencji poszukiwanie przyczyn pojawiania się „nowości” oraz innowacji w świecie społecznym.

Świat nie objawia się już filozofom jako uporządkowana i harmonijna całość, poddana działaniu praw, których poznanie daje ludziom pewność i moc. Świat jawi się raczej jako chaos, do którego sami ludzie wnosić muszą elementy ładu. Z tej perspektywy człowiek jest, oczywiście, nieporównanie wolniejszy niż w pozytywistycznym kosmosie; jest istotą działającą, nie zaś po prostu reagującą na bodźce środowiskowe¹⁵¹.

Człowiek wyraża się poprzez działania, a jak zauważył Znaniecki: „Najsubtelniejsza dialektyka nie powstrzyma pochodzącej twórczej myśli ludzkiej”¹⁵². W zastrzeżeniu co do sposobu określenia intelektualnego rysu postaci Znanieckiego, kryją się głębsze i o wiele ważniejsze meandry jego myśli teoretycznej, zwłaszcza, że nakładają się w niej na siebie wątki czysto filozoficzne i rozważania natury socjologicznej. Znaniecki wyraźnie odróżniał filozofię od socjologii, chociaż sam reprezentował mocno ugruntowane filozoficzne stanowisko w uprawianiu socjologii, tak jak ją widział, a więc socjologii jako nauki o wartościach społecznych i relacjach wynikających z działań podejmowanych wobec wartości. Zamknięcie jego bogatej twórczości w określeniu

¹⁴⁸ J. Szacki, *Znaniecki...*, s. 34–35.

¹⁴⁹ E. Hałas, *Znaczenie i wartości społeczne. O socjologii Floriana Znanieckiego*, Lublin 1991, s. 13.

¹⁵⁰ Z. Dulczewski, *O Florianie Znanieckim*, Poznań 2000, s. 160.

¹⁵¹ J. Szacki, *Znaniecki...*, s. 38.

¹⁵² Cyt. za Z. Dulczewski, *Początki kariery...*, s. 33.

go jako tylko i wyłącznie filozofa lub socjologa byłoby z pewnością mało uzasadnione, chociaż jednocześnie synteza poglądów filozoficznych i socjologicznych Znanieckiego wydaje się zadaniem karkołomnym. Zresztą nie o kwestię klasyfikacji autora *Wstępu do socjologii* chodzi w tym przypadku, lecz o oryginalną teorię świadomości, której elementy wypracował Znaniecki wychodząc od krytyki naturalistycznej (scjentyistycznej) filozofii pozytywistycznej. Również jednoznaczne określenie jego twórczości za pomocą opozycji pozytywizm – antypozytywizm nie jest adekwatnym sposobem do ukazania wyjątkowości i nowatorstwa myślenia Znanieckiego¹⁵³.

Niemniej działalność Znanieckiego mieści się w nurcie socjologii humanistycznej, która stanowiła ważny etap w procesie reorientacji myśli społecznej w Europie. Warto natomiast wziąć pod uwagę fakt, że nawet jeśli klasyczny pozytywizm powoli ustępował miejsca nowym orientacjom, to nie były one wszystkie jednoznacznie skierowane przeciw niemu. Co więcej, rozwijały się poniekąd równolegle do silnego w drugiej połowie XIX wieku pozytywistycznego stylu myślenia o nauce (w tym i socjologii) i wyrastały na jego podłożu. Istotne jest więc, aby podkreślić, że działalność naukowa Znanieckiego przypadła na czas, kiedy widoczne były dokonujące się przewartościowania w pozytywistycznym widzeniu socjologii. Wiązało się to z koniecznością ustosunkowania się do, zaznaczanego coraz mocniej, rozłamu pomiędzy kontynuacją socjologii w jej dziewiętnastowiecznym wydaniu a wpływami socjologii rozumiejącej z jej niemieckim rodowodem. Także silne nurty psychologizujące zaznaczyły swoje oddziaływanie i zaważyły na ostatecznej wizji nauk humanistycznych, jaką wypracował Znaniecki. Trzeba mieć tu na uwadze, przede wszystkim fakt jego doświadczenia wynikającego ze współpracy z Williamem Thomasem oraz zetknięcia z ideami amerykańskiego pragmatyzmu i empiryzmu¹⁵⁴. W zakresie tych odmiennych wpływów warto zaznaczyć oddziaływanie przede wszystkim dwóch nurtów. Chodzi tu o łączenie elementów fenomenologicznych (świadomościowych) i pragmatycznych (działania), które złożyły się na oryginalną koncepcję kulturalizmu. O swojej postawie teoretycznej sam Znaniecki pisał następująco:

Wpływy amerykańskie zaważyły także na moim stanowisku teoretycznym. Nauczyłem się więcej cenić wartość konkretnych badań monograficznych i tych szczególnych, bezpośrednich, swobodnych i szczerych postaw wobec zjawisk, które charakteryzują dobrych amerykańskich pracowników nauki. To stadium mojej ewolucji intelektualnej było na tyle silne, że myślałem o porzuceniu filozofii dla socjologii. Potem nastąpiła jednak częściowa reakcja. W badaniach socjologicznych bowiem zacząłem zatracać jedność i ciągłość celu, ogólność podstawowych założeń, szerokość intelektualnych horyzontów, które dla mnie stanowiły urok filozofii. W końcu zdecydowałem się kontynuować obydwie typy dociekań i realizować tań dalece, jak tylko było możliwe, swoje stare teoretyczne plany, pozostając otwartym na wszelkie nowe sugestie o charakterze bardziej konkretnym¹⁵⁵.

¹⁵³ Mirosława Grygier twierdzi, że Znaniecki pozostawał pod pewnym wpływem tradycji pozytywistycznej, zwłaszcza jeśli chodzi o jego stanowisko w kwestii metodologicznej funkcji filozofii w socjologii, a także odnośnie do podstawowego postulatu nauki niewartościującej. Opozycja pozytywizm – antypozytywizm nie jest więc adekwatną płaszczyzną do ukazania teoretycznego wkładu Znanieckiego w socjologię. Zob. M. Grygier, *Florian Znaniecki jako krytyk naturalizmu*, „Kultura i Społeczeństwo” 1987, nr 4, s. 57.

¹⁵⁴ Zob. J. Szczepański, *Socjologia...*, s. 354–374.

¹⁵⁵ Cyt. za Z. Dulczewski, *O Florianie...*, s. 36.

Będąc krytykiem zarówno biologizmu społecznego, na którym wyrosły teorie organicystyczne, jak i psychologizmu społecznego w wydaniu Wilhelma Wundta, Znaniecki zbudował swoją teorię na gruncie świadomego życia jednostek. Był jednocześnie krytyczny wobec dokonań Durkheima, którego ontologizm społeczny wprawdzie uwalniał fakty społeczne od nadmiernej metafizyki, lecz utożsamianie rzeczywistości społecznej ze światem przyrody nie pozwalało na przyznanie działającej jednostce znaczenia, jakie faktycznie odgrywała ona w życiu społecznym. To, zdaniem Znanieckiego, było błędem tkwiącym w samych założeniach dotyczących świata społecznego poczynionych przez Durkheima. Z krytycznych interpretacji, zarysowanych bardzo skrótowo powyżej, wyłoniła się nowatorska koncepcja rzeczywistości praktycznej jako właściwej rzeczywistości społecznej¹⁵⁶.

Wyraźnego podkreślenia wymaga także fakt, że myśl Znanieckiego ewoluowała w trakcie działalności teoretycznej i badawczej, chociaż kompleksowo ciągle stanowi zwartą konstrukcję. Interesujące z tego względu jest nie tylko przechodzenie na drodze od filozofii ku socjologii, a więc stawanie się socjologiem z silnym filozoficznym zapleczem intelektualnym, ale także łączenie przez niego tych dwóch ról, również w okresie późnej twórczości, która interpretowana jest zwykle jako zdecydowane opowiedzenie się na rzecz socjologii (przynajmniej jeśli chodzi o jej wymiar instytucjonalny). I chociaż sam Znaniecki po latach praktyki socjologicznej nie widział dla siebie powrotu do dziedziny czystej filozofii¹⁵⁷, to jego prace z zakresu socjologii zawierają dopracowane założenia filozoficzne i mają mocno osadzone w filozofii podstawy.

Faktem jest, że myśl teoretyczna Znanieckiego ewoluowała i wydaje się, że w miarę stawania się w coraz większym stopniu socjologiem, jego początkowo mocny krytycyzm wobec założeń pozytywizmu słabł: „jako filozof Znaniecki był bardziej radykalnie antypozytywistyczny niż jako socjolog”¹⁵⁸. Znamienne jest także i to, że aktywność badawcza przechodziła u Znanieckiego od fazy rozważań analitycznych i teoretycznych do fazy badań empirycznych, co być może wzmocniło w nim postawę przychylną wobec metod stosowanych w przyrodoznawstwie, a tak istotnych również dla pierwszych pozytywistów¹⁵⁹.

Na podsumowanie tej części refleksji należy wyraźnie zaznaczyć, że bardzo solidna podbudowa filozoficzna koncepcji Znanieckiego może być współcześnie, moim zdaniem, interpretowana dwojako; albo jako zbędny wywód dla zwolenników prezentystycznych badań empirycznych, albo jako znaczący wkład w rozwój myśli społecznej dla apologetów restytucji myślenia teoretycznego i poszukiwania jego pozasocjologicznych fundamentów. Skoro jednak intelektualna droga Znanieckiego jako teoretyka nauk humanistycznych prowadziła od filozofii ku socjologii, to nie mogło pozostać to bez ważnych konsekwencji, zwłaszcza dla tej ostatniej. Trzeba jednak

¹⁵⁶ Trzeba zaznaczyć, że jakkolwiek Znaniecki nie pozostawał pod wpływem dzieł Maxa Webera, to dość silnie dało u niego znać podobne nastawienie reformatorskie, które przyniosło w konsekwencji jego własną koncepcję nauk humanistycznych i socjologii jako nauki o kulturze. Zob. J. Szacki, *Wstęp: krótka historia...*, s. 84.

¹⁵⁷ Z. Dulczewski, *Początki kariery...*, s. 4.

¹⁵⁸ J. Szacki, *Historia myśli...*, s. 755.

¹⁵⁹ Na takie wyjaśnienie nakłada się jednak cały skomplikowany i bogaty zasób interpretacyjny „współczynnika humanistycznego”, którego dokładne omówienie wykracza poza przyjęty zakres analizy.

podkreślić, że owe filozoficzne podstawy budowania teorii czynności i kulturalistycznej wizji społeczeństwa nie znalazły szerszego uznania w empirycystycznej od swych początków socjologii amerykańskiej¹⁶⁰. Wyżej stawiano tam bowiem badanie empiryczne konkretnych zjawisk świata społecznego niż filozoficzną podbudowę teorii. Nie oznacza to bynajmniej deprecjonowania dokonań Znanickiego z pierwszej fazy jego działalności, kiedy pozostawał głównie filozofem (nawet jeśli uwzględnimy jego późniejsze programowe odcinanie się od filozofii jako nienauki na rzecz socjologii, której ów walor naukowości skłonny był przyznać, co było *nota bene* rozumowaniem charakterystycznym dla badaczy o pozytywistycznej orientacji). Dlatego też w filozoficznym punkcie wyjścia całej twórczości Znanickiego i filozoficznych podstawach jego późniejszej socjologii empirycznej można upatrywać przyczyny przyznania autorowi *Wstępu do socjologii* przodującego miejsca w socjologii polskiej. Z filozoficznych rozważań wyłoniły się bowiem wątki, które nie tylko zostały rozwinięte w późniejszych etapach dochodzenia do socjologii, lecz również zaważyły na oryginalności stworzonej przez niego teorii socjologicznej. Doskonale oddają to słowa Zdzisława Krasnodębskiego:

Główny motyw myśli filozoficznej Znanickiego można ująć w skrócie w hasło: z powrotem do świata konkretnego i empirycznego. A świat konkretny, empiryczny to dla Znanickiego świat kultury, świat zmienny, ciągle będący w historycznym stawaniu się, świat, który zawsze jest korelatywnie odniesiony do subiektywności, w którym wszystko jest zarazem faktem i sensem – a więc właśnie wartością. Ów świat stanowi podstawę, która dopiero umożliwia wszystko inne¹⁶¹.

Natomiast Elżbieta Hałas wymieniła następujące „silne strony” jego teorii:

[...] systematyczność oparta o gruntowną ontologię społeczeństwa, analityczna koncepcja przedmiotu badań socjologicznych, postawienie w centrum zainteresowań nie tylko zagadnienia „znaczenia społecznego”, jak to czynią rozmaite teorie interpretacyjne, ale także aksjologicznego wymiaru kultury i społeczeństwa¹⁶².

Zresztą o znaczeniu Znanickiego świadczy szeroka recepcja jego dzieł i stosunkowo powszechne uznanie go za główną postać socjologii polskiej, jak też włączenie w poczet klasyków socjologii.

2.2.2. Świadomość na tle sporu naturalizmu i antynaturalizmu

Niezależnie od interpretacyjnych różnic zasadnicze rysy socjologicznej teorii Znanickiego wpisują się w nurt teoretyczny odmienny niż pozytywistyczny. Jest tak szczególnie gdy chodzi o definiowanie samego przedmiotu socjologii i ujmowanie podstawowych zagadnień z zakresu ontologii świata społecznego. Jego krytyka skierowana była przeciwko pozytywistycznej tradycji ujmowania społeczeństwa jako ca-

¹⁶⁰ Pisał o tym np. J. Szacki, *Historia myśli...*, s. 752–753.

¹⁶¹ Z. Krasnodębski, *Florian Znanicki: między filozofią a nauką*, „Kultura i Społeczeństwo” 1988, nr 3, s. 35.

¹⁶² E. Hałas, *Znaczenie i wartości...*, s. 11.

łościowego przedmiotu badania oraz przeciwko dwóm naturalistycznym tendencjom dziewiętnastowiecznej socjologii, jakimi były organicyzm i ewolucjonizm, traktowane jako standardy rozwoju społecznego. Znaniecki nie był skłonny przyjąć zasady determinizmu ewolucjonistycznego, gdyż ten wykluczał twórczą innowację człowieka. Sprzeciwiał się także syntezie ewolucji przyrodniczej i kulturalnej, a więc mechanicyzmowi. Znaniecki, jak napisał Szacki, „zanim stał się socjologiem, wystąpił jako krytyk filozoficznych podstaw socjologii XIX wieku”¹⁶³.

Autor *Wstępu do socjologii* dystansował się więc wobec pozytywistycznych rozwiązań teoriopoznawczych i światopoglądowych oraz wobec przesiąkniętej ewolucjonizmem i organicyzmem wizji społeczeństw. Dał temu również wyraz krytykując kwestię szerokich możliwości przypisywanych socjologii, a konkretnie tych upatrujących w niej naukę dającą wyjaśnienie ogólnych „prawidłowości ewolucji historycznej” (ewolucjonistyczny rodowód Znaniecki przypisywał zresztą wszystkim teoriom zmiany społecznej z początkowego okresu socjologii naukowej). Znaniecki odciął się tym samym od przekonania pierwszych pozytywistów, którzy wyrażali wiarę w to, że socjologia podoła wyzwaniu związanemu z zamiarem zrozumienia procesu historycznego w jego całej złożoności, a co ważniejsze, że zdoła odkryć prawa, wedle których ten skomplikowany proces zmiany przebiega¹⁶⁴.

Jednocześnie Znaniecki daleki był od uznania, że wszelka działalność w świecie społecznym możliwa jest do wyjaśnienia na gruncie nabierającej wówczas na sile oddziaływania psychologii. Odrzucił zasadę przyczynowości, a więc teorię motywów jako mogącą wyjaśnić powstawanie zjawisk kultury i zjawisk społecznych. Teorię kultury budują bowiem wszelkie przejawy działalności indywiduum w świecie kultury i jako takie stanowią o humanistycznym doświadczeniu, które zawiera w sobie przecież świadomość. Dodatkowo ukierunkowanie na porządek wartości powoduje, że w ludzkim zachowaniu nie można wykazać niezmiennych mechanizmów, a więc motywy działań nie są porównywalne. Nie negując dokonań psychologii, Znaniecki nie upatrywał w niej podstaw do zbudowania syntezy przyrodoznawstwa i humanistyki. Swoją dystans wobec skrajności psychologizmu i socjologizmu wyraził jednoznacznie: „Tak samo, jak nie możemy przyjąć psychologizmu społecznego, musimy również odrzucić ontologizm szkoły Durkheima”¹⁶⁵.

Własny model nauk społecznych, nauk o kulturze (i socjologii) skonstruowany został przez Znanieckiego w programowej opozycji wobec naturalizmu jako formy myślenia społecznego, które jest niekrytyczne (w rozumieniu Kantowskim), a więc nieteoretyczne. Sfera myślenia musiała zostać przeformułowana, co stało się podstawą nowego spojrzenia na kwestię świadomości. Przypisanie myśli ludzkiej aktywistycznej roli w poznaniu rzeczywistości oznaczało, że o istocie poznania decydował nie przedmiot poznania, lecz właściwości poznającego umysłu. Antynaturalistyczne stanowisko Znanieckiego było tym samym poważnym argumentem na rzecz obrony

¹⁶³ J. Szacki, *Wstęp: krótka historia...*, s. 63.

¹⁶⁴ W tym punkcie, chociaż zapewne nie tylko w nim, zarysował się jego dystans do myśli Karola Marksa. Jak napisał Szacki: „Znaniecki nie wykazał, co było zresztą rzadkością w owym czasie, żadnego zainteresowania materializmem historycznym”, *ibidem*, s. 67.

¹⁶⁵ F. Znaniecki, *Wybór pism...*, s. 205.

świadomości, która włączona do sfery działań stała się elementarnym problemem poznawczym nauk humanistycznych. Mirosława Grygier tak to ujęła:

[...] ludzkiego doświadczenia i działania nie sposób ująć w kategorii pojęciowe nauk przyrodniczych. Przyrodniczo pojęta działalność przestaje być faktem kulturowym, gdyż pomija najistotniejszą dla niej sferę, czyli świadomość, która jest porządkiem wartości¹⁶⁶.

Daje się tu odczytać intelektualny zamiar Znanięckiego, a mianowicie rekonstrukcja samej socjologii w szerszym kontekście reformy dotychczasowego modelu nauk społecznych, czy wręcz stworzenie podwalin nauki w ogóle, w oparciu o wypracowaną teorię współczynnika humanistycznego. W takim szerokim ujęciu, model nauk przyrodniczych nie był, według Znanięckiego, adekwatny ani do uzyskiwania wiedzy humanistycznej, ani nawet przyrodniczej. Uprzywilejowany status poznawczy miały według niego nauki humanistyczne. Względem nauk przyrodniczych przejawiał się on chociażby w możliwościach lepszego dotarcia do empirycznej przeszłości badanych zjawisk (nawet z uwzględnieniem trudności metodologicznych), a to z racji świadomościowego odczytania doświadczeń i czynności mających miejsce wcześniej. Dla humanisty bowiem „znajomość przeszłości to nie konstrukcja pojęciowa, lecz empiryczna wiedza o tym, co faktycznie było”¹⁶⁷. Nasuwa się tu nieodparta analogia do punktu wyjścia krytyki Husserlowskiej, według której nauki przyrodnicze nie tyle powinny zaprzestać być traktowane jako wzorzec metodologiczny dla nauk humanistycznych, ile same winny podlegać poznawaniu na gruncie wypracowanej nauki o duchu. Dla Znanięckiego uznanie pryncypiów przyrodnozawstwa oznaczałoby bowiem zasadniczą barierę w sformułowaniu teorii świadomości, chociaż ostatecznie nie odrzucił on dążenia do obiektywizmu w badaniach socjologicznych.

W tym miejscu warto dodać jeszcze jedną uwagę, która wskazuje, że refleksja Znanięckiego, chociaż niejednoznacznie, to jednak wpisująca się w szerszy kontekst przełamania paradygmatu pozytywistycznego. Chodzi o aspekt znaczenia, jakie zjawiska społeczne zaczęły nabierać dla działających jednostek (w nomenklaturze Edmunda Husserla były to świadomościowo ustanawiane sensory). Według Znanięckiego:

[...] dane badacza kultury są zawsze „czyjeś”, nigdy „niczyje”. Tę zasadniczą cechę faktów kulturowych nazywamy współczynnikiem humanistycznym, ponieważ fakty takie jako przedmioty refleksji teoretycznej badacza należą już do czynnego doświadczenia kogoś innego i są takie, jakimi to czynne doświadczenie je uczyniło¹⁶⁸.

Tym samym, jak zauważył Szacki „rzeczywistość społeczna jest nieuchronnie rzeczywistością czyjąś”¹⁶⁹. To zaś jest równoznaczne z przypisaniem wszelkich zjawisk i faktów rzeczywistości społecznej do podmiotów i to nie tylko w sensie możliwości ich rozpoznawania, ale także ich ustanawiania przez owe podmioty w podejmowanych przez nich działaniach. Co więcej, Znanięcki widział podmiot ustanawiający

¹⁶⁶ M. Grygier, *Florian Znanięcki jako krytyk...*, s. 69–70.

¹⁶⁷ F. Znanięcki, *Wstęp do socjologii*, Warszawa 1988, s. 29.

¹⁶⁸ Idem, *Wybór pism...*, s. 139.

¹⁶⁹ J. Szacki, *Wstęp: krótka historia...*, s. 69.

owe sensy w bycie indywidualnym, a więc twierdził (odmiennie niż, na przykład, George H. Mead), że sens może być wytworem czysto jednostkowym. O rzeczywistości kultury można więc powiedzieć, że jest nie tylko rzeczywistością „dla kogoś”, lecz również że stanowi zawsze korelat jakiejś („czyjejs”) subiektywności¹⁷⁰.

Jak zostało to już powiedziane w poprzednim podrozdziale, teoria Znanieckiego wpisuje się w nurt socjologii humanistycznej, ale daje w niej o sobie znać niejednorodność antypozytywistycznego zwrotu w naukach społecznych, tkwiąca swoimi korzeniami w wielowymiarowości samego pozytywizmu jako światopoglądu dziewiętnastowiecznego. Do pewnego stopnia socjologia nadal pozostawała pod dużym wpływem dziewiętnastowiecznej orientacji scjentyistycznej, lecz dawały się zauważyć zachodzące w niej zmiany. Propozycje tych zmian widoczne są w pracach Znanieckiego, lecz jednocześnie można w nich wyodrębnić zręby myślenia utrzymane nadal w duchu pozytywizmu. Dlatego też wyjaśnienie intelektualnego stosunku Znanieckiego wobec scjentyzmu nie jest ani łatwe, ani jednoznaczne. Dodać do tego należy ewolucję poglądów Znanieckiego w toku jego działalności naukowej i badawczej.

Niewątpliwie jednak, w miarę jak wyczerpywał się scjentyistyczny pogląd na świat, konieczne stało się wypracowanie nowej formuły uprawiania nauki. W rozumieniu Znanieckiego było to równoznaczne z odchodzeniem od naturalistycznej filozofii rzeczywistości jako dominującej nad metodą poznania naukowego i sposobami jej uprawiania. Jeśli, w węższym rozumieniu, uznać scjentyzm za poznawcze stanowisko pozytywizmu zakładające, że nauki przyrodnicze dostarczają jedynego modelu wiedzy naukowej (nie zaś uważać scjentyzm za ogólną filozofię pozytywizmu), to stanowisko Znanieckiego w tej kwestii wychodzi poza to rozumienie. Jak stwierdziła Mirosława Grygier:

Antynaturalizm Znanieckiego niezupełnie pokrywa się z anty-scjentyzmem. Istotą jego stanowiska jest teza, że przyrodoznawstwo jako właściwe narzędzie poznania kultury wymaga teoriopoznawczych założeń humanistyki¹⁷¹.

Antynaturalizm w wydaniu Znanieckiego można też rozumieć jako przeciwstawienie się takiemu pojmowaniu rzeczywistości społecznej, które wywodzi ją bezpośrednio z przyrody i traktuje ją jako obiektywny byt. W takim ujęciu antynaturalizm ma charakter ontologiczny, a więc zbiega się z poglądem, iż świat przyrody możliwy jest do interpretacji w kategoriach rzeczywistości humanistycznej¹⁷². Struktura i właściwości rzeczywistości skonstruowanej w teorii Znanieckiego są odmienne w aspekcie naturalistycznego rozumienia obiektywności i właśnie w tym rysie rzeczywistości, różnym od absolutnie obiektywnego bytu, kryje się zasadnicza teza jego antynaturalizmu. Taka wykładnia zdaje się mieć uzasadnienie w priorytetowym traktowaniu przez Znanieckiego sfery ontologicznej świata społecznego i wtórności wobec niej problemów epistemologicznych nauk humanistycznych. Znaniecki bowiem opowiedział się zdecydowanie przeciwko tezie o przyrodniczym uwarunkowaniu kultury,

¹⁷⁰ Z. Krasnodębski, *Florian Znaniecki...*, s. 37.

¹⁷¹ M. Grygier, *Florian Znaniecki jako krytyk...*, s. 56.

¹⁷² R. Cichocki, *Socjologiczne implikacje filozofii Floriana Znanieckiego*, Poznań 1995, s. 73–85.

jak też zanegował przyrodniczy model metodologii proponowany dla nauk humanistycznych. Jednak pierwotnym zadaniem jego filozofii była przebudowa przedmiotu nauk humanistycznych. Naturalizm nie oznaczał dla niego głównie, a tym bardziej jedynie, metodologicznej koncepcji przyrodoznawstwa wraz z jej ekspansją na nauki społeczne. Jego programowe opowiedzenie się przeciw naturalizmowi było powodowane przede wszystkim podstawową niezgodą na zaakceptowanie takiej formy myślenia, w której wyklucza się świadomego człowieka z możliwości teoretycznego ujęcia świata, w którym żyje. Był to więc wyraz sprzeciwu wobec wiedzy zdroworozsądkowej i takiej wizji człowieka, w której pozbawia się go możliwości ujmowania w pojęcia swoich świadomych działań. Ujęcie to było bliskie takiemu rozumieniu „współczynnika humanistycznego”, w którym jest on wskazaniem konstytutywnej właściwości rzeczywistości społecznej – nie jest ona ani skrajnie realistyczna, ani skrajnie idealistyczna, tak jak była definiowana dotychczas, lecz stanowi „pośrednią” rzeczywistość kulturową złożoną z praktycznych i wzajemnych odniesień ludzkich.

Elżbieta Hałas podała pięć głównych założeń kulturalizmu Znanieckiego, w których przeciwstawił się on naturalistycznemu dogmatowi w naukach społecznych. Te założenia są następujące:

[...] należy przezwyciężyć dualizm: podmiot – przedmiot i powiązać myśl z rzeczywistością, rzeczywistość nie jest absolutnym porządkiem, lecz zmienia się w twórczej ewolucji, wszystkie obrazy świata charakteryzują się relatywnością, fałszywe jest przeciwstawienie natury i kultury lub podporządkowanie kultury porządkowi natury, kategoria wartości jest najogólniejszą kategorią opisu rzeczywistości¹⁷³.

Naturalizm jako skrajna postać realizmu zupełnie zdominował zagadnienia kultury i podporządkował je (a także ich wyjaśnianie) zasadom, na jakich opierało się wyjaśnianie zjawisk przyrody. Dlatego też Elżbieta Hałas pisała o postawie Znanieckiego, że „Generalnie uważa on realizm za jednostronną metafizykę przedmiotową”¹⁷⁴. Współcześnie, podobnie Giddens uznaje teorie kładące nacisk na przedmiotowe ujmowanie zjawisk świata społecznego za „imperializm przedmiotu”.

Krytyka stanowiska naturalistycznego w naukach społecznych nie oznaczała jednak automatycznie porzucenia postulatu zdobywania wiedzy obiektywnej o świecie społecznym. Rzeczywistość społeczna również dla Znanieckiego stanowiła rzeczywistość obiektywną, obiektywną w szczególnym znaczeniu. Stąd też w jej poznaniu również chodziło o wykrywanie praw (prawa społecznego stawania się).

Podobnie wyglądała kwestia odkrywania przyczynowości w naukach humanistycznych. Dlatego też, w bogatej spuściźnie Znanieckiego odnaleźć można wątki zarówno pozytywistyczne, jak i przeciwstawne im postulaty humanistyczne. Zresztą niejednorodny był również szerszy kontekst przełomu antypozytywistycznego w polskiej socjologii. Według Szackiego:

¹⁷³ E. Hałas, *Znaczenie i wartości...*, s. 13.

¹⁷⁴ *Ibidem*, s. 14.

[...] polska socjologia humanistyczna nie zrezygnowała z postulatu wykrywania praw życia społecznego i chciała być nadal nauką nomotetyczną, odrzucając pojęcie „praw historycznych”, ale nie praw jako takich¹⁷⁵.

Trzeba podkreślić, że spór dotyczący wzajemnego stosunku nauk przyrodniczych i humanistycznych ogniskował się w twórczości Znanieckiego nie wokół problemów metodologicznych (czy samej filozofii nauki), lecz dotyczył przede wszystkim kwestii ontologii rzeczywistości społecznej. W największym stopniu różnicujący był dla Znanieckiego aspekt przedmiotowy socjologii (nauk o kulturze) i przyrodoznawstwa. Charakterystycznym rysem zmiany w zakresie tak pojmowanej naukowości było natomiast zwrócenie większej uwagi na rolę świadomościowych składników życia społecznego. To, co stało się przedmiotem badania socjologicznego zawierało się w nowej koncepcji rzeczywistości praktycznej wyznaczonej przez dążności i działania ludzkie, konstytuowanej przez aktywne i świadome jednostki. Zasadniczym problemem socjologii Znanieckiego stała się więc rzeczywistość ujmowana w kategoriach działania jednostek (i zbiorowości). Rzeczywistość taka, jaka wyłaniała się „z” i „poprzez” owe działania, a nie rzeczywistość z góry określona i dana do realizacji tych działań.

Dla Znanieckiego opozycja naturalizmu i antynaturalizmu stanowiła zasadniczą podstawę, na której oparł on zbudowanie oryginalnej koncepcji świadomości. Wychodząc od tej opozycji, a ściślej od krytyki naturalizmu, doszedł do skonstruowania własnego widzenia sfery świadomości. Było to zaprzeczenie pozytywistycznego kanonu naukowego, nie tylko w aspekcie większego zainteresowania sferą ducha i myślenia w ogóle, ale także w aspekcie przesunięcia punktu ciężkości z organizmu społecznego na przeżycia i świadome działania jednostek. Świadomość odnosiła się w ten sposób do szerszego pola zadań niż tylko do tego, na którym spełniała dotychczas swe funkcje poznawcze (lub adaptacyjne). Główne założenia dotyczące rzeczywistości praktycznej opierały się bowiem na zespoleniu czynnika świadomościowego z wiedzą funkcjonującą w postaci pojęć, wiedzą wpisaną w podejmowane działania. Myślenie stało się integralną częścią praktyki społecznej.

Teoria wartości wraz z teorią działań posłużyły do skonstruowania takiej wizji rzeczywistości społecznej, w której świadomość przestaje być jedynie instrumentem poznania świata, a zaczyna odgrywać znaczącą rolę strukturującą rzeczywistość. Dlatego też, świadomość była dla Znanieckiego problemem wiedzy historycznej, a nauka operująca pojęciami (a więc kategoriami świadomościowymi) powinna wyjaśniać samo pojęcie przyrody, a nie pozostawać przy uznaniu jej istnienia jako dogmatu. Jest to wątek, o którym wspomniano już powyżej, a który traktuje współczynnik humanistyczny jako teoriopoznawcze narzędzie nie tylko humanistyki, lecz także przyrodoznawstwa (zwłaszcza, jeśli pewne wyznaczniki wzorów metodologicznych nauk przyrodniczych miałyby okazać się adekwatne także do badania świata społecznego). Szersze rozumienie współczynnika humanistycznego oznacza, że jest on nie tylko epistemologicznym narzędziem, ale również ontologicznym podkładem założeń o rzeczywistości i nauce. Współczynnik humanistyczny był więc pewnym sposobem ujmowania myślenia, które było, według Znanieckiego, pojęciowe i em-

¹⁷⁵ J. Szacki, *Wstęp: krótka historia...*, s. 80.

piryczne. Dlatego też spór z naturalizmem nie oznaczał dla niego zupełnego odrzucenia i zanegowania wartości poznawczej teorii nauk przyrodniczych. Było to raczej przeciwstawienie się ich ekspansji na teren nauk humanistycznych, jaka niewątpliwie miała miejsce od początków socjologii naukowej.

Z pozytywistycznej tradycji Znaniecki doceniał, między innymi, postulat nauki niewartościującej i upatrywanie w filozofii jedynie funkcji metodologicznej. W gruncie rzeczy, Znanieckiemu w dużo większym stopniu chodziło o wypracowanie nowej teorii nauki niż o samo przeciwstawienie metod badawczych humanistyki i przyrodoznawstwa. Nauka ta znalazła swoje oparcie w koncepcji doświadczenia, które było sferą bezpośredniej zmysłowości, sferą dostępną świadomości ludzkiej. Dlatego też, w świetle teorii współczynnika humanistycznego, nauki przyrodnicze odgrywają pewną rolę w naukach społecznych, a jest ona określona właśnie na gruncie nauk społecznych.

Dla Znanieckiego porządek świadomości był porządkiem wartości i stanowił zasób „uświadamianych przedmiotów”. Dlatego też relacja pomiędzy naukami humanistycznymi a naukami przyrodniczymi określona była na podstawie założeń epistemologicznych tych pierwszych. Spór Znanieckiego z naturalizmem zdaje się uwidaczniać nie tyle zupełne zanegowanie metod przyrodniczych, ile wypracowanie nowych metod uwzględniających rolę doświadczenia w ujmowaniu rzeczy, a nie podleganie rzeczy i zjawisk wyłącznie mechanistycznemu prawu przyrody. W rezultacie to nauki przyrodnicze są subdziedziną teorii świadomości, a nie odwrotnie.

Ujmowanie rzeczywistości ze współczynnikiem humanistycznym, to po prostu odmienny od naturalistycznego model systematyzacji i racjonalizacji poznania, w którym wartości są odmiennego rodzaju niż rzeczy i nie dają się do siebie wzajemnie zredukować. Tym samym antynaturalizm Znanieckiego sprowadzić można przede wszystkim do odmiennego niż naturalistyczne, pojmowania struktury i właściwości rzeczywistości społecznej, a konkretnie do zaprzeczenia tezy o jej bezwzględnej i absolutnej obiektywności.

Także i z innego względu antynaturalizm Znanieckiego nie daje się utożsamiać, na przykład, z programowo postulowanym przez Wilhelma Diltheya nowym modelem poznania w naukach humanistycznych. Chodzi mianowicie o wykluczenie możliwości zdobywania wiedzy o świecie społecznym pochodzącej wyłącznie z subiektywnych wrażeń i przeżyć, co dla Znanieckiego oznaczałoby zwrot w stronę psychologizmu.

Zdzisław Krasnodębski dopatrywał się w tym pewnej niekonsekwencji w myśleniu Znanieckiego, ponieważ odrzucając Diltheyowską koncepcję rozumienia Znaniecki nie sformułował własnej jego definicji. Zaproponował natomiast formułę, którą można najkrócej określić słowami „rozumienie zakłada uczestnictwo”¹⁷⁶. Nasuwa się tu spostrzeżenie, że traktując współczynnik humanistyczny jako tylko i wyłącznie narzędzie epistemologiczne, nie można byłoby dotrzeć (a więc też i zrozumieć) do takiej rzeczywistości społecznej, o jakiej pisał Znaniecki. Elementy swoistego „naturalizmu” (choć naturalizm to określenie zbyt mocne, a przez to i ryzykowne) w myśli Znanieckiego, mogą być zinterpretowane jedynie jako definiowanie wszel-

¹⁷⁶ Z. Krasnodębski, *Florian Znaniecki...*, s. 37.

kich wartości w granicach doświadczenia ludzkiego, co implikowało fakt ujmowania realności przedmiotów jako względnych, zależnych od doświadczenia właśnie (a więc zależnych od świadomości). Takie ujęcie wydaje się jednak uzasadnione właśnie w kontekście określonej interpretacji „współczynnika humanistycznego”, rozumiane go jako wyróżnik rzeczywistości społecznej sytuowanej poza czystą realnością i idealizmem, a ściślej rzeczywistości, która jest wynikiem analitycznego wyjścia poza te skrajności. Taki pogląd reprezentuje, na przykład Ryszard Cichocki, pisząc:

[...] rzeczywistymi są tylko takie przedmioty, dla których jedną z właściwości jest „współczynnik humanistyczny”, to jest które są przedmiotami działania i doświadczenia jakiegokolwiek osobnika lub zbiorowości¹⁷⁷.

W ten sposób następuje „zamknięcie” recepcji wartości do doświadczenia. Nie był to na pewno, jak widać, naturalizm w jego klasycznym rozumieniu, czyli uznania przyrodniczej teorii rzeczywistości społecznej i przyrodniczego modelu nauk społecznych. W celu uniknięcia nieporozumień, wykluczyć natomiast należy jakiegokolwiek przyczynowe uwarunkowanie kultury przez organiczny, przyrodniczy czynnik, któremu Znaniecki zaprzeczał:

Pogląd, że zjawiska kulturalne powstały ze zjawisk przyrodniczych, a więc są jeszcze przyrodnicze w swej ostatecznej istotności, jest jawną niedorzecznością. Pozostaje jednak inna możliwość dla teorii przyrodniczej genezy kultury, mianowicie twierdzenie, że chociaż zjawiska kulturalne są zasadniczo różne od zjawisk przyrodniczych, jednakże te ostatnie są determinującą przyczyną ich powstania i rozwoju, stanowią właściwe realne podłoże, któremu kultura zawdzięcza swe istnienie¹⁷⁸.

Wydaje się, że opozycja naturalizmu i antynaturalizmu jest adekwatną płaszczyzną dla ukazania strategii budowania teorii świadomości, tak jak ją widział Znaniecki. Bez względu na to, że jednoznaczne zakwalifikowanie twórczości Znanieckiego do jednej ze stron opozycyjnych stanowisk wydaje się ze wzmiankowanych względów utrudnione, to relacja naturalizmu i antynaturalizmu odzwierciedla sposób przełamywania pozytywistycznego schematu, według którego świadomość albo zostaje zdefiniowana jako niematerialny fakt społeczny i plasuje się ją w świecie rzeczy, albo jako atrybut jednostek traktuje się ją jako zawartość wsobernej i niedostępnej sfery subiektywności. Chęć zerwania z dominującym schematem naturalistycznym spowodowała, że sposobem na oderwanie człowieka od deterministycznej wizji przyrody okazało się wskazanie na jego aktywną rolę i wpisanie do sfery działań aspektu świadomości jako immanentnej właściwości tych działań. Dlatego też w teoretycznym rozwiązaniu zaproponowanym przez Znanieckiego nastąpiło zdecydowane zdystansowanie się wobec relacji podmiot – przedmiot. Przede wszystkim więc, świadomość jawi się tu jako wiedza zrelatywizowana do ludzkich działań i jako taka może stać się

¹⁷⁷ R. Cichocki, *O pewnej możliwości interpretacji „współczynnika humanistycznego”*, „Kultura i Społeczeństwo” 1986, nr 4, s. 135.

¹⁷⁸ F. Znaniecki, *Wstęp...*, s. 26–27.

przedmiotem poznania naukowego¹⁷⁹. Było to zerwanie z kontemplatywistycznym widzeniem świadomości, co najsilniej wpłynęło na nową koncepcję rzeczywistości społecznej (konstruowanej w toku świadomych czynności i działań) i pociągnęło za sobą przeformułowanie modelu poznania tak ujętego przedmiotu badań socjologicznych (tu z kolei miało miejsce zastosowanie współczynnika humanistycznego w jego rozumieniu epistemologicznym)¹⁸⁰. Jest to więc wypracowanie nowej płaszczyzny zjawisk społecznych, gdzie istotną rolę odgrywają działania, a świadomość w nie wpisana staje się empirycznie dostępna. Mirosława Grygier stwierdziła:

[...] Znaniecki uważał, że myślenia nie daje się zdefiniować poza działaniem, jako czegoś samego w sobie. Świadomość, w jego ujęciu, może się stać zagadnieniem poznawczym tylko wówczas, gdy sproblematyzowana zostanie wobec warunków działania¹⁸¹.

Zgodnie z tym, struktura empiryczna świata społecznego była złożona nie tylko z obiektywnych warunków (bądź unikała włączenia subiektywnych przeżyć i działań jednostkowych do zobiektywizowanej sfery), lecz nakazywała uwzględniać oba te pierwiastki jednocześnie. Zjawiska świata społecznego były bowiem zawsze wynikiem określonych warunków sytuacyjnych i aspektu świadomościowego. Tak, na przykład, każde działanie było pewnym typem zależności pomiędzy warunkami w jakich zachodziło, a świadomością. Według Znanieckiego bowiem, działanie to struktura, która włącza świadome czynności oraz fakty doświadczenia podmiotu działającego i w ten sposób konstytuuje rzeczywistość.

Samo napięcie pomiędzy naturalistycznym a antynaturalistycznym schematem myślenia w twórczości Znanieckiego wyraża również rozejście się sfery badań zjawisk kulturowych i społecznych, jakie stało się wyraźne w późniejszych latach jego twórczości. Teoretyczne badanie socjologiczne dotyczyło w zasadzie rzeczywistości społecznej, wyróżnionej analitycznie spośród innych porządków (rzeczywistości fizycznej, psychicznej i idealnej). Nastąpiło wtedy uznanie zjawisk społecznych za część zjawisk kulturowych oraz opowiedzenie się za socjologią jako nauką specjalną, zajmującą się działaniami społecznymi i interakcjami zachodzącymi pomiędzy podmiotami społecznymi na różnych poziomach analizy.

Oslabienie nastawienia antynaturalistycznego w późniejszym okresie działalności Znanieckiego można wiązać także z jego opowiedzeniem się na rzecz socjologii empirycznej i prowadzoną przez niego praktyką badawczą.

Balansowanie Znanieckiego pomiędzy naturalizmem a antynaturalizmem wynikało więc, po części, z podziału na nauki o kulturze i socjologię, z jej odrębnym przedmiotem badań – socjologią jako nauką specjalną. Szacki stwierdził:

[...] w jego twórczości występuje, jak się zdaje, wyraźne napięcie między antynaturalistyczną filozofią rzeczywistości kulturowej i socjologią, która wprawdzie odwołuje się do współczyn-

¹⁷⁹ Zob. R. Cichocki, *Kulturalizm Floriana Znanieckiego a opozycja naturalizm – antynaturalizm*, „Studia Socjologiczne” 1985, nr 1, s. 5–21.

¹⁸⁰ Zob. M. Grygier, *Floriana Znanieckiego teoria działania jako krytyka kontemplatywistycznego rozumienia świadomości*, „Studia Socjologiczne” 1987, nr 1, s. 5–31.

¹⁸¹ *Ibidem*, s. 7–8.

nika humanistycznego, ale programowo usiłuje być obiektywistyczna i w ten sposób pokrewna przyrodoznawstwu¹⁸².

Starania na rzecz pogodzenia naturalizmu i antynaturalizmu okazały się, w opinii niektórych, przedsięwzięciem zbyt karkołomnym, wręcz niemożliwym:

Próba syntezy humanistycznego punktu widzenia i rygorów naturalistycznie i przyrodoznawczo zorientowanej pracy naukowej musi budzić opór już w momencie takiego sformułowania odległych od siebie, jeśli nie zupełnie sprzecznych celów¹⁸³.

Co jednak najbardziej istotne z punktu widzenia kategorii świadomości, to właśnie to, że w świetle antynomii naturalizm – antynaturalizm, świadomość stała się wyraźnie widoczna jako część podstawowych zagadnień składających się na przedmiot socjologii, a mianowicie działań, które konstruują świat społeczny.

2.2.3. Świadomość w świecie wartości i wartość jako świadomość

Dążenie do przewyciężenia dualizmu podmiotu i przedmiotu wyznaczało twórczość Znanieckiego we wszystkich podstawowych problemach, jakie starał się rozwiązać. Było tak również w przypadku jego koncepcji wartości. Zagadnienie wartości należy do podstawowych w zakresie filozofii i socjologii Znanieckiego i wiąże się ściśle z docelowym poszukiwaniem rozwiązania dla zaistniałego rozejścia się sfer idealizmu i realizmu jako skrajnych wersji ujmowania rzeczywistości społecznej. Chodziło bowiem o taką koncepcję wartości, która nie będzie opierać się ani na założeniach czysto metafizycznych, ani czysto praktycznych. Punkt wyjścia skonstruowania teorii wartości był epistemologiczny, gdyż zdaniem Znanieckiego, zgodnie z przyjętymi metodami, wartości były badane jako rzeczy lub ich poznanie nie było podejmowane w ogóle, a to z powodu wykazywanych trudności metodologicznych. Wartości były więc dla niego początkowo problemem teoretyczno-poznawczym. Wraz z rozwojem koncepcji socjologicznej Znanieckiego, problematyka wartości stała się fundamentalna zarówno dla określenia właściwego przedmiotu socjologii, jak i zbudowania modelu ujmowania uczestnictwa jednostki w stworzonym przez nią świecie społecznym. Problematyka wartości została włączona do zagadnień ontologii świata społecznego, a kwestia ich naukowego poznania stała się o tyle interesująca, o ile ważne w całej teorii Znanieckiego było zagadnienie metodologicznych podstaw socjologii.

Przede wszystkim należy zauważyć, że zdaniem Znanieckiego, dualizm przedmiotu i podmiotu uniemożliwiał naukowe i racjonalne poznanie świata wartości. Świat wartości nie powinien być utożsamiany ze światem rzeczy, gdyż stanowił on zupełnie inną rzeczywistość. Wartości stanowiły, według założeń Znanieckiego, podstawowe kategorie opisu świata i to świata ujmowanego generalnie. Były jednocześnie przedmiotami myślenia i danymi doświadczalnymi, a więc kategoriami zasadniczo

¹⁸² J. Szacki, *Znaniecki: dylemat determinizmu i twórczości*, „Kultura i Społeczeństwo” 1988, nr 3, s. 15.

¹⁸³ I. Bukraba, *Zasada współczynnika humanistycznego – znaki zapytania*, „Kultura i Społeczeństwo” 1988, nr 3, s. 99.

różnymi od rzeczy. Na plan pierwszy wysuwa się tutaj ta cecha wartości, która jest dla nich konstytutywna, a więc konstruowanie ich przez człowieka (oznaczało to nie odkrywanie wartości, lecz ich nadawanie). To z kolei pociągało za sobą uznanie pewnej względności wartości, czyli zabieg polegający na konieczności każdorazowego odniesienia ich właściwości pozytywnych lub negatywnych do działań, które je konstruują i układu, w jakim to się dzieje. Bez tego zabiegu bowiem, wartości nie mogły być określone jako bezwzględnie pozytywne lub negatywne. Zasada względności stała się z czasem główną podstawą ogólnej filozofii Znanieckiego. Przede wszystkim zaś dotyczyła wartości:

Mówiąc, że wartości wszelkie są względne rozumiemy przez to, że żadna nie jest absolutnie dodatnią i żadna – absolutnie ujemną, lecz każda może być w pewnych warunkach dodatnią, w innych ujemną¹⁸⁴.

Przewycięzenie dotychczasowego dychotomicznego ujmowania zagadnień rzeczy i wartości oznaczało dla Znanieckiego wyjście zarówno poza pozytywizm (opieranie się wyłącznie na doświadczeniu i faktach traktowanych na kształt świata przyrody), jak też poza pragmatyzm, w którym pierwszeństwo przysługuje przede wszystkim uczuciom i woli. „Kulturalizm odrzuca absolutny porządek pozaświatowych wartości i idei” – napisała Elżbieta Hałas – i oznacza to, że wartości zawdzięczają swoje „istnienie” dynamicznemu charakterowi świata kultury i aktywnej roli społecznych podmiotów¹⁸⁵. Wartości – dane kultury – należą do doświadczenia ludzi i w tym sensie nie dają się zamknąć w klasycznym rozumieniu pojęcia istnienia. Przynależą jednocześnie do sfery świadomości i aktualizują się w podejmowanych działaniach, nie są własnością ani jedynie sfery fenomenologicznej, ani jedynie sfery *praxis*. „Nie istnieje wartość bez znaczenia, to zaś może uzyskać jedynie w wyniku aktywności świadomego podmiotu”¹⁸⁶. Dodać należy, że w sferze doświadczeń jednostki liczba wartości jest bardzo duża, podobnie jak wielka jest liczba podejmowanych przez jednostkę działań. Co ważne, założenie racjonalności całej rzeczywistości dawało, według Znanieckiego, możliwość racjonalnego poznania nie tylko świata rzeczy, ale także świata wartości. Stąd też poznaniu naukowemu mogły podlegać: życie psychiczne, życie społeczne, fakty moralne, intelektualne, religijne i estetyczne oraz świat przyrody. Postulowana przez niego „logika wartości” zmierzała do takiego ujęcia rzeczywistości danej człowiekowi, w której bezpośrednio doświadczane przez człowieka byłyby właśnie wartości. Dlatego też nawet poznanie świata rzeczy miałyby się wywodzić z systemu zbudowanego wokół kategorii wartości. Innymi słowy, to kultura jest pryzmatem, przez który odbywa się postrzeganie zarówno świata kultury, jak i samej natury (świata przyrody).

Pojęcie wartości, które ewoluowało w miarę rozwoju twórczości Znanieckiego, interesujące jest tu przede wszystkim jako sfera, w której odbywa się i, do której odnosi się wszelkie działanie człowieka indywidualnego w świecie społecznym oraz

¹⁸⁴ Cyt. za Z. Dulczewski, *Początki kariery...*, s. 58.

¹⁸⁵ E. Hałas, *Znaczenie i wartości...*, s. 15.

¹⁸⁶ R. Cichocki, *Socjologiczne implikacje...*, s. 52.

w kontekście upowszechniania się wartości, które tym samym, stają się dostępne doświadczeniom wielu różnych podmiotów. Znaniecki uznawał mianowicie, że kwestia wartości jako przedmiot poznania nie może być do końca rozwiązana, tylko i wyłącznie na gruncie świadomości indywidualnej (takie postępowanie byłoby bardziej adekwatne dla „logiki rzeczy”). Nie oznaczało to bynajmniej, że jednostkowa świadomość nie odgrywała żadnej roli w określaniu podstawowych właściwości wartości, a więc jej treści i znaczenia. Było wręcz przeciwnie, świadomość jednostkowa miała tu bowiem do spełnienia rolę jak najbardziej aktywną: „tworzenie nowych elementów rzeczywistości humanistycznej, opiera się zawsze na indywidualnej ingerencji twórczej podmiotu”¹⁸⁷.

Znaniecki wskazywał jednak na konieczność uwzględniania, przy rozpatrywaniu zagadnień wartości, także świadomości ponadindywidualnej, szerszego układu funkcjonowania wartości. Wartości nie posiadały w zasadzie samodzielnej egzystencji, w rozumieniu pojedynczych elementów rzeczywistości, ponieważ ich aktualizacja przez podmioty (także indywidualne) przebiegała zwykle w określonych układach społecznych (grupowych), nie była więc uzależniona od działań jednostkowych, które przebiegałyby w próżni społecznej. Procesy aktualizacji wiązały się bowiem z podtrzymywaniem istniejących struktur rzeczywistości, zaś tworzenie nowych struktur i rozwój rzeczywistości w większym stopniu wymagały twórczej inwencji jednostkowej. Znaniecki upatrywał podstawowego czynnika determinującego zmiany w świecie kultury w aktywności podmiotów indywidualnych. Wartości społeczne podlegają więc modyfikacji pod wpływem działań jednostkowych. Jednak, jak napisał Ryszard Cichocki:

[...] absolutna niemożliwość modyfikacji związana jest jedynie z wartościami bezwzględnie obiektywnymi. Im niższy poziom obiektywności (wyższy stopień subiektywności) wartości, tym większa możliwość jej modyfikacji poprzez akty świadomości i woli¹⁸⁸.

Dlatego też istnienie świadomości oscyluje pomiędzy biegunami doświadczenia, a mianowicie pomiędzy idealistycznie ujmowaną subiektywnością a realistycznie i naturalistycznie definiowaną obiektywnością. Unaocznia to fakt, że specyficzne ujmowanie sfery ontologicznej wartości związane było z wizją samej rzeczywistości społecznej, w której były one aktualizowane. Dlatego też Znaniecki stwierdzał:

Między indywidualnym a społecznym istnieniem wartości nie ma żadnej różnicy, która by się nie dała sprowadzić do empirycznego związku tej wartości z innymi: rzeczywistość społeczna i rzeczywistość indywidualna są jedną i tą samą rzeczywistością, w której łąnie kształtuje się dopiero zarówno indywiduum jak i społeczeństwo¹⁸⁹.

Samo pojęcie wartości zyskało w ten sposób odmienny niż dotychczas sens teoretyczny, a to głównie za sprawą włączenia tej kategorii do kategorii ontologicznych. Wartość rozpatrywana nie jako rzecz, lecz w zestawieniu z rzeczą oraz wartość ujmomo-

¹⁸⁷ *Ibidem*, s. 55.

¹⁸⁸ *Ibidem*, s. 29.

¹⁸⁹ Cyt. za Z. Dulczewski, *Początki kariery...*, s. 28.

wana w relacji z doznaniem (a nie faktem społecznym) wykluczyły możliwość traktowania jej jako wyłącznie kategorii aksjologicznej. Towarzyszył temu także wymóg odpowiedniego ujmowania wartości na gruncie epistemologii, gdyż uchwycenie sensu wartości w danym momencie czasowym było mało wiarygodne dla ukazania jej istoty, która tkwiła zawsze w procesie stawania się. Wartość miała bowiem charakter procesualny a nie ewentystyczny. Trudniejsze stało się tym samym porównywanie wartości (było ono ułatwione, jeśli traktowano je jako rzeczy), ponieważ wartości nie zachowywały identycznego znaczenia przez cały okres swego trwania (funkcjonowania), a także pojawiały się i znikwały w różnych społecznościach w nieporównywalnych momentach czasowych, a do tego z powodu zgoła odmiennych przyczyn. Można rzec, że epistemologiczne dotarcie do świata wartości stało się bardziej skomplikowane, chociaż rozwiązania tych potencjalnych przeszkód należy poszukiwać w modelu badawczym z zastosowaniem współczynnika humanistycznego. Stagnacja życia jako cecha w ogóle nie była przypisywana do społeczeństwa, a już z pewnością nie mogła być właściwością społeczeństwa współczesnego, rozwiniętego i w wysokim stopniu zróżnicowanego. Daje się tu zauważyć interesująca kwestia ujmowania całego zbiorowego bytu społecznego właśnie poprzez wartości, zwłaszcza że Znaniecki nie podzielał entuzjazmu pierwszych socjologów dla posługiwania się określeniem społeczeństwa (głównie ze względów metodologicznych nie widział realnych możliwości całościowego badania społeczeństwa).

W dotychczasowych ujęciach zagadnienie świadomości podlegało, zdaniem Znanieckiego, temu samemu błędnemu schematowi, na jakim opierała się relacja jednostki i społeczeństwa w pozytywistycznych teoriach:

Cały poznawczy problemat stosunku indywiduum do społeczeństwa wynika z fałszywego utożsamiania człowieka kulturalnego z człowiekiem naturalnym, z przeniesieniem na świat wartości pewnych ontologicznych pojęć, ważnych tylko dla świata rzeczy¹⁹⁰.

To kolejne wskazanie na konieczność wyjścia z naturalistycznego modelu jako nieadekwatnego dla rzetelnego poznania rzeczywistego świata społecznego, świata wartości. Według autora *Wstępu do socjologii*, sprowadzanie rzeczy do doznań psychologicznych jest nieuprawnione, podobnie zresztą jak traktowanie świadomości jako części przyrody, co zakładają teorie organicystyczne łączące organizm i świadomość (społeczeństwo jako organizm połączonych ze sobą „indywiduów przyrodniczych”).

Rozwiązaniem dla skrajnych ujęć przyrodniczych i psychologicznych stało się wypracowanie koncepcji rzeczywistości praktycznej, której wyjaśnienie jest możliwe właśnie na gruncie teorii wartości. Rzeczywistość praktyczna stanowiła remedium na zarysowane już wcześniej w socjologii ujęcia biologistyczne, skrajnie psychologistyczne oraz ontologizm społeczny związany ze szkołą Durkheima. Według Znanieckiego, ani teorie naturalistyczne (rozwój człowieka jako część rozwoju świata przyrodniczego), ani teorie kulturalizmu (przyroda jako część świadomości człowieka, objaw życia społecznego i świata idealnego) nie oddają w pełni złożoności problemu współistnienia świata i człowieka. Świat stworzony przez człowieka nabiera bowiem takich

¹⁹⁰ *Ibidem*, s. 26.

właściwości, zgodnie z przesłanką heglizmu, które czynią z niego w pewnej mierze odrębne jestestwo. Jedynie organizmy biologiczne i świat ludzkiej świadomości nie mieszczą się w tym schemacie. Świadomość jest „niepowtarzalną i jedyną i w żaden sposób nie trwa poza swym aktualnym, obecnym istnieniem”¹⁹¹.

Wedle Znanieckiego, dotychczasowe propozycje nie rozwiązywały *de facto* problemu współlistnienia świata społecznego i jednostkowej świadomości. Dał temu wyraz nie tylko w krytycznym nastawieniu wobec biologizmu społecznego, lecz także wobec silnych tendencji organicystycznych w socjologii. To pozwoliło na skonstruowanie oryginalnej teorii świadomości, ponieważ właśnie ta kategoria odgrywa w jego koncepcji rolę pierwszorzędną. Zagadnienie wzajemnego stosunku jednostki i społeczeństwa (indywiduum i systemu społeczno-kulturowego) oparł Znaniecki właśnie na gruncie czynnika świadomościowego. Nie sprowadzał on jednak wszelkiej działalności człowieka do psychologicznych podstaw, a co więcej, przeciwstawiał się wąskiemu psychologizmowi w wyjaśnianiu zjawisk społecznych. Dlatego też, według jego rozwiązania „świadomość istnieje w świecie wartości, jest pewnym ich związkiem”¹⁹², a nie wartości istnieją w świadomości jako doznawane w określonych aktach. Świat wartości jest światem świadomości poprzez ciągłą aktualizację wartości w świadomości jednostkowej lub zbiorowej.

Określenie wartości w aspekcie działania jednostkowego dokonane zostało właśnie dzięki przededefiniowaniu opozycji podmiotu i przedmiotu. Już w rozprawie *Mysł i rzeczywistość*, z 1911 roku, Znaniecki podkreślił swoje zamierzenie pokonania dualizmu w ujmowaniu świata przedmiotu i świata podmiotu. Zgodnie z założeniem przypisywania w percepcji świata znaczenia aktom świadomościowym, Znaniecki widział sam przedmiot jako skorelowany ze świadomością właśnie. Stąd też żaden przedmiot nie stanowił dla niego czysto obiektywnej substancji ani rzeczy, ale nie był również postrzegany jako determinowany wyłącznie przez świadomość jednostkową.

Przedmiot, pojmowany jako obiekt działań podmiotów świadomych, jest zawsze pewną nierozdzielną w obszarze doświadczenia syntezą składników obiektywnych (przedmiotowych) i składników subiektywnych¹⁹³.

Przedmiot był raczej treścią tego, co w danej sytuacji zostało wyznaczone przez działający podmiot i jego refleksję. Także we *Wstępie do socjologii* znaleźć można potwierdzenie takiego intencjonalnego rozumienia przedmiotu:

[...] przedmiot konkretny, rzeczywisty, pierwotny, czy to będzie przedmiot zmysłowy, czy niezmysłowy, czy naturalny, czy też kulturalny, to nie jest jakiś absolutnie samoistny wzór, przyczyna czy cel doświadczeń ludzkich, któremu się te doświadczenia przeciwstawiają jako subiektywny jego oddźwięk; to jest całość i jednia samych owych doświadczeń i wspólny obiekt wszystkich czynności przez kogokolwiek i gdziekolwiek nad nim dokonywanych¹⁹⁴.

¹⁹¹ *Ibidem*, s. 51.

¹⁹² *Ibidem*, s. 28.

¹⁹³ R. Cichocki, *Socjologiczne implikacje...*, s. 20.

¹⁹⁴ F. Znaniecki, *Wstęp...*, s. 45.

Wartości wyposażane są w znaczenia i treść dzięki uczestnictwu podmiotów w systemie, a przez to zyskują określoną realność skorelowaną z obiektywnością. Obie te cechy są stopniowalne, ponieważ oznaczają w rzeczywistości liczbę dokonywanych aktualizacji poszczególnych wartości, a więc ich włączanie do doświadczeń działających podmiotów.

Wartości w pismach Znanieckiego zdają się prezentować w trzech zasadniczych znaczeniach, jako: dotyczące wzajemnych relacji społecznych ludzi, regulujące oddziaływanie ludzi na siebie i regulujące ich zachowania oraz jako określające normy postępowania. We wszystkich tych – zbliżonych zresztą do siebie – znaczeniach wartości są przedmiotem socjologii i tylko przez socjologię jako naukę o kulturze i interakcjach społecznych mogą być poznawane i badane empirycznie. Warto też zaznaczyć, że we wczesnych swych pracach Znaniecki wyróżniał wartości absolutne (pojęcie metafizyczne) i wartości względne („wartości ze względu na ich znaczenie dla indywidualnych podmiotów”)¹⁹⁵. Wartości względne były szczególnie istotne z uwagi na swoje związki z czynnikiem świadomości. Korelacja wartości z indywidualną świadomością była zasadnicza nie tylko z powodu ich znaczenia dla świadomości jednostkowej, lecz także z racji ustanawiania tychże wartości przez świadomość właśnie. Zasadniczo te dwie kategorie, tak jak je ujmował Znaniecki, można traktować synonimicznie, choć ich związek nie jest oczywisty, lecz wypływa z poczynionych założeń odnośnie do świata praktycznego i zasad jego konstruowania. Dlatego też w kwestii ontologii wartości bardziej adekwatne wydają się określenia traktujące je jako elementy ciągle aktualizowane w toku doświadczeń, niż te mówiące o niekwestionowanym istnieniu wartości w jakiejś formie bytu:

[...] wartość, jako element rzeczywistości humanistycznej istnieje wówczas, jeżeli w wyniku aktu twórczego została wprowadzona do zakresu jakiegoś doświadczenia (dokonana została chociażby jedna jej aktualizacja) i istnieje niezerowe prawdopodobieństwo dalszych jej aktualizacji¹⁹⁶.

Tradycyjna postać bytu przysługiwała rzeczom, a wartości zostały z nich wykluczone. Wartości aktualizują się więc wraz z każdym aktem doświadczenia, jakie jednostka wytwarza w zetknięciu ze światem zewnętrznym wobec niej. Światem, rozumianym tutaj jako inni członkowie grupy lub inne przedmioty. Poprzez doświadczenie dokonuje się połączenie tego, co wydaje się być wyłącznie obiektywne z tym, co stanowi zakres subiektywności. Faktycznie jednak dzięki doświadczeniu jest to jeden świat subiektywno-obiektywny, jest to świat wartości. Wszelkiego rodzaju wartości są elementami rzeczywistości praktycznej, na którą składają się właśnie zjawiska działalności ludzkiej. Jak napisał Zygmunt Dulczewski:

Wartości te – pojmowane w ich funkcji działalności praktycznej – nazywał autor *dobra* m. i. Samo pojęcie „wartości” zachował dla ich funkcji jako przedmiotów poznania, przedmiotów teorii rzeczywistości praktycznej. Cecha, dzięki której wartości są przedmiotem naukowego poznania jest ich stawanie się – wzrastanie i zmniejszanie się stopnia ich aktualności.

¹⁹⁵ Z. Dulczewski, *Początki kariery...*, s. 19.

¹⁹⁶ R. Cichocki, *Socjologiczne implikacje...*, s. 30.

W przeciwieństwie do rzeczywistości praktycznej, cechą zjawisk rzeczywistości przyrodniczej (rzeczy) – w ich funkcji przedmiotów poznania - jest niezmienność¹⁹⁷.

Wartości mają swój historyczny rodowód i są zmienne, ale można je utożsamiać z pojęciem świadomości. Świadomość jest wypełniona wartościami, czy ściślej byłoby powiedzieć, wypełnia się wartościami w każdorazowym akcie doświadczenia.

Wartości nie charakteryzują się autonomicznym bytem, ani pełną egzystencjalną niezależnością również i w tym znaczeniu, że w ich istnienie jest wpisane wyraźnie odniesienie do podmiotu, który je bądź odbiera, bądź – co byłoby bliższe terminologii stosowanej przez Znanieckiego – czyni je przedmiotami swojego doświadczenia. Wartość jako specjalna klasa kategorii przejawia swoją treść zwłaszcza w grupie społecznej, w której jest dostępna poszczególnym jej członkom. Niemniej właśnie poprzez grupowe (zbiorowe) stworzenie płaszczyzny odbioru wartości wyznaczona zostaje charakterystyka cech realności i obiektywności wartości.

Podsumowując ten punkt analizy należy stwierdzić, że za doniosłe znaczeniowo dla kształtu całej teorii, uznać trzeba przyjęcie przez Znanieckiego ważności sfery fenomenologicznej i jej włączenie do sfery rzeczywistych działań ludzkich. Przypisując przedmiotom duchowym (idealnym) pewną „realność”, działające jednostki zaznaczają tę „realność” w praktyce i dają jej wyraz właśnie poprzez działania. To pozwoliło włączyć pozazmysłowe i nieuchwytnie empirycznie konstrukcje świata społecznego (takie jak: wartości i systemy ideologiczne) do zakresu działań. Tym samym, działający człowiek w koncepcji Znanieckiego nie mieścił się już w dotychczasowych wyjaśnieniach behawiorystycznych i czysto psychologicznych. Zaznaczyła się pilna potrzeba wypracowania nowego modelu współistnienia świata rzeczy i świata myśli. Znaniecki, szukając rozwiązania dla roli myśli w swoim projekcie teoretycznym, stwierdził, że myśl jest tym, co nie może być sprowadzone jedynie do psychologii lub jedynie do logiki. Pisał o tym tak:

Myśl jest treścią funkcjonującą, treścią, której własne znaczenie znika w procesie funkcjonowania. Ze względu na ten proces [...] myśl jest niezmienną, funkcja jej trwa nieograniczenie¹⁹⁸.

Dało to podstawy do uznania świadomego związku jednostkowej świadomości ze światem zewnętrznym, a ów świat zewnętrzny pozwoliło utożsamić ze światem wartości, co *de facto* pozbawiło go cech tej zewnętrzności.

Teoria wartości wraz z teorią działań stanowią w koncepcji Znanieckiego właściwy przedmiot badań socjologicznych, wyznaczają bowiem rzeczywistość praktyczną równoznaczną z rzeczywistością społeczną. W niej przejawia się rola świadomości jako konstytuandy działania, a sama świadomość jest uaktywniana i aktualizowana poprzez czynności.

¹⁹⁷ Z. Dulczewski, *Początki kariery...*, s. 25.

¹⁹⁸ Cyt. za Z. Dulczewski, *Początki kariery...*, s. 22.

2.2.4. Aktywizm świadomości: czynności, działania i doświadczenie w rzeczywistości praktycznej

Zakres tematyczny tej części analizy dotyczy sedna teorii działania społecznego oraz teorii wartości, które łącznie wyznaczają właściwy przedmiot zainteresowania socjologii, a więc rzeczywistość praktyczną, utożsamianą przez Znanieckiego z rzeczywistością społeczną. Działanie dotyczy bowiem wartości i jest z nimi ściśle skorelowane. Całość tego złożonego układu uruchamiana jest nie tyle dzięki dynamicznej świadomości pojmowanej jako struktura zewnętrzna wobec człowieka, ile dzięki wpisaniu świadomości w sferę działań, a więc aktywności świadomości przejawianej wobec rozmaitych obiektów świata, obiektów rzeczywistości społecznej i rzeczywistości przyrodniczej. Działanie, łącznie z wpisanym doń komponentem świadomościowym, jest czynnikiem aktywizującym, kreującym i aktualizującym wartości.

Uwidacznia się tutaj ponownie właściwość świadomości, która każe rozpatrywać ją jako zespoloną z konkretnym działaniem jednostek (i grup) oraz jako wpisaną w integralny sposób w praktykę społeczną. W ogólnym zarysie, świadomość tak pojmowana nie jest bezpodmiotowa, autonomiczna i zewnętrzna wobec świata ludzkiego, lecz stanowi atrybut podmiotu, który w tym przypadku przyjmuje postać indywiduum. Właśnie jako taka, jest aktywnym czynnikiem rzeczywistości społecznej, świadomość jest aktywna dzięki i poprzez działania.

Czynności w teorii Znanieckiego są prezentowane jako akty podejmowane świadomie i w celu oddziaływania na inne przedmioty, także inne jednostki lub grupy społeczne. Jest to ich podstawowy wyróżnik w porównaniu z działaniami w innych aktywistycznych wizjach rzeczywistości społecznej. Umiejscawia to teorię Znanieckiego w nurcie nowatorskim względem pozytywistycznych propozycji, w szeregu takich badaczy, jak Georg Simmel czy Max Weber.

Określenie socjologicznej teorii Znanieckiego epitetem „aktywistyczna” nie wyczerpuje jednak bogactwa zawartych w niej myśli i proponowanych rozwiązań, chociaż wskazuje wyraźnie na znaczenie przypisywane w rozwoju społecznym podejmowanym działaniom i aktywnym zachowaniom podmiotów społecznych. Sama kwestia zaklasyfikowania teorii Znanieckiego nie jest tu jednak pierwszorzędna. Wystarczy nadmienić, że mieści się ona w nurcie humanistycznym, aby dać do zrozumienia, że jej podstawowe przesłanki są wyrazem niezgody na naturalistyczny paradygmat pozytywistycznej nauki o społeczeństwie.

Zaznaczyć jednak należy, iż samo zagadnienie świadomości, aczkolwiek kluczowe dla zrozumienia całego systemu teoretycznego, jest w pewnym sensie poprzedzone u Znanieckiego kategorią czynu.

Aktywizm i działanie to kwestie kluczowe, także dla skonstruowania teorii świadomości. Czyn wprost wyprzedza świadomość, jest powodem i źródłem jej aktywizacji. Elżbieta Hałas tak to ujęła:

Pojęcie woli i działania było dla Znanieckiego ogólniejsze i pierwotniejsze aniżeli myśl czysto poznawcza. Podstawowa w jego teorii działania kategoria „aktywnej tendencji”, manifestującej się w przebiegu działania, odnosi się do woli jako podstawowej danej doświadczenia, której

źródeł w ramach naukowej teorii nie docieka się dalej. Myśl jest dla Znanieckiego wytworem i narzędziem czynu szeroko pojętego¹⁹⁹.

Dążność społeczna (*social tendency*), bo o niej tu mowa, jest subiektywnym aktem czynności, impulsem w postaci skłonności. Jest ona, jak stwierdził Znaniecki, „samorzutnie aktywna” i wyjaśnienie jej pojawienia się nie znajduje żadnej zadowalającej odpowiedzi. Jest to ten wątek jego teorii, który wiąże nierozzerwalnie myśl i świadomość z aktywnością podmiotu. Co ciekawe, pojęcie dążności Znaniecki zdaje się wykluczać z zakresu świadomości. Jest tak dlatego, że dążność, będąc elementem składowym działania, nie zawiera w sobie ani określenia przedmiotu czynności, ani jej celu i stosowanych do tego środków. Stąd też pojęciu dążności nie odpowiadają znaczeniowo pojęcia chęci, pragnienia, woli, impulsu, instynktu i postawy, które zdaniem Znanieckiego, są włączone w procesy zachodzące w świadomości, lecz nie są elementami działania. Dążność natomiast pozostaje nie do końca dającym się wyjaśnić pierwotnym źródłem działania:

To właśnie dążność przekształca dany jedynie przedmiot w przedmiot akcji społecznej, kiedy indziej stara się znaleźć właściwy przedmiot, gdy żaden nie jest dany, a niekiedy zadowala się nawet jakąś idealną konstrukcją, jeśli nie można znaleźć żadnego rzeczywistego przedmiotu. To właśnie dążność czyni wyobrażony jedynie przyszły stan rzeczy pożądanym celem planowego działania²⁰⁰.

Podkreślić jednak należy, że nie o wskazanie źródeł samej dążności chodziło Znanieckiemu, lecz o wyjaśnienie jej mocy wywoływania działania, a więc ważne było ukierunkowanie dążności na cel, zakotwiczenie podejmowania czynności. Oprócz niego, w dążność wpisane jest także odniesienie do przedmiotu. Dlatego też dążność jest charakteryzowana jako „dynamiczny element praktycznego układu” i jako taka, jest pierwotna względem świadomości. Zaakcentowany zostaje w ten sposób dynamiczny charakter podmiotu (dzięki dążności wyraża on przecież subiektywne chęci i aspiracje), a sam przedmiot pojawia się raczej w świetle przejawianej reakcji na działanie podmiotu (odpowiada jej pojęcie postawy). Dla Znanieckiego dążność jest zjawiskiem „wyłącznie aktywnym” i wolicjonalnym. Jest niepodzielnym komponentem działania:

Dążność jest więc realnym elementem akcji [akcja występuje tu w znaczeniu działania – dopisek mój, A.K.-N.] jak również najważniejszym z jej elementów, takim, który determinuje ją w największym stopniu i w sposób najbardziej zasadniczy²⁰¹.

W takim właśnie rozumieniu – ukierunkowaniu na cel, a nie poszukiwaniu jej genezy – dążność stanowi impuls do rozpoczęcia działania, które samo w sobie jest złożonym kompleksem czynności.

¹⁹⁹ E. Hałas, *Znaczenie i wartości...*, s. 12–13.

²⁰⁰ F. Znaniecki, *Prawa psychologii...*, s. 108.

²⁰¹ *Ibidem*, s. 118.

Pojęcie działania było przedmiotem zainteresowania Znanieckiego już we wczesnym okresie jego filozoficznych dociekań. W rozprawie *Elementy rzeczywistości praktycznej* z 1912 roku pisał:

Działalność [...] pojmujemy na razie tylko jako przebieg świadomego przekształcania, zmieniania zjawisk, czy to w ich zmysłowej postaci, czy też w ich kulturalnym znaczeniu²⁰².

W toku rozwijania refleksji socjologicznej Znaniecki modyfikował kategorię działania mieszcząc ją w perspektywie kulturowej i wskazując na jej ewolucyjny proces formowania (kulturowa filogeneza)²⁰³. Natomiast zręby filozofii czynu jako podstawy twórczej aktywności człowieka w świecie pojawiły się w 1914 roku, w tekście *Formy i zasady twórczości moralnej*²⁰⁴. Czyn był zazwyczaj utożsamiany z tworzeniem jakiejś nowej treści, a w związku z tym, charakteryzowany jako mniej lub bardziej twórczy. „Chociaż jednak każda czynność jest twórcza, nie każdy akt jest w równej mierze oryginalny” – pisał Znaniecki we *Wstępie do socjologii*²⁰⁵. Epistemologicznie czyn nie może być wyjaśniony wyłącznie albo przez podanie przyczyny, albo przez rozpoznanie jego celu, gdyż to przeczyłoby zasadzie twórczości. Jest ona ze swej istoty wolna i wynika ze swobodnej, niczym nie skrupowanej ludzkiej innowacyjności. W zastosowaniu kategorii twórczości w aktywistycznej teorii działania dostrzec można wpływy filozofii Friedricha Nietzschego, dla którego twórczość także wyznaczała charakterystyczny rys aktywności jednostki w jej zderzeniu z kategorią życia i kreacjonistycznym podejściem do zagadnień kultury. W miarę dopracowywania socjologicznej teorii działania Znaniecki skłonny był dopatrywać się wytwarzania pewnych kulturowych wzorów, które organizują aktywność jednostkowych podmiotów w świecie społecznym i w pewnym sensie w interakcji wymuszają na jednostce określony sposób zachowania²⁰⁶.

Za podstawową formę i element wszelkiej działalności Znaniecki uznał natomiast czynność. Jest ona składnikiem działania, ale nie jest z nim tożsama. We *Wstępie do socjologii* podał taką jej definicję:

Każda czynność jest przebiegiem idealnym, myślowym. [...] Z jednej strony więc, każda czynność jest myślą. Z drugiej zaś, każda myśl jest czynnością, to znaczy, że każdy akt idealny bezpośrednio wywołuje skutki realne²⁰⁷.

Jest to wyraźne opowiedzenie się za podmiotowym usytuowaniem sfery myśli, wpisaniem jej w świat ludzki, a nie przyrodniczy czy jakkolwiek pozapodmiotowy. Poprzez utożsamianie myśli z czynnością, Znaniecki dał wyraz ścisłego związku sfery działań z podmiotem społecznym, a konkretnie z jego doświadczeniem, które jest subiektywne, a nie przynależy do zewnętrznych obiektów świata pojmowanego na-

²⁰² Cyt. za R. Cichoński, *Podmiotowość w społeczeństwie*, Poznań 2003, s. 87.

²⁰³ F. Znaniecki, *Social Actions*, New York 1967.

²⁰⁴ Zob. Z. Dulczewski, *Początki kariery...*, s. 54–57.

²⁰⁵ F. Znaniecki, *Wstęp...*, s. 91.

²⁰⁶ Idem, *Social...*

²⁰⁷ Idem, *Wstęp...*, s. 83.

turalistycznie. Tak więc czynność można z pewnością utożsamiać z myślą (podmiotem), ale nie już z samym działaniem. To ostatnie jest bowiem pojęciem szerszym niż pierwsze. Działanie składa się nie tylko z czynności (czynności właściwej), lecz także z instrumentalnej fazy działania. Czynność właściwa to wewnętrzne operacje dokonywane przez podmiot dzięki jego aktywności myślowej. Są one nieobserwowalne dla otoczenia, chociaż istotne z punktu widzenia doświadczenia własnego podmiotu i jego wszelkich relacji z innymi obiektami i podmiotami²⁰⁸. Znaniecki dał temu wyraz pisząc:

[...] każde skojarzenie myślowe, każdy akt apercypcji coś zmienia w empirycznej treści i znaczeniu nawet przedmiotów zmysłowych jako danych indywidualnego doświadczenia²⁰⁹.

Natomiast instrumentalna faza działania jest obserwowalna i stanowi faktyczne dokonywanie zmian w treściach i znaczeniach wartości. To już działanie w pełnym tego słowa znaczeniu, odbywające się w rzeczywistości praktycznej i mające dla niej określone skutki w postaci zmiany realnych właściwości znajdujących się w niej obiektów. Znaniecki tak to zdefiniował:

Czynność, w przeciwieństwie do przedmiotu, nie może być dana. Dane są jedynie jej wyniki, tj. przekształcenia dokonywane przez nią w treściach i znaczeniach przedmiotów. Mimo to czynność jest zjawiskiem empirycznym, może być doświadczana. Doświadczaniem czynności jest jej wykonywanie. [...] Czynność zaś oczywiście nie jest aktem, jeżeli jej nikt nie wykonywa, a więc traci ten wpływ realny, jaki wywierać może na przedmioty; jej trwanie poza aktualnością z punktu widzenia realnego jest również tylko potencjalne²¹⁰.

Podstawowym sposobem funkcjonowania jednostek (i grup) w świecie społecznym pozostaje więc urzeczywistnianie działań poprzez wykonywanie czynności. Warto zaznaczyć tu zespolenie, biernego ze swej istoty, doświadczenia z aktywną czynnością. Doświadczeniu społecznemu podlegają zjawiska świadome, specyficznie społeczne, przynależące w takim układzie do odrębnej klasy zjawisk doświadczeń i czynności. O tej ich odrębności nie decyduje bynajmniej występowanie tych zjawisk w jakiegoś rodzaju świadomości społecznej, przeciwstawianej świadomości indywidualnej, lecz ich odmienna psychologicznie jakość. Czynność społeczna odpowiada natomiast rodzajom doświadczeń określonych jako społeczne, a więc odnoszących się do jednostek i grup lub ich zachowań. Definicja czynności nie może więc być sformułowana inaczej niż w sposób następujący:

Czynnościami społecznymi są te indywidualne lub zbiorowe czynności, których celem jest wpływanie na istoty ludzkie, tzn. modyfikowanie osób lub grup w pewien określony sposób²¹¹.

²⁰⁸ R. Cichocki, *Socjologiczne implikacje...*, s. 36.

²⁰⁹ F. Znaniecki, *Wstęp...*, s. 84.

²¹⁰ *Ibidem*, s. 82, 128.

²¹¹ Idem, *Prawa psychologii...*, s. 94.

Innymi słowy, jest to określone zachowanie podmiotu, które wywołuje pewną zmianę w przedmiocie społecznym lub co najmniej zawiera zamierzenie jej wywołania. Podkreślić też należy tę właściwość czynności, która widzi w niej ukierunkowanie na cel: „Charakter czynności jest określony przez skutek, do którego czynność ta ma doprowadzić, tzn. przez jej zamierzony cel”²¹².

Dopiero łącznie, doświadczenie i czynność wyznaczają akcję społeczną, która jest odpowiednikiem pojedynczego działania społecznego, składającego się z dążności podmiotu i reakcji społecznej przedmiotu wobec którego nastąpiło owo działanie. Tak zdefiniował ją Znaniecki:

Termin akcja społeczna można więc stosować do określenia takiego połączenia czynności społecznej i doświadczenia społecznego, w którym pewne zmiany, jakie zachowanie przedmiotu społecznego (jednostki lub grupy) wywołuje w innych danych doświadczenia podmiotu, są uznawane przez podmiot za zamierzony wynik jego własnego zachowania. To zachowanie przedmiotu społecznego stanowi jego pożądaną reakcję na zachowanie podmiotu²¹³.

Działanie pozostaje tą kategorią, która dzięki zespoleniu czynnika świadomościowego z aktywnym podmiotem rzeczywistości społecznej, uwidacznia znaczenie świadomości dla funkcjonowania całego złożonego układu relacji w systemie społeczno-kulturowym. Warto jeszcze raz podkreślić, że w książce *Social Actions*, Znaniecki doprecyzował pojęcie czynności i, analizując podstawowe tezy szkoły freudowskiej, wskazał na wynikające z niej konsekwencje w stosowaniu kategorii świadomości i nieświadomości:

Byłoby jednak najlepiej, gdyby terminy „świadomy” i „nieświadomy” zostały z teorii czynności wyeliminowane. Będziemy w każdym razie używać pierwszego z nich nie do charakteryzowania czynności, lecz do wskazania zdolności podmiotu ludzkiego do doświadczania faktów i zdawania sobie sprawy z dążności²¹⁴.

Zarysowuje się tutaj takie rozróżnienie w kategorii świadomości, które podmiot społeczny wyposaża zarówno w cechę świadomości jako jego przymiot i zdolność do doświadczania faktów, jak i refleksyjności (samoświadomości dotyczącej możliwości uruchomienia czynności). W teorii działania społecznego Znanieckiego podmiot przejawia nie tylko świadomość swoich dążności do działania, lecz również świadomość przedmiotu, celu i sposobów podejmowanych akcji (działań). Co warte podkreślenia, podmiot wyposażony jest w jeszcze jedną cechę, istotną z punktu widzenia określenia jego relacji wobec innych. Tą cechą jest możliwość (bo nie wszystkie podmioty ją wytwarzają) uświadomienia sobie faktu, że będąc podmiotem działań, jest się jednocześnie przedmiotem dla innych podmiotów. Nie jest to jednak sprawa przesądzona, gdyż, jak napisał Znaniecki:

²¹² *Ibidem*, s. 93.

²¹³ *Ibidem*, s. 97–98.

²¹⁴ *Idem*, *Wybór pism...*, s. 279.

Przy określaniu swej akcji podmiot może być lub nie być „świadomy siebie samego”, tzn. świadomy faktu, że on – osoba działająca – jest dla innych przedmiotem społecznym²¹⁵.

Posiadanie tej świadomości implikuje włączenie w zakres „definicji sytuacji”, także tak zwanej „osoby społecznej” (*social person*), zaś jej brak wyklucza ten element z całego układu działania. Jest to złożona konstrukcja, wizerunek danej osoby (podmiotu działania), jaki dany jest innym ludziom, będącym w danym działaniu przedmiotami dla podmiotu. Wyobrażenie podmiotu o tym wizerunku, nazywał Znaniecki za Cooleyem, jaźnią odzwierciedloną (*reflected self*), bądź określał mianem „zobiektywizowanego przez siebie samego podmiotu społecznego”²¹⁶. Treść tego wyobrażenia o sobie jest przede wszystkim pochodzenia społecznego, aczkolwiek Znaniecki pozostawił tu miejsce na taką część osobowości, która wymyka się wszelkim wyjaśnieniom, a więc nie daje się stwierdzić jako koniecznie odspołeczna:

[...] jaźń odzwierciedlona jest tylko częściową obiektywizacją konkretnej osobowości, która to osobowość w subiektywnym całokształcie swych doświadczeń i działań jest jedyna w swoim rodzaju i nieporównywalna²¹⁷.

Godne uwagi jest także zdecydowane zdystansowanie się Znanieckiego wobec ujęć świadomości jednostkowej jako struktury odrębnej względem świata zewnętrznego.

Chociaż nie ma świadomości w sensie jakiegoś psychicznego bytu czy zamkniętego ciągu stanów bądź procesów psychicznych, oddzielonych od świata zewnętrznego, to jednak istnieje świadomość w sensie „faktu bycia świadomym”: przedmioty są rzeczywiście dane świadomym podmiotom, a świadome podmioty ukierunkowują swe akcje ku tym przedmiotom, takim, jakie są im dane²¹⁸.

Jest to jednocześnie przesłanka dla uznania realności świata w takiej postaci, w jakiej przejawia się on społecznym podmiotom, a więc w takiej, w jakiej jest dostępny jednostkowemu doświadczeniu. Wydaje się bezdyskusyjne, że sama czynność nadal pozostaje mocno skorelowana ze sferą fenomenologiczną, a jako składnik działania wyznacza również i jego świadomościowy charakter.

Jakkolwiek same czynności mają w teorii Znanieckiego charakter świadomościowy, to kwestia uświadomienia sobie tego faktu stała się dla niego powodem dla dodatkowego określenia podmiotu jako zdającego sobie z tego sprawę. W tym sensie podmiot społeczny w teorii działania może być, moim zdaniem, nazwany nie tylko mianem podmiotu świadomego, lecz także refleksyjnego, kierującego akty świadomościowe na samego siebie. Zgodnie z taką interpretacją, swoim myśleniem Znaniecki zdecydowanie wyprzedził socjologów tamtego czasu, a jego teoria stała się inspirująca także i dziś, w dobie wyraźnej tendencji do podkreślania znaczenia świadomego namysłu człowieka nad samym sobą i światem, w którym żyje (tak jest, na

²¹⁵ Idem, *Prawa psychologii...*, s. 132.

²¹⁶ *Ibidem*, s. 133.

²¹⁷ *Ibidem*, s. 134.

²¹⁸ *Ibidem*, s. 116.

przykład, w socjologii Anthony'ego Giddensa, chociaż nie ma w niej żadnych wskazań i odniesień do teorii wypracowanej przez Znanieckiego).

Ogólne stwierdzenia Znanieckiego dotyczące struktury świadomości potwierdzają ujmowanie świadomości jako ciągłego procesu kontaktowania się jednostki z jej środowiskiem i otoczeniem. Tak ją charakteryzował:

[...] świadomość jednostki nie jest izolowanym zbiornikiem czy kolekcją zjawisk psychicznych, lecz procesem ścisłej interakcji tej jednostki i jej środowiska – a zatem każdą akcję należy badać w jej całościowym, konkretnym przebiegu²¹⁹.

To metodologiczne wskazanie łączy się zresztą z zabiegiem rozdzielenia sfer subiektywności i obiektywności, przyjmowanym wyjątkowo właśnie na rzecz badań. W rzeczywistości praktycznej takiej demarkacji Znaniecki z racji przyjętych założeń ontologicznych zaprzeczał. Trzeba jednocześnie podkreślić, że w jego teorii wszelka refleksja jest wtórna wobec działalności praktycznej, co jest równoznaczne z tym, że to właśnie działalność w sferze *praxis* wyznacza zakres ludzkiego doświadczenia i jego zmiany w toku ciągle podejmowanej aktywności. Stąd też diagnoza koncepcji świadomości, określanej jako niekontemplatywistyczna, o czym już wzmiankowano powyżej. Zagadnienie to Cichocki ujął słowami:

Przedmiotem refleksji teoretycznej – w przekonaniu F. Znanieckiego – nie jest bowiem, jak sądzą realisci, obiektywna rzeczywistość poza doświadczeniem, ani też, jak chcą idealisci, rzeczywistość podmiotowa, lecz zawsze pewien fragment rzeczywistości praktycznej, twór ludzkiej aktywności, wstępnie przez nią zrjonalizowany (uporządkowany)²²⁰.

Jest w tym podejściu Znanieckiego nie tylko nawiązanie do idei pragmatyzmu, lecz także wyznacznik odrzucenia tezy o możliwym jakimkolwiek bezpośrednim doświadczeniu danych. Danymi dostępnymi doświadczeniu ludzkiemu są bowiem wartości, łącznie z ich treścią i znaczeniami nadawanymi przez aktywność podmiotu. Znaniecki pisał o tym wprost:

Jednostki i zbiorowości swym zachowaniem nie oddziałują i nie reagują bezpośrednio na bezosobowy, wyzbyty wartości świat przyrodniczy – świat, który w rzeczywistości jest tylko na wpuł sztuczną konstrukcją – lecz na osobowy i pełen znaczenia świat „humanistyczny”, taki, jakiego doświadczają²²¹.

Warto podkreślić, że we wczesnej fazie swych naukowych poszukiwań Znaniecki stosował pojęcia czynu i czynności zamiennie, bez wyraźnego rozgraniczenia znaczeniowego. Jednak z czasem, rozbudowując swoją teorię działania, ustanowił czynność jako część składową czynności. We *Wstępie do socjologii* pisał już tak:

Czynem nazywamy każdy system czynności, który może być doprowadzony do końca, czyli osiąga takie wyniki, które są uważane za rozwiązanie (zadowolające lub niezadowolające)

²¹⁹ *Ibidem*, s. 115.

²²⁰ R. Cichocki, *Socjologiczne implikacje...*, s. 48.

²²¹ F. Znaniecki, *Prawa psychologii...*, s. 116.

problemu postawionego na początku. Czyn jest więc jedynym, zasadniczo ograniczonym systemem czynności²²².

Pozwoliło to na bliższe zdefiniowanie tej elementarnej kategorii, również w aspekcie wydzielenia jej spośród całego układu trwających i dokonujących się właśnie czynności, a więc w wymiarze orzekania o czynnościach i czynach nie tylko w kategoriach ich uruchamiania, lecz także ich skończoności i faktycznego zaistnienia. Ponadto czynności mogą być charakteryzowane przez inne kryteria oceny. Są one następujące: zróżnicowany wpływ na zmianę wartości, które podmioty czynią przedmiotem swego doświadczenia, znaczenie tych zmian dla całego systemu kulturowego oraz stopień innowacyjności (oryginalności) twórczych działań.

Wszystkie te dodatkowe opisy dotyczące charakteru i przebiegu czynności są dla niniejszej analizy istotne z jednego względu, a mianowicie ze względu na przyznanie im świadomościowego charakteru. Zarówno przebieg poszczególnych czynności, jak i uznanie danego czynu za spełniony i wyjście w stronę nowych doświadczeń odbywają się „pod kontrolą” świadomości działającego podmiotu. Nie jest oczywiście tak, z czego zresztą Znaniecki wyraźnie zdawał sobie sprawę, że wszelkie czynności i działania ukierunkowane na osiągnięcie określonego celu rzeczywiście do niego prowadzą. Jednak z ogromu podejmowanych przez ludzi czynności nie da się wykluczyć tej fundamentalnej ich właściwości, jaką jest związek ze sferą myśli.

Nieco odmiennie prezentuje się na tym tle jedynie pojęcie dążności społecznej, które w teorii Znanieckiego pojawia się jako preforma – pierwotne zwrócenie się podmiotu ku tym obiektom rzeczywistości praktycznej, których włączenie do sfery własnego doświadczenia może, mówiąc językiem Znanieckiego, uruchomić działanie i rozwiązać dany problemat. Pojęcie dążności, chociaż samo wymyka się świadomościowemu oglądowi, stało się jeszcze jednym potwierdzeniem, że działanie w świecie wartości jest działaniem świadomym, ponieważ podmiot społeczny pozostaje świadomy w toku podjętych czynności, uruchomionych przez dążność. Cały łańcuch aktów aktywności tworzy złożoną strukturę działania społecznego. Podmiot jest również samoświadomy tkwiącego w nim potencjału twórczego; ma świadomość nie tylko zasobu swojego dotychczasowego doświadczenia, lecz także doświadczenia ciągle nowych obiektów i włączania ich w jego zakres. Pisząc o celowości działania w postępowaniu jednostkowym Znaniecki tak określał refleksyjność podmiotu i jej rolę:

Zamierzenie, kiedy już zostało zrealizowane, może istotnie wydawać się celem działania; jednakże dopiero po zakończeniu działania refleksja, świadoma jego wyniku, rzutuje go wstecz, do początku tego działania, i wskutek złudzenia, którego źródło tkwi głęboko w naturze myślenia refleksyjnego, wyobraża sobie, że wynik ten był jakoś ukształtowany już na początku²²³.

Byłoby zapewne niewłaściwą interpretacją uznanie tego za argument na rzecz irracjonalności działań jednostkowych w ogóle, lecz można to uznać za argument na rzecz niepełnego uczestnictwa świadomości w podejmowanych działaniach, a przy-

²²² Idem, *Wstęp...*, s. 108.

²²³ Idem, *Prawa psychologii...*, s. 61.

najmniej w takim zakresie, w jakim miałyby ona służyć określaniu i przewidywaniu ich skutków. Stąd być może uznanie dążności za akt pozaświadomościowy, wywołujący działanie, ale bez zdawania sobie sprawy z określonego skutku działania w momencie jego zainicjowania. Świadomość rozpoznaje skutki zastosowanych działań, ale z perspektywy czasu owa „natura myślenia refleksyjnego”, wskazywana jako źródło tej niepewności uczestnictwa, nie zostaje przez Znanieckiego bliżej wyjaśniona.

Bez względu na powyższą wątpliwość, pewne jest natomiast to, że w ujęciu makrostrukturalnym, różnicowanie się aktów doświadczenia w toku praktyki społecznej jest podstawowym warunkiem rozwoju całych systemów kulturowych. Najbardziej fundamentalnymi składnikami tego rozwoju są właśnie różnicujące się formy czynności, które aktualizują elementy rzeczywistości humanistycznej i generują w niej nowe elementy – wartości i ich systemy.

Gwoli uporządkowania pojęć, należy jeszcze zwrócić uwagę na rozróżnienie działania i działania społecznego. To pierwsze odnosi się do ogólnej postaci czynności, a więc jej postaci kulturalistycznej. Natomiast pojęcie działania społecznego jest jej szczególną formą, a więc taką, która przysługuje ludziom w ich odnoszeniu się do różnych obiektów (osób i grup) w rzeczywistości praktycznej. Działanie społeczne wyznacza więc zakres rzeczywistości praktycznej i faktyczny obszar doświadczenia, które powodowane dążnością dotyczy wszystkich działających ludzi. Jako wewnętrznie złożone i trwające w czasie, działanie ma rzeczywisty i świadomy charakter stawania się. Działanie jako podstawowa kategoria całej teoretycznej konstrukcji stworzonej przez Znanieckiego staje się podstawą opisu sposobu generowania i ewolucji złożonych systemów kulturowych. Jest więc narzędziem opisu zmiany społecznej. Różnicowanie się form działań stanowi natomiast schemat wyjaśniania ewolucji wartości w świecie społecznym. Stosując duże uproszczenie, ale odnoszące się do zanalizowanych powyżej wątków teorii działania, można upatrywać w działaniu właśnie podstawowego mechanizmu wprowadzania zmian w świecie społecznym. Co najbardziej istotne, z punktu widzenia przedmiotowej kategorii, zmiany te są powodowane przez działania świadome i wynikające z wolnej woli jednostek. Świadomość jest więc aktywną siłą w procesie zmiany społecznej, gdyż wpisana w działania konstytuuje i czyni realnym świat wartości – rzeczywistość praktyczną.

Na zakończenie tej części, warto podkreślić zasadnicze wątki zagadnienia świadomości w kontekście jej związków z aktywistycznym podmiotem. W teorii Znanieckiego zwracają uwagę przede wszystkim dwie fundamentalne przesłanki współistnienia sfer fenomenologicznej i rzeczy. Są to mianowicie: włączenie sfery świadomości do dziedziny działań skierowanych na obiekty świata społecznego oraz przyjęcie tezy o wtórności refleksji w stosunku do działalności praktycznej. Kwestia ta dotyczy bezpośrednio rozpatrywanego tutaj problemu świadomości uwikłanej w kształtowanie rzeczywistości społecznej. Określa też charakter wzajemnych powiązań, jakie powstają pomiędzy światem myśli a ich wytworami.

Skoro socjologiczna teoria Znanieckiego wniosła do historii tej nauki rozwiązanie oparte na skonstruowaniu nowego charakteru rzeczywistości społecznej, to również pojęcie świadomości i jej wpisanie w ten świat musiało zmierzyć się z aspektem jej (dys)funkcjonalności w obrębie na nowo zdefiniowanego świata społecznego. Wy-

daje się bezdyskusyjnie, że Znanieckiemu nie wystarczały rozwiązania wynikające z przeformułowania paradygmatu pozytywistycznego i skierowanie się w stronę antytezy pozytywizmu. W takim przypadku należy zgodzić się ze stwierdzeniem, że antynomia pozytywizm – antypozytywizm nie oddaje wszystkich walorów i odcieni intelektualnej spuścizny Znanieckiego. W odwołaniu od socjologizmu i skrajnego psychologizmu, którego Znaniecki absolutnie nie podzielał, znalazł bowiem swoje własne rozwiązanie. Jak pisze Szacki, Znaniecki wykazywał trwałe przekonanie, „iż niepodobna wytłumaczyć dynamiki świata społecznego ze stanowiska ani psychologizmu, ani socjologizmu”²²⁴.

Warto więc zastanowić się nad wpisaniem, miejscem i rolą świadomości w systemie społeczno-kulturowym, tak jak go definiował Znaniecki. Słowem kluczem jest tu z pewnością pojęcie wartości, które po przedefiniowaniu i włączeniu go w sferę ludzkiego doświadczenia, stało się powodem rozbitcia pozytywistycznej opozycji wartości i faktu (rzeczy). Dla Znanieckiego opuszczenie ram wyznaczonych przez ograniczający realizm i idealizm oznaczało stworzenie koncepcji rzeczywistości (w oparciu o wartości właśnie), która nie determinuje poznania człowieka ani wyłącznie przy pomocy realistycznie pojmowanych rzeczy, ani idealistycznie ujmowanych przeżyć lub doznań. Wyzwoliło to pojmowanie wartości ze schematu jedynie aksjologicznego i umożliwiło traktowanie wartości jako kategorii ontologicznej. Co więcej, wiązało się to z nowym rozumieniem obiektywności wartości jako elementów rzeczywistości praktycznej. Obiektywność nie była arbitralną cechą, lecz stopniowalną i to stopniowalną w dwóch rozumieniach obiektywności, jakie stosował Znaniecki. Wartości były więc mniej lub bardziej obiektywne w sensie ich społecznego upowszechnienia, jak też w sensie ich trwania w czasie, transaktualności²²⁵.

Przyjęcie perspektywy poza relacją podmiot – przedmiot przesądziło niewątpliwie, że świadomość nie mogła być w jednoznaczny sposób sytuowana po stronie subiektywności, czy stanowić po prostu synonim sfer myśli. Skoro Znaniecki odrzucił również ontologizm socjologiczny Durkheima, to świadomość nie mogła być uznana za obiektywny przedmiot (rzecz). Świadomość jako skorelowana ze społecznym podmiotem, ale podmiotem działającym, włączona została do świata wartości. W ten sposób pojęcie wartości może zostać sprowadzone do pojęcia świadomości, ale nie odwrotnie.

Świadomość znalazła się „pomiędzy” biegunami tej klasycznej dychotomii, a więc w sferze dynamiki, która ożywiała cały statyczny układ przedmiotowo-podmiotowy. Stało się to głównie przez wpisanie świadomości w kategorię działania. Pozwoliło to, jak już sygnalizowano, zrekonstruować tradycyjne pojęcia subiektywności i obiektywności, a także pojęcia podmiotu i przedmiotu. Podmiotowość w teorii Znanieckiego jest wpisana w dynamizm jako właściwość rzeczywistości społecznej. Podmiotowość jest więc może nawet w większym stopniu cechą siły, ruchu, zmienności (zresztą podobnie jak u Leibniza) niż cechą człowieka jako uczestnika życia społecznego. I chociaż jednostka stoi w centrum teoretycznych zainteresowań Znanieckiego (i jest to

²²⁴ J. Szacki, *Przedmowa do wydania polskiego*, [w:] *Prawa psychologii...*, s. 14.

²²⁵ Będzie jeszcze o tym mowa w dalszej części analizy w kontekście ponadindywidualnego i temporalnego trwania wartości, a więc w kontekście ich społecznego (zbiorowego) podzielania i przekazywania.

novum względem pozytywistycznych rozwiązań), to jednak istnieje tu swoiste podporządkowanie czynnika antropologicznego aktywizmowi. W tym świetle można też zinterpretować pierwotność czynu wobec świadomości, o czym już wspomniano. Wskazywać na to również może, omawiana poniżej, koncepcja osobowości społecznej jednostki, występującej jako podmiot działań pod postacią wykonywanych przez nią ról społecznych. To „podporządkowanie” wpływa być może stąd, że dynamizm działań był dla Znanieckiego głównym narzędziem do pokonania dychotomii podmiotu i przedmiotu.

Trzeba jednak natychmiast dodać, że tylko teoria działania wspólnie z teorią wartości (a więc z włączoną do nich sferą świadomości) tworzą odpowiedź polskiego socjologa na pytanie o właściwy przedmiot socjologii. Teoria działania uzupełniona o teorię wartości nie tyle rozbiła tradycyjną dychotomię, ile pozwoliła wyjść poza nią, właśnie dzięki czynnikowi dynamizmu wpisanemu w antynomiczne widzenie świata i człowieka.

2.2.5. Twórcza jednostka w systemie społeczno-kulturowym. Osoba społeczna, osobowość kulturalna i rola społeczna

Jedną z głównych idei prac Znanieckiego była próba uchwycenia stawania się rzeczy nowych, a więc tego niezaprzeczalnego faktu, że w społecznej przestrzeni pojawia się nowa jakość, nieznaną wcześniej. Nacisk na twórcze podejście do rzeczywistości ważny jest tu przede wszystkim dlatego, że samo pojęcie twórczości obejmowało w teorii Znanieckiego także sferę myślenia, a więc procesy świadomościowe, które były w jego rozumieniu nie tylko składnikiem działań ludzkich, lecz także stawały się komponentem twórczego procesu powstawania świata. Znaniecki pisał: „Bez twórczości nic istotnie nowego w świecie pojawić się nie może”²²⁶.

„Na początku był czyn” – tymi słowami Johanna Wolfganga Goethego podkreślił Szacki tę aktywistyczną postawę, daleką od naturalizmu i reizmu, które z punktu widzenia poznania naukowego były ograniczające i za takie właśnie zostały uznane przez Znanieckiego²²⁷. Antynomiczna relacja podmiotu i przedmiotu, której Znaniecki starał się przeciwstawić swoją teorię, była dla niego głównym powodem statycznego definiowania świata, w rzeczywistości przecież dynamicznego i zmiennego. Dlatego też zagadnienie twórczości, tak jak je podejmował w swoich pracach, wpisuje się w szerszy kontekst sprzeciwu wobec deterministycznych wizji świata społecznego, w których rządzą bądź prawa przyrody i uzależnienie człowieka od rzeczy (naturalizm), bądź zakres ludzkich działań określa ponadludzki absolut (idealizm). Kategoria twórczości stanowi więc w ujęciu Znanieckiego instrument przeciwstawienia się scjentyściemu projektowi poznania świata społecznego. Twórczość oznaczała dla niego wolne (w ujęciu filozoficznym) akty myślowe oraz włączenie ich do sfery działań. W takim rozumieniu, zagadnienie twórczości posłużyło do sformułowania filozofii wartości i zbudowania nowego wymiaru humanizmu w jego kulturalistycznej postaci. Poprzez

²²⁶ F. Znaniecki, *Wstęp do socjologii...*, s. 337.

²²⁷ J. Szacki, *Znaniecki...*, s. 44.

wartości – dane człowiekowi bezpośrednio, rzeczywistość praktyczna staje się przedmiotem ludzkiej aktywności i płaszczyzną podejmowania czynności, a jednocześnie jest doświadczana właśnie w toku tych form aktywności. Stąd też wolna ze swej natury twórczość jest punktem wyjścia do zanegowania socjologicznego determinizmu w wydaniu Durkheima. Natomiast włączenie kategorii twórczości do sfery działań podmiotów społecznych oznaczało pewne zakłócenie podziału na socjologię jako naukę nomotetyczną (bliższą przyrodoznawstwu z racji badania powtarzających się procesów) i filozofię kultury (gdzie przedmiotem zainteresowania były właśnie procesy twórczego rozwoju). Ten rozdzwitek widoczny jest chociażby w kategorii działania, które odniesione do świata społecznego sytuowane było w ukształtowanych wzorach działania, odtwarzanych przez jednostki podczas wchodzenia w interakcje. Dlatego też, zdaniem Szackiego, w pismach Znanieckiego daje się zauważyć permanentne napięcie na polu badanych (szeroko pojętych) zjawisk kulturowych, napięcie pomiędzy czystą twórczością i powoływaniem nowości w wyniku podejmowanych działań a przyczynowo uwarunkowanymi, rutynowymi zjawiskami²²⁸. Te ostatnie stanowiły przedmiot zainteresowania socjologii, która poddawała analizie jednostkową aktywność w świecie społecznym. Stąd też sama wizja socjologii w pismach Znanieckiego ewoluje i dzieje się tak z powodu ciągłego balansowania pomiędzy woluntaryzmem (wolną twórczością) a determinizmem (przyczynowym uwarunkowaniem zjawisk społecznych). Wypadkową tych dwóch skrajnych punktów jest socjologia jako „nauka specjalna”, która ustanawia przedmiotem badań socjologii działania określonego rodzaju, to znaczy działania społeczne, wyróżnione spośród szerszej klasy działań w ich rozumieniu kulturalistycznym, ewoluujących w procesie kulturowej filogenezy²²⁹. Zagadnienie twórczości związane jest więc bezpośrednio z kategorią działania, które dynamizując cały układ społeczny wyznacza jednocześnie status jednostki (i grup) w systemie społecznym. Doświadczenie rzeczywistości (choć określane jako bierno) ma również charakter praktyczny, co oznacza, że dotyczy tej części rzeczywistości, która dostępna doświadczeniu stanowi o uznaniu tego, co realne.

Podmioty świadome ujmują rzeczywistość w biernym doświadczeniu i uprzedmiotawiają w działaniu, w postaci zracjonalizowanych i uporządkowanych systemów przedmiotowych. Ta racjonalizacja przedmiotów w ramach systemu polega na powiązaniu ich siecią związków i relacji, determinujących znaczenie każdego przedmiotu w ramach tego systemu²³⁰.

Dlatego też recepcja rzeczywistości społecznej może nastąpić poprzez działanie i dzięki niemu. Rzeczywistość praktyczna jest bowiem światem wartości, a rzeczywistość przyrodnicza jest światem bytu. Dlatego przyjęcie określonej ontologii rzeczywistości społecznej – rzeczywistości praktycznej – implikuje bezpośrednio sferę wartości i teorię działania. Z nich zaś wynika teoria postaw jako model funkcjonowania ludzi w tak skonstruowanym i konstruującym się permanentnie świecie społecznym. Każdemu działaniu towarzyszy świadomość podmiotu, czy raczej należałoby

²²⁸ Idem, *Znaniecki: dylemat...*

²²⁹ F. Znaniecki, *Social...*

²³⁰ R. Cichocki, *Socjologiczne implikacje...*, s. 25.

powiedzieć odwrotnie: świadomy podmiot podejmując działanie, uczestniczy w rzeczywistości praktycznej (doświadcza jej i tworzy ją jednocześnie). Ryszard Cichocki skonstruował wprost:

[...] tworzenie nowych elementów rzeczywistości humanistycznej, opiera się zawsze na indywidualnej ingerencji twórczej podmiotu²³¹.

I trzeba tu mocno podkreślić, że stwierdzenie jest zasadne właśnie w odniesieniu do podmiotu jednostkowego, ponieważ tworzenie wartości, nadawanie im treści i znaczeń, jest atrybutem indywiduum. Co więcej, zgodnie z założeniami teorii Znanięckiego, bez podejmowania strukturotwórczego działania rzeczywistość istnieje tylko jako wysublimowany konstrukt ludzkiego umysłu, nie zaś jako rzeczywistość dostępna empirycznie ze wszelkimi tego konsekwencjami, a więc także możliwościami jej poznawania, a nade wszystko kształtowania.

Taki zarys twórczej partycypacji podmiotu w świecie społecznym jest punktem wyjścia do zrozumienia dużego znaczenia przypisywanego w teorii Znanięckiego sferze świadomości. Już sama refleksyjność zawiera w sobie pierwiastek twórczości. Zdaniem Znanięckiego mianowicie:

Myślenie rzeczywistości [...] jest twórcze. Myśl w każdym momencie buduje i przekształca świat realny [...] Nie jest to zaś tworzenie subiektywnego obrazu świata, lecz tworzenie rzeczywistości samej w sobie. Rzeczywiste jest tylko to, co myśl nasza już wytworzyła; różnorodność, związek, przyszłość i przeszłość świata istnieją tylko o tyle, o ile zostały pomyślane²³².

Zespolenie sfery myśli i sfery działań oznacza natomiast, że obie te kategorie, jako nierozdzielne, uczestniczą w procesie określania realności świata. We *Wstępie do socjologii* tak to ujął jego autor:

Ze wszystkiego, co obiektywnie, realnie istnieje w granicach naszego doświadczenia, materialnego i niematerialnego, to tylko istnieje dla nas praktycznie, „wpływa” na naszą działalność, co zostało każdorazowo wprowadzone przez aktualną czynność do aktualnego jej problemu²³³.

Jest to równocześnie wskazanie na to, że to podmiotowe działania określają zakres realności świata praktycznego. Generalnie, ujmowanie sfery myśli jako kreatywnej siły w tworzeniu rzeczywistości było z pewnością złamaniem dotychczasowego podejścia opartego na pozytywistycznych założeniach niepodważalności kształtu świata społecznego, rozpatrywanej zwłaszcza z perspektywy możliwości jednostkowych działań. Zaznaczył się tu także wpływ filozofii Hegla, a mianowicie w postaci owej twórczej roli myśli (i świadomości), jak również względnej autonomiczności tak powstałego świata. Najkrócej rzecz ujmując – wytwory działań stają się dostępne doświadczeniom innych ludzi, świat wartości jest wspólny i podzielany przez zbior-

²³¹ *Ibidem*, s. 55.

²³² Cyt. za J. Szacki, *Znanięcki...*, s. 45.

²³³ F. Znanięcki, *Wstęp...*, s. 93.

rowość. Nie chodziło tu jednak o typowy solipsyzm, a więc istnienie owych wytworów nie było uzależnione od aktów postrzegania. Udział myśli w tworzeniu świata był dla Znanieckiego bardziej dosłowny, wręcz dosadny i taka była podstawowa zasada konstruowania świata społecznego. Chodziło o fakt działań o znaczeniu historycznym i kulturowym, który zamknąć można w tym oto zdaniu: świat społeczny jest dziełem ludzi, albo wręcz to ludzie tworzą świat, w którym żyją, a czynią to dzięki dążeniom i świadomie podejmowanym czynnościom (działaniom). Stąd też obiektywizacja aktywności ludzkiej jest procesem permanentnym, a nie całkowitym i zamkniętym. Jej rezultatem jest świat zewnętrzny, który nabiera cech swoistych i „żyje własnym życiem”.

Kilka słów uwagi warto poświęcić także zasygnalizowanej już powyżej kwestii indeterminizmu działań w teorii Znanieckiego. Jest to doprecyzowanie kategorii twórczości, tak jak ją widział Znaniecki, w powiązaniu ze świadomym podmiotem działań. Najwyraźniej uwidacznia się ów indeterminizm w bliższym zdefiniowaniu czynności wchodzących w skład działania. Wykonywanie czynności ma swoje „ograniczenia”, chociaż dokładniej byłoby powiedzieć, że w rozumieniu Znanieckiego istnieją pewne warunki określające, jakie czynności mogą być uznane za należące do klasy czynności. Najkrócej można to wyrazić stwierdzeniem, że tylko czynności podmiotowe, wynikające z wolnej woli podmiotów społecznych są czynnościami właśnie w tym znaczeniu, a więc takie, które nie podlegają uwarunkowaniu środowiskowemu, organicznemu czy jakimkolwiek innemu. Ostateczne centrum decyzyjne odnośnie do podejmowanych czynności ogniskuje się w świadomym podmiocie działania. Formułując prawa psychologii społecznej, Znaniecki pisał tak:

[...] ważne dla danej czynności jest to wszystko, co wydaje się ważne samemu podmiotowi, ponieważ chodzi tu o własne czynności i doświadczenia podmiotu, takie, jakie on wykonuje i jakimi są w jego oczach²³⁴.

Wiąże się to z uznaniem wolnej woli działających podmiotów i takim rozumieniem przedmiotów, które dzięki nadawaniu im treści i znaczenia w aktach doświadczenia czyni z nich, ciągle na nowo, obiekty świata społecznego:

Wobec tego, że każda czynność jest idealna i każda wywiera wpływ realny, jasne jest, że każda czynność jest twórcza. Wprowadza ona bowiem do świata realnego coś nowego, co nie jest realnie uwarunkowane przez przeszłość tego świata, lecz jedynie przez własny jej przebieg idealny. [...] każda czynność aktualna tworzy mniej lub więcej nową treść doświadczalną i wiąże ją z innymi danymi doświadczenia²³⁵.

Także rozumienie twórczości, które wskazuje na innowacyjność, niezależność i kreowanie nowości, pozwoliło na wzmocnienie uniezależnienia się od stanowiska determinizmu w ujmowaniu czynności: „Jako twórcza, czynność aktualna nie może być zdeterminowana przyczynowo przez wpływy realne; każdy akt jest bezwarunkowo samorzutny i wolny”²³⁶. Należy jednak wyraźnie podkreślić, że kwestia deter-

²³⁴ Idem, *Prawa psychologii...*, s. 104.

²³⁵ Idem, *Wstęp...*, s. 90.

²³⁶ *Ibidem*, s. 92.

minizmu działań nie jest w twórczości Znanieckiego jednoznacznie przesądzona, a szczególnie nie jest przesądzona co do stopnia, w jakim na różnych etapach rozwoju swojej myśli Znaniecki jest skłonny definiować działania jako determinowane lub nie. Można uznać, że twórczość Znanieckiego charakteryzuje stopniowe wychodzenie spod władzy modelu deterministycznego, które osiągnęło swój punkt kulminacyjny w postaci kulturalistycznej koncepcji działania społecznego. Koncepcja ta prezentuje najsilniejszy indeterminizm, co było jednak stanowiskiem wypracowanym osobiście przez Znanieckiego w toku jego poznawczej działalności. Jednak w *Nocie metodologicznej* determinantami działania są wartości i postawy, a więc w tej formule działania podlegają determinizmowi. Znaniecki, wychodząc od krytyki pozytywistycznego determinizmu, starał się znaleźć rozwiązanie dla jakiejś formy obiektywizmu świata społecznego, co w konsekwencji oznaczało ciągłe balansowanie pomiędzy idealizmem a naturalizmem. Swobodna i wolna (w ujęciu filozoficznym) twórczość dotyczyła bowiem zjawisk świata idealnego, do którego nie przystawały zasady powtarzalności i trwałości, jakie miały wyznaczać poznanie socjologiczne. Badanie powtarzalnych, ukształtowanych wzorów społecznego działania ścierało się z przyznaniem pełnej podmiotowości podmiotom indywidualnym.

Niemniej w książce *Prawa psychologii społecznej* pojęcia tendencji społecznej i sytuacji społecznej służą bliższemu określeniu warunków, w jakich przebiegają działania, lecz nie stanowią one determinant dla źródeł i kształtu działań. Wydaje się, że pojęcia te wskazują na możliwości strukturotwórcze świadomości, gdyż warunki realne, w jakich przebiegają działania są wynikiem definiowania sytuacji przez same podmioty²³⁷. Podobnie zresztą przedstawia się sprawa z pojęciem definicji sytuacji, o którym tak napisał Cichocki:

Zabieg oznaczany przez to pojęcie jest bowiem aktem ściśle podmiotowym, polegającym właśnie na kształtowaniu owych warunków realnych konstytuujących sytuację działania, a jako taki jest względem nich dalece autonomiczny²³⁸.

Ostatecznie jednak wydaje się, że Znanieckiemu udało się na potrzeby jego teorii wyeliminować zdeterminowanie działań przez czynniki podmiotowe (eliminacja psychologizmu i teorii motywacyjnych z teorii działań społecznych), a także przez czynniki sytuacyjne – „definicja sytuacji” (to podmiot działania konstytuuje warunki działania i jest względem nich autonomiczny).

Wszelka czynność jest aktem podmiotowym i jako taka nie jest jednoznacznie zdeterminowana przez warunki, w jakich przebiega, lecz sama owe warunki kształtuje (poprzez selekcję i konstruowanie sytuacji działania)²³⁹.

Można to samo wyrazić także w ten sposób: myśl utożsamiana z czynnością i świadomość wpisana w działania ludzkie to wyraz podmiotowej wizji rzeczywistości

²³⁷ F. Znaniecki, *Prawa psychologii...*, s. 120–138.

²³⁸ R. Cichocki, *Podmiotowość...*, s. 91.

²³⁹ Idem, *Socjologiczne implikacje...*, s. 45.

społecznej, jaką przedstawił Znaniecki. Nie można tu mówić o strukturalnym determinowaniu działań. Jednocześnie klasycznie pojęty determinizm podmiotowy może być zastosowany do opisu tej koncepcji jedynie z zastrzeżeniem, że nie odnosi się on do antynomicznie pojmowanych kategorii podmiotu i przedmiotu. Stąd też wspomniane powyżej balansowanie pomiędzy determinizmem a twórczością widoczne szczególnie w opisie jednostkowego działania podmiotu społecznego. Teoria działania społecznego nie jest bowiem prostym odwróceniem takiej relacji, w której wpływ na sferę subiektywistyczną przysługuje sferze obiektywnych struktur. Koncepcja Znanieckiego jest o wiele bardziej złożona, niż takie przekonwertowanie relacji podmiot – przedmiot. Opiera się bowiem na odmiennej niż naturalistycznie pojmowana wizja obiektywności rzeczywistości społecznej. Dochodzą do tego wymogi socjologii jako nauki o kulturze.

Ta nowatorska ontologia rzeczywistości społecznej była jednym z kluczowych osiągnięć Znanieckiego obok jego działalności badawczej jako socjologa. Wyjaśnienie takiego widzenia świata, przynosi inna para biegunowo funkcjonujących kategorii, a mianowicie; na jednym krańcu znajduje się akt ludzkiego doznania psychicznego, na drugim zaś, substancja będąca totalnym uprzedmiotowieniem. Kluczem do zrozumienia tak skonstruowanej ontologii rzeczywistości jest przymiot jej praktyczności i teoria wartości. A z nimi już bezpośrednio łączy się wątek aktywistycznej wizji jednostki i jej możliwości twórczych. Przyznając wartościom status nadrzędny wobec rzeczy i nadając im atrybut zmienności, Znaniecki dookreślił cały schemat jako dynamiczny i permanentnie aktualizowany w toku podejmowanych działań. Przejście do aktywnej strony ludzkiej egzystencji nastąpiło w jego koncepcji w sposób niemal „naturalny”, gdyż wartości wkomponowane zostały bezpośrednio w czynności podejmowane przez ludzi w toku ich działań²⁴⁰. To uczyniło z wartości łącznik jednostki ze światem społecznym, a w zasadzie sposób doświadczenia rzeczywistości praktycznej, rzecz można, wyznacznik ludzkiej egzystencji w społeczeństwie. Wartości dane są człowiekowi bezpośrednio, a więc poprzez kulturę dokonuje się także poznanie przyrody. Wartości społeczne stoją tu w opozycji do indywidualnych postaw²⁴¹. Realizowanie wartości wiąże się z podejmowaniem działań (czynności), te zaś przebiegają w określonej rzeczywistości przynależnej konkretnemu zbiorowemu jestestwu, które ustala znaczenia wartości (koncepcja systemu względnie ograniczonego lub układu zamkniętego). Rozwój systemów kulturowych jest autonomiczny i odbywa się niezależnie od rozwoju systemów przyrodniczych. Antynaturalizm ontologiczny wsparty zasadą „współczynnika humanistycznego” wzmocniony więc został koncepcją niezależnych działań.

Twórcza i niczym nieograniczona kreatywność działań napotkała jednak na trudności w związku z postulatem ich przyczynowego i celowościowego poznawania i wyjaśniania. Wolna i nieskrępowana twórczość musiała zmierzyć się z zamiarem zbudowania socjologii nomotetycznej i chęcią włączenia do praktyki życia codziennego technologii społecznej. Niezeterminowanie ludzkiej aktywności i twórcza innowacyjność stanęły w ten sposób wobec problemu wypracowania teoretycznej

²⁴⁰ F. Znaniecki, *Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój*, Warszawa 1992, s. 186–236.

²⁴¹ *Ibidem*, s. 237–260.

wiedzy społecznej i zracjonalizowania stosunków społecznych tak, aby te ostatnie były uporządkowane i aby możliwe stało się rozpoznawanie praw przyczynowych zachodzących w nich zjawisk społecznych. To właśnie jedna z płaszczyzn, na której zarysował się dylemat twórczości i determinizmu w myśli teoretycznej Znanieckiego. Rozwiązaniem była tutaj propozycja wyróżnienia twórczych i nietwórczych składników działania, które świadomemu podmiotowi procesów społecznych oferowały dwa scenariusze możliwych zachowań w konkretnej sytuacji społecznej: albo następuje podmiotowe definiowanie sytuacji społecznej, albo podmiot korzysta z wcześniejszych wzorów sytuacji, takich które funkcjonują jako znane i upowszechnione społecznie. Ten drugi scenariusz wynika z powtarzalności i pewnej regularności działań zachodzących w grupach społecznych. Jednak i one, w przekonaniu Znanieckiego, nie mogły stanowić przeszkody na drodze do uznania działań podmiotu za niezależne i wynikające z wolnej woli. Jak napisał bowiem Cichocki:

Regularności w świecie kultury, w przeciwieństwie do regularności przyrodniczych, nie charakteryzują się [...] koniecznością. Świat kultury jest konstytuowany przez działanie podmiotów świadomych i wytwory tych działań. Świadomość i konieczność są – w przekonaniu autora *Social Actions* – założeniami wykluczającymi się²⁴².

Jakkolwiek Znaniecki dopuszczał możliwość powstawania przyzwyczajzeń w życiu społecznym (samorzutne uzależnienie się czynności od pewnych warunków), to nawet i one nie były argumentem na rzecz determinizmu:

[...] czynność jest aktem podmiotowym, jednocześnie i niepodzielnie uświadamiającym sobie i czynnie kształtującym warunki. Warunki nie mogą więc przyczynowo oddziaływać na czynności²⁴³.

Krótkiego omówienia wymaga tutaj zagadnienie sposobu ujmowania podmiotu. Należy podkreślić, że podmiot w pismach Znanieckiego, to wprawdzie świadoma jednostka ludzka, podmiot doświadczający i działający (tworzący zjawiska kulturalne), ale w zakresie socjologii analitycznej jest on bliski rozumieniu podmiotu ujmowanego jako osoba społeczna. Jest to część osobowości społecznej, a nie osobowość konkretna czy rozumiana całkowicie osobowość kulturalna człowieka. Osobowość społeczna stanowi jednak najważniejszą część osobowości kulturalnej człowieka, „której źródłem i podstawą jest jego uczestnictwo w unormowanych systemach społecznych: grupach i stosunkach osobistych”²⁴⁴. Natomiast osoba społeczna, której synonimicznymi określeniami są uosobienie i rola społeczna jest wyznaczana wyłącznie przez stosunki osobowe (międzyludzkie) i mieści się w kontekście określonych grup (i kręgów) społecznych i wypełnianych tam rolach. Według Znanieckiego:

Sprawą pierwszorzędą i zasadniczą jest to, że w życiu społecznym osoba ludzka jest całkowicie tworem ludzkim, jak dzieło sztuki lub teoria naukowa; jest taką, jak się ludziom przedsta-

²⁴² R. Cichocki, *Socjologiczne implikacje...*, s. 105.

²⁴³ F. Znaniecki, *Wstęp do socjologii...*, s. 116.

²⁴⁴ Idem, *Ludzie terazniejsi a cywilizacja przyszłości*, Warszawa 2001, s. 92.

wia i jak ją ludzie kształtują. [...] Osobą społeczną nazwiemy więc indywidualnego człowieka w określonej roli osobistej, którą faktycznie odgrywa w odpowiednim kręgu społecznym²⁴⁵.

Należy więc podkreślić, że osoba społeczna jest w zasadzie odpowiednikiem roli społecznej wypełnianej w grupie, a ściślej oznacza jednostkę, która taką rolę właśnie wypełnia. Dlatego też Znaniecki podkreślał odrębność osoby społecznej od psychologicznego pojmowania osoby ludzkiej jako gwaranta świadomych przeżyć jednostkowych. Dopiero zbiór ról społecznych wypełnianych przez człowieka stanowi jego pełną osobowość społeczną: „Na osobowość społeczną składają się liczne osoby społeczne, liczne «uosobienia»”²⁴⁶. Tak rozumiana osobowość społeczna jest rezultatem procesów socjalizacyjnych, w których jednostka odgrywa czynną rolę, a więc nie poddaje się biernie wpływowi otoczenia, lecz współuczestniczy w kształtowaniu samej siebie.

Z uwagi na dalszą analizę i włączenie do zagadnień tożsamości problematyki ciała (tak, jak to współcześnie czyni chociażby Anthony Giddens) warto zwrócić uwagę, że także Znaniecki wskazywał na ciało ludzkie jako na „statyczne jądro” osobowości społecznej. Pisał bowiem tak:

[...] ludzie zaś jako przedmioty działań społecznych nie są dla działającego osobnika zwykłymi przedmiotami materialnymi, lecz istotami świadomymi, doświadczającymi i czynnymi, choć jednym z najważniejszych ich składników jest materialny organizm²⁴⁷.

Podkreślał tym samym znaczenie ciała w przestrzennych stosunkach człowieka z innymi podmiotami społecznymi w różnych rolach społecznych wypełnianych przez niego w grupach społecznych. Zaznaczał jednocześnie, że ciało ludzkie – pozostając wspólne dla różnorodnych kontekstów i systemów działania – nabiera odmiennych treści i znaczeń w zależności od wykonywanych przez człowieka ról społecznych. Przede wszystkim jednak:

Tożsamość ciała jako przedmiotu jej własnych i cudzych doświadczeń i działań jest głównym stałym łącznikiem różnych uosobień jednostki²⁴⁸.

Jest tak odnośnie uczestnictwa człowieka w różnych grupach i spełniania przez niego wielu ról jednocześnie, ale także odnośnie sekwencji ról, jakie stają się udziałem każdego człowieka w toku jego życia jednostkowego²⁴⁹. Temporalny aspekt kształtowania osobowości społecznej znalazł swój wyraz u Znanieckiego w jego koncepcji

²⁴⁵ *Ibidem*, s. 98.

²⁴⁶ *Ibidem*, s. 100.

²⁴⁷ *Ibidem*, s. 102.

²⁴⁸ *Ibidem*, s. 101.

²⁴⁹ Można powiedzieć, że Znaniecki wyartykułował te dwie podstawowe kategorie, które później do opisu tożsamości jednostkowej zastosował Giddens. Chodzi mianowicie o przestrzeń i czas. Trzeba jednak przyznać, że Znaniecki o wiele bardziej niż udziałem ciała w tworzeniu ról spełnianych w różnych grupach jednocześnie (kontekst przestrzeni), zainteresowany był zmiennością elementów osobowości społecznej pojawiających się z racji podejmowania wykonawstwa nowych ról i porzucania na ich rzecz innych (kontekst czasu). U Giddensa podobną rolę spełnia pojęcie „umiejscowienia”, o czym będzie mowa w dalszej części analizy.

wychowania i badania wpływu, jaki na wypełnianie kolejnych ról mają doświadczenia jednostkowe wynikające z wcześniejszych uosobień²⁵⁰. Określiło to także sposób, w jaki możliwe stało się poznanie rozwoju osobowości społecznej jednostki:

Osobowość społeczna indywiduum dostępna jest naukowemu badaniu tylko przez jego biografię społeczną. [...] Innymi słowy, jest to historia udziału osobnika w świecie społecznym. Biograficznie ujęta, osobowość społeczna jest wypadkową nie tego, co wrodzone i co nabyte, lecz tego, co typowe, powtarzalne, mogące być uogólniane naukowo, i tego jedynego, niepowtarzalnego pierwiastka, który nazywamy indywidualnością²⁵¹.

Sam zabieg wydzielenia z zagadnień osobowości (kategorii mającej wówczas przede wszystkim psychologiczne proveniencje) tej jej części, która pochodziła ze świata specyficznie społecznego (świat działań i relacji międzyludzkich) był wynikiem zdefiniowania socjologii jako nauki specjalnej, która bada cztery podstawowe układy społeczne. Były to mianowicie: układ działań społecznych (tworzonych dzięki interakcjom), układ stosunków społecznych, układ ról wypełnianych przez jednostki w grupach (osoba społeczna) i wreszcie układ samych grup społecznych. Analityczne wyodrębnienie tych układów było więc zabiegiem koniecznym i niezwykle korzystnym z punktu widzenia badania zjawisk społecznych definiowanych na odrębnych poziomach, ale stanowiących powiązane elementy tworzące całości społeczne. Widać to wyraźnie w przypadku określania członkostwa i uczestnictwa jednostki w grupie, która stanowiąc pewien układ odosobniony (ograniczony), jest dla jednostki terenem spełniania się jedynie w pewnej części jej osobowości konkretnej. Tak ujmował to polski socjolog:

Jednostka nie wchodzi więc do grupy całą swą osobowością konkretną; należy do niej tylko ze względu na te swoje doświadczenia i czynności, w których występuje jako członek, w sposób wyznaczony przez treść społeczną danej grupy²⁵².

Podsumowując tę część analizy, dotyczącą głównie zagadnienia twórczości w teorii Znanieckiego, trzeba zaznaczyć, że zestawiając indywidualną twórczość i społeczną rutynę, w tej pierwszej upatruje on efekty znaczące dla tworzenia świata społecznego. Argumentu dostarcza tutaj chociażby jego porównanie pojęć twórczości i pracy. Pisał tak:

Twórczość produkuje dzieła obiektywne: wartości wchodzące w skład systemów kulturalnych, systemy i wzory, z których narasta obiektywny świat kultury. Praca produkuje użyteczności subiektywne, przysposabia przedmioty natury i dzieła kulturalne do zadowolenia potrzeb podmiotu pracującego²⁵³.

²⁵⁰ F. Znaniecki, *Socjologia wychowania*, Warszawa 2001.

²⁵¹ Idem, *Ludzie terazniejsi...*, s. 102–103.

²⁵² Idem, *Socjologia wychowania...*, s. 25.

²⁵³ Idem, *Ludzie terazniejsi...*, s. 178–179.

Bezpośrednio dostępne jednostce wartości są po prostu wartościami społecznymi, a miejsce ich urzeczywistnienia – rzeczywistość praktyczna – staje się rzeczywistością kulturową. Tak oto, jednostka zaznacza swoje społeczne jestestwo w kontekście bycia-w-kulturze, co sytuuje teorię Znanieckiego w nowatorskim nurcie i czyni z niej dziedzictwo interesujące z wielu względów także współcześnie²⁵⁴.

Nadmienić także warto, że Znaniecki traktował sferę twórczości jako zasadniczą w sformułowanej przez siebie teorii wychowania. Tak na przykład, w przypadku optymalnego funkcjonowania wychowanka w grupie podkreślał rolę konsensualnego charakteru współdziałania twórczego. Miało ono decydujące znaczenie zarówno dla procesów socjalizacji, jak i utrwalania wyników oddziaływań wychowawczych. Takim oto stwierdzeniem Znaniecki kończył pierwszy tom *Socjologii wychowania*:

W sferze prawdziwej twórczości nie ma miejsca na antagonizmy społeczne, i odwrotnie, wszelka próba usunięcia antagonizmów społecznych wyprowadza w sferę twórczości zbiorowej²⁵⁵.

Uwidacznia się tutaj konsensualne nastawienie Znanieckiego do rzeczywistości i nieuniknionych problemów, jakie wynikają zazwyczaj ze sprzecznych wizji określających zasady funkcjonowania społecznego. Formuła konsensusu znalazła zresztą zastosowanie w wielu wątkach jego analizy socjologicznej.

2.2.6. Indywidualizm w perspektywie kulturalistycznej

„Znaniecki jest indywidualistą, ponieważ akceptuje rzeczywistość duchową jednostki” – stwierdził Teodor Abel i wyraził tym samym jeden z zasadniczych rysów socjologicznej wizji człowieka, tak jak ją prezentował Znaniecki²⁵⁶. Należy zwrócić uwagę, że fakt ten czynił z socjologicznej teorii Znanieckiego teorię ukierunkowaną na sferę subiektywistyczną, włączającą aspekt świadomościowy do zakresu zainteresowania socjologii. Owo „akceptowanie rzeczywistości duchowej jednostki” nie oznaczało bynajmniej w tym przypadku sprowadzenia złożonego życia społecznego do życia jednostkowego, ale stanowiło poważne naruszenie dotychczasowego schematu ujmowania człowieka jako wytworu warunków społecznych i produktu ewoluującego społeczeństwa. Indywidualizm nie oznaczał więc również, że socjologia Znanieckiego to socjologia jednostki, ani nawet socjologia łącząca jednostkę ze społeczeństwem, tak jak budowane były w większości teorie pozytywistyczne. Nowatorstwo myśli Znanieckiego polegało mianowicie nie tyle na odwróceniu relacji podmiotu i przedmiotu czy nadmiernym dowartościowaniu subiektywizmu w poznaniu socjologicznym, ile na zdefiniowaniu na nowo opozycji naturalizmu i idealizmu, właśnie z uwzględnieniem czynnika antropologicznego oraz świadomościowej sfery wpisanej immanentnie w świat ludzki. Było to, wspomniane już powyżej, wyjście poza dualizm skrajne-

²⁵⁴ Dla przykładu, Giddens w swojej teorii strukturalizacji za znaczące dla procesu strukturotwórczego uznał rutynowe tworzenie i odtwarzanie struktury, a nie indywidualne działania codzienne, które nie mają według niego bezpośredniego przełożenia na kształt struktur.

²⁵⁵ Idem, *Socjologia wychowania...*, s. 238.

²⁵⁶ T. Abel, *O Florianie Znanieckim...*, s. 72.

go socjologizmu i psychologizmu, które w naukach społecznych przełomu XIX i XX wieku zdawały się konkurować ze sobą o palmę pierwszeństwa w wyjaśnianiu zjawisk świata społecznego. W jednej ze swych wczesnych filozoficznych rozpraw Znaniecki pisał:

[...] indywiduum musi być bezwzględnie wydzielone ze związków przyrodniczych, aby można było pojąć jego rolę jako członu związków społecznych, aby kwestia stosunku zjawisk indywidualnej i społecznej świadomości nie była „gniazdem sofizmatów” lub źródłem bezpłodnego mistycyzmu²⁵⁷.

Dlatego też dla Znanieckiego właściwym przedmiotem socjologii stała się rzeczywistość społeczna rozumiana swoiście:

Sfera, w której obraca się humanista, to nie świat realności samoistnych, jakby się przedstawiał jakiemś idealnemu absolutnemu podmiotowi; to świat cudzych „świadomości”, ściślej mówiąc, świat przedmiotów, danych innym konkretnym, historycznie uwarunkowanym osobnikom i grupom, oraz czynności, dokonywanych nad owymi przedmiotami przez tych, którym one są dane jako ich doświadczenia²⁵⁸.

Zaprzecząc tezie dopuszczającej możliwość badania społeczeństwa jako całości, tezie którą wysunęli i propagowali pierwsi pozytywistyczni socjologowie, Znaniecki opowiedział się za wyodrębnieniem systemów kulturowych z systemów przyrodniczych, co było jednoznaczne z nowym zdefiniowaniem nauk humanistycznych, a w konsekwencji z wyłonieniem się nauk o kulturze. Wśród tych ostatnich umiejscowił natomiast socjologię jako naukę badającą system społeczny i składające się nań podsystemy i układy (czynności, osoby, role społeczne, grupy społeczne). Zasadniczo można powiedzieć, że socjologia Znanieckiego nie jest skonstruowana na kształt pozytywistycznych teorii poszukujących związków jednostki i społeczeństwa. Niezgodą na socjologiczny ontologizm spowodowała bowiem przeformułowanie przyjętych zasad współistnienia człowieka i świata społecznego. W ten sposób Znaniecki znalazł nowe miejsce dla aktywnego uczestnictwa jednostki w systemie społeczno-kulturowym i wypracował model wzajemnych związków człowieka i kultury.

Indywidualizację świadomości w świetle teorii Znanieckiego można rozumieć przede wszystkim jako przyznanie indywidualnym podmiotom świata społecznego znaczenia nie tylko w poznawaniu zewnętrznych warunków, lecz także w ich tworzeniu. Znanieckiemu nie chodziło o odkrywanie znaczeń ukrytych w zjawiskach kulturowych, lecz o poznanie mechanizmów, za pomocą których jednostki nadają owe znaczenia. Determinujące rzeczywistość są więc jednostkowe podmioty, a nawet jeśli nie one w ścisłym tego słowa znaczeniu, to podejmowane przez nich działania.

Działania mają wpisany w swoją naturę aspekt świadomościowy, a sama świadomość jest niejako uruchamiana (wywoływana) przez czyny. Czynność, jak była już mowa powyżej, jest konstytuanta świadomości. Działanie, według definicji polskiego socjologa, to struktura, która włącza w swój zakres świadome czynności oraz fakty

²⁵⁷ Z. Dulczewski, *Florian Znaniecki...*, s. 65.

²⁵⁸ F. Znaniecki, *Wstęp...*, s. 24.

doświadczenia podmiotu działającego. Znacząca rola, jaką Znaniecki przypisywał świadomym działaniom jednostkowym, pozwala określić jego podejście jako determinizm podmiotowy. Rzeczywistość, jaka dana jest podmiotowi, zawsze dana jest mu przez jego doświadczenie. Czynne uczestnictwo w rzeczywistości jest bezpośrednim doznaniem dla człowieka, a dzieje się tak dzięki wartościom utożsamianym tu ze świadomością. Według Znanieckiego, innej postaci obiektywności, innej niż danej właśnie przez doświadczenie, nie można udowodnić w sposób racjonalny. Podstawowy element rzeczywistości doświadczanej, to w teorii Znanieckiego wartość, która sama także jest składnikiem doświadczenia. Treść i znaczenie wartości wchodzi w zakres doświadczenia i są przez nie modelowane w podejmowanych przez jednostkę działaniach. Aktywistyczna wizja podmiotu oznacza, że to świadome działania generują nowe wartości i modyfikują już istniejące, aktualizują je i dokonują zmian w ich treści i znaczeniu. Natomiast, zaprzeczenie istnienia bezpośrednich danych doświadczenia stało się podstawą poszukiwania takich metod badawczych, które pozwalają dotrzeć do rzeczywistości danej w doświadczeniu (współczynnik humanistyczny).

W teorii Znanieckiego kultura jest w zasadzie sprowadzona do świata wartości, nie składa się więc ani z rzeczy, ani z przeżyć psychicznych. Zbudowana jest właśnie z wartości, które są przedmiotem przeżyć (doświadczenia) jednostki. Jak to trafnie ujął Szacki:

Zdaniem Znanieckiego, rzeczywistość kulturowa bez ludzkich doświadczeń i czynności po prostu nie istnieje: jest bowiem światem nie rzeczy, lecz wartości²⁵⁹.

Wartości są natomiast ściśle skorelowane ze świadomym uczestnictwem człowieka w świecie społecznym. Nacisk na subiektywność oznaczał, że czynniki świadomościowe odgrywają swoją rolę zarówno w określaniu ontologicznej sfery świata społecznego, jak i w procesie jego badania. Nade wszystko jednak czynniki świadomościowe są konstytuującą działań urzeczywistnianych w społecznej *praxis*.

Znaniecki kładzie nacisk na uwzględnianie wartościowań uczynionych przez jednostki, które używają wzoru kulturowego (współczynnik humanistyczny) jako podstawy oceny²⁶⁰.

Obserwowalne przejawy działalności indywiduum w świecie kultury to podejmowane czynności, a odpowiadają im określone wartości. Nadawanie znaczeń jest w teorii Znanieckiego przywilejem jednostki, a konkretnie jej twórczym mocom oraz inwencji: „To jednostka proponuje zbiorowości znaczenia indywidualnie zinterpretowane, odmienne od powszechnych”²⁶¹. Posługując się słowami Znanieckiego: „W świecie społecznym indywidualność to świadomość ogniskująca w sobie część znaczeń społecznych, a jednocześnie tworząca znaczenia nowe”²⁶². Podmiotem świa-

²⁵⁹ J. Szacki, *Wstęp: Krótka historia...*, s. 87.

²⁶⁰ T. Abel, *O Florianie Znanieckim...*, s. 68.

²⁶¹ S. Burakowski, *Dwie koncepcje świata społecznego w filozofii i socjologii Floriana Znanieckiego*, „Kultura i Społeczeństwo” 1988, nr 3, s. 73.

²⁶² F. Znaniecki, *Wybór pism...*, s. 196.

ta społeczne staje się jednostka ludzka. Jest to wyraźny akcent na indywidualne działania istotne z punktu widzenia kształtowania świata zewnętrznego z zastrzeżeniem, że tworzony w ten sposób świat nie jest tak naprawdę zewnętrznym i obcy w sposób, w jaki interpretowałyby to teorie naturalistyczne. Jest to bowiem świat wartości, świat typowo ludzki, subiektywno-objektywny świat doświadczeń indywidualnych działających w szerszych układach grupowych. Rzeczywistość tego świata jest zindywidualizowana, ponieważ składają się na nią czyny, czynności, działania i wartości, ale – co godne podkreślenia – wszystkie one mają charakter społeczny. Co więcej, poszczególne indywidua nie istnieją w zasadzie poza tak rozumianym światem społecznym. W tym sensie osobowość społeczna jednostki jest konstruowana przez podejmowane przez nią działania w grupach społecznych, przez jej odniesienia wobec innych ludzi i jednocześnie pozostawanie przedmiotem działań innych uczestników. Można więc powiedzieć, że jednostka ludzka nie ma szans na funkcjonowanie poza światem stosunków społecznych. Powyższego stwierdzenia nie można jednak odczytywać w duchu pozytywistycznej zależności jednostki od społeczeństwa jako całości. Teraz stwierdzenie to wyraża zależność życia jednostkowego od stosunków urzeczywistnianych przez nią na skalę społeczną, ponadindywidualną.

Istnienia świadomości Znaniecki upatrywał właśnie w wartościach. Stąd świat wartości i jego ontologia są tak znaczące dla określenia kwestii świadomości ludzi, którzy przejawiając określone postawy są uczestnikami systemu społeczno-kulturowego. Świadomość każdej jednostki odnosi się do kultury, a więc czegoś, co jest ponadindywidualne oraz istniejące niezależnie od woli i wyobrażeń jednostkowych. Znaniecki powiedział wprost: „Cała nasza rzeczywistość jest na wskroś przesiąknięta kulturą; z zakłętą koła naszego dobytku cywilizacyjnego wyjścia nie ma”²⁶³. Wartości społeczne są w wysokim stopniu zobiektywizowane, ale nie wypełniają całego zasobu kultury. Wartości świata idealnego (filozofia, sztuka, nauka, religia) i wartości indywidualne współlistnieją w świecie kultury społecznej, ale to te drugie z nich dają człowiekowi możliwość twórczego ich wykorzystania, a więc też modyfikowania.

Warto tu ponownie odwołać się do książki *Ludzie terazniejsi a cywilizacja przyszłości*, w której Znaniecki chyba najpełniej dał wykład swojego podejścia do społecznego uczestnictwa człowieka (w rozumieniu jego osobowości) w szerszych zbiorowościach²⁶⁴. Poza przytaczanymi już w poprzednim punkcie informacjami dotyczącymi definicji indywidualnego podmiotu, chodzi tutaj o tak zwany wzór osobowy, który odpowiada zakresowi pojęcia roli społecznej. Wzór osobowy uznawany jest czasem za osobowość²⁶⁵. Trzeba jednak wtedy zaznaczyć, że jest to osobowość w rozumieniu pewnej struktury zachowań, a więc konstrukcja teoretyczna i jako taka nie może być łączona z konkretną osobą i jej cechami. W tym znaczeniu pojęcie roli o wiele lepiej oddaje sens tego, co Znaniecki uznawał za wzór osobowy. Dopiero bowiem zespół

²⁶³ Idem, *Wstęp...*, s. 30.

²⁶⁴ Idem, *Ludzie terazniejsi...*, s. 104–123.

²⁶⁵ Tak opisała go np. M. Grygier, *Florian Znaniecki – osobowość a makrostruktura*, „Kultura i Społeczeństwo” 1986, nr 4, s. 99–112. Osobowość pojęta jako wzór osobowy stanowi wyjątek w indywidualistycznej teorii Znanieckiego, ponieważ jest wtedy elementem szerszej struktury społecznej (klasy społecznej) i nie mogą odnosić się do niej interpretacje indywidualistyczne.

wykonywanych ról stanowił osobowość jako atrybut jednostkowy. Doświadczającym i działającym podmiotem empirycznym jest więc *de facto* osobowość. Jednak podmiotem społecznym i zarazem przedmiotem działań innych ludzi pozostaje jednostka (lub grupa). Sam Znaniecki posługiwał się pojęciem klasy społecznej w badaniach empirycznych, natomiast pod względem poznawczym o wiele bardziej cenił pojęcie grupy społecznej.

W analitycznym ujęciu proponowanym przez Znanieckiego wzór osobowy obejmuje cztery komponenty: jaźń odzwierciedloną, stan socjalny, funkcję społeczną i znaczenie życiowe. Jest on w zasadzie odpowiednikiem pojęcia osoby społecznej, a więc takiego rozumienia indywiduum, które sytuuje człowieka jako wykonawcę określonych ról społecznych w grupach społecznych.

W dużym skrócie, komponenty wzoru osobowego przedstawić można następująco: jaźń odzwierciedlona – określenie zaczerpnięte z socjologii Charlesa H. Cooleya – jest znaczeniowo zgodne z tym, jakie proponował jego twórca. Oznacza według Znanieckiego:

Jaźń odzwierciedlona czy jaźń społeczna, to osobnik ujęty tak, jak przedstawia się sobie samemu, gdy uświadamia lub wyobraża sobie, że jest przedmiotem zainteresowania pewnego kręgu społecznego²⁶⁶.

Jaźń społeczna obejmuje: ciało (wygląd zewnętrzny, sprawność fizyczna, stan zdrowotny, doświadczanie przyjemności i przykrości, funkcja genetyczna ciała) oraz psychikę (umysł i charakter) jako nieodłączne swoje składniki, które stają się społecznie uprzedmiotowione dla jednostki, której dotyczą.

Stan socjalny natomiast:

[...] określić można jako całokształt tych praw, które osobnikowi przyznaje i stara się zapewnić dany krąg społeczny, bądź z własnej inicjatywy, bądź działając z ramienia i pod kontrolą większej wspólnoty lub grupy²⁶⁷.

Stanowią go łącznie cztery elementy, a mianowicie: stanowisko moralne, pozycja ekonomiczna, sfera bezpieczeństwa oraz sfera prywatności. Są to, innymi słowy, obowiązki grupy i jej członków względem danej osoby społecznej.

Odpowiadają im obowiązki osoby społecznej względem grupy, które z kolei stanowią prawa dla tej ostatniej. Jest to tak zwana funkcja społeczna. Ten trzeci z komponentów wzoru społecznego składa się z zadania rzeczowego osoby społecznej oraz jej aktywności moralnej. Pierwszy z nich odnosi się do obowiązków wypełnianych z uwagi na pozostawanie w określonym kręgu kulturowym i wpisane weń funkcje (zadania) jednostek, drugi natomiast dotyczy relacji osoby społecznej z poszczególnymi uczestnikami jej kręgu i kręgiem tych osób jako całością. Stąd też Znaniecki wyróżnił aktywność moralną typu indywidualistycznego i zespołowego. Zresztą nie było to jedyne kryterium określania aktywności moralnej. Innym, zaproponowanym przez

²⁶⁶ F. Znaniecki, *Ludzie terazniejsi...*, s. 105.

²⁶⁷ *Ibidem*, s. 107.

Znanickiego jest chociażby to, które różnicuje ludzi ze względu na ich kierowniczą lub wykonawczą rolę spełnianą w grupie. Ostatni ze składników wzoru osobowego, czyli znaczenie życiowe:

[...] polega na wpływie, jaki odgrywanie przez osobnika danej roli wywiera bądź na jego własne życie, bądź na życie kulturalne i społeczne jego środowiska²⁶⁸.

Te dwa rodzaje wpływów zostały zdefiniowane przez Znanickiego odpowiednio jako znaczenie subiektywne danej roli oraz jako znaczenie obiektywne. Szczególnie pierwszy rodzaj znaczenia życiowego zdaje się być ważny dla określenia jednostkowej osobowości i konstrukcji człowieka. Jest to bowiem refleksyjny namysł nad swoją biografią, kolejno wykonywanymi rolami społecznymi, które wnoszą do konstrukcji osobowości społecznej jako całości poszczególne elementy ważne dla samookreślenia jednostkowego. Pojawia się on stopniowo w toku życia jednostki. I chociaż Znanicki nie odwoływał się do pojęcia refleksyjności, to tym bardziej w tym punkcie jego teorii uwidacznia się jej ponadczasowość. Świadomy namysł nad własną biografią, to zdawałoby się nowatorskie odkrycie czasów współczesnych. Tymczasem już dużo wcześniej Znanicki traktował to zagadnienie jako jedno z wielu w rozbudowanej teorii roli społecznej, a więc w kwestii usytuowania działającego człowieka względem innych i konsekwencji, jakie to działanie dla niego niesie. Drugi rodzaj znaczenia życiowego to z kolei wywieranie wpływu na innych wykonawców ról poprzez wypracowany jednostkowo sposób wypełniania określonej roli. Tutaj z kolei uwidacznia się możliwość modyfikacji postaw innych, a to ze względu na sposób zinternalizowania i odtwarzania społecznie ważnych ról w grupach.

To, jakie znaczenie przypisywał Znanicki rzeczywistym działaniom jednostkowym, a tym samym, jakie przełożenie na realne stosunki społeczne miało wykonywanie przez jednostki ról społecznych, wyraża się już jednak poprzez wskazanie na czynniki osobowościowe w znaczeniu konkretnym, różnicującym poszczególne jednostki i stanowiące o ich oryginalności. Określone jednostki świadomie tworzą świat społeczny, w którym żyją:

Wzór osobowy pozostawałby martwym schematem, gdyby człowiek nie dążył do jego urzeczywistnienia we własnej osobie, nie starał się według niego sam siebie czynnie ukształtować²⁶⁹.

Na podkreślenie zasługuje więc fakt, że w swym indywidualistycznym widzeniu świata społecznego, Znanicki przyznaje jednostce pierwszorzędną rolę w powoływaniu do życia procesów społecznych, ale jednocześnie nie izoluje jednostki z jej kultury społecznej (historycznie określonej i ukształtowanej).

Należy tu zaznaczyć, że zjawiska społeczne nie są zależne od biologicznych, ale też Znanicki zdecydowanie odrzucił zależność społeczeństwa od struktury psychicznej jego członków.

²⁶⁸ *Ibidem*, s. 113.

²⁶⁹ *Ibidem*, s. 115.

Nie przeczy to stwierdzeniu, że kultura jest podstawowym środowiskiem dla człowieka, a co więcej:

[...] kultura społeczna kształtuje indywidualne świadomości, określa cechy zbiorowe członków grupy w tym większym stopniu, im jest starsza, bogatsza i wyższa²⁷⁰.

W konsekwencji, człowiek jest podmiotem procesów społecznych w pewnych kulturowych ramach, ale bez owego społecznego otoczenia człowiek nie byłby absolutnie zdolny do działalności. Jednocześnie Znaniecki dobitnie podkreśla pierwotność tego, co społeczne wobec wszelkich aktów indywidualnych, w tym także świadomościowych. Twierdzi bowiem, że

nasza świadomość nie mogła istnieć nawet w najbardziej pierwotnej postaci bez życia społecznego. [...] historyczne indywiduum z jego określonymi, różnorodnymi, zmiennymi dążeniami i wierzeniami, to historyczne społeczeństwo z niemniej określonymi, różnorodnymi i zmiennymi potrzebami i instytucjami²⁷¹.

Mirosława Grygier podkreślała natomiast, że samemu procesowi myślenia Znaniecki przypisywał pozaspołeczną genezę. Podstawą myślenia nie jest jakiegokolwiek porozumienie społeczne. Może ono jednak stanowić ramy, w których następuje ujednoczenie form, jakie w życiu zbiorowym przyjmuje myślenie²⁷². Pojawia się tutaj ponownie wątek znaczenia konsensualnego funkcjonowania zbiorowości, które implikuje powstawanie myślenia społecznego, a więc jakiejś ujednostajnionej jego formy. Właśnie porozumienie a nie konflikt, stanowi według Znanieckiego fundament, na którym wyłania się myślenie zbiorowe, innymi słowy myślenie wspólne dla całych określonych grup społecznych. W takim ujęciu, centralnym problemem świadomości społecznej stały się dla niego systemy ideologiczne, a konkretnie ich funkcjonowanie i zasięg.

Zaznaczyć raz jeszcze należy, że w indywidualistycznej koncepcji Znanieckiego jednostki działają świadomie, a czynią to przede wszystkim w obrębie grup, do których przynależą. Szczególnie jeśli chodzi o wytwarzanie nowych zasad (norm) i przejawianie ich w postawach wobec innych członków grup, czynnik świadomościowy odgrywa zasadniczą rolę. Chodzi o świadome ukształtowanie elastycznych postaw w grupie, a więc takich, które będą gotowe do zaakceptowania nowych zasad działania. Impuls do zmiany wypływa więc zawsze ze strony jednostki, lecz jego akceptacja (i poddanie kolejnym aktualizacjom, a w konsekwencji utrwalenie zmiany) wymaga już szerszego oddziaływania grupowego.

Swoją kulturalistyczną wizję świata społecznego Znaniecki sytuuje pomiędzy subiektywizmem a obiektywizmem i jest w tej, filozoficznie mocno podbudowanej propozycji, znaczącym prekursorem. Jego teoria działania społecznego nie tylko skutecznie włącza czynnik dynamizmu do wyjaśniania procesów społecznych, lecz

²⁷⁰ Cyt. za Z. Dulczewski, *Florian Znaniecki...*, s. 85.

²⁷¹ Cyt. za J. Szacki, *Znaniecki...*, s. 49.

²⁷² M. Grygier, *Florian Znanieckiego teoria...*

również znajduje pewne rozwiązanie dla antynomii atomizmu i woluntaryzmu z jednej strony, a jakkolwiek postacią determinizmu z drugiej. Podejmowana przez ludzi działalność (działania i czynności społeczne) oznacza połączenie wartości społecznej z indywidualną postawą. Jest to zasadniczy budulec procesów społecznych, a jednostka ma tu do odegrania rolę fundamentalną. Indywidualna świadomość mieści się bowiem w pojęciu postawy, która w zetknięciu z wartościami społecznymi modyfikuje czynniki obiektywne. Znanięcki nie przeczy bowiem istnieniu obiektywnych wytworów społecznych, a co więcej, optuje za naukowym (socjologicznym) ich badaniem. Tutaj właśnie, zbliża się do pozytywistycznych wzorów metodologii czerpiącej z zasobów metod przyrodoznawstwa.

Według Znanięckiego, system społeczny składa się z wszelkich jednostek społecznych (od najmniejszych do największych), a więc wielu systemów, względnie zamkniętych, które same w sobie są złożone i zawierają różnego rodzaju jednostki społeczne. Jak już wzmiankowano, w socjologii Znanięckiego istnieją cztery klasy systemów społecznych. Są to: działania społeczne, stosunki społeczne, osoby społeczne (to w zasadzie role społeczne spełniane przez jednostki) i grupy społeczne (układ wielu grup stanowi społeczeństwo jako skomplikowany wewnętrznie system). Każdy z nich może być rozpatrywany jako system społeczny albo jako składnik systemu szerszego, w którego skład wchodzi jako podsystem bądź jego element. Na tym, ogólnie rzecz ujmując, polega wszelkie badanie socjologiczne. Jest to analiza wzajemnych odniesień w ramach tak pojętych systemów, jego elementów i systemu jako całości, usytuowanego w obrębie jeszcze szerszego systemu nadrzędnego. Związki łączące elementy w ramach jednego systemu Znanięcki nazwał „prawami statycznymi”. Co istotne, elementy systemu pozostają ze sobą we wzajemnej zależności i wzajemnie się warunkują. Pojęcie systemu społecznego stosował Znanięcki w odniesieniu do konkretnych całości, zbiorowości społecznych ukształtowanych historycznie i kulturowo wyposażonych.

Jednostki (osoby) stawały się elementami systemu społecznego, ale były nimi jako wartości społeczne, co wynikało z przyjętych założeń o charakterze rzeczywistości humanistycznej. Jednostka traktowana więc była jako element systemu w rozumieniu wartości i dzięki temu stawało się możliwe jej empiryczne badanie. Zgodnie z rozumieniem wartości, jednostka była bowiem empirycznym przedmiotem działania dla innych podmiotów w ramach danego systemu, analizowanego w konkretnym badaniu²⁷³.

Taki systemowy model wyjaśniania można z pewnością poddać krytyce, wykazując, że badanie współczesnych społeczeństw w oparciu o pojęcie systemu nie znajduje już uzasadnienia z uwagi na przekształcenia, jakim podlegają całości społeczne²⁷⁴. Te ostatnie są obecnie organizowane w większym stopniu na kształt sieci (*network*), za pomocą powoływania do życia tymczasowych wielorakich relacji niż na kształt uporządkowanych, statycznych i względnie zamkniętych systemów. Prekursorski rys socjologii Znanięckiego Zygmunt Bauman podkreślał przede wszystkim w istotnej kwestii stanowienia i interpretowania przez ludzi sensów społecznych. Ten aspekt

²⁷³ Zob. T. Abel, *Podstawy teorii...*, s. 183–185.

²⁷⁴ Taką krytyczną uwagę zaprezentował np. Z. Bauman, *Florian Znanięcki, nasz współczesny*, [w:] *Teoria socjologiczna Floriana Znanięckiego a wyzwania XXI wieku*, red. E. Hałas, Lublin 1999, s. 97–110.

– zasadniczy dla wyłonienia się przełomu ortodoksyjnej socjologii pozytywistycznej
 – uznany dziś może zostać za oczywisty, ale nie był nim z pewnością sto lat temu.
 Dlatego też, jak napisał Bauman:

Znanięcki padł ofiarą własnego wybiegania naprzód, a dziełu jego przypadł los, jaki jest udziałem odkryć, które „przychodzą przed czasem”²⁷⁵.

W tym świetle jeszcze wyraźniej stanowisko Znanięckiego pozostaje oryginalnym rozwiązaniem problematyki wynikającej ze współistnienia jednostki i świata społecznego. W ujęciu Znanięckiego, problematykę tę obrazuje właśnie miejsce i rola indywidualium w perspektywie kulturalistycznej, a więc uznanie, że jednostka i zbiorowość tworzą wspólny świat społeczny. W tym miejscu warto odwołać się do ucznia Znanięckiego, Abła, który napisał tak:

Główny argument, który przedstawiał Znanięcki, to to, że kultura, włącznie z tak zwanymi czynnikami psychologicznymi, znaczeniami, tendencjami itd., jest rzeczywistością obiektywną i powinna być interpretowana przez kulturę²⁷⁶.

Dla dopełnienia tej myśli należy dodać to, co czyni refleksję Znanięckiego tak atrakcyjną również i dzisiaj, a mianowicie ów podmiotowy, indywidualistyczny rys jego teorii socjologicznej. Podkreślić trzeba raz jeszcze, że uczestnikiem i twórcą rzeczywistości społecznej jest człowiek współdziałający (wchodzący w interakcje) z innymi, świadomy podmiot jednostkowy, przejawiający twórcze zdolności i podejmujący działania społeczne. Dlatego też, posługując się słowami Znanięckiego:

[...] chociaż jednostka należy do grupy tylko częścią swej konkretnej osobowości, to uczestniczy w jej życiu jako pewne indywidualne, niepodzielne „ja”; w charakterze członka związku zawodowego lub obywatela państwa nie jest „całkowicie sobą”, ale jednak jest „sobą”, a nie kim innym²⁷⁷.

„Bycie sobą” oznacza tu jednak bardziej autentyczność i indywidualny charakter jednostki jako wykonawcy danej roli, aniżeli wykorzystanie dla realizacji roli całej jej osobowości konkretnej. Pozostawanie niepodzielnym „ja” jest znaczące dla wypełniania poszczególnych ról, ale nie jest równoznaczne z tym, że w sposób totalny angażuje w nie jednostkę jako osobowość społeczną. Ta ostatnia jest bowiem złożona z wielu uosobień, jakie w toku życia jednostki stają się polem realizacji jej dążeń.

²⁷⁵ *Ibidem*, s. 101.

²⁷⁶ T. Abel, *O Florianie Znanięckim...*, s. 52.

²⁷⁷ F. Znanięcki, *Socjologia wychowania...*, s. 25.

2.2.7. Relacja subiektywność – obiektywność, czyli rozwój świadomości ku indywidualizacji i „uwspólnieniu”

Istnienie ponadjednostkowych zjawisk i wyobrażeń zbiorowych Znaniecki przypisywał nie czemu innemu, jak indywidualnemu przekonaniu o ich istnieniu. Subiektywne przekonanie i świadomość uczestnictwa w zbiorowościach różnego typu, były więc decydujące nie tylko dla tworzenia i utrzymywania form zbiorowego życia ludzi, lecz także dla podtrzymywania ponadjednostkowych zjawisk generowanych przez te zbiorowości. Zgodnie z wpisaniem czynnika świadomości w tworzenie świata społecznego, konstytutywne dla istnienia grupy społecznej były przekonania poszczególnych jej członków o tym, że tworzą taką całość. Znaniecki zaznaczał, że w konsekwencji zbiorowości otrzymywały właściwości wywodzące się z indywidualnych przekonań. Tak o tym pisał: „przypisujemy grupie, słusznie czy niesłusznie, zbiorową myśl i zbiorową wolę”²⁷⁸. Bez wątpienia to indywidualne przekonanie o uczestnictwie w ponadindywidualnym jestestwie było dla tego ostatniego konstytutywne, a samo przekonanie było wynikiem doświadczania wspólnoty przez jednostki wchodzące w jej skład. Poniższa definicja grupy, prezentowana przez Znanieckiego, może w pełni to potwierdzić:

Grupą społeczną nazywamy każde zrzeszenie ludzi, które w świadomości samych tych ludzi stanowi pewnego rodzaju odrębną całość. [...] Podstawowym doświadczeniem wspólnym jest tu samo istnienie grupy, jako odrębnej całości, w świadomości jej członków²⁷⁹.

Z uwagi na wypracowanie nowej ontologii świata społecznego, indywidualny udział człowieka w świecie społecznym należy skonfrontować z jego świadomym uczestnictwem w świecie wartości, który dla poszczególnych jednostek stanowił świat wartości wspólnych. Uwspólnienie świadomości to nic innego, jak kwestia osiągnięcia społecznej płaszczyzny odniesienia dla stworzenia wspólnego (społecznego) bycia w świecie wartości. Mówiąc słowami Znanieckiego:

Jednostki i zbiorowości ludzkie wchodzą w styczność ze sobą na podłożu wspólnego świata wartości przez to, że działalność jednej wywiera wpływ na wartości, wchodzące w zakres działania drugiej²⁸⁰.

Konieczność „uwspólnienia” świadomości wynika więc z dość oczywistego faktu, że indywidualistyczna koncepcja działania musiała spotkać się z problemem społecznego i ponadindywidualnego funkcjonowania świata wartości i niejako na nowo określić zasady zorganizowanego funkcjonowania jednostek w tak pojmowanym świecie ludzkich oddziaływań. Jednostkowy atrybut twórczości i innowacyjności musiał zmierzyć się tutaj ze społecznie podzielanymi i interpretowanymi wartościami, dającymi poczucie wspólnego bytu określonej zbiorowości. Znaniecki umiejscowił

²⁷⁸ Idem, *Prawa psychologii...*, s. 92.

²⁷⁹ Idem, *Socjologia wychowania...*, s. 23–24.

²⁸⁰ Idem, *Ludzie terażniejsi...*, s. 33.

wił aktywność indywidualnych podmiotów w szerszym układzie związków i relacji z innymi ludźmi (systemy izolowane lub względnie ograniczone). Inwencja twórcza jednostek napotkała tutaj na kwestię organizacji współlistnienia społecznego oraz takiego współdziałania, które daje możliwość zachowania ciągłości życia społecznego oraz petryfikacji wypracowanych i przyjętych za obowiązujące zasad współżycia. Zagadnienie to nabrało szczególnego znaczenia w pismach Znanieckiego również w kontekście jego wysokiej oceny zasady konsensusu jako naczelnej zasady organizującej współżycie społeczne. Również interakcje społeczne w jego teorii socjologicznej polegają na czynnościach, które mają wpisane w swe założenia elementy współdziałania i kooperacji, a nie konfliktu. Z powodu tych teoretycznych zapatrywań, a także rzeczywistych starań Znanieckiego na rzecz unikania sytuacji konfliktowych w społecznym współżyciu, nazywano go „socjologiem pokoju”²⁸¹. Idea ta interesowała go również z uwagi na możliwość współlistnienia i współdziałania społeczeństw o różnych kulturach narodowych (naród był według niego fenomenem kulturowym). Znaniecki rozważał nawet problem kulturowych podstaw społeczeństwa światowego, czym znacznie wyprzedzał współczesne rozważania dotyczące zmian, dokonujących się w skali globu²⁸².

Trzeba tu zaznaczyć, że Znaniecki kwestionując dualizm jednostki i społeczeństwa (w postaci, w jakiej reprezentował go chociażby Durkheim), uznawał kolektywne istnienie wartości, co właśnie stanowi zagadnienie „uwspólnienia” świadomości. W pewnym sensie, w socjologii Znanieckiego zbiorowe funkcjonowanie wartości, na przykład w grupie, naznaczone było „socjologizującym” podejściem określającym relację jednostki i bytów ponadjednostkowych. Odnosiło się ono jednak tylko do rzeczywistych szans na jednostkową modyfikację utrwalonych przez grupę wartości (utożsamianych w teorii postaw z normami grupowymi). Ponadjednostkowe struktury były traktowane przez niego jako zewnętrzne wobec jednostki i chociaż ich powstanie miało niewątpliwie jednostkowe proveniencje, to możliwość ich zmiany nie była już tak oczywista (choć ciągle możliwa), jak fakt ich powoływania w wyniku indywidualnych aktów twórczych. Poniższe słowa zdają się to potwierdzać:

Kolektywne istnienie wartości sprawia, że dla wszystkich członków grupy społecznej znaczenie wartości jest wspólne i utrwalone, trudno dostępne dla twórczego, przekształcającego działania jednostki. Trwałość i niezmienność społecznych wartości jest jednak tylko kwestią stopnia, może rosnać i maleć w pewnych granicach. Granice te wyznacza z jednej strony stałość i realność tradycji społecznej, z drugiej strony – oddziaływanie indywidualnej twórczości²⁸³.

Twórcza potencja indywidualium nie jest tu wprawdzie zakwestionowana, ale zostaje zestawiona z rzeczywistymi możliwościami ludzkiej aktywności. Najwyraźniej tę ograniczoność widać na przykładzie życia grupowego i oddziaływania na wartości pośrednio przez normy obowiązujące w grupie. Pojęcie normy ważne jest dla Znanieckiego już w filozofii czynu, na której zbudowany jest system działań. Norma ro-

²⁸¹ Zob. Z. Dulczewski, *O Florianie Znanieckim...*, s. 160.

²⁸² F. Znaniecki, *Współczesne narody*, Warszawa 1990, s. 165–264.

²⁸³ S. Burakowski, *Dwie koncepcje świata...*, s. 73.

zumiana jest tu jako synteza moralna, czyli schemat czynów. Jest bowiem naczelną zasadą, która wyznacza czyny urzeczywistniane subiektywnie przez indywidualium. Taki ograniczający sens ma w teorii Znanieckiego przede wszystkim pojęcie postawy, które uwidacznia nie tylko zależność jednostek wzajemnie od siebie, lecz także od istniejących wzorów kulturowych. Postawa, tak jak ją ujmował Znaniecki, może być jednak rozumiana jako proces indywidualnej świadomości, która generuje faktyczną (lub tylko możliwą) działalność jednostki. W takim znaczeniu wartości społeczne – choć są dostępne bezpośrednio ludzkiemu doświadczeniu – wpływają na człowieka także przez normy i postawy. Strukturotwórczym czynnikiem jest więc tutaj konfiguracja wartości i norm z nimi związanych, natomiast rzeczywistością *sui generis* są stosunki społeczne ustanawiane przez interpersonalne oddziaływania.

Niewątpliwie istnienie świadomości jest według Znanieckiego wynikiem stosunków społecznych, rezultatem współżycia społecznego. Ze świata społecznego tak pojętego wyłania się samoistny świat idealny, znaczony przez człowieka, a w jego zakres wchodzi społeczne symbole, wartości, normy, zwyczaje, władza czy prawo. Świat wartości, wspólny uczestniczącym w nim ludziom, nie jest tożsamy z zakresem świata społecznego, w którym ludzie żyją i działają, ale z niego wywodzi się i przejawia w jednostkowych czynnościach i działaniach. Przedmiotem świadomości jest więc rzeczywistość znacząca (i znaczona przez ludzi), czyli rzeczywistość międzyludzka. Ma ona w zasadzie charakter „pośredni”, przedmiotowo-podmiotowy czy realno-idealny, ponieważ łączy w swoistą syntezę pierwiastki podmiotowe i przedmiotowe. Tworzą tę rzeczywistość praktyczne, wzajemne odniesienia ludzkie. Wspólna świadomość jest konstruowana wraz z kształtowaniem świadomości jednostkowych, a wszystko to odbywa się w podzielanym przez jednostki wspólnym świecie doświadczenia. Znaniecki pisze tak:

Dzięki działalności poszczególnych jednostek współżycie społeczne prowadzi do rozwoju i wzbogacania zawartości znaczeniowej świadomości. Rzeczywistość znacząca (jako przedmiot świadomości) jest więc rzeczywistością międzyludzką, wspólną i powstaje równocześnie z kształtowaniem się świadomości indywidualnych²⁸⁴.

Na zaakcentowanie zasługuje tu dwutorowość rozwoju świadomości ludzkiej, jaka ma miejsce w powoływanym przez ludzi świecie idealnym czy nadspołecznym (wyrosłym na stosunkach świata społecznego), a mianowicie indywidualizacja i „uwspólnienie”.

Już we wczesnej rozprawie *Znaczenie rozwoju świata i człowieka* (1913) Znaniecki uznał, że rozwój świadomości ludzkiej niekoniecznie jest związany z rozwojem organicznym, który towarzyszył rozwojowi świadomości, ale nie ma też pewności co do powiązań przyczynowych pomiędzy nimi. „Świadomość stanowi rzeczywistość nową, zasadniczo odmienną od rzeczywistości organicznej”²⁸⁵. A według samego Znanieckiego świadomość to:

²⁸⁴ *Ibidem*, s. 74.

²⁸⁵ Z. Dulczewski, *Początki kariery...*, s. 43.

[...] nowy szereg zjawisk, powstały ponad światem przyrodniczym i rozwijający się równorzędnie z tym ostatnim, jako odrębny zakres doświadczenia, odrębne królestwo²⁸⁶.

Innymi słowy, nieuspołeczniiona przyroda nie wywiera wpływu na zbiorowości ludzkie, a przyroda uspołeczniiona traci swe cechy organiczne i staje się elementem świata kulturowego. W wyniku współlistnienia świadomych jednostek wytwarzają się zjawiska niesprowadzalne do zjawisk psychologicznych, biologicznych czy fizycznych. Są one rzeczywistością odrębną, są rzeczywistością nadspołeczną. W tak rozumianej rzeczywistości społecznej wytwarza się jeszcze rzeczywistość kultury, na którą składają się sztuka, nauka i moralność. Międzyludzka sfera kultury obiektywnej w kulturalistycznej socjologii Znanieckiego, to wspomniana wyżej synteza komponentów przedmiotowych i podmiotowych. Tak też widział Znaniecki rolę socjologii – jako nauki badającej wartości, które są wspólne dla wielu jednostek oraz działania, które jednostka kieruje na inne obiekty (jednostki i grupy). Najprostszym systemem wchodzącym w zakres badań socjologii jest więc stosunek społeczny ustanawiany przez jednostki usytuowane w pewnych pozycjach struktury społecznej i spełniające określone role społeczne (nie jednostki jako takie).

W kontekście analizy problemu świadomości warto zwrócić uwagę również na zmianę zakresów sfer subiektywności i obiektywności, które w teorii Znanieckiego zostały zmodyfikowane względem dotychczasowych teoretycznych ujęć. Najlepszym dowodem na przeformułowanie tej relacji jest zabieg Znanieckiego polegający na zespoleniu światów obiektywnego i subiektywnego w jeden świat praktyki społecznej. Zasadniczym powodem uzyskania takiego statusu relacji obiektywności i subiektywności jest niewątpliwie ich ujęcie uwzględniające sferę działań, a więc nie tylko nadanie całemu układowi dynamizmu, lecz również wniesienie do niego komponentu świadomościowego, który jest immanentnie wpisany w podejmowane czynności. Jednak aspekt działań okazał się ważny nie tylko z uwagi na „rozbicie” dychotomicznego układu obiektywności i subiektywności, przedmiotu i podmiotu. Przyniósł on także zmiany w obrębie rozumienia samej subiektywności oraz, co ciekawsze, dostarczył nowej wizji obiektywizmu.

W rzeczywistości praktycznej, generowanej i racjonalizowanej poprzez świadome działania, nie ma w zasadzie miejsca na dostępne doświadczeniu bieguny subiektywnej myśli i obiektywnej rzeczy. To, co jest przedmiotem doświadczenia, mieści się zawsze pomiędzy tymi skrajnościami, istniejącymi jedynie z racji wcześniejszych interpretacji idealizmu i realizmu, rozdzielającymi świat myśli i rzeczy na dwie nie przystające do siebie sfery. Podobnie więc na kształt zakwestionowania opozycji jednostkowość – społeczność, Znaniecki objął swoim krytycznym myśleniem także opozycję subiektywność – obiektywność. Jakkolwiek wprowadzenie do biegunowego układu trzeciego czynnika musi spowodować zmiany w samym układzie, to konsekwencje wynikające z tego faktu nie przesądzają jednoznacznie sposobu definiowania obu tych sfer. W tym punkcie zarysowuje się właśnie wyjątkowość koncepcji Znanieckiego.

Znaniecki reprezentował pogląd, że świat społeczny istnieje jednocześnie w dwóch wymiarach, subiektywnym i obiektywnym, a jako taki, nie mógł być zredukowany ani

²⁸⁶ *Ibidem*, s. 43.

jedynie do zjawisk psychicznych (subiektywnych), ani do samej obiektywności, charakterystycznej wyłącznie dla rzeczy. Rozerwanie światów subiektywności i obiektywności zamienia on na ich koniunkcyjne współlistnienie, a więc uznaje, że świat społeczny istnieje i w świadomości, i poza nią. Dlatego też być może z tego powodu koncepcja jednostki w świecie społecznym nie nosi tutaj znamion „rozdwojenia”, jak było to w przypadku omawianej teorii Durkheima. Człowiek nie łączy w sobie dwóch odrębnych światów w dyskomfortowy dla niego sposób, lecz podejmując jakiegokolwiek działanie wchodzi do świata permanentnie istniejącego równocześnie w nim i poza nim.

W zasadzie można powiedzieć, że działając człowiek w świecie społecznym po prostu jest. Zewnętrzny świat społeczny utożsamiany jest ze światem wartości. Wyodrębniane dotychczas światy, zewnętrzny społeczny i wewnętrzny własny, nie pozostają ze sobą w sprzeczności, gdyż tak naprawdę tworzą jeden wspólny świat, świat wartości doświadczanych i tworzonych w toku działań. Można też ująć to tak, że człowiek nie opuszcza w ogóle w sposób sztuczny świata społecznego, ani nie przekracza w sposób nadzwyczajny swojego własnego świata wewnętrznego, aby znaleźć się w świecie społecznym, właściwym dla jego sposobu życia i funkcjonowania. Jakkolwiek brzmi to niejednoznacznie, to w „naturalny” sposób człowiek doświadcza świata społecznego w sobie i dzięki swoim działaniom. Dzieje się tak dlatego, że to człowiek jako podmiot społeczny konstytuuje ten świat, a nie uczestniczy w nim jedynie jako jego element, chociaż jednocześnie pozostaje on obiektem działania dla innych podmiotów. Tak obrazowo można przedstawić zniesienie granicy pomiędzy Kantowskim czystym rozumem a rozumem praktycznym, jakie zostało wypracowane przez Znanieckiego w jego teorii działania.

Jednocześnie jednak niezwykle interesujący wydaje się zabieg, jaki zastosował Znaniecki odnośnie do sfery obiektywności. Wypracowanie płaszczyzny rzeczywistości praktycznej pozwoliło mu na traktowanie obiektywności jako cechy stopniowalnej, a nie atrybutywnej (różnicującej *de facto* obiektywność na obiektywność i brak obiektywności). Wiązało się to właśnie z ponadjednostkowym podzieleniem wartości („uwspólnieniem” świadomości) przez uczestników świata społecznego, chociaż w tym przypadku dokładniej należałoby powiedzieć, przez społeczne podmioty. Obiektywność wartości rozumiał on jako wartości „powszechnie subiektywne”, co już wskazywało na pewną ich zależność od człowieka odnoszącego się do innych ludzi. Znaniecki wskazywał na takie rozumienie obiektywności, które było poniekąd opisem zasięgu podzielanych wartości. Stąd też obiektywne stawały się te wartości, które uzyskiwały pewien stopień powszechności albo po prostu odnosiły się do określonej grupy społecznej. Dlatego też „uwspólnienie” świadomości oznacza tutaj społeczne funkcjonowanie indywidualnych podmiotów w konstruowanym przez nich świecie wartości, świecie stanowiącym przedmiot podzielany subiektywnie i powszechnie.

Próby zniesienia relacji podmiot – przedmiot w koncepcji Znanieckiego polegały na takim uchwyceniu wzajemnego oddziaływania czynników subiektywnych i obiektywnych, które zawierały się odpowiednio w pojęciach osobowości i kultury. Pojęcia te zastępowane też były poprzez inne: postawy indywidualne i wartości społeczne, które służyły do wyjaśniania samej zmiany społecznej i budowania teo-

rii procesu społecznego. Badanie procesów obiektywnych było w myśl tej koncepcji równoznaczne z poznawaniem świadomościowych korelatów, które wchodziły w ich skład i były czynnikiem modyfikującym działanie czynników obiektywnych. Zmiana strukturalna zawierała w sobie jednoczesną obecność zmiany psychologicznej²⁸⁷. Był to swego rodzaju stop struktur i działań społecznych istotny dla rozumienia zmiany społecznej i zaznaczający się w dynamicznym ujęciu rzeczywistości społecznej. Widać tu wyraźnie odcięcie się od socjologizmu pierwszych pozytywistycznych badaczy świata społecznego i zwrot ku psychologicznym aspektom ludzkiej natury, z podkreśleniem jednak, że psychologizm społeczny nie był ostatecznym rozwiązaniem dla dylematu socjologizm – psychologizm. Sięganie do psychologicznych wyjaśnień nie oznaczało bowiem osłabienia wartości poznania procesów i zjawisk społecznych. Wręcz przeciwnie, ten zwrot ku wnętrzu człowieka wzmocnił u Znanickiego przekonanie, że świat społeczny jest dla człowieka jednością, ale złożoną z dwóch jednoczesnych rzeczywistości, zewnętrznej i wewnętrznej. Innymi słowy, świat społeczny i świat jednostkowy został zespolony w świecie praktycznych działań i doświadczanych bezpośrednio wartości.

W ten oto sposób polski socjolog doszedł do sformułowania swojej oryginalnej ontologii rzeczywistości praktycznej. Było to znalezienie obszaru mieszczącego się pomiędzy subiektywnością a obiektywnością. Dzięki opisaniu tego obszaru w kategoriach rzeczywistych działań społecznych, nastąpiło naznaczenie właściwego przedmiotu badań socjologii obecnością aktywnego i twórczego człowieka (a ściślej jego aktywnym wypełnianiem ról społecznych w grupach).

Stworzenie tego rozbudowanego systemu umożliwiła właśnie kategoria świadomości. Świadomość mająca swoje znaczące miejsce w teorii wartości i działania społecznego urzeczywistniała się bowiem w postaci dążności na płaszczyźnie praktyki społecznej. Kluczem do zrozumienia tak skonstruowanej ontologii rzeczywistości jest przymiot jej praktyczności i pojęcie wartości. Tym ostatnim Znanicki przyznaje status nadrzędny wobec rzeczy i przydaje im atrybut zmienności. Następuje niejako powrót do aktywnej strony ludzkiej egzystencji, gdyż wartości wkomponowane są bezpośrednio w czynności podejmowane przez ludzi w toku ich działań. To czyni z wartości łącznik jednostki ze światem społecznym, a w zasadzie sposób doświadczenia rzeczywistości praktycznej, rzecz można, wyznacznik podmiotowości ludzkiej egzystencji w społeczeństwie. Wartości dane są człowiekowi bezpośrednio, a więc poprzez kulturę dokonuje się poznanie przyrody. W tym sensie wartości społeczne stoją w opozycji do indywidualnych postaw. Realizowanie wartości wiąże się z podejmowaniem działań (czynności), te zaś przebiegają w określonej rzeczywistości przynależnej konkretnemu zbiorowemu jestestwu, które ustala znaczenia wartości i wpływające z nich normy. W ten sposób podłoże wszelkich stosunków międzyludzkich ma charakter aksjonormatywny. W późniejszych pismach Znanickiego ta myśl została rozwinięta w postaci koncepcji „współczynnika humanistycznego”. Stała się ona nie tylko narzędziem badania rzeczywistości, a więc wymogiem metodologicznym, lecz była także instrumentem refleksji o świecie społecznym w ogóle.

²⁸⁷ J. Szacki, *Historia myśli...*, s. 567–577.

Podsumowując należy stwierdzić, że samą świadomość Znaniecki umiejscawiał właśnie w wartościach. Stąd świat wartości i jego ontologia są tak znaczące dla określenia kwestii świadomości ludzi, którzy przejawiając określone postawy, są uczestnikami systemu społeczno-kulturowego. Świadomość każdej jednostki odnosi się do kultury, a więc czegoś, co jest ponadindywidualne oraz istniejące niezależnie od woli i wyobrażeń jednostkowych. Wartości społeczne są w wysokim stopniu zobiektywizowane, ale nie wypełniają całego zasobu kultury. Wartości świata idealnego (filozofia, sztuka, nauka, religia) i wartości indywidualne współistnieją w świecie kultury społecznej. Jedynie wartości indywidualne dają człowiekowi możliwość twórczego ich wykorzystania, a więc też modyfikowania.

Zestawiając indywidualną twórczość i społeczną rutynę, Znaniecki w tej pierwszej widzi znaczące warunki dla tworzenia świata społecznego. Bezpośrednio dostępne jednostce wartości są po prostu wartościami społecznymi, a miejsce ich urzeczywistnienia – rzeczywistość praktyczna – staje się rzeczywistością kulturową.

Swoją kulturalistyczną wizję świata społecznego Znaniecki sytuuje pomiędzy subiektywizmem a obiektywizmem i jest w tej, filozoficznie mocno podbudowanej propozycji, oryginalnym prekursorem. Jego teoria społecznego stawania się nie tylko skutecznie włącza czynnik dynamizmu do wyjaśniania procesów społecznych, lecz również znajduje pewne rozwiązanie dla antynomii atomizmu i woluntaryzmu z jednej strony, a jakkolwiek postacią determinizmu z drugiej. Podejmowana przez ludzi aktywność (działania i czynności społeczne) oznacza konfigurację wartości społecznej i indywidualnej postawy. Jest to zasadniczy budulec procesów społecznych, a jednostka ma tu do odegrania rolę zasadniczą. W pojęciu postawy mieści się bowiem indywidualna świadomość, która w zetknięciu z wartościami społecznymi, modyfikuje czynniki obiektywne, w tym i same wartości podzielane jako wspólne.

Warto tu dodać, że zmianę społeczną ujmował Znaniecki jako zachodzące po sobie dwie fazy: dezorganizacji i reorganizacji. Z logicznego punktu widzenia procesy dezorganizacji i reorganizacji powinny pozostawać teleologicznie otwarte, jednak Znaniecki, bez wskazywania na możliwy ich końcowy rezultat, przypisywał im określony kierunek: „od pierwotnej grupy do organizacji społecznej opartej na racjonalnym współdziałaniu”²⁸⁸. To kolejny punkt potwierdzający obecność zasady konsensusu w refleksji polskiego socjologa. Obydwa procesy mają charakter permanentny w społeczeństwie, a ich znaczenie ujawnia się poprzez osłabienie obowiązujących norm i wprowadzanie na ich miejsce nowych zasad organizujących współistnienie społeczne. Dzieje się tak dlatego, że dotychczasowe mechanizmy kontrolne wytworzone w grupach społecznych przestają być adekwatne do ewaluacji nowopowstałych postaw. To także jest argument na rzecz konieczności procesualnego ujmowania rzeczywistości społecznej, co było podstawowym założeniem koncepcji Znanieckiego.

Jednocześnie jednak wskazanie na zmienność postaw jest argumentem, który nie pozwala widzieć w nich jednoznacznych i niepodważalnych punktów granicznych dla działalności jednostek, także w aspekcie ich innowacyjnego oddziaływania na grupowo preferowane normy i wartości. Osobowość jednostki jako dynamiczna

²⁸⁸ Cyt. za J. Szacki, *Znaniecki...*, s. 85.

struktura istnieje i funkcjonuje w grupie społecznej. Ta zaś poddana jest oddziaływaniu nowych postaw jej członków, wynikających albo z kontaktów międzygrupowych, albo z ich spontanicznej twórczości.

2.3. Durkheim – Znaniecki: od świadomości jako rzeczy do świadomości jako konstytuanta działania

Przejście w historii myśli od teorii Durkheima do teorii Znanieckiego obrazuje zasadniczą zmianę, jaka nastąpiła w stosunku do myślenia o człowieku uwikłanym w życie społeczne i jego roli w tworzeniu świata społecznego. Jest to zresztą, czysto chronologicznie rzecz traktując, przedział dokładnie stu lat – licząc od narodzin Durkheima w 1858 roku, do śmierci Znanieckiego w 1958 roku²⁸⁹.

W kwestii różnic trzeba stwierdzić, że propozycje tych dwóch socjologów odzwierciedlają zmiany, jakie nastąpiły zarówno w socjologicznym modelu ujmowania procesu rozwoju społecznego, jak też w kwestii przeformułowania antynomii podmiot – przedmiot i konsekwencji, jakie z tego wynikały dla definiowania kategorii świadomości, w jej indywidualnym i społecznym wymiarze. Jak już wskazano powyżej, nomenklatura określająca porównanie teorii Durkheima i Znanieckiego jako zderzenie pozytywizmu i antypozytywizmu tylko częściowo ukazuje zmiany, jakie stały się wyznacznikami różnych podejść do ontologii świata społecznego, a także metod jego poznawania i wyjaśniania. Niewątpliwie jednak ta antynomia obrazuje zasadnicze modyfikacje, które pozwalają widzieć w kulturalistycznej socjologii Znanieckiego teorię wychodzącą poza nurt wyznaczony pozytywistycznym myśleniem o świecie. Zastrzeżenia, co do bezdyskusyjnego określenia Znanieckiego mianem antypozytywisty (czy antynaturalisty), nie unieważniają jego dokonań w zakresie sformułowania teorii, która mając za punkt startu krytykę filozoficznych podstaw dziewiętnastowiecznej nauki społecznej, stwarzała płaszczyznę do zrewidowanego spojrzenia na społeczeństwo i jego zjawiska. Według Szackiego, osiągnięciem Znanieckiego było:

[...] przrzucenie mostu pomiędzy [...] koncepcjami socjologicznymi, nade wszystko ujawniającymi zdeterminowanie ludzkich działań przez ponadosobowe struktury organizacji życia zbiorowego, i koncepcjami psychologicznymi, usiłującymi w duszach ludzkich odkryć podstawę wszelkich zjawisk społecznych²⁹⁰.

W ten sposób, Znaniecki ze swoją teorią czynności i działania społecznego wpisał się niezwykle oryginalnie i twórczo w socjologię przełomu wieków XIX i XX. Na krótkie zaprezentowanie zasługują tutaj punkty jego krytyki głównych nurtów wyznaczających rozwijające się wówczas nauki społeczne. Krytyka ta była bowiem początkiem drogi do stworzenia własnej koncepcji socjologii i nauk humanistycznych.

²⁸⁹ Jako ciekawostkę, zwłaszcza z punktu widzenia różnic dzielących obydwu teoretyków, należy podać fakt, że Znaniecki uczęszczał na wykłady Durkheima podczas swojego pobytu w Paryżu, w semestrze jesienno-zimowym 1908/1909. Zob. Z. Dulczewski, *O Florianie Znanieckim...*, s. 9–10.

²⁹⁰ J. Szacki, *Wstęp: krótka historia...*, s. 85.

I tak jego krytyka ewolucjonizmu zogniskowała się głównie na Spencerowskiej wizji ewolucjonizmu w jego organicystycznej wersji. Znaniecki krytykował ewolucjonizm Herberta Spencera nade wszystko z jednego podstawowego powodu – nie do zaakceptowania była dla niego sytuacja, w której jedynie świat społeczny wyprzedzany jest z rozwoju organicznego, biologicznego. Znaniecki podkreślał natomiast tę stronę relacji, dzięki której do świata społecznego dokładane są nowe elementy za sprawą rozwoju samej świadomości i myśli człowieka, a więc według niego również sfera potrzeb biologicznych jako zmieniająca się w czasie pozostawała pod wpływem szeroko rozumianej działalności ludzkiej. Także brak wyjaśnienia mechanizmów pojawiania się elementów nowych w rzeczywistości społecznej był dla Znanieckiego niemożliwy do uznania. Przyjął on bowiem takie widzenie działalności człowieka, której efektem jest zaistnienie nowości w życiu społecznym. Rozwój świata miał więc charakter twórczy, nie opierał się natomiast na niezmienności energii, jak zakładał to Spencer. Ten atrybut rzeczywistości był uchwytany właśnie dzięki świadomości, a co więcej, w samej świadomości tkwiły powody do uznania twórczego działania jako mechanizmu zmiany (tak jak u Henryka Bergsona teoria nauki oparta na ewolucyjnym i twórczym pędzie życia i intuicji). W teorii Znanieckiego widoczne jest również nawiązanie do Nietzscheańskiej koncepcji twórczości: podobnie jak tam, w jej indywidualistycznym wymiarze, z tą jednak różnicą, że tutaj twórczość odnosi się do wciąż zmieniającego się świata, a nie dokonuje się w świecie przyjętym jako *constans*.

Krytyka psychologizmu natomiast wywodziła się ze sprzeciwu wobec założeń, że cała wiedza o człowieku, świecie i ich rozwoju pochodzić może jedynie z wrażeń, jakie ludzie mają w wyniku swojego bytowania w świecie. Nawet jak najbardziej jednostkowe i osobiste doznania i wrażenia pochodzą przecież ze świadomości, która jest kształtowana dzięki ludzkim relacjom z innymi, nie są więc tylko i wyłącznie odpowiedziami, w sensie pochodzenia od indywidualnej świadomości. Poza tym Znaniecki podzielał pogląd, że życie psychiczne nie jest ciągłe w rozumieniu dziedziczenia cech, lecz kształtowane jest po pierwsze, przez innych ludzi w toku życia jednostkowego, a po drugie, wynika i jest formowane przez przekazy dotyczące dziejów historycznych. Stąd też, każda jednostka rozpoczyna swoje życie psychiczne niejako na nowo.

W krytycznym podejściu do socjologii Znaniecki akcentował z kolei nadmierne uwypuklanie znaczenia wpływu rzeczywistości społecznej na człowieka i jego doświadczenie. Był tutaj przede wszystkim adwersarzem Durkheima. Ten ostatni wręcz wyprowadzał istnienie jednostki z warunków społecznych. Znaniecki natomiast twierdził, że całego bogatego doświadczenia ludzkiego nie da się sprowadzić do rzeczywistości społecznej, gdyż zawsze jest jakaś część człowieka niebędąca rezultatem oddziaływania społecznego. Poza tym, co w koncepcji Znanieckiego bardzo istotne, właśnie twórczy charakter rozwoju rzeczywistości nie pozwalał mu patrzeć na człowieka jedynie przez pryzmat socjologizmu i proponowanego przez Durkheima sposobu pojmowania świata i wtopienia weń jednostki.

Z kolei głosząc swój sprzeciw wobec teorii idealistycznych Znaniecki dawał do zrozumienia, że sam świat idealny jest również wynikiem rozwoju i pojawił się jako wytwór człowieka – istoty świadomej i działającej. Z tego chociażby powodu nie

może stać się ostatecznym i jedynym sposobem na wyjaśnienie rozwoju właśnie. Już we wczesnej rozprawie *Znaczenie rozwoju świata i człowieka*, z 1913 roku, Znaniecki opowiedział się za twórczym rozwojem świata oraz odrzucił monizm jako zasadę wyjaśniania jego istnienia. Przeciwny był bowiem uznaniu jednej zasady rozwoju i ograniczeniu twórczości w tworzeniu nowych zjawisk. Opowiadał się natomiast za uznaniem indywidualności jako istot twórczych w procesie rozwoju rzeczywistości. W rozprawie tej pojawiły się pierwiastki zapowiadające rozwinięte później koncepcje: tworzenie rzeczywistości, a więc twórczy charakter działań ludzkich (czynności), pojęcie wartości społecznych oraz postulat badania świata poprzez przejście od najbardziej rozwiniętych społeczeństw do ich form wcześniejszych i mniej rozwiniętych, a także krytyka ówczesnych wpływowych teorii, między innymi Durkheima²⁹¹.

Socjologia, jaką zaproponował Znaniecki w swojej teorii działania społecznego jest zasadniczo różna od tej w wydaniu Durkheima. Z uwagi na analizowaną kategorię świadomości podkreślić tu należy diametralny zwrot w kierunku przypisania świadomości do działań, podejmowanych w społecznej przestrzeni. Po pierwsze, nawet, jeśli to nie Znaniecki wprowadził tę ważną kategorię w pole rozważań socjologicznych (zwykle Weberowi należy się palma pierwszeństwa w tej kwestii), to jego argumentacja na rzecz znaczenia aktywnego uczestnictwa jednostkowego w świecie społecznym była niezwykle oryginalna i nowatorska, a jest tak tym bardziej, że Znaniecki nie znał pisarstwa Webera²⁹². Po drugie, nawet jeśli socjologia Znanieckiego ma w przeważającej mierze charakter analityczny, to rzeczywistymi podmiotami życia społecznego pozostają ludzie z ich świadomościami uwikłanymi w działania. Przede wszystkim więc w socjologii Znanieckiego akcent pada na działania i to działania w ujęciu jednostkowym. W tym kontekście, w porównaniu z wizją Durkheima, kategoria świadomości zostaje wydobyta ze sfery rzeczy, zewnętrznych faktów społecznych i niejako „ożywiona” poprzez wyraźne włączenie jej do sfery działań. Świadomość jako swoiście pojęta rzecz charakteryzowała się wprawdzie w koncepcji Durkheima pewną dynamiką, lecz ta dynamika była wynikiem postępującego rozwoju społecznego, zmian niezależnych od samej sfery świadomościowej. Można nawet zaryzykować stwierdzenie, że w teorii Durkheima „humanizacja” świadomości była niemożliwa nie tylko z uwagi na socjologizującą wizję człowieka i jego zdominowane przez strukturę miejsce w społeczeństwie (przecież i Znaniecki przyznawał rację trwaniu kulturowych wytworów w sposób ponadjednostkowy), lecz także ze względu na hołdowanie przez niego pryncypiom metodologicznym i podporządkowanie im sposobu ujmowania ontologii świata społecznego. Świadomość – jedynie dynamiczna w koncepcji Durkheima, u Znanieckiego stała się aktywna.

Analizując tok myślenia Durkheima, zawarty przede wszystkim w dziele *O podziale pracy społecznej*, a zwłaszcza te jego fragmenty, które dotyczyły społeczeństwa przyszłości opartego na solidarności organicznej warto podkreślić, że Durkheim uczynił swego rodzaju „furtkę” dla rozwoju rozumowania w kategoriach odjednostkowych. Mam tu na myśli jego, nie do końca sprecyzowane, stanowisko w sprawie emancypacji świadomości jednostkowej i wyzwalaania się podmiotu indywidualnego

²⁹¹ Z. Dulczewski, *Początki kariery...*, s. 53.

²⁹² Zob. J. Szacki, *Historia myśli...*, s. 754.

w miarę procesualnego różnicowania się społeczeństwa do jego coraz bardziej skomplikowanych form. Można w tym wątku dostrzec praźródła (nie rozwinięte przez samego Durkheima) wyłaniania się w późniejszych teoriach socjologicznych podmiotu wzmocnionego przez czynniki aktywnego i świadomego uczestnictwa w świecie społecznym.

Taki podmiot natomiast – indywidualny i działający – znajduje się w kulturalistycznej wizji społeczeństwa stworzonej przez Znanieckiego. W tym sensie Znaniecki ze swoim indywidualistycznym podejściem do analizowania procesów społecznych i aktywistyczną wizją człowieka, jest swego rodzaju „uzupełnieniem” zaledwie zarysowanej przez Durkheima wizji społeczeństwa przyszłości, społeczeństwa zorganizowanego w sytuacji wysokiego podziału pracy i dużego zróżnicowanie społecznego. Wyraźnie należy jednak podkreślić, że założenia wyjściowe ich teorii są całkowicie odmienne i nazwanie Znanieckiego bezpośrednim kontynuatorem Durkheima nie dałoby się w przekonujący sposób uzasadnić. Wydaje się jednak, że Znaniecki, poddając ostrej krytyce socjologizm w wydaniu Durkheima rozwinął to, co w teorii jego poprzednika zostało jedynie zasygnalizowane jako intuicja na przyszłość (intuicja, bo nawet nie prognoza).

W proponowanym tu krótkim zestawieniu teorii dwóch socjologów należy jednak przede wszystkim zwrócić uwagę na pionierskie przededefiniowanie sfer przedmiotu i podmiotu dokonane przez Znanieckiego, a zwłaszcza w kwestii konsekwencji, jakie to przeformułowanie przyniosło dla rozumienia kategorii świadomości. Trzeba też od razu zaznaczyć, że celem poznawczym Znanieckiego nie było, tylko i wyłącznie, szukanie wspólnej płaszczyzny pomiędzy tak wyodrębnionymi sferami, ani tym bardziej „dowartościowanie” jednej ze stron dychotomii kosztem drugiej, lecz raczej wyjście poza tę ugruntowaną już w naukach społecznych demarkację. W tym punkcie było to zarówno wyraźne zerwanie z pozytywistyczną formułą umieszczania przedmiotu badań socjologii w świecie rzeczy, aby sprostać wymogom metodologicznym czerpiącym wzory z nauk szczegółowych, jak również istotna zmiana jakościowa dokonana w sferze podmiotu. Na pozór może wydawać się, że było to przede wszystkim wzmocnienie sfery podmiotowej, lecz takie wyjaśnienie, z uwagi na przedstawione powyżej niuanse socjologii Znanieckiego, nie daje się utrzymać jako wyczerpujące i interpretacyjnie poprawne. Przy niewątpliwym zaakcentowaniu roli podmiotu w urzeczywistnianiu procesów społecznych trzeba też podkreślić przeformułowanie sfery przedmiotowej do jej postaci współbieżnej i zależnej od sfery podmiotowej. Najpełniej ten zabieg obrazuje kategoria wartości oraz sposób definiowania ich „istnienia”, ich permanentnego urzeczywistniania przez świadomość, a nie funkcjonowania w niej na zasadzie oczywistości. Najkrócej rzecz ujmując, wartość jako świadomość, to klucz do zrozumienia programowego wyjścia teorii Znanieckiego z opozycji podmiot – przedmiot.

Durkheim natomiast podporządkował przedmiot badania postulatowi metodologicznemu i uplasował świadomość jako niematerialny fakt społeczny w sferze rzeczy. Widział więc w świadomości jeden z wielu obiektywnych faktów społecznych determinujących jednostkę. Znanieckiemu chodziło o wytworzenie myślenia nie „w”, lecz „poza” tą dychotomiczną wizją, a więc w konsekwencji o wypracowanie zupełnie

nowej perspektywy dla usytuowania podmiotu i przedmiotu wzajemnie wobec siebie, zmodyfikowanie relacji sfery rzeczy i myśli oraz zaproponowanie sposobu, w jaki ten układ może podlegać badaniu. Oznaczało to nie tylko, że wynikiem tych zabiegów była konceptualizacja nowego rodzaju rzeczywistości społecznej (rzeczywistości praktycznej, kulturowej czy humanistycznej), lecz także przeformułowana została ogólna metoda docierania do wiedzy o świecie społecznym, która nie mogła w pełni odwzorowywać metod nauk przyrodniczych w naukach społecznych. Metoda ta, posiłkująca się koncepcją współczynnika humanistycznego, rozszerzała humanistyczne spojrzenie na naukę w ogóle. Jednocześnie, jak już wspomniano, Znaniecki zalecał stosowanie niektórych postulatów przyrodznawstwa do badania świata społecznego. Poznanie socjologicznie nie mogło, według niego, rozplątać się w czysto psychologicznym badaniu stanów świadomości i odkrywaniu motywacji społecznych podmiotów. Chociaż odwoływało się do socjologii subiektywnej i ewolucjonizmu psychologicznego jako kładących nacisk na czynnik świadomościowy, to w ostatecznej wizji socjologii naukowej ogniskowało się wokół badania obiektywnych i powtarzalnych zjawisk społecznych (formuła powtarzalności „filogenezy w ontogenezie”).

To wyjście poza przyjętą dychotomię podmiotu i przedmiotu stanowiło najbardziej znaczące *novum*, znamionowało pionierskość rozumowania polskiego socjologa, a zarazem wyznaczało oryginalność całej koncepcji. Zakwestionowany został zarówno czysty obiektywizm faktów społecznych (rzeczy), jak też nieograniczony niczym subiektywny odbiór świata społecznego, a więc ujmowanie go w kategoriach wyłącznie psychologicznych. Samo pojęcie świadomości okazało się pomocne nie tylko dla zbudowania nowej ontologii świata społecznego, lecz także dla wypracowania podstaw uczestnictwa w nim jednostek i grup społecznych. Dlatego też Znanieckiego koncepcja świadomości jest kluczowa, jeśli chodzi o wyjaśnianie rzeczywistości i udziału w niej jednostek w duchu kulturalizmu społecznego. Odrzucenie dualizmu w postaci rzecz – myśl zaowocowało stworzeniem koncepcji rzeczywistości praktycznej i takim widzeniem uczestnictwa w niej jednostek, które poprzez realizację wartości dążą do wytwarzania rzeczy nowych. Rezultaty twórczości nie dawały się sprowadzić ani do skrajnie ujmowanych obiektywnych rzeczy, ani do innej skrajności w postaci subiektywnej myśli. Wartości istniejące w kulturze transaktualnie, to właśnie świadomość realizująca się w działaniach ludzkich podmiotów.

Warto dać wyraz także i innej różnicy, jaka widoczna jest w pismach obydwu socjologów. O ile w propozycji Durkheima nastąpiło przeformułowanie przedmiotu zainteresowania socjologii i dostosowanie go do wymogów metodologicznych, o tyle Znaniecki zreformował samo ujęcie świata społecznego, stwarzając kategorię zjawisk kulturalnych oraz dokonując demarkacji filozofii kultury i socjologii. Zainteresowanie Znanieckiego właściwym przedmiotem socjologii wyprzedzało namysł nad określeniem sposobów jego poznania. Bezdyskusyjne wydaje się natomiast to, że zarówno Durkheim, jak i Znaniecki w swoich teoretycznych poszukiwaniach za nader istotny uznawali sferę badawczą socjologii, a ściślej zasady, na jakich powinno odbywać się poznanie socjologiczne. U obydwu z nich metodologiczne eksploracje znalazły swoje praktyczne zastosowania. U Znanieckiego określenie metodologicznych zasad było jednak wynikiem przeprowadzonej rekonceptualizacji ontologii świata społeczne-

go. Dla Durkheima natomiast zadośćuczynienie metodzie było punktem wyjścia do określenia przedmiotu socjologii.

To silne zainteresowanie metodą u obydwu socjologów wynikało być może z ciągle silnych wówczas tendencji do określania przedmiotu, zakresu i metod socjologii jako zabiegów uzasadniających istnienie samej dyscypliny. Ten argument jednak w większym stopniu odnosi się do socjologii Durkheima, nie ma natomiast tak mocnego uzasadnienia w przypadku teorii Znanieckiego, kiedy pojawiające się nowe postulaty metodologiczne nie były już postrzegane jako zagrożenie dla socjologii jako takiej, a przełamywanie nurtu naturalistycznego nie oznaczało automatycznego odebrania socjologii miana naukowości. Dlatego też Znaniecki za podstawowe określenie nauki uznawał wskazanie jej przedmiotu i zakresu, wtórne zaś jego zdaniem było wypracowanie odpowiednich metod badawczych. Pytanie o to, co podlega badaniu wyprzedzało pytanie o to, jak tego dokonać.

Faktem jest również to, że Znaniecki zainteresowany był w dużym stopniu empirycznym badaniem rzeczywistości i do swojej oryginalnej teorii socjologicznej dołączył bogaty dorobek z zakresu socjologii empirycznej. To zresztą stało się wyznacznikiem jego wysokiej pozycji w socjologii w Polsce i na świecie²⁹³. Jego ustalenia w tej kwestii poszły o wiele dalej niż wymagało tego samo zdefiniowanie metod badawczych socjologii, ponieważ Znaniecki miał za sobą dziedzictwo pozytywizmu i niejaką koniecznością było ustosunkowanie się wobec naturalistycznych zaleceń badawczych kontrargumentowanych coraz silniej przez nurty psychologii i psychologii społecznej. Rozwiązania dotyczące wymogów naukowego poznania w socjologii wykroczyły znacznie poza teren socjologii, a nawet nauk społecznych (jest to szerokie rozumienie współczynnika humanistycznego jako teoriopoznawczego narzędzia dla nauki w ogóle)²⁹⁴. Określenie przedmiotu socjologii pociągnęło więc za sobą dopracowanie metodologicznego warsztatu nauki.

Jeszcze raz warto podkreślić, że Znaniecki nie podporządkował jednak przedmiotu socjologii wymogom epistemologicznym, tak jak zrobił to Durkheim, lecz dokonał przeformułowania samej ontologicznej warstwy świata społecznego. Stworzył dzięki temu nie tylko nową płaszczyznę badania zjawisk społecznych, lecz nade wszystko zdefiniował właściwy według niego przedmiot socjologii – wartości, które są wspólne dla wielu jednostek i – działania, które są przez jednostki kierowane na inne obiekty świata społecznego, w tym także na innych ludzi, którzy w kontekście działania sami stają się obiektami.

W socjologii Durkheima elementy teorii społeczeństwa wynikają natomiast z programu metodologicznego. Stąd też położenie akcentu na metodę stanowi wyraźny atut pozostawania w zgodzie z pozytywistyczną wizją naukowości. Znaniecki wykroczył poza tę zasadę, głównie poprzez równie mocne zaznaczenie obu sfer, a więc przedmiotu i metody socjologii oraz ich nowe określenie. Znaniecki wciąż silnie podkreślał konieczność wypracowania adekwatnej metody socjologicznej (w oparciu o sprawdzone wzory nauk ścisłych), ale przeformułował w zasadniczy sposób przedmiot socjologii i poszukiwał przedmiotu nauk humanistycznych. Pod-

²⁹³ Idem, *Wstęp: krótka historia...*, s. 89.

²⁹⁴ R. Cichocki, *O pewnej możliwości...*

stawowych komponentów rzeczywistości swoiście społecznej Znaniecki upatrywał w kulturze, jej wytworach, a nade wszystko w ludzkim uczestnictwie w świecie społecznym i powoływaniu ich przez to do życia. Stworzył tym samym nową ontologię rzeczywistości społecznej i zaproponował kategorię rzeczywistości praktycznej, w której przebiegają procesy twórcze. Podmiot społeczny to według niego podmiot świadomy, biorący udział w toczącym się życiu społecznym.

Podsumowując ten metodologiczny wątek porównania trzeba zaznaczyć, że dla obydwu teoretyków wypracowanie odpowiednich zasad badawczych było zadaniem o dużym znaczeniu. Jednak w obydwu przypadkach różny był sposób podejścia do kwestii metodologii i odmienne były drogi dochodzenia do rozwiązań w tej mierze. Durkheim, akcentując wzór nauk przyrodniczych za obowiązujący dla badań socjologicznych, uczynił z zasad metodologii priorytet względem przedmiotowej warstwy socjologii. Znaniecki natomiast osiągnął to jako konieczny rezultat zmiany dokonanej w postrzeganiu płaszczyzny ontologicznej świata społecznego. Według teorii Durkheima, rzeczywistość społeczna podlegała prawom rozwoju na podobnych zasadach, jak odbywało się to w świecie przyrody. To było wystarczającym argumentem na rzecz jedności metod w obu dyscyplinach. Sama świadomość, chociaż zmienna i dynamiczna nie stanowiła składnika działań jednostkowych, działań o charakterze zmieniającym tę rzeczywistość. Znaniecki natomiast zburzył dotychczasowe antynomiczne ujęcie podmiotu i przedmiotu. Zaproponował przezwyciężenie tej dychotomii w postaci nowej ontologii świata społecznego. Wyszedł więc naprzeciw tendencjom, które nasilały się w pierwszej połowie XX wieku, kiedy na gruncie socjologii teoretycznej zaczęto szukać rozwiązań proponujących opuszczenie ograniczających ram obiektywności i subiektywności (oryginalnego rozwiązania dostarczyła tu, przykładowo, socjologia formalna Georga Simmla, która nie wchodzi w zakres analizy). W takim znaczeniu propozycja Znanieckiego była prekursorska, jeśli chodzi o sposób podejścia do antynomicznie dotychczas traktowanych sfer przedmiotu i podmiotu.

Warto także zwrócić uwagę na niezamierzone efekty obu rozwiązań teoretycznych. Tak jak Durkheim, nie chcąc prognozować (był bowiem przeciwnikiem budowania prognoz w socjologii), wypracował jednak pewną intuicję indywidualizmu, tak Znaniecki, nie mając być może tego na celu, przygotował teoretyczny grunt dla opracowywania teoretycznych syntez w socjologii. Opierając się na dostępnych i dotychczasowych poszukiwaniach badawczych w sferze socjologii dokonał swego *Aufhebung*, Hegłowskiego „wyniesienia” ponad istniejące rozwiązania. Jakkolwiek jego złożony system i propozycję socjologii analitycznej trudno byłoby określić syntezą ówczesnych rozwiązań w dziedzinie socjologii teoretycznej, to bez wątpienia wyłoniła się ona jako odpowiedź na pozytywistyczne przesilenie i wzrastające w owym czasie tendencje psychologizujące.

Rozwiązanie Znanieckiego nie opowiadało się na rzecz którejkolwiek z nich, lecz stanowiło rozwiązanie swoiste i noszące znamiona oryginalnej twórczości jej autora. Propozycja Znanieckiego zrywała na tyle z dotychczasowym sposobem patrzenia na przedmiot socjologii, że trzeba ją raczej uznać za teorię więcej niż syntetyzującą. W tym sensie była to propozycja wnosząca zupełnie nowe elementy, ale opierająca się na dotychczasowych rozwiązaniach teoretycznych. Współcześnie taki syntetyzu-

jący rys Anthony Giddens nadaje swojej teorii strukturacji. Wszystkie wspomniane powyżej elementy dały Znanieckiemu podstawę do wysunięcia propozycji metodologicznych i sformułowania zasad nauki jako takiej. Uzasadnienia do takiego myślenia dostarczyło mu samo określenie społeczeństwa jako zmiennego procesu społecznego o dynamicznym charakterze i przymiocie permanentnego „stawania się” („dziania się”). Nie było to bynajmniej nawiązanie do dynamiki społecznej, tej z pozytywistycznej propozycji Augusta Comte’a. Ta koncepcja analizy społeczeństwa jako „stającego się”, odtwarzającego się ciągle na nowo, pozwalała uzyskać analityczny i badawczy dystans wobec antynomicznej relacji podmiotu i przedmiotu. I bardziej niż kierunek procesu społecznego interesujące były dla Znanieckiego same mechanizmy powodujące zmianę. Dlatego też odejście od perspektywy makrosocjologicznej, czy może należałoby powiedzieć, poznawcze zmierzanie w jej kierunku za pomocą indukcji, pozwoliły na nowo określić kondycję jednostki i jej sposób funkcjonowania w społeczeństwie.

Należy więc tu podkreślić przede wszystkim ów dynamizm wpisany w życie społeczne, który był podstawą budowy rzeczywistości praktycznej (nowej ontologii świata społecznego) oraz wkomponowanie świadomości do wszelkiego rodzaju uczestnictwa człowieka w tak dookreślonym świecie społecznym, świecie wytworów kulturowych (świadomość o charakterze niekontemplatywistycznym). Podmiotowość była tu cechą samej zmienności społecznej, immanentnym atrybutem dynamiki społecznej. Indywidualne i zbiorowe podmioty mieściły się w kategorii sprawstwa (podejmowanego działania), co wiązało się z przyczynowym wyjaśnianiem zjawisk społecznych i odkrywaniem praw „społecznego stawania się”, zwłaszcza w długiej perspektywie historycznej. Jednak, co należy ponownie wyraźnie podkreślić, to nie ogólne prawa tej zmienności były najistotniejsze, lecz wyjaśnienie udziału jednostek i grup w tworzeniu rzeczywistości, która dopiero na wyższym poziomie analizy wykazywała określony rodzaj zmiany całościowej. Najistotniejsze okazało się więc naukowe określenie tego, co jest przedmiotem socjologii, a w konsekwencji również to, w jaki sposób można dotrzeć do wiedzy na ten temat.

W kwestii świadomości należy zwrócić uwagę także na elementy różnicujące obydwu teoretyków. Świadomość w teorii Durkheima jest niejako „zasobem”, który ewoluuje wraz z postępującym podziałem pracy. Jest zewnętrznie usytuowanym faktem niematerialnym, zreifikowanym fenomenem, który choć wykazuje dynamikę w toku procesu dziejowego, to sam go nie uruchamia. Świadomość jest dynamiczna, ale nie dynamizująca. Nie wchodzi bowiem w zakres działań, lecz je co najwyżej kształtuje na zasadach przymusu zewnętrznego. Świadomość w ujęciu Durkheima jest „poza-czynnościowa”, gdyż czynności i działania nie mają swojego miejsca w teorii o charakterze determinizmu przedmiotowego. Świadomość jest więc dynamiczna sama w sobie, ale jest dynamiczna z konieczności – to strukturalne przemiany i warunki środowiska powodują, że zmienia się wraz z nimi. Jest oderwana od ludzkiej działalności, ale dzięki swej dynamice implikuje zmiany w zachowaniach ludzi i grup. Konsekwencją tego jest także zmiana struktury świadomości ludzkiej jako takiej i wyłanianie się świadomości jednostkowej z jej zbiorowej formy. I jest tak bez względu na model społeczeństwa i rodzaj dominującej w nim solidarności społecznej. Jakkolwiek

zmienia się Durkheimowski charakter świadomości w jej różnych aspektach, to jej zasadniczy rys pozostaje nienaruszony – świadomość nie jest konstytuanta ludzkich działań. Świadomość jako twórcza siła wkracza na teren teorii socjologicznych wraz z koncepcją działania. I jest nie tylko komponentem owych działań, ale ich konstytuanta, siłą sprawczą. Świat ludzkiej świadomości jest, zdaniem Znanieckiego, światem jednorazowym, niepowtarzalnym i nieodtwarzalnym.

Podkreślić tu także należy odmienne sposoby widzenia świadomości jako kategorii trwającej w czasie, a więc historycznie zmiennej. Ten aspekt przeobrazeniowy Durkheim widział w postaci skomplikowanego, lecz jednokierunkowego procesu indywidualizacji (w jego nomenklaturze, to emancypacja świadomości jednostkowej ze świadomości zbiorowej). Znaniecki natomiast, wychodząc z innych założeń wstępnych przyjął istnienie świadomości indywidualnej za fakt i oprócz postępującej jej indywidualizacji, akcentował wychodzenie poza sferę subiektywną i opisał proces dochodzenia do świadomości wspólnej. Nie przyjął zjawiska świadomości zbiorowej za oczywisty fakt, lecz starał się ze świadomości indywidualnych wyprowadzić sposób funkcjonowania świadomości uświadomionej. Rozwój świadomości ludzkiej odbywa się tu jednocześnie dwutorowo, na drodze ku indywidualizacji i „uspołecznieniu”. Dla Durkheima natomiast miał on charakter jednowymiarowy, noszący znamiona indywidualizacji.

Kilka słów należy się wskazaniu tych elementów teorii Znanieckiego, które decydują o atrakcyjności jego myśli dla współczesnych badaczy świata społecznego. Jednym z nich jest między innymi ów wątek ewolucji myślowej klasyka, któremu współcześnie, w dobie ponownego zainteresowania teoretyczną stroną socjologii, należy przypisać szczególne znaczenie. Dzisiejsze inspiracje czerpane z bogatego dorobku Znanieckiego nie ograniczają się zresztą jedynie do filozoficznego podłoża jego socjologii, lecz wynikają także z dwóch innych powodów. Są nimi: próba dokonania syntezy dwóch zaznaczających się, odmiennych tradycji w socjologii (silnych wpływów pozytywizmu i zwrotu w kierunku psychologizmu) oraz działania na rzecz przewyciężenia dylematu socjologii rozpiętej z jednej strony pomiędzy uogólnieniami bez oparcia w empirycznych danych, a z drugiej, socjologii czerpiącej wiedzę jedynie z oderwanych i niezależnie nagromadzonych danych pochodzących z badań empirycznych²⁹⁵.

Warto w tym miejscu dodać, że usiłowania i naukowe cele Znanieckiego nie odbiegają zasadniczo od socjologicznych postulatów formułowanych także dzisiaj. Choć zmienił się zdecydowanie kontekst intelektualnego dyskursu wobec podstawowych problemów socjologii, to zasadnicze dylematy do przewyciężenia zachowały zarówno swoją istotę jak i ciężar gatunkowy.

Analogicznie, współcześnie ciągle atrakcyjny poznawczo jest Durkheim ze swoim pozytywistycznym rodowodem i socjologizmem w ujmowaniu relacji jednostki i społeczeństwa. Daje temu wyraz nie tylko wspomniany już Anthony Giddens, odwołujący się do dwóch głównych tradycji socjologii (pozytywizmu i socjologii humanistycznej), lecz także Zygmunt Bauman, którego spojrzenie na ponowoczesnego

²⁹⁵ Takich współczesnych odniesień do bogatego dorobku myśli Znanieckiego można wskazać więcej, zob. np. E. Hałas, *Teoria socjologiczna...*

człowieka w globalnym świecie znajduje szereg inklinacji w Durkheimowskim schemacie wyłaniania się życia jednostkowego z jego formy zbiorowej. Obie te propozycje analizowane są w następnym rozdziale poświęconym współczesnym koncepcjom socjologicznym.



ROZDZIAŁ 3

Świadomość i tożsamość w socjologii współczesnej. Analiza wybranych koncepcji

3.1. Giddens: świadomość i tożsamość w epoce późnej nowoczesności. Świadome „życie w świecie” i refleksyjność tożsamości

Jesteśmy nie tym, czym jesteśmy, ale tym, co z siebie zrobimy.
Anthony Giddens¹

3.1.1. Tożsamość w dialektyce lokalności i globalności

Anthony Giddens, określany jako „ostatni modernista”, analizował społeczeństwo współczesne jako późnonowoczesne lub inaczej – społeczeństwo „o wysoko rozwiniętej nowoczesności”, odrzucając tym samym frazeologię postmodernistyczną jako nieadekwatną do opisu i wyjaśniania zachodzących w nim zjawisk. Za jedną z podstawowych cech późnonowoczesnego społeczeństwa Giddens uznał obopólny wpływ

¹ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa 2001, s. 105.

czynników globalnego i jednostkowego oraz istotne znaczenie tego ostatniego dla ustanawiania stosunków na dużą skalę. Pisał bowiem tak:

Świat wysoko rozwiniętej nowoczesności z pewnością rozciąga się daleko poza bezpośrednie środowisko jednostkowych zachowań i spraw osobistych².

Wzajemna zależność czynników globalnych z jednej strony oraz indywidualnych dyspozycji do działania z drugiej, była więc dla niego jednym z głównych wyznaczników późnej nowoczesności i stała się założeniem jego teorii socjologicznej. Giddens podkreślał nie tylko obustronny wpływ czynników indywidualnych i społecznych, ale także dał do zrozumienia, że istnieje obustronna zależność lokalnych zbiorowości i perspektywy globalnej:

Żadna kultura, państwo ani duża grupa nie może skutecznie odseparować się od globalnego porządku kosmopolitycznego; odejście zaś, jakkolwiek w pewnych sytuacjach możliwe dla jednostek, w przypadku większych grup społecznych zwykle nie wchodzi w grę³.

Co istotne, formy życia społecznego w wymiarze lokalnym warunkowane są niemal bezpośrednio przez globalne przeobrażenia, a stąd jednostkowe działania i sama tożsamość stają się rzeczywistymi problemami w kontekście globalności. Pisał o tym:

[...] w warunkach wysoko rozwiniętej nowoczesności przekształcenia tożsamości i globalizacja stanowią dwa bieguny dialektycznej relacji między lokalnością a globalnością. Innymi słowy, zmiany zachodzące w prywatnej sferze życia osobistego są bezpośrednio związane z ustanawianiem stosunków społecznych na bardzo szeroką skalę⁴.

A także, co już dotyczy ściślej procesu kształtowania jednostkowej tożsamości:

Wraz ze słabnącym oddziaływaniem tradycji i rosnącym udziałem dialektycznego współoddziaływania globalności i lokalności w rekonstruowaniu życia codziennego, jednostki są zmuszone dokonywać wyborów tożsamościowych spośród różnorodnych opcji⁵.

Tym samym Giddens sytuował tożsamość jednostkową w centrum swoich rozważań i poszukiwał jej wzajemnych związków z szerszym otoczeniem instytucjonalnym, a mianowicie w kontekście lokalności, a także w jej globalnym wymiarze. Zdobywanie samoświadomości i budowanie „ja” odbywa się, jak określał to Giddens, w „późnonowoczesnym pejzażu egzystencjalnym”:

W posttradycyjnym, refleksyjnie uporządkowanym i utkanym z systemów abstrakcyjnych świecie społecznym, gdzie reorganizacja czasu i przestrzeni tworzy nową konfigurację lokalności i globalności, „ja” ulega ogromnej przemianie⁶.

² *Ibidem*, s. 18.

³ Idem, *Poza lewicą i prawicą. Przyszłość polityki radykalnej*, Poznań 2001, s. 28.

⁴ Idem, *Nowoczesność i tożsamość...*, s. 46.

⁵ *Ibidem*, s. 9.

⁶ *Ibidem*, s. 112.

Świat społecznych relacji, ujmowany jako świat zewnętrzny wobec jednostki, jest więc systemem urządzeń, które wpływają na styl życia i dostarczają tym samym elementów do budowy tożsamości. Jednocześnie Giddens potwierdził dosadnie tezę o znaczeniu indywidualnych zachowań dla uzyskiwania ich skutków o makrostrukturalnym znaczeniu. Sformułował ją nawet w taki oto, totalny, sposób: „decyzje osobiste też wpływają na sprawy globalne i w tym wypadku relacja przebiega od osoby do planety”⁷. Jako przykład może posłużyć chociażby zmienność decyzji indywidualnych dotyczących reprodukcji biologicznej, których całościowy wpływ na reprodukcję gatunku ludzkiego wydaje się dość oczywisty, ale zarazem trudny do zdiagnozowania.

Warunkowana lokalnie tożsamość ma globalne implikacje, a zmiany o charakterze globalnym nie pozostają obojętne wobec procesów modyfikowania tożsamości jednostkowych. Żadnego z tych dwóch, nakładających się na siebie, procesów nie da się wykluczyć przyjmując tezę o czynnym uczestnictwie podmiotów w procesach społecznych. Dlatego też w późnonowoczesnym społeczeństwie jednostkowa tożsamość kształtuje się w kontekście dialektycznego związku lokalności i globalności, traktowanych jako rzeczywiste (lub wyobrażone) społeczne ramy wszelkich odniesień w procesie tworzenia tejże tożsamości.

Według Giddensa proces ten ma charakter refleksyjny. Dokładniej rzecz ujmując, kształtowanie tożsamości jest przedsięwzięciem, które polega na ciągłym dokonywaniu wyborów i nieustannym refleksyjnym weryfikowaniu biografii jednostkowej. Tożsamość, traktowana jako konstrukcja wynikająca z wychodzenia z tradycyjnego porządku, oznacza osadzenie jej w nowoczesności, która – trzeba to od razu podkreślić – jednak nie zastępuje automatycznie tradycji i obyczaju wiedzą racjonalną. Kształtowanie tożsamości, tak jak to ujmował brytyjski socjolog, odbywa się w kontekście przechodzenia od społeczeństwa tradycyjnego do posttradycyjnego, lub mówiąc inaczej, ze społeczeństwa przednowoczesnego do nowoczesnego. Tożsamość według niego jest już wyznacznikiem nowoczesności, ale jej ciągły rozwój nakazuje umieścić ją w ramach fazy późnej nowoczesności. Trzeba też dodać, że zarówno współcześnie życie codzienne, jak i świadomość filozoficzna są w dalszym ciągu przeniknięte pierwiastkiem wątplenia na temat wszelkich aspektów życia społecznego. Postępowanie zgodne z duchem tradycji nie zostało przecież automatycznie zastąpione myśleniem i działaniem wyłącznie racjonalnym, chociaż właśnie głównie na takiej transformacji polega przejście z tradycyjności do nowoczesności. Ten fakt implikuje podniesienie rangi przynajmniej dwóch cech wysoko rozwiniętej nowoczesności, a co za tym idzie, także cech wyznaczających stosunki społeczne w społeczeństwach o wysokim stopniu rozwoju. Chodzi mianowicie o ryzyko i zaufanie, w atmosferze których odbywa się budowanie tożsamości.

Co warte zaakcentowania, nowe formy zapośredniczania doświadczenia, charakterystyczne dla posttradycyjnego porządku, wymagają też nowej konstrukcji tożsamości, owego refleksyjnego projektu „ja”. Budowanie tożsamości staje się bowiem długotrwałym przedsięwzięciem usytuowanym w dialektycznym współdziałaniu glo-

⁷ *Ibidem*, s. 300.

balności i lokalności, ale jednocześnie stanowi efekt dokonywanych wyborów pomiędzy różnymi stylami życia.

Rozumianą stosunkowo szeroko pod względem historycznym nowoczesność, Giddens odnosił głównie do XX wieku i w jej ramach sytuował swoje rozważania dotyczące przekształceń w sferze świadomościowej. Według niego:

Nowoczesność jest porządkiem posttradycyjnym, który codziennie, wraz z każdą decyzją, jak się zachować, w co się ubrać, co zjeść i mnóstwem innych, wymusza na każdym odpowiedź na pytanie „jak żyć” i każe interpretować odpowiedzi w kategoriach własnej, rozwijającej się w czasie tożsamości⁸.

Najważniejszymi wyróżnikami tak pojmowanej nowoczesności pozostają jednak, niespotykane dotąd, tempo zachodzących zmian, wynikające z najnowszych osiągnięć w zakresie technologii oraz przekształcenia w sposobie życia zarówno jednostek, jak i całych grup jako skutki szybkiego tempa przeobrażeń.

Nowoczesny świat „ucieka”: nie tylko tempo zmian jest nieporównanie szybsze niż w przypadku jakiegokolwiek wcześniejszego systemu, ale niespotykany jest także ich zasięg i radykalny wpływ, jaki wywierają na zastane praktyki i zachowania społeczne⁹.

Najbardziej istotne zmiany technologiczne ogniskują się głównie wokół redefinicji przestrzeni i czasu (a zwłaszcza ustanowienia nowych związków pomiędzy nimi), wykorzenianiu instytucji społecznych z ich dotychczasowych relacji i układów społecznych (tak zwane systemy abstrakcyjne w wielu dziedzinach życia jako mechanizmy wykorzeniania) oraz refleksyjności jako ważnego czynnika potęgującego dynamizm nowoczesnych instytucji¹⁰. Jakkolwiek ostatniemu z wymienionych tu wyznaczników nowoczesności będzie jeszcze poświęcona uwaga w kolejnym punkcie analizy, warto tutaj zaznaczyć, że Giddens wyszedł poza tradycyjne rozumienie tego pojęcia i nie sprowadzał go tylko i wyłącznie do refleksyjnej kontroli ludzkiego działania i poddaniu refleksyjności tożsamościowego projektu życia. Zastanawiając się nad przyszłością socjaldemokracji, Giddens rozważał pięć dylematów charakterystycznych dla współczesności. Były nimi: globalizacja, indywidualizm, zanik znaczenia podziału na lewicę i prawicę, odchodzenie od tradycyjnych mechanizmów demokracji i problemy ekologiczne w skali globu¹¹. Pierwsze dwa z nich są najbardziej znaczące, jeśli chodzi o ustanawianie nowych warunków dla samookreślenia się jednostek i grup w zmieniającym się świecie. W zasadzie utożsamiał globalizację z nowymi przekształceniami dotyczącymi przestrzeni i czasu, a także ze zmianą ich wzajemnych relacji. Wedle jego słów, globalizacja dotyczy „przemiany czasu i przestrzeni w naszym życiu”¹². Takie spojrzenie pozwalało mu sprowadzić globalizację do najkrótszej chyba

⁸ *Ibidem*, s. 21.

⁹ *Ibidem*, s. 23.

¹⁰ *Ibidem*, s. 21–30.

¹¹ Idem, *Trzecia droga. Odnowa socjaldemokracji*, Warszawa 1999, s. 30–63.

¹² *Ibidem*, s. 33.

znanej definicji, a mianowicie „działania na odległość”¹³. Nasilająca się globalizacja, według Giddensa:

[...] nie jest wyłącznie ani przede wszystkim zjawiskiem ekonomicznym; nie należy jej też utożsamiać z wyłonieniem się „systemu światowego”. W globalizacji naprawdę chodzi o transformację przestrzeni i czasu¹⁴.

Za pomocą tego pojęcia, a raczej rzeczywistych zjawisk, które globalizację reprezentują, doszedł do powiązania jednostkowości, lokalności i globalności. Dzieje się to przy pomocy nowoczesnych środków przekazu, rewolucji w komunikacji uruchamiającej teraz na skalę globu, nowych technologii informacyjnych oraz upowszechniania się masowego transportu. W ten oto sposób globalizacja nie oznacza tylko i wyłącznie rozprzestrzeniania się pewnych wzorów i stylów życia, ani nawet wytwarzania jednolitych systemów w wymiarze globalnym, lecz również transformację lokalnych stosunków społecznych i przeobrażanie się osobistych (jednostkowych) doświadczeń wynikających z życia i działania w takiej rzeczywistości. Według Giddensa:

Na nasze codzienne, powszednie czynności w coraz większej mierze wpływają zdarzenia dziejące się po drugiej stronie kuli ziemskiej. I na odwrót, lokalne nawyki życiowe miewają globalne konsekwencje. [...] Globalizacja nie jest procesem jednostkowym, lecz skomplikowaną mieszaniną procesów, które częstokroć działają sprzecznie, wywołując konflikty, podziały i nowe formy stratyfikacji¹⁵.

Wpływ procesów globalizacyjnych nie jest więc ani jednorodny, ani jednokierunkowy, chociaż można za Giddensem, powiedzieć, że jego głównym wyróżnikiem jest opuszczanie społecznych ram organizowania stosunków międzyludzkich przez społeczeństwo (także w rozumieniu państwa) na rzecz nowych możliwości wynikających z organizowania życia społecznego w przestrzeni światowej. Państwa narodowe i ich rządy zmieniają swoją formę, twierdził Giddens, ale nadal istnieją. Jednak intensyfikacja relacji społecznych w skali globalnej wiąże w nowy sposób (globalny) społeczności lokalne, wyzwalając tym samym przenikanie się wpływów lokalnych i globalnych. Jako przykład Giddens podawał wzrost lokalnych nacjonalizmów w Europie, które to zjawisko tym bardziej zasługuje na uwagę, że w wyniku globalizacji pewne elementy uczuć narodowych żywionych do państwa-narodu wyraźnie słabną. Jednak, co zaobserwować można w Europie, niektóre elementy sentymentu narodowościowego są ciągle atrakcyjne, a nawet odżywiają jako przeciwwaga wobec struktur ponadnarodowych. W warunkach globalizacji, jak pisał Giddens, państwo narodowe stało się za małe do rozwiązywania dużych problemów życiowych i jednocześnie za duże dla problemów małych. Jako wynik tych samych procesów globalizacji należy wziąć pod uwagę zarówno rozszerzanie się relacji społecznych na skalę dotąd niespotykaną, jak i wzmocnienie podstaw do stanowienia lokalnych autonomii i regionalnych

¹³ Idem, *Poza lewicą...*, s. 13.

¹⁴ *Ibidem*, s. 12–13.

¹⁵ *Ibidem*.

kulturowych tożsamości¹⁶. Konsekwencją procesów globalizacyjnych jest wyłanianie się posttradycyjnego porządku społecznego. Polega on na zmianie statusu tradycji w społeczeństwach współczesnych, a nie na jej eliminacji z życia:

Tradycje muszą się same tłumaczyć, otworzyć się na debatę czy dyskusję. [...] w globalizującym się, kulturowo kosmopolitycznym społeczeństwie tradycje muszą być otwarte na ogląd: muszą być znane ich źródła albo uzasadnienia¹⁷.

Tendencja do poszukiwania uzasadnień dla tradycji, a więc dla tego, co dotychczas przyjmowane było jako niepodważalne (bo uświęcone przez tradycję właśnie) wiąże się z narastającym zróżnicowaniem społecznym i nakładaniem się kultur w globalnie kosmopolitycznym świecie. Bowiem:

Spółeczeństwo posttradycyjne nie jest społeczeństwem narodowym – mówimy tutaj o globalnym, kosmopolitycznym porządku. Nie jest to też społeczeństwo, w którym przestają istnieć tradycje. [...] Jest to natomiast społeczeństwo, w którym tradycja zmienia swój status. W kontekście globalizującego się, kosmopolitycznego porządku tradycje pozostają w nieustannym wzajemnym kontakcie, zmuszone do „samookreślenia”¹⁸.

Brak reakcji na postępujące zmiany i zamykanie się przed wkraczającą wszędzie wielokulturowością grozi, według Giddensa, narastaniem fundamentalizmów, a więc obroną tradycji w tradycyjny sposób, zwłaszcza tam, gdzie wielokulturowość domaga się podania źródeł przyjętych i akceptowanych powszechnie prawideł tradycji.

Drugi z dylematów współczesności – zagadnienie indywidualizmu – był przez Giddensa przedstawiany jako wytwór nowoczesności, dzięki któremu człowiek zyskuje nowe szanse na refleksyjny sposób życia w późnonowoczesnym społeczeństwie. Generalnie uważał on, że „indywidualizm i różnorodność stylów życia nabierają coraz większego znaczenia”¹⁹. Giddens nie był jednak zwolennikiem krytycznej oceny nowoczesnego indywidualizmu, która wynika z upatrywania w nim jedynie czynnika niszczącego wspólne wartości i propagującego zasadę „ja pierwszy”. Twierdził wręcz, że „Pokolenie samolubów to myląca definicja nowego indywidualizmu, który wcale nie jest równoznaczny z procesem rozkładu moralnego”²⁰. Wiąże się to z ustanawianiem nowego rodzaju porządku – posttradycyjnego, w którym znaczenia nabierają wartości nowego typu, głównie postmaterialistyczne, a przez to zaczyna zanikać poważanie dla tradycyjnych autorytetów ustalających prawa dotyczące stylów życia. Pojawiają się więc także nowe wartości, które stymulują możliwości indywidualnego decydowania w kwestii ich wyboru i kierowania się przy tym jednostkową oceną (na przykład, wartości ekologiczne, prawa człowieka, swoboda w zakresie życia seksualnego). Nowe wartości dotyczą także sfery moralności. Indywidualizm był więc dla Giddensa rzeczywistym zjawiskiem społecznym, w ramach którego przebiegają pro-

¹⁶ Idem, *Dimensions of Globalisation*, [w:] *The New Social...*, s. 246.

¹⁷ Idem, *Poza lewicę...*, s. 13 i 14.

¹⁸ *Ibidem*, s. 96.

¹⁹ Idem, *Trzecia droga...*, s. 36.

²⁰ *Ibidem*, s. 37.

cesy tworzenia tożsamości, procesy określane przez niego jako planowe i uświadamiane kształtowanie samego siebie. Warunki, w jakich żyją ludzie współcześnie składają ich bowiem do tego, aby pojmowali i projektowali siebie jako jednostki. I chociaż to kształtowanie nie przebiega w społecznej próżni, to wypływa od indywiduum i jest skierowane na osiągnięcie jednostkowej formy tożsamości. Bezpośrednim wynikiem takiego zadaniowego pojmowania zagadnienia tożsamości jest motyw odpowiedzialności indywidualnej za podejmowane czyny i przyjęty model życia.

Nowość obecnego wymiaru indywidualizmu polega tutaj przede wszystkim na tym, że stanowi on częstokroć odwrót od tradycji i obyczaju. Ich wypieranie następuje wraz z globalizacją i w tym znaczeniu oba te procesy, globalizacja i indywidualizacja, występując jednocześnie są nierozłączne. Indywidualizacja stwarza jednak szansę na dokonywanie wyborów zgodnie z jednostkowym przekonaniem i przyjętym planem życia. Giddens stwierdził: „Nowy indywidualizm idzie ramię przy ramieniu z domaganiem się większej demokracji. Wszyscy musimy żyć bardziej otwarcie i refleksyjnie niż poprzednie pokolenia”²¹. W tym sensie, przeciwnie do Baumana, widział w indywidualizmie jedynie zjawisko pozytywne i wyzwalające jednostkę do jej odpowiedzialnego kreowania tożsamości. Refleksyjność i namysł nad własnym usytuowaniem jednostki w dialektyce lokalności i globalności przynosi jej zwiększoną pulę możliwych wyborów, poprzez które kształtuje samą siebie.

Szczególnego znaczenia w warunkach tak rozumianej nowoczesności nabiera pojęcie stylu życia, które – z uwagi na rzeczywiste możliwości dokonywania wyborów, a tym samym zróżnicowany dostęp do form samorealizacji – w znacznie większej mierze odnosi się do grup ludzi o wysokim stopniu zamożności niż do tych, którzy z racji niskich dochodów mają ograniczone pole możliwych wyborów, a przez to kształtowania własnych biografii (wśród uboższych grup istnieje wszak sposobność tworzenia własnego stylu życia, a to poprzez rezygnację z propagowanych wzorów konsumpcji i upowszechnianych zachowań). Giddens tak ujął tę kwestię:

[...] z uwagi na „otwarty” charakter życia społecznego, wielokrotnienie kontekstów działania i różnorodność ośrodków „władzy” rośnie znaczenie wyboru stylu życia w konstruowaniu własnej tożsamości i organizowaniu codziennej aktywności. Głównym czynnikiem strukturalizacji tożsamości jednostki staje się refleksyjne planowanie życia, które ze swej natury zakłada ocenę ryzyka zapośredniczoną przez kontakt z systemami eksperckimi²².

Jednak Giddens nie wykluczał możliwości uczestnictwa w proponowanych społecznie stylach życia, także ludzi ubogich. Jest ono jednak wyraźnie ograniczone tym, co nazywa się szansami życiowymi, które predestynują jednostki do wyboru określonych stylów życia:

Szansę życiową w znaczeniu Weberowskim są silnie uwarunkowane przez pracę, a kategorię szans życiowych należy rozumieć w kontekście dostępności potencjalnych stylów życia²³.

²¹ *Ibidem*, s. 38.

²² *Idem*, *Nowoczesność i tożsamość...*, s. 9.

²³ *Ibidem*, s. 114.

Innymi słowy, w każdym przypadku wybór stylu życia jest spotkaniem indywidualnych doświadczeń z abstrakcyjnymi systemami upowszechnianymi w społecznym uniwersum.

Giddens traktował kwestię wyboru jako kluczową w swoim schemacie wyjaśniania kształtowania tożsamości jednostkowej. Pisał mianowicie tak: „Jeśli chodzi o tożsamość, to zasadniczym wymiarem codziennego działania jest po prostu wybór”²⁴. Podobnie zresztą jak dla Baumana, codzienne dokonywanie wyborów jest tutaj koniecznością z tym, że wybór w koncepcji Giddensa dotyczy w większej mierze pewnego stylu życia, aniżeli wąsko rozumianej konkretnej postawy. Sam wybór zdaje się tu być o wiele bardziej autonomiczny, chociaż mieści się w szerszych ramach, jakie wyznacza pojęcie stylu życia. Jest ono definiowane następująco i nawiązuje do tradycji Weberowskiej:

[...] mniej lub bardziej zintegrowany zestaw praktyk, które podejmuje jednostka nie tylko dlatego, że są użyteczne, ale także dlatego, że nadają materialny kształt poszczególnym narracjom tożsamościowym²⁵.

Jednostka jest więc w większym stopniu skazana na wybór określonego stylu życia, niż na dokonywanie konkretnych wyborów w jego ramach. Oznacza to, że stosunkowo swobodne pozostają jednostkowe wybory w ramach pewnego stylu życia, ale wybór samego stylu życia jest już koniecznością. Nie ma co do tego wątpliwości, jeśli, jak napisał Giddens: „W warunkach późnej nowoczesności każdy ma jakiś styl życia, i w dodatku jest do tego w istotnym sensie zmuszony: nie ma wyboru – trzeba wybierać”²⁶. W miarę rozwoju społecznego i intensyfikacji zróżnicowania społecznego zmienia się znaczenie pozostawania w określonym stylu życia, a więc także znaczenie dokonywanych wyborów kształtujących tożsamość. Obowiązuje tu zasada:

Im bardziej posttradycyjny jest porządek, w którym porusza się jednostka, tym silniej styl życia dotyczy samego rdzenia tożsamości, jej kształtowania i przekształcania²⁷.

Należy zaznaczyć, że pojęcie stylu życia jest tutaj szersze niż tylko zwyczajowe odnośnienie go do kultury konsumpcyjnej i stanowi pole rzeczywistych szans jednostkowych, szans na ustanawianie zróżnicowanych tożsamości. Dostępność stylów życia, to dla Giddensa wyznacznik rzeczywistych jednostkowych szans na budowanie tożsamości w ich ramach, a więc zróżnicowanie społeczne możliwości korzystania z tych szans jest raczej nieuniknione. W tym sensie w ramach poszczególnych stylów życia jednostki pozostają nie tylko autonomiczne, ale także nieegalitarne, a zróżnicowanie stylów życia poszczególnych grup społecznych jest czynnikiem stratyfikującym społeczności ludzkie. Efekty dokonywanych wyborów muszą więc przyjmować zróżnicowane kształty w postaci mozaiki jednostkowych tożsamości, chociaż mieszczą

²⁴ *Ibidem*, s. 112.

²⁵ *Ibidem*, s. 113.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*.

się w wyznaczonych przez style życia ramach. Są to więc wybory, które do pewnego stopnia pozostają jednak wyznaczone społecznie. Istnienie stylów życia (ustanawianych przecież ogólnospołecznie) wynika z różnorodności i wielowątkowości późnej nowoczesności, która stawia człowieka przed nieograniczonymi możliwościami, jeśli chodzi o dokonywanie wyborów. Właśnie style życia warunkują te wybory i pozwalają osiągnąć przynależność (przynajmniej czasową) do poszczególnych kategorii. Istnienie wielości stylów życia tak tłumaczył Giddens:

Nowoczesność stawia przed jednostką całą gamę rozmaitych możliwości, a równocześnie, z racji braku fundamentalistycznych zapędów, nie udziela wskazówek, które z nich powinno się wybrać²⁸.

Kwestii budowania tożsamości w ramach stylów życia i za pomocą dokonywania wyborów poświęcono następną część analizy.

3.1.2. Tożsamość w świecie nasilonej refleksyjności i generowanego ryzyka

Giddens podjął się trudnego zadania określenia nowych możliwości badawczych socjologii, koniecznych według niego ze względu na znaczące jakościowo zmiany zachodzące we współczesnym świecie. Traktując socjologię naukową jako odpowiedź na pojawienie się nowoczesności, Giddens twierdził, że przeobrażenia zachodzące aktualnie w nowoczesności wymagają nowego aparatu pojęciowego i badawczego. Jest to już według niego czas późnej nowoczesności, charakteryzujący się przede wszystkim przyspieszoną dynamiką zmian instytucjonalnych i ich globalnym zasięgiem, odmiennym niż dotychczas podejściem do tradycji oraz generowaniem nowego typu niepewności (ryzyko wytworzone), któremu towarzyszy zjawisko nasilonej refleksyjności. Zwrot w stronę społecznej dynamiki (także nowe usytuowanie społeczeństw w czasie i przestrzeni, którym Giddens nadał specjalne znaczenie), każe patrzeć na społeczne systemy podlegające „wielkim transformacjom”. Dotyczy to każdego społeczeństwa rozumianego przez niego jako wewnętrznie zróżnicowane i podlegające zewnętrznym wpływom nowoczesne państwo narodowe. Rozpoznanie tych przemian i uczestnictwo w tak zmieniającym się systemie społecznym wymaga od uczestników życia społecznego poznania i zinterpretowania tej rzeczywistości, a więc objęcia jej refleksją. Zwłaszcza, że przestrzeń przestaje być zamknięta do lokalnych społeczności, a zostaje otwarta na skalę globalną.

Jedną z charakterystycznych cech współczesnych społeczeństw, mających ogromny wpływ na zachodzące w nim zmiany jest poszerzająca się sfera społecznej refleksyjności. Miała ona w socjologii Giddensa szersze odniesienia aniżeli tylko skierowanie jej na proces budowy jednostkowej tożsamości jako refleksyjnego projektu życia. Definiował ją bowiem tak:

²⁸ *Ibidem*, s. 112.

Refleksyjność nowoczesności oznacza, że większa część społecznej aktywności i materialnego stosunku do przyrody jest systematycznie poddawana rewizji ze względu na nowo zdobyte wiadomości lub nabytą wiedzę. Wiedza nie jest przy tym czymś ubocznym lub przypadkowym, ale stanowi strukturalny element nowoczesnych instytucji²⁹.

Nie tylko więc każdy z istniejących dotychczasowych „pewników” nauki może zostać zakwestionowany, lecz także na jego miejsce może pojawić się nowe rozwiązanie, zupełnie sprzeczne z poprzednim. Wiedza, stając się częścią instytucjonalnego świata, nie jest wolna od tej dynamiki, jakiej poddane są wszelkie rozwiązania organizacyjne i strukturalne wytwarzane przez społeczności ludzkie. Poszerzanie się refleksyjności społecznej oznacza także i to, że wiedza o danym aspekcie rzeczywistości wpływa na to, jaka ta rzeczywistość faktycznie jest. Wiedza staje się więc częścią społecznego świata, w jakim żyją ludzie. W wykładzie swojej teorii strukturalizacji Giddens podał następującą definicję refleksyjności:

[...] wszystko, co aktorzy wiedzą i w co wierzą odnośnie do okoliczności działań własnych i cudzych na podstawie ich produkcji i reprodukcji, łącznie z wiedzą „milczącą” i dyskursywnie dostępną³⁰.

Uwikłanie refleksyjności w proces produkcji i reprodukcji stosunków społecznych, a więc jej włączenie w zagadnienie trwania i zmiany społecznej, zostanie omówione w jednym z kolejnych punktów.

Generalnie należy jednak podkreślić, że refleksyjność w wydaniu nowoczesnym, której rodowód upatrywał Giddens w Oświeceniu, przeczy założeniom epoki, z której się wywodzi. Obecnie bowiem refleksyjność każe podawać w wątpliwość nie tylko to, co zostało uznane za dogmat (na przykład w nauce), lecz również wszystko to, co w świecie nauki i systemie wiedzy jest nowe i, zdroworozsądkowo, mogłoby (czy nawet powinno) podlegać raczej upowszechnieniu i utrwaleniu, aniżeli jakimkolwiek wykorzenianiu i podważaniu. Jednak z racji dynamiki społecznych przemian i wszechogarniającej refleksyjności współczesności nie ma pewnej wiedzy ani o świecie społecznym, ani odnośnie do wszelkich innych aspektów i zjawisk świata, które człowiek poddaje procesowi poznania. Jak pisał Giddens:

Każda doktryna naukowa, bez względu na to, jak byłaby hołubiona i zakorzeniona, jest otwarta na rewizję – i może zostać w całości odrzucona – w obliczu nowych idei i odkryć³¹.

Do świadomości człowieka wdziera się przez to „niepokój egzystencjalny”, jak Giddens nazywał ten syndrom polegający na przyjęciu do wiadomości faktu niepewności wiedzy. Niepokoje dotyczące współczesnych wysoko zaawansowanych w rozwoju społeczeństw określał on jako „niepewność wytworzona”. Twierdził, że:

²⁹ *Ibidem*, s. 29.

³⁰ Idem, *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturalizacji*, Poznań 2003, s. 426.

³¹ Idem, *Nowoczesność i tożsamość...*, s. 30.

Dziś żyjemy w świecie wytworzonej niepewności, w którym ryzyko jest zdecydowanie odmiennie niż we wcześniejszych okresach rozwoju nowoczesnych instytucji³².

Co istotne, w takiej atmosferze przebiega też proces konstruowania jednostkowych tożsamości. Źródeł tych niepokojów, według brytyjskiego socjologa, należy szukać nie w naturze współczesnego świata, co raczej w samej działalności ludzkiej, przydającej światu określonych cech.

Niepewność wytworzona odnosi się do ryzyka spowodowanego przez rozwój, który zainspirowało oświecenie: nasze świadome ingerencje we własną historię i przyrodę³³.

Dlatego też, pomimo nieustających dążeń do uzyskania wiedzy pewnej, późnonowoczesna rzeczywistość nie daje się całkowicie zawładnąć człowiekowi, a skutkiem wszelkich działań w przestrzeni społecznej i przyrodniczej jest właśnie ów niepokój, którego nie można łatwo wyeliminować. Giddens twierdził, że:

Świat, w którym dziś żyjemy, nie jest poddany rygorystycznemu panowaniu człowieka. [...] Jest niemal na odwrót, jest to świat dyslokacji i niepewności, świat „umykający”. I, na przekór, to, co miało stworzyć coraz większą pewność – postęp wiedzy człowieka oraz „kontrolowana interwencja” w społeczeństwo i przyrodę – przyczynia się w znaczący sposób do tej nieprzewidywalności³⁴.

Niepokoje świata, w jakim żyje obecnie człowiek, są bowiem konsekwencją jego wcześniejszych i aktualnych działań, kierowanych zarówno w stronę świata społecznie konstytuowanego, jak i świata natury. Giddens uważał bowiem, że „Ryzyko wytworzone jest rezultatem ingerencji człowieka w warunki życia społecznego i w przyrodę. Niepewności (i szanse), jakie stwarzają, są na ogół nowe”³⁵. Nowość ryzyka nie polega tutaj na jego większej niż dotychczas sile oddziaływania czy też szerszym zasięgu, lecz właściwie na generowaniu jego nowej jakości, która wyzwala jednocześnie pewne możliwości wykorzystania go w toku podejmowanych działań.

Ryzyko wynikające z działań w takich warunkach polega na tym, że generowane społecznie niepewności są nieprzewidywalne, a w związku z tym zaskakują człowieka jako sytuacje nowe i, co za tym idzie, nie poddają się łatwo racjonalizacji. Poddają się natomiast refleksyjnemu namysłowi i w ten sposób mogą zostać przez jednostkę oswojone jako potencjalne zagrożenia w przyszłości.

Pojawia się tutaj nie tylko ochraniająca jednostkowy byt rola refleksyjności, ale także niejednoznaczność samego ryzyka w formie, w jakiej występuje jako późnonowoczesne novum.

Ryzyko zwraca uwagę na niebezpieczeństwa, jakie nam zagrażają – a najpoważniejsze sami sobie stworzyliśmy – ale także na okoliczności, jakie im towarzyszą. Ryzyko nie jest czymś

³² Idem, *Poza lewicą...*, s. 90.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*, s. 11.

³⁵ *Ibidem*, s. 12.

wyłącznie negatywnym, czymś, czego należy unikać lub minimalizować. Stanowi jednocześnie zasadę przydającą energii społeczeństwu, które zerwało z tradycją i naturą³⁶.

Ryzyko jest więc nieodłącznie wpisane we współczesność i rozpoznane przez jednostkową refleksyjność może zostać włączone do elementów wyzwających działanie. Nie ma co do tego wątpliwości, kiedy Giddens pisał: „Sposobność i innowacja to pozytywna strona ryzyka”. A także: „Czynne podejmowanie ryzyka to niezbędny element mobilizacji społecznej i gospodarczej”³⁷. We współczesnym wysoko rozwiniętym społeczeństwie na znaczeniu zyskuje więc takie wykorzystanie refleksyjności (permanentnej analizy rzeczywistości i zachodzących w niej zmian), które nie tyle pozwala wyeliminować (lub uniknąć) narastające ryzyko wytworzone, ile raczej bardziej umiejętnie wykorzystać wiedzę o jego mechanizmach do wyboru optymalnego zachowania. Według Giddensa: „Ryzyko to niezupełnie to samo co niebezpieczeństwo. Odnosi się do niebezpieczeństw, których aktywnie poszukujemy, by stawić im czoło i ocenić”³⁸. W innym miejscu tak natomiast odniósł się do kwestii ryzyka i jego włączenia w codzienność:

„Życie w „społeczeństwie ryzyka” to życie z analitycznym nastawieniem do możliwych sposobów działania, pozytywnych i negatywnych, wobec których, jako jednostki i globalnie, stajemy w toku naszej społecznej egzystencji”³⁹.

Giddens zgadzał się tutaj z wizją Ulricha Becka, który współczesne wysoko uprzemysłowione społeczeństwa opatrywał epitetem ryzyka i w jego kontekście sytuował jednostkę dokonującą rozlicznych wyborów.

Giddens przyznał jednak, że oświeceniowe remedium w postaci pozyskiwania przez człowieka coraz większej ilości wiedzy oraz rozszerzanie działań kontrolnych na coraz to nowe sfery życia, nie spełniają już swej roli zapewniającej do tej pory sprawną adaptację i optymalne funkcjonowanie człowieka w świecie. W tak odmienionym, głównie przez samego człowieka, otoczeniu potrzebne są nowe mechanizmy wspomagające sprawne poruszanie się w rzeczywistości (dotyczy to zwłaszcza życia jednostkowego w wysoko rozwiniętych i uprzemysłowionych krajach). Jak napisał:

[...] oświeceniowy projekt zastąpienia arbitralnej tradycji i spekulatywnych pretensji do wiedzy pewnością rozumu okazał się oparty na błędnym założeniu. Refleksyjność nowoczesności odnosi się nie do warunków rosnącej pewności, ale metodologicznego wątplenia⁴⁰.

Odpowiedzią jest tu więc nasiloną refleksyjność w procesie budowania jednostkowych tożsamości. Zyskuje ona specjalne znaczenie w dokonywaniu codziennych wyborów w ramach stylów życia. O ile wybór stylu życia jawi się jako konieczność, o czym była już mowa powyżej, o tyle działanie „wewnątrz” niego tym bardziej doty-

³⁶ Idem, *Trzecia droga...*, s. 58.

³⁷ *Ibidem*, s. 59.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Idem, *Nowoczesność i tożsamość...*, s. 41.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 116.

czy wzmożonej refleksji i wyposaża bezpośrednio jednostkę w jej cechy tożsamościowe. Według Giddensa:

Style życia są zrutyinizowanymi praktykami, które odpowiadają nawykom żywieniowym, sposobom ubierania się, zachowania i zwyczajom spotykania się w ulubionych miejscach. Jednak rutynowe działania jednostki podlegają refleksji i mogą ulegać zmianom z uwagi na zmienność indywidualnej tożsamości⁴¹.

Widać tu wyraźnie, że jednostka zyskuje na autonomii w ramach poszczególnych stylów życia właśnie dzięki refleksyjnemu podejściu do kolejnych dokonywanych wyborów w swoim życiu. W miarę zaś dokonywania wyborów i poddawania refleksji kolejnych poczynań nie tylko nadal kształtuje swoją tożsamość, ale także w oparciu o nią (jako kategorię zmienną) rozwija swoją umiejętność refleksyjnej analizy rzeczywistości, w której działa.

To argument na rzecz mocnego zespolenia refleksyjności i procesu budowania tożsamości w kontekście późnej nowoczesności, w której uczestnictwo może być sprowadzone do ustawicznego dokonywania wyborów.

Należy jednak zaznaczyć, że nasilona refleksyjność nie zapewnia jednostce poczucia pewności co do trafności podejmowanych decyzji, które są budulcem jej tożsamości. Nawet więcej, świadomość możliwości dokonywania wyborów spośród bardzo licznych opcji, implikuje ostatecznie wzrost niepewności i to bez względu na dostępną pomoc ekspercką. Tak o tej ostatniej wyraził się brytyjski socjolog:

Nawet najrzetelniejszym autorytetom można wierzyć tylko „do odwołania”, a systemy abstrakcyjne, które na wskroś przenikają życie codzienne, zamiast jednoznacznych wskazówek i instrukcji proponują wiele różnych możliwości. Do ekspertów zawsze można się zwrócić, ale oni sami często nie zgadzają się między sobą⁴².

W konsekwencji przystosowanie się do zmiennych warunków wymaga od jednostek pogłębionej refleksyjności oraz odpowiednio szybkiego reagowania na zmienne, a czasem pozostające ze sobą w sprzeczności, informacje (na przykład ze świata nauki). Giddens stwierdził:

W odrywającym się od tradycji społeczeństwie jednostki muszą przywyknąć do filtrowania wielu różnych informacji istotnych dla ich sytuacji życiowej i rutynowo działającą na podstawie tego procesu filtrowania⁴³.

Jest to wyraźne wskazanie na wiedzę i samoświadomość, którymi posługuje się człowiek w swoim codziennym życiu. Wymóg wiedzy dla zapewnienia codziennej egzystencji różnicuje ludzi ze względu na zasoby wiedzy, jakie posiadają, tak jak szanse życiowe pomagają lub utrudniają wybór określonych stylów życia.

⁴¹ *Ibidem*, s. 113.

⁴² *Ibidem*, s. 116–117.

⁴³ *Idem, Poza lewicę...*, s. 15.

Ważniejsze niż to stwierdzenie jest jednak konstatacja, że w ogóle wiedza (jakiś określony jej zasób) jest konieczna, aby móc w wysoko rozwiniętych społeczeństwach funkcjonować. Nawet jeśli tak jest, nie bez racji, Giddens stwierdził następująco:

Świat nasilonej refleksyjności jest światem ludzi zdolnych. [...] W porządku posttradycyjnym jednostki w większej lub mniejszej mierze muszą się angażować w szerszy świat, jeśli mają w nim przetrwać⁴⁴.

Nie oznacza to jednak, że przetrwanie oparte na wiedzy przysługuje jedynie tej kategorii ludzi. Także dla „ludzi zwykłych”, jak ich określił, wiedza i informacja są konieczne w ich działaniu codziennym.

Odnosnie do refleksyjności, tak jak ją prezentował Giddens, Bauman mógłby powiedzieć krótko: nosi znamiona ambiwalencji. Z jednej strony zjawisku refleksyjności należy przypisać pozytywny charakter. Jak pisał Giddens: „świat wysokiej refleksyjności prowadzi do większej autonomii działania”⁴⁵. Z drugiej jednak, liczne odniesienia do świadomości, jakie mają miejsce z uwagi na zwiększoną liczbę przetwarzanych przez człowieka informacji, przyczyniają się do wytworzenia dodatkowych zasobów ryzyka w świecie. Dzieje się tak sprawą zachwiania równowagi pomiędzy dwiema siłami społecznymi:

Wzrost refleksyjności społecznej jest głównym czynnikiem wprowadzającym zaburzenie relacji między wiedzą a władzą – nadrzędne źródło niepewności wytworzonej⁴⁶.

Ryzyko i refleksyjność zdają się być nieodłącznie związane ze sobą, z tym, że zależność ta nie jest jednoznacznie określona i przesądzona. Pewne jest natomiast to, że zwiększające się pokłady wiedzy w społeczeństwie i możliwość (przynajmniej teoretyczna) nabywania coraz większych jej zasobów przez jednostki, pociągają za sobą zwiększone ryzyko typu wytworzonego, a więc, że nieodłączny element wiedzy, jaki charakteryzuje współczesne społeczeństwa, uzależnia ludzi od rosnącej potrzeby na zaufanie społeczne. Odpowiedzią na ciągle poddawanie refleksyjności nowych elementów wiedzy i generowanie przez to pokładów ryzyka jest bowiem zaufanie, które umożliwia funkcjonowanie w wysoko rozwiniętych społeczeństwach. Jest ono szczególnie przydatne tam, gdzie jednostkowy namysł nad zdobyciami nauki nie jest w stanie jednoznacznie określić skutków podejmowanej decyzji, albo tam, gdzie refleksyjność podważa przyjęte dotychczas dogmaty i siłą rzeczy należy zaufać czemuś, co jest zupełnie nieznanne i w tym sensie wymagające nie tyle wiedzy, co wiary. Tak tę rolę zaufania widział Giddens:

Zaufać to znaczy uwierzyć, przejść na stronę „wiary”, której nie daje się do niczego innego sprowadzić. Zaufanie jest specyficznie związane z nieobecnością i w czasie i przestrzeni, i z niewiedzą⁴⁷.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Idem, *Nowoczesność i tożsamość...*, s. 27.

Takiego zaufania wymagają wszelkie ludzkie stosunki, które opierają się coraz częściej na technologicznych rozwiązaniach niweczających bezpośrednie relacje międzyludzkie, a więc stosunki eliminujące kontakty umożliwiające jak dotąd bezpośrednią kontrolę procesów komunikacji. Rola zaufania wzrasta tu niepomierne.

Również w systemach eksperckich, na jakich opierają się jednostkowe wybory w późnej nowoczesności, zaufanie tym bardziej okazuje się konieczne, jeśli wziąć pod uwagę niewystarczającą, czy z gruntu wątpliwą wiedzę człowieka odnośnie technicznych środków, warunkujących przecież jego życie codzienne. Według Giddensa:

Na wiele sposobów i na różnych poziomach zaufanie jest podstawą większości codziennych decyzji, które wszyscy podejmujemy w toku planowania kolejnych czynności. Ale zaufanie nie jest w żadnym razie wyłącznie efektem świadomie podejmowanych decyzji. Polega ono zwykle na ogólnym nastawieniu, które leży u podstaw tych decyzji, sięgającym splotu zaufania z rozwojem osobowości⁴⁸.

Zaufanie wynikające z ryzyka wpisanego w późnonowoczesny dynamiczny rozwój rzeczywistości staje się więc, po części, elementem projektu budowania jednostkowej tożsamości. Jakkolwiek kwestia zaufania może być wytwarzana przez jednostkę świadomie (może być wynikiem refleksji w danych okolicznościach, w których brakuje odpowiedniej wiedzy), to dla sprawnego funkcjonowania w świecie generowanego ryzyka ten zabieg może okazać się niewystarczający. Dlatego też zjawisko zaufania wchodzi do zakresu teoretycznych rozważań o tożsamości, tak jak w rzeczywistości zaufanie staje się elementem jednostkowej tożsamości.

Rozwój systemów abstrakcyjnych, czyli mechanizmów wykorzeniających, wymaga permanentnego odwoływania się do zaufania jako jedyne go środka mogącego zapewnić sprawne funkcjonowanie człowieka w obliczu rosnącej specjalizacji. Wyjaśnieniem jest tu trudna do określenia granica, jaka nie może zostać przekroczona, jeśli chodzi o jednostkowe możliwości zdobywania wiedzy. Jej zasób może być oczywiście zróżnicowany w indywidualnych przypadkach, lecz nie zmienia to faktu, że postępująca specjalizacja wiedzy jest czynnikiem napędzającym rozwój nowoczesnych systemów abstrakcyjnych. Mówiąc krótko:

Fakt, że wszystkim, co może osiągnąć jednostka, jest bycie ekspertem w zakresie jednego czy dwóch niewielkich skrawków nowoczesnych systemów wiedzy, oznacza, że dla większości systemy abstrakcyjne pozostają nieprzeniknione⁴⁹.

To zaś nieodwołalnie implikuje zdanie się na doradztwo specjalistów, a więc zaufanie w stosunku do tych, którzy w konkretnej sytuacji, nierozwiązywalnej indywidualnie, dostarczają swej specjalistycznej wiedzy. W tym znaczeniu refleksyjne podejście do rzeczywistości wyzwala jednostkę w jej wyborach, nawet w momencie, kiedy zdana na swoją niewiedzę posiłkuje się wiedzą uzyskaną od ekspertów.

Refleksja i namysł przed podjęciem określonej decyzji sytuuje jednostkę jako wolną i niezależną w swych decyzjach.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 28.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 44.

Dokonywanie wyborów jest przecież koniecznym warunkiem i sensem procesu budowania tożsamości.

Podsumowując, kwestia tożsamości jednostkowej, a ściślej jej refleksyjność, staje się wyznacznikiem czasów współczesnych. Refleksyjność jest ważną cechą wyposażenia jednostek w świecie „poza tradycją”, w którym ryzyko wytworzone i odpowiedzialność za osobiste życie tworzą zupełnie nową kombinację. Według Giddensa:

Refleksyjność społeczna jest zarówno warunkiem, jak i owocem społeczeństwa posttradycyjnego. Decyzje trzeba podejmować na podstawie bardziej lub mniej ciągłej refleksji nad warunkami czyjegoś działania⁵⁰.

Odwoływanie się do refleksji na temat swoich własnych decyzji (nawet jeśli nie są podejmowane samodzielnie), to argument na rzecz takiego widzenia człowieka, w którym jest on w pełni odpowiedzialny za powodzenie i niepowodzenie kształtu swojego życia. Z pism Giddensa można wnioskować, że w tej odpowiedzialności za życie jednostkowe musi znaleźć się także miejsce na efekty refleksyjnego zmierzenia się z ryzykiem, rozumianym jako wyzwanie, a niekoniecznie jako niebezpieczeństwo, fatum czy przeznaczenie. Giddens wprawdzie pisał, że:

Tożsamość jednostki staje się problematyczna w warunkach nowoczesności w sposób radykalnie odmienny, niż miało to miejsce w kontekstach tradycyjnych⁵¹.

Jednak tym, co przede wszystkim wyróżnia czasy współczesne, a więc problematyzuje proces konstruowania tożsamości, nie jest wzrastająca niesamodzielność jednostki w codziennym jej życiu i skazanie na pomoc innych. Wytworzona refleksyjność tożsamości (w nasilonej postaci refleksyjności) wskazuje raczej, zdaniem Giddensa, na pewien ukształtowany już sposób, w jaki jednostka radzi sobie z narastającymi uczuciami niepokoju, niepewności czy też utraty możliwości decydowania o wszystkim, o czym powinna zadecydować bez odwoływania się do wiedzy innych. Jeśli więc tożsamość problematyzuje się, to dzieje się tak głównie z powodu niespotykanego dotąd ryzyka (z uwagi na jego skalę, a nade wszystko genezę i charakter), z jakim jednostka obcuje w życiu codziennym. Jednak nawet wtedy, w świecie – jak go określił Giddens – „po drugiej stronie natury”, człowiek odwołuje się do tego, co jest mu najbliższe, a więc do refleksyjnego (świadomego) oglądu rzeczywistości.

To właśnie cecha refleksyjności procesu kształtowania samego siebie jest dla poszczególnych jednostek rozwiązaniem tych problemów, które bezpośrednio wynikają z ryzyka typu generowanego społecznie. W podobny sposób Giddens ujmował rozpowszechniające się formy terapii i treningi tożsamości, które są dla niego raczej świadectwem przejścia przez jednostki władzy nad własnym życiem, a nie tylko i wyłącznie wskaźnikiem indywidualnej bezradności i szukania pomocy dla własnych problemów, w terapii traktowanej jako „laicka wersja spowiedzi”. Terapia była według niego

⁵⁰ Idem, *Poza lewicą...*, s. 98.

⁵¹ Idem, *Nowoczesność i tożsamość...*, s. 48–49.

[...] wyrazem refleksyjności tożsamości, zjawiska, które zarówno w odniesieniu do jednostki jak i w szerszym kontekście instytucji nowoczesności, równoważy prawdopodobieństwo życiowej wygranej i totalnej katastrofy. [...] Zasadniczo terapię należy rozumieć i oceniać jako metodologię planowania życia. [...] Terapia nie jest jedynie środkiem przystosowawczym⁵².

3.1.3. Refleksyjny projekt tożsamości (jaźni)

Giddens traktował refleksyjny projekt tożsamości jako doświadczenie jednostkowe. Jakkolwiek nie zajmował się w sposób dogłębny samym procesem indywidualizacji, to jednak w tej kwestii był zgodny z Durkheimem, twierdząc, że „w pewnym sensie w kulturach tradycyjnych „jednostka” nie istniała, a indywidualność nie była w cenie⁵³. Giddensa interesował przede wszystkim nie sam historyczny proces indywidualizacji, lecz raczej konstrukcja tych pojęć, które z nowoczesnością są kojarzone, a więc indywidualność, tożsamość, osobowość czy jaźń, które określają życie jednostkowe i sytuują jednostkę względem innych aktorów społecznych. Dlatego też zagadnienie tożsamości jednostkowej stało się dla niego przedmiotem zainteresowania nie tyle jako wyznacznik czasów posttradycyjnych, jak je określał, ile jako kategoria sama w sobie. Nie chodzi więc o uwarunkowania, które doprowadziły do wyłonienia się jednostkowego myślenia w nowoczesności, a bardziej o strukturę i treściowy zakres tego, co bez wątplenia zajmuje współczesnych badaczy – jaźni indywidualnej i budowanej w oparciu o nią tożsamości. Trzeba też zaznaczyć, że dla Giddensa pojęcie tożsamości wyrażało samookreślenie jednostki w świecie, jej własny świadomościowy projekt usytuowany w ramach życia. Jakkolwiek Giddens wiązał powstawanie tożsamości jednostkowej z procesem socjalizacji i ciągłym wchodzeniem w interakcje z otoczeniem społecznym, to jednak decydująca była tutaj dla niego aktywność jednostki w tej mierze, w jakiej wiąże ona swój świat wewnętrzny ze światem zewnętrznym. Pisał: „Środowisko kulturowe i społeczne jest czynnikiem kształtującym naszą tożsamość, ale centralne znaczenie ma jednostkowe działanie i dokonywanie wyborów”⁵⁴. Tożsamość jednostkowa (inaczej, osobista) w odróżnieniu od tożsamości społecznej jednostki nie oznacza takich cech, które są wspólne dla wielu ludzi, lecz:

[...] zaznacza naszą odrębność względem innych. Tożsamość jednostkowa dotyczy procesów samorozwoju, w których wykształca się nasze wyjątkowe poczucie bycia sobą i niepowtarzalny stosunek do otaczającego świata⁵⁵.

W refleksyjnym projekcie tożsamości chodzi o takie rozumienie tożsamości, w którym każdy moment życia jest traktowany jako zasadny do zastanowienia się nad nim, a więc do wywołania wzmoczonej refleksji na temat samego siebie i kształtu włas-

⁵² *Ibidem*, s. 49, 246.

⁵³ *Ibidem*, s. 104.

⁵⁴ *Idem*, *Socjologia*, Warszawa 2004, s. 52.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 52.

nego życia. Takie postępowanie nadaje tożsamości charakter autoterapii, ponieważ jednostka prowadząc ze sobą nieustanny dialog (a w każdym razie, będąc gotowa na podjęcie takiego dialogu w każdej chwili) staje się dla siebie opiniotwórcą i regulatorem własnych poczynań. Jest to jednocześnie sposób, za pomocą którego jednostka może dokonywać zmiany w swoim odbiorze świata, w odczuwaniu go lub rzeczywistym postępowaniu.

Refleksyjne przeżywanie każdej chwili oznacza podwyższoną świadomość własnych myśli, uczuć i wrażeń zmysłowych. Ta świadomość tworzy warunki zmiany i faktycznie stanowi i powoduje zmianę⁵⁶.

Podstawowe kwestie, jakie wyznaczają późnonowoczesne bytowanie człowieka to, według Giddensa, problemy zawarte w pytaniach: co robić, jak działać oraz kim być? Pozwalają one jednostce określić jej przyszłe zadania i skoncentrować się na tym, co ma nastąpić, co jest w jej planach i zamierzeniach. Namysł nad terażniejszością i autobiograficzna historia własnego życia nie zatrzymują bynajmniej jednostki tu i teraz, nie ograniczają jej do aktualnego doświadczenia, lecz predestynują do działania na przyszłość. Giddens używał określenia (za Janette Rainwater) „dialogu z czasem”, co pozwala patrzeć na życie i czas z nim związany jak na jakościowo otwartą przyszłość do przeżycia, a nie skończony i miniony etap, którego nie sposób już zmienić żadnymi dostępnymi środkami. To z kolei daje poczucie swoistej pewności i panowania nad tym, co może jeszcze zdarzyć się, a więc pozwala uniknąć przynajmniej niektórych niechcianych konsekwencji możliwych zdarzeń z przyszłości. Wynikiem takiego poddania refleksyjności nie tylko zdarzeń aktualnych i przeszłych, ale także tych możliwych w przyszłości, jest osvajanie wszechobecnego ryzyka, o którym była mowa wcześniej. W warunkach, jak je nazywał Giddens, „radikalnego urefleksyjnienia późnej nowoczesności”, nie można wprawdzie mówić o zdobyciu panowania nad przyszłością, lecz:

[...] pojęcie przyszłości nie sprowadza się już do oczekiwania wydarzeń, które dopiero nadejdą. „Przyszłości” są refleksyjnie układane w ramach aktualnych warunków działania, kiedy ich częścią staje się wiedza o nich⁵⁷.

Refleksyjność tożsamości dotyczy więc zarówno zdarzeń przeszłych, jak też tych, które są potencjalnie wpisane w jej projekt na przyszłość. Należy zaakcentować, że ta pogłębiona świadomość czasu i nasilona refleksyjność tym bardziej zanurzają człowieka w relacje i stosunki międzyosobowe, gdyż koncentruje on swoją aktywność na aktualnych zadaniach, a więc na współdziałaniu z innymi. Zablokowanie pozytywnego myślenia o przyszłości jest tu równoznaczne z ograniczaniem takich społecznych relacji, a więc może przekładać się niekorzystnie na więzi międzyludzkie. Refleksyjne włączenie spraw przyszłości do aktualnej aktywności wręcz wspomaga działanie, które z racji wielości możliwych rozwiązań przyjmuje charakter kontradiktoryjny (każ-

⁵⁶ Idem, *Nowoczesność i tożsamość...*, s. 99.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 42.

dy wybór związany jest z decyzją, która oznacza jednoczesną rezygnację z wielu nie wybranych opcji oraz skazuje na ryzyko z tym związane). Dlatego też, jak twierdził Giddens:

Zainteresowanie futurologią nie jest w warunkach wysoko rozwiniętej nowoczesności zajęciem ekscentrycznym, współczesnym odpowiednikiem dawnej wiary w przepowiednie wróżki. Przeciwnie, oznacza, że rozważanie kontrfaktycznych możliwości jest wpisane w refleksyjność w kontekście szacunku ryzyka i ewaluacji⁵⁸.

Trzeba zaznaczyć, że pojęcie tożsamości Giddens przeciwstawił przyjętemu powszechnie pojmowaniu jaźni. Teraz wiąże się ono bardzo mocno właśnie z refleksyjnością. Jeśli więc utożsamia jaźń z tożsamością, to tylko w takim sensie, w jakim refleksyjność nadaje jaźni dodatkowego akcentu, w sensie, w jakim każe rozważać jaźń jako refleksyjnie wytwarzaną kategorię. Giddens wyszedł tutaj poza interakcjonistyczne ujęcia jaźni jako wytworu procesów socjalizacyjnych i efektu podtrzymawanego przez ciągłe wchodzenie w interakcje społeczne. Te podstawowe czynniki są oczywiście konieczne także i do wytworzenia jaźni późnonowoczesnej (są dla niej konstytutywne), ale zdają się niewystarczające. Wymagana jest mianowicie nasilona refleksyjność, a więc nieustanne poddawanie własnej biografii świadomemu namysłowi. Tak wypowiadał się w tej kwestii brytyjski teoretyk:

W przeciwieństwie do jaźni w ogóle, „tożsamość” jaźni zakłada świadomość refleksyjną. Jest ona tym, czego jednostka jest świadoma w wyrażeniu „samoświadomość”. Innymi słowy, tożsamość jednostki nie jest po prostu czymś danym jako wynik ciągłości jej działania, ale czymś, co musi być rutynowo wytwarzane i podtrzymywane przez refleksyjnie działającą jednostkę⁵⁹.

Tak właśnie Giddens traktował społeczne podmioty, których refleksyjność (a więc posługiwanie się wyrażeniem „ja” w zmiennych społecznie kontekstach) i przejawiana inicjatywa pozwalają na ciągłe odtwarzanie bytu zbiorowego. Dokładniej mówiąc:

Tożsamość jednostki nie jest rysem charakterystycznym jednostki ani nawet zespołem takich rysów. Jest to „ja” pojmowane przez jednostkę w kategoriach biograficznych. Tu także tożsamość zakłada ciągłość w czasie i przestrzeni, ale tożsamość jednostki jest refleksyjną interpretacją takiej ciągłości przez jednostkę⁶⁰.

Istota tożsamości zdaje się dla Giddensa zamykać w jednostkowym projekcie życia i nabiera sensu jako istotna dla poszczególnych jednostek i ich biografii. Ścisłej rzecz ujmując, to właśnie owe biografie są znaczące dla jednostkowego doświadczania własnej tożsamości. Można powiedzieć, że refleksja nad samym sobą nie tyle tworzy „ja” (choć również tak jest), ile samo „ja” podtrzymywanie jest poprzez ciągłą refleksję nad jego zmieniającym się kształtem. W ten sposób, jak ujął to brytyjski socjolog:

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 74.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 75.

Refleksyjność nowoczesności obejmuje sam rdzeń jaźni. Mówiąc inaczej, w kontekście porządku posttradycyjnego „ja” staje się refleksyjnym projektem⁶¹.

Znaczenie refleksyjnego stosunku do samego siebie w procesie kształtowania tożsamości ukazuje się wyraźnie również wtedy, kiedy jednostka posługuje się kategorią „tożsamości idealnej”. Służy ona przede wszystkim jako czynnik motywacyjny w budowaniu pojęcia „ja”. Giddens stwierdził:

„Tożsamość idealna” odgrywa kluczową rolę w powstawaniu tożsamości jednostki, bo tworzy kanał pozytywnych aspiracji, w kategoriach których wypracowywana jest narracja tożsamościowa. [...] Tożsamość jednostki nie leży w jej zachowaniu ani – jakkolwiek skądinąd ma to wielkie znaczenie – w sposobie, w jaki jest odbierana przez innych. Tożsamość jednostki zależy od jej zdolności do podtrzymywania ciągłości określonej narracji⁶².

Ta zdolność wymaga od jednostki zachowania autentyczności, nie tylko w relacjach z innymi ludźmi, lecz także w znaczeniu pozostawania autentycznym dla samej siebie. Zdolność do samodzielnego myślenia i działania, wytwarzana w toku interakcyjnych zachowań, zyskuje według Giddensa na znaczeniu właśnie z powodu owego przechodzenia do posttradycyjności. Oferuje ona jednostce prawie niczym nieograniczone możliwości, w których może ona budować własną tożsamość. Stąd też:

W nas samych leży odpowiedź na pytanie, kim jesteśmy, skąd przyszlśmy i dokąd zmierzamy. Kiedy tradycyjne drogowskazy straciły na znaczeniu, świat społeczny daje nam oszałamiający wybór możliwości, kim być, jak żyć i co robić, nie dając jednak wskazówek, na co powinniśmy się zdecydować⁶³.

Stąd też istotne w procesie kształtowania i potwierdzania tożsamości są wszelkie działania podejmowane przez jednostkę, a więc również te określające ją w najdrobniejszych czynnościach i aktach wyboru.

Decyzje, które podejmujemy w naszym codziennym życiu – co włożyć, jak się zachować, jak spędzić czas – czynią nas tym, kim jesteśmy. Świat nowoczesny zmusza nas do odnajdowania siebie. Jako samoświadome jednostki ludzkie wciąż tworzymy i odtwarzamy naszą tożsamość⁶⁴.

Warto jednak podkreślić, że z uwagi na społeczny charakter człowieka (określenie Giddensa – człowieka życie-w-świecie), tożsamość uwidacznia swoją złożoną strukturę. Jednostka ludzka jest więc w koncepcji Giddensa myślącą, refleksyjną istotą. Nie jest zdeterminowana przez warunki strukturalne, a co więcej, jej aktywność jest w dużym stopniu autonomiczna. Człowiek przejawia mianowicie rozbudowaną (głównie przez indywidualny trening) samoświadomość, która przyjmuje różnorakie formy, ze względu na zaangażowanie jednostki w ramach instytucjonalnych wytworów. Chodzi

⁶¹ *Ibidem*, s. 47.

⁶² *Ibidem*, s. 95, 77.

⁶³ Idem, *Socjologia...*, s. 53.

⁶⁴ *Ibidem*.

tu o „świadomość praktyczną” i „świadomość dyskursywną”, a także szczególny rodzaj uwrażliwienia na „historyczność”, które z kolei wynika z przekształceń społeczeństwa nowoczesnego (zmiennosc jako immanentna cecha współczesności i usytuowanie w niej działań podmiotów o konstytutywnym dla tej rzeczywistości znaczeniu). Jednostka w późnonowoczesnej erze rzeczywiście „żyje w świecie”, co oznacza, że łączy swoją egzystencją wymiar lokalny z globalnym: „Chociaż wszyscy żyjemy w środowiskach lokalnych, światy doświadczane u większości z nas są naprawdę globalne”⁶⁵. Połączenie to ma także swój kontekst społeczny, ponieważ rezultatem dialektycznego współdziałania lokalności i globalności nie jest tylko i wyłącznie tożsamość jednostkowa, a więc sfera zamknięta, co do swojego zakresu jedynie do indywidualium. W wyniku tak toczącego się życia-w-świecie następuje bowiem odtwarzanie i tworzenie zrębów życia społecznego, a więc to, co mogło wydawać się jako dotyczące sfery jednostkowej czy prywatnej, ma swoje przełożenie na społeczne konsekwencje i to często na dużą skalę.

W tym miejscu bliższemu wyjaśnieniu należy poddać samą kategorię tożsamości jednostkowej traktowanej jako refleksyjny projekt. Za Janette Rainwater, Giddens podał dziesięć cech charakterystycznych tożsamości jednostkowej⁶⁶. Są nimi:

- wytwarzanie i odtwarzanie zintegrowanego poczucia tożsamości zasadza się na samorozumieniu i samopoznaniu jednostkowym, co oznacza, że tożsamość jest projektem refleksyjnym i jednostka ponosi za niego odpowiedzialność,
- projekt „ja” wyznacza rozwój od przeszłości (ujętej w autobiografię) do antycypowanej przyszłości, które łącznie stanowią przebieg życia,
- nowoczesna forma refleksyjności poddaje świadomemu namysłowi każdy moment życia: „refleksyjność «ja» jest ciągła i wszechogarniająca”⁶⁷,
- narracja „ja” (twórczy wkład jednostki w jej samorozwój) umożliwia zachowanie pożądanej spójności tożsamości, a autobiografia (spisana lub nie) traktowana jest jako „rdzeń tożsamości jednostki” w nowoczesnym świecie,
- kontrolowanie życia przez jednostkę za pomocą panowania nad czasem (tak zwany „dialog z czasem”),
- włączenie w projekt jaźni ciała jako elementu układu działania (na przykład potrzeby ciała w zakresie diety i ćwiczeń), ciało przykuwa uwagę do procesów, które go dotyczą, a więc przykuwa samą refleksję,
- zachowanie równowagi pomiędzy szansą a ryzykiem rozumiane jako samorealizacja, co oznacza podejmowanie nowych wyzwań i ryzyka jako konsekwencji wyzwoleńia się z przeszłości i otwarcia na nowe eksperymenty,
- autentyczność jako moralna oś samorealizacji pozwalająca pozostać szczerym wobec samego siebie („Bycie szczerym z samym sobą oznacza odnalezienie się, ale ponieważ jest to czynny proces tworzenia siebie, musi być zorientowany na całościowy cel – uwalniania się od konieczności i osiągnięcia spełnienia”⁶⁸),

⁶⁵ Idem, *Nowoczesność i tożsamość...*, s. 257.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 104–112.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 106.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 110.

- współzależność między ryzykiem a szansą jest wyznaczana przez tak zwane „przejścia”, a ich seria jest przebiegiem życia; w każdym momencie życia, także kryzysowym, jednostka jest w stanie w sposób świadomy podjąć ryzyko, aby uzyskać nowe i nieznanne dotąd szanse,
- samozwrotność – to sposób przebiegu rozwoju „ja”, co jest równoznaczne z tym, że ostatecznie wszelkie punkty odniesienia dla jednostki są ustanawiane przez nią samą, a więc „od wewnątrz”.

Co warto podkreślić, w zasadzie wszystkie wymienione powyżej cechy odnoszą projekt budowania tożsamości do procesów myślowych, do refleksji i zastanawiania się nad kształtem, jaki ten projekt przyjmuje w kolejnych momentach życia. Stąd też niedwukrotnie określenia w rodzaju; samoświadomości, samostanowienia, skierowania myślenia do wewnątrz, czy samozwrotności. Nacisk na świadomy charakter kształtowania siebie przez jednostkę wiąże się z przyjętym przez Giddensa punktem widzenia w kwestii relacji struktur i działań podejmowanych w toku praktyki społecznej.

Bez wątplenia więc refleksyjność to najbardziej istotna cecha człowieka późnowoczesnego, który posługuje się nią w konstruowaniu własnego „ja”. Dla Giddensa jest ona znacząca także z uwagi na „pluralizację stylów życia” (określenie Petera L. Bergera). W sytuacji łatwego przenikania się różnych stylów życia i ich stosunkowo powszechnej dostępności, refleksyjność występuje w charakterze ośrodka decyzyjnego, jeśli chodzi o wybór określonego stylu życia. Świadome pozostawanie w ramach pewnego stylu życia jest czasami równoznaczne z przemyślaną rezygnacją z wchodzenia w nowe rejony świata społecznego, które preferują wzory postępowania kłócące się z wybranymi wcześniej stylami (czy stylem). Dokonywanie konkretnych aktów wyboru, z których składa się budowanie tożsamości, przebiega więc nie tylko w ramach stylów życia, ale także w tak zwanych „sektorach stylu życia”. Pozostawanie w nich nie powoduje dysonansu wynikającego z niezgodności pełnionych ról czy przyjętych i aprobowanych w zakresie stylu życia zachowań. Tak więc refleksyjność jest nieodzownym czynnikiem wykształcania pojęcia „ja” na wszystkich poziomach, na jakich przebiega kształtowanie tożsamości – począwszy od najbardziej elementarnych aktów wyboru w życiu codziennym, poprzez wybór stylów życia, aż do decyzji o pozostawaniu (lub opuszczaniu) sektorów zapewniających spójność biografii. Wspomnieć tu także należy o tak zwanych „planach życiowych”, które zakładają świadomy namysł nad całościowym kształtem tożsamości. Według Giddensa:

Plany życiowe są treścią refleksyjnie zorganizowanej trajektorii tożsamości. Planowanie życia to sposób, w jaki jednostka czyni, w kategoriach ciągłości swojej biografii, przebieg przyszłych działań. Można tu także mówić o kalendarzach osobistych lub kalendarzach planów życiowych, zgodnie z którymi jednostka wykorzystuje czas swojego życia⁶⁹.

Projektowanie kształtu własnej biografii, a więc refleksyjne budowanie tożsamości, dotyka tutaj wspomnianego już powyżej zagadnienia „dialogu z czasem”. Proces planowania nie obejmuje bowiem tylko i wyłącznie, przewidywanych zdarzeń w przyszłości.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 118.

Planowanie życia zakłada specyficzny sposób organizacji czasu, ponieważ refleksyjna konstrukcja własnej tożsamości wymaga tyleż przygotowania się na przyszłość, co interpretacji przeszłości, chociaż na pewno istotną rolę w tym procesie odgrywa zawsze „przerabianie” przeszłych zdarzeń⁷⁰.

W szerszym ujęciu temporalnego rozumienia projektu tożsamości Giddens pisał o zjawisku „kolonizacji przyszłości”. Ma ono niewątpliwie pozytywne znaczenie dla wytworzenia jednostkowego poczucia panowania nad czasem, w którym umiejscowiony jest plan życiowy, ale również może wywoływać postawy mające na celu wyzwolenie się z tej „przytłaczającej temporalnej wizji świata”⁷¹. Jakkolwiek Giddens starał się upatrywać w zachodzących przemianach czynników stymulujących samorozwój jednostkowy, to przyznawał jednak, że ta wizja staje się coraz bardziej powszechna i paraliżująca dla jednostek.

Dla dopełnienia wątku refleksyjności należy jeszcze zaznaczyć rolę, jaką Giddens widział w niej przy pokonywaniu barier ruchliwości społecznej wynikających z nierównych szans życiowych. Tak jak zostało to już przedstawione wyżej, style życia mogą służyć do petryfikacji istniejących różnic społecznych. Stąd też wybory w ich ramach są częstokroć podyktowane chęcią utrzymania *status quo* korzystnego dla jednych grup społecznych kosztem innych.

Jednocześnie jednak globalizujące się stosunki społeczne i niczym nieograniczony (przynajmniej teoretycznie) dostęp do wiedzy na temat funkcjonujących stylów życia, sytuują jednostki w takim otoczeniu, które ze względu na swoją otwartość może motywować ich do poszerzania palety dostępnych im stylów życia. Ich refleksyjność miałyby w tym znaczeniu charakter „wyzwalający” do pokonywania istniejących nierówności w dostępie do kulturowo wytwarzanych stylów życia, pozwalających na samookreślenie zgodne z indywidualnymi aspiracjami. Z uwagi jednak na silną zależność zamożności i dostępności określonych dóbr (a w konsekwencji także i stylów życia) kwestia ta jest, moim zdaniem, niejednoznaczna. Według Giddensa:

[...] w warunkach ubóstwa tradycja ulega nieraz jeszcze dogłębnieszemu rozkładowi niż gdzie indziej. Wskutek tego twórcze budowanie własnej tożsamości może stać się domeną właśnie ludzi ubogich⁷².

Niekoniecznie więc wyzwalające dążenie skazane jest na niepowodzenie i jest to diagnoza odmienna od tej, jaką zaproponował Bauman. Ten ostatni widział w ubóstwie dość jednoznaczny czynnik powodujący społeczne poczucie deprivacji, a wręcz upokorzenia w sytuacji niemożności korzystania z wytworów świata, do których nie ma dostępu z powodu braku środków finansowych.

Niemniej Giddens – zakładając ową możliwość „transgresji” nieliczącej się z uwarunkowaniami finansowymi – przyznaje, że niemożność realizacji tożsamościowych projektów w grupach niedoboru ekonomicznego może przyczynić się do jeszcze

⁷⁰ *Ibidem*, s. 119.

⁷¹ *Ibidem*, s. 121.

⁷² *Ibidem*, s. 120.

większego wzrostu poczucia deprivacji i być źródłem rozpacz. W refleksyjnym projekcie tożsamości należy uwzględnić także tak zwaną „czystą relację”, która wyznaczając kształt związków między osobami, wpływa na formowanie własnej tożsamości. Jakkolwiek ten wątek nie jest tu dokładnie analizowany, to trzeba zaznaczyć, że podobieństwo czystej relacji do projektu tożsamościowego polega właśnie na refleksyjnym monitorowaniu jednostkowego postępowania zarówno wobec drugiej osoby, jak i samego siebie. Zarówno relacja, jak i własny projekt tożsamości są strukturalizowane w sposób refleksyjny i ciągły. Ich najistotniejszym wspólnym wątkiem pozostaje natomiast chęć osiągnięcia intymności⁷³.

Na zakończenie warto dodać, że w kontekście myślowego wychodzenia w przeszłość i szukania dla niej rozwiązań tu i teraz, Giddens stawiał również zagadnienie śmierci i traktował je jako możliwe do przewyciężenia w kategoriach włączenia go w projekt życia⁷⁴. Niemniej aspekt śmierci także podlega późnonowoczesnej refleksji. Świadomość nieuniknionego faktu śmierci jest bowiem elementem budowania tożsamości także w tym sensie, że może stać się przyczynkiem do konfrontacji zamierzeń z przedsięwzięciami rzeczywiście realizowanymi (zestawienie „tożsamości idealnej” z faktycznie urzeczywistnianą). W konsekwencji może to pomagać w zorganizowaniu życia jednostki w sposób dający jej więcej satysfakcji niż dotychczas. Możliwe jest także wykorzystanie tego zabiegu w autoterapii.

3.1.4. Świadomość – ciało – tożsamość

„Świadomość jest zamknięta w ciele” - pisał Giddens i nie chodziło mu bynajmniej o skonstatowanie oczywistego skądinąd faktu, lecz o konsekwencje, jakie z powyższego wynikają dla jednostkowego procesu budowania tożsamości⁷⁵. Proces ten obejmuje nie tylko sferę myśli, a więc tworzenie samoświadomości i potwierdzanie jej w kolejnych epizodach życia, ale także zagadnienia związane z ciałem. Konstruowanie tożsamości rozszerza się więc na obszar cielesności człowieka: „wygląd zewnętrzny staje się głównym elementem refleksyjnego projektu «ja»”⁷⁶. Jednocześnie stwierdził: „Ciało jest siedliskiem aktywnej jaźni, ta jednak nie jest bynajmniej przedłużeniem fizycznych cech organizmu będącego jej nośnikiem”⁷⁷. Ważne jest tutaj zachowanie poczucia ciągłości ciała przy jednoczesnym zachodzeniu zmian, jakie go dotyczą bądź w sposób naturalny, bądź wywołany świadomie przez człowieka (a więc znamionujący włączenie przekształceń i modyfikacji ciała w refleksyjny projekt tożsamości). Brytyjski socjolog pisał tak:

Zasada czynnego konstruowania tożsamości całkiem wprost dotyczy także ciała. Związane bezpośrednio z wzorami zmysłowości reżimy, jakim poddawane jest ciało, są podstawowym

⁷³ *Ibidem*, s. 122–136. Na temat czystej relacji w sferze intymności zob. także A. Giddens, *Przemiany intymności. Seksualność, miłość i erotyzm we współczesnych społeczeństwach*, Warszawa 2006, s. 65–82.

⁷⁴ O wiele szerzej zagadnieniem śmierci zajmuje się Bauman, o czym będzie mowa w dalszej części tekstu.

⁷⁵ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość...*, s. 79.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 138.

⁷⁷ Idem, *Stanowienie społeczeństwa...*, s. 77.

mechanizmem kultywacji, a wręcz kreacji ciała, na której koncentruje się instytucjonalna refleksyjność nowoczesności⁷⁸.

Nie można także uniknąć zaangażowania ciała w ten proces ze względu na rolę, jaką spełnia ono w komunikacji codziennej. Giddens stwierdził:

Wygląd ciała i jego gesty nigdy nie dadzą pełnego obrazu tożsamości jednostki, ale kiedy nie dają jej wyrazu w ogóle, uczucie bycia ucieleśnionym, które przekłada się na poczucie pełnego uczestniczenia w codziennych czynnościach, ulega przemieszczeniu lub zanikowi⁷⁹.

Jednak w większości przypadków ucieleśnienie wewnętrznych emocji i odczuć nie jest dla jednostki problematyczne. Wynika to przede wszystkim z ciągłości i powtarzalności podejmowanych przez nią działań:

[...] praca nad kontrolą ciała i wyrazu twarzy jest tak głęboko zakorzeniona w świadomości praktycznej, że większość ludzi nawet nie zauważa, kiedy ją wykonuje⁸⁰.

To rezultat ścisłego współistnienia cielesności i czasu, którego doświadczanie jest czymś oczywistym w życiu codziennym człowieka. Nawet jeśli powtarzalności działań ludzkich nie można rozumieć dosłownie, to powtarzalność życia społecznego sytuuje ciało ludzkie wobec rutynowych czynności. Nieodwracalnie ciało ludzkie jest skazane na skończoność (śmierć), a więc także i w tym sensie ciało dotyka temporalności.

Wyróżniając trzy rodzaje doświadczania czasu przez jednostkę – codzienne doświadczenie, trwanie jednostki i długie trwanie instytucji – Giddens tak pisał o drugim z nich:

Czas jest [...] czasem ciała, granicą obecności, całkiem różną od „ulatniania się” czasu w trwaniu codziennej działalności. Nasze życie mija w nieodwracalnym czasie umierania organizmu⁸¹.

Jest to tak zwany „czas nieodwracalny” i jego związek z procesem budowania tożsamości jest bezpośredni (długość życia wyznacza czas, w którym kształtowana jest tożsamość). Natomiast „czas odwracalny”, wyznaczający długie trwanie instytucji, nie dotyczy już tak bezpośrednio procesu tożsamościowego, ponieważ według Giddensa, rutynowe czynności dnia codziennego nie są fundamentem, na którym powstają instytucjonalne formy organizacji. Zachodzi pomiędzy nimi raczej współzależność i warunkowanie wzajemne, co jest wyznacznikiem dualności struktury. Giddens ujął to tak:

Mediatyzując fizyczne i zmysłowe cechy ludzkiego ciała, wszystkie systemy społeczne, niezależnie od tego jak rozległe, znajdują wyraz w rutynie życia codziennego i zarazem same je wyrażają⁸².

⁷⁸ Idem, *Nowoczesność i tożsamość...*, s. 139.

⁷⁹ *Ibidem*, s. 85.

⁸⁰ *Ibidem*, s. 86.

⁸¹ Idem, *Stanowienie społeczeństwa...*, s. 76.

⁸² *Ibidem*, s. 76.

Oznacza to, że codzienne rutynowe czynności i działania determinują się wzajemnie ze sferą instytucjonalną.

Pewne jest to, że według Giddensa włączenie ciała w nowoczesny projekt budowania tożsamości jednostkowej ma daleko poważniejsze konsekwencje niż te wynikające z wchodzenia w interakcje społeczne i uzewnętrzniania w ich ramach niewerbalnych środków wyrazu. Ciało nabiera tu znaczenia jako integralny składnik jednostkowości (wymiaru „ja”), który ma podwójne znaczenie w kontekście działania społecznego. Służy bowiem jednocześnie do podtrzymania ciągłości owego „ja” dla samej jednostki („ja podmiotowe”) oraz przedstawiania „ja” na zewnątrz, a więc utrzymywania ciągłości jednostkowego istnienia w ucieleśnionej formie dla innych („ja przedmiotowe”). Ponadto cielesność nabiera znaczenia w sensie typowo społecznym, a więc we współistnieniu z innymi ludźmi. Jak pisał Giddens:

Zasadnicze znaczenie dla życia społecznego mają usytuowania ciała w spotkaniach społecznych. [...] Ciało w relacji do innych jest usytuowane w bezpośrednich okolicznościach współobecności⁸³.

Poza tym późnonowoczesne konteksty dotyczące ciała ludzkiego daleko wykraczają poza uznanie go tylko za narzędzie jednostkowego działania. Będąc fizycznym organizmem, ciało pozostaje materią, która wymaga troski każdego człowieka, wymaga zabiegów zdrowotnych, a ponadto może dostarczać skrajnych odczuć bólu i przyjemności. Giddens posłużył się tu określeniami zaczerpniętymi z poradników dietetycznych i innych specjalistycznych, takimi jak: „wyczucie ciała”, „troska o ciało” czy „wewnętrzna sprawność ciała”, „wsłuchiwanie się w ciało” i „energia ciała”. Ta ostatnia daje jednostce swoiste panowanie w kwestiach zachowania zdrowia i ogólnej kondycji. Jest to bowiem:

[...] zdolność uniknięcia poważnych chorób i umiejętność radzenia sobie z drobnymi dolegliwościami bez potrzeby brania leków. Energia ciała pozwala też utrzymać, a nawet poprawić wygląd zewnętrzny⁸⁴.

Wszystkie wymienione cechy wskazują, że zarówno określony wygląd ciała ludzkiego, jak i sposób bycia człowieka w każdej sytuacji, w jakiej się znajduje, nabierają coraz większego znaczenia wraz z rozwojem nowoczesności. Dzieje się tak dlatego, że ciągłej refleksji podlega w niej nie tylko doświadczanie zmysłowe świata, lecz również ciało. Reżimy (o których poniżej) obowiązują bowiem nie tylko z racji wyborów w zakresie kultury konsumpcyjnej, ale także z racji określonych stylów życia. Implikuje to rozszerzenie pola odpowiedzialności za jednostkowe życie również na sferę ciała i związane z nim praktyki. Giddens nie pozostawił wątpliwości, pisząc:

Stajemy się odpowiedzialni za projekt własnego ciała i [...] w pewnym sensie jesteśmy zmuszeni je projektować, tym bardziej, im bardziej postradycyjne są warunki społeczne, w których żyjemy⁸⁵.

⁸³ *Ibidem*, s. 23.

⁸⁴ Idem, *Nowoczesność i tożsamość...*, s. 141.

⁸⁵ *Ibidem*, s. 142.

Nie rozpatrując tu przypadków chorobowych rozejścia się sfer świadomości i cielesności, którym Giddens również poświęcił swoją uwagę, należy stwierdzić, że ciało wchodząc w zakres projektu tożsamości ma pozostać w zgodzie z wytwarzaną świadomością konstrukcją tożsamościową. Ta zgoda ma zapewnić optymalny rozwój współzależnych od siebie sfer świadomości i cielesności. Pożądane jest więc to, co dawniej określane było przez integralność osobowości, jeśli tylko koncepcja osobowości włączała w swój zakres komponent ciała (czy konstrukcję psychofizyczną człowieka). Najkrócej rzecz ujmując, chodzi o zachowanie takiego współdziałania ciała i świadomości, które z tego pierwszego czynią narzędzie tej drugiej, w granicach zachowania akceptowalnego dla jednostki poczucia jedności ciała i świadomości. Rozejście się tych sfer może na przykład grozić „odcieleśnieniem” jaźni, a więc rozbieżnością działań i praktyk podejmowanych przez ciało oraz prowadzoną wewnątrz siebie narracją własnej biografii. Refleksyjny projekt tożsamości, polegający na poddawaniu świadomemu namysłowi własnej biografii, powinien również uchwycić ów pożądany, z punktu widzenia jednostkowego, balans pomiędzy ciałem a świadomością. Optymalne rozwiązanie dla ich współistnienia znajduje się pomiędzy pełnym wyzwoleniem świadomości z ciała a kompletnym zespoleniem ciała i umysłu. Chodzi więc o zachowanie poczucia jedności ciała i świadomości, które to poczucie wynika zarówno z indywidualnego zainteresowania swoim ciałem, jak i włączenia do tych zainteresowań sfery własnej świadomości. Taka integralność nie jest jednak łatwa do osiągnięcia, a to z racji zmian, jakie dotyczą samej cielesności. Giddens pisał tak:

Ciało, podobnie jak świadomość, staje się miejscem interakcji, uzyskiwania i przejmowania kontroli, w którym spotykają się refleksyjnie organizowane procesy i systematycznie uporządkowana wiedza specjalistyczna. Samo ciało wyzwoliło się, a emancypacja umożliwia jego refleksyjne formowanie. [...] W warunkach późnej nowoczesności ciało jest istotnie mniej niż kiedykolwiek „uległe” w stosunku do świadomości, gdyż jest z nią subtelnie zestrojone w refleksyjnym projekcie tożsamości. Samo ciało – jego praktyczna mobilizacja – coraz bardziej bezpośrednio odpowiada tożsamości, jakiej poszukuje jednostka⁸⁶.

Wydaje się więc, że w coraz większej mierze cielesność, stając się ważnym komponentem tożsamości jednostkowej, dyktuje warunki całemu temu skomplikowanemu procesowi.

Rozważając kwestie świadomości i jaźni w ramach teorii strukturacji Giddens wskazał na rolę ciała jako „siedliska działającej jaźni zlokalizowanej w czasie i przestrzeni”⁸⁷. Chodzi o wspomniane już powyżej konteksty zależności ciała od czasu społecznego, ale także o „usytuowanie” ciała, któremu Giddens nadał o wiele szersze znaczenie niż tylko to polegające na umiejscowieniu jednostki w sytuacji interakcji społecznej, a więc wykraczające poza rozumienie pozycji czy statusu społecznego. Pisał bowiem tak: „Usytuowanie należy [...] odnosić do seryjnych spotkań w czasie i przestrzeni”⁸⁸. Usytuowanie ma odzwierciedlać, poza oczywistą skądinąd współobecnością w relacjach z innymi, także i miejsce w strumieniu czasu, jakie aktywności

⁸⁶ *Ibidem*, s. 296–297.

⁸⁷ Idem, *Stanowienie społeczeństwa...*, s. 81.

⁸⁸ *Ibidem*, s. 23.

jednostkowej wyznacza przebieg dnia codziennego. Dochodzi do tego również przestrzeń, w jakiej odgrywa się jej życie i trwanie w „czasie instytucjonalnym”. W najbardziej bezpośrednim odniesieniu do jednostki usytuowanie oznacza jednak miejsce, jakie zajmuje ona w ramach stosunków społecznych, a więc innymi słowy, pozycję społeczną, która narzuca jednostce określoną tożsamość społeczną.

Należy tu przypomnieć, że tożsamość społeczna jednostki nie może być rozumiana jako tożsamość jednostkowa (osobista). Ta pierwsza bliższa jest kategorii roli społecznej, drugą zaś w dużym uproszczeniu można by sprowadzić do autodefinicji roli społecznej odgrywanej przez jednostkę. Pierwsza jest dziełem otoczenia, druga – wynikiem jednostkowego samookreślenia (powstającego zresztą w wyniku recepcji funkcjonujących społecznych definicji ról). Poza tym usytuowanie nie określa tylko i wyłącznie wzajemnego umiejscowienia jednostek względem siebie, lecz także odnosi się do okoliczności (kontekstów), w jakich ludzie wchodzą ze sobą w stosunki społeczne. Oznacza to, że w sytuacji interakcji społecznych znaczenia nabierają także środowiskowe uwarunkowania, w jakich działają podmioty oraz same ich fizyczne cechy (fizyczne właściwości ciała, w tym mimika twarzy). Wszystkie te aspekty wspólnie składają się na takie rozumienie „usytuowania”, które jest znaczące w procesie jednostkowego konstruowania tożsamości. Według brytyjskiego teoretyka: „Monitorowanie ciała, kontrola i wykorzystywanie wyrazu twarzy mają podstawowe znaczenie dla procesu integracji społecznej w czasie i przestrzeni”⁸⁹.

Jednocześnie Giddens zauważył, co jest już według niego syndromem późnej nowoczesności, że kwestie podejścia do cielesności człowieka ulegają swoistym przemianom. Tutaj także zdaje się obowiązywać (choć Giddens nie nazwał jej w ten sposób) posttradycyjna tendencja do stawiania znaków zapytania i podważania tego, co wcześniej było odbierane jako niezmiennie i niezależne od człowieka. Stwierdził bowiem:

Podobnie jak jaźń, ciało też nie jest już postrzegane jako „przeznaczenie”, jako bagaż fizyczny, który idzie w parze z jaźnią. W coraz większej mierze decydujemy nie tylko o tym, kim być i jak postępować, ale także o tym, jaki mieć wygląd dla zewnętrznego świata⁹⁰.

W tym sensie posttradycyjność dotyka też cielesności. Wpływ posttradycyjności na cielesność nie jest jednak ani jednoznaczna, ani z góry przesądzona. Stosowanie świadomego namysłu wobec tego, co dotyczy człowieka i jego życia, a to jest przecież głównym wyznacznikiem posttradycyjności, każe jednak uznać, że także sprawy ciała zostają włączone do tożsamościowego projektu. I tak, stając się częścią projektu tożsamości, ciało może zawładnąć świadomością, a więc relacje pomiędzy nimi zostają zachwiane. Zagadnienie to można także ująć w kategoriach ryzyka wpisanego w życie współczesnych wysoko rozwiniętych społeczności. Jako przykłady Giddens podał reżimy (głównie żywieniowe), jakim poddawane może być ciało ludzkie w związku z przyjętymi założeniami co do jego pożądanego kształtu. Główne patologie żywienia (anoreksja i bulimia), obserwowane w wysoko rozwiniętych krajach, wskazują nie

⁸⁹ *Ibidem*, s. 129.

⁹⁰ *Idem*, *Poza lewicą...*, s. 94.

tylko na preferowane społecznie i wytwarzane kulturowo pożądane sylwetki ciała, ale również na efekt procesów globalizacyjnych, które poprzez dostarczanie wszelkiego rodzaju produktów w cyklu całorocznym skazują ludzi na konieczność narzucenia sobie żywieniowych rygorów w sytuacji obfitości. Tak to ujął:

[...] wszyscy w zamożniejszych krajach i regionach są na diecie – to znaczy sami muszą decydować, co i jak jeść, dokonując wyboru spośród artykułów dostępnych przez niemal cały rok. Decydowanie o tym, „co jeść”, jest także decydowaniem o tym, „jakim być”, czyli o swym wyglądzie⁹¹.

Dlatego też włączenie zagadnień ciała w projekt tożsamości oznacza tak naprawdę przeniesienie refleksyjności również na zachowania w sferze konsumpcyjnej. W jej zakresie także następuje podejmowanie decyzji, które stają się elementami budującymi fizyczny wymiar tożsamości, co dość oczywiste, ale także stają się ważnymi elementami tworzącymi tożsamość jako projekt refleksyjny. Giddens pisał tak: „Kluczowe znaczenie reżimów dla tożsamości bierze się stąd, że wiążą one nawyki z wymiarem, jakim jest wygląd zewnętrzny ciała”⁹².

Reżimy obejmują zresztą nie tylko sferę żywieniową (choć te są akurat znamienne dla czasów współczesnych), ale także sferę zachowań seksualnych czy sprawy związane z ubiorem. Ten ostatni od zawsze był uznawany za środek wyrazu osobowościowego, nie zaś tylko za konieczny środek ochronny dla ciała. Podobnie jest także i dzisiaj. Ubiór, według Giddensa, „Ma oczywisty sens symboliczny, a więc jest środkiem wyrazu narracji tożsamościowej”⁹³. Ten sposób podejścia charakteryzuje współcześnie również kwestię płci, traktując ją jako wynik połączenia wyposażenia biologicznego i kulturowego, a nie tylko i wyłącznie jako zdefiniowany jednoznacznie rezultat tego pierwszego. Jest więc płeć „kwestią wyuczoną i efektem nieustannej pracy, nie zaś prostym efektem różnicy biologicznej”⁹⁴. W samookreśleniu się przez jednostkę, w procesie kształtowania tożsamości ten aspekt jest jednym z najbardziej istotnych.

Nawet w sytuacji patologicznego związku świadomości i cielesności wskazać należy na uzasadnianą w sposób refleksyjny decyzję o podjęciu takiego reżimu, który tę patologię buduje lub utrzymuje. Giddens podkreślił tutaj, że właśnie noszący znamiona patologii związki tożsamości i ciała ukazują dobitnie, jak bardzo silnej refleksji poddany jest projekt kształtowania tożsamości, a w tym również i ciała o określonym programie modyfikacji. Pokazuje, jakie znaczenie w takim projekcie tożsamościowym ma świadomie podjęte zadanie rekonstrukcji samego siebie, nie wyłączając z niego ciała. Kieruje bowiem tym projektem świadome wewnętrzne sterowanie i swoista chęć dotrzymania słowa sobie samemu, nawet jeśli z czasem staje się on nieracjonalny albo zaczyna przynosić jednostce widoczne szkody (na przykład zdrowotne). Głęboko uświadomiona potrzeba wytworzenia własnego stylu życia (czy częściej wejścia

⁹¹ *Ibidem*, s. 95.

⁹² *Idem*, *Nowoczesność i tożsamość...*, s. 88.

⁹³ *Ibidem*, s. 87.

⁹⁴ *Ibidem*, s. 88–89.

w określony styl życia wcześniej pozostający poza zasięgiem jednostki) okazuje się silniejsza niż zdroworozsądkowe myślenie. Giddens stwierdził, że refleksyjna kontrola własnego postępowania zostaje tutaj zastosowana jako bunt przeciwko wielorakim możliwościom wyboru. I tak w przypadku anoreksji protest polega na ścisłym trzymaniu się wyznaczonej drogi postępowania odnośnie do zaplanowanego kształtu własnego ciała. Polega więc na świadomej i czynnie podjętej aktywności. Analizując ten problem, występujący częściej u kobiet niż u mężczyzn, Giddens pisał:

Kiedy kobieta miała niewiele opcji i były one wąsko zdefiniowane, jej nieświadomy bunt, którego narzędziem było ciało, był rozmyty i nieokreślony. Natomiast w sytuacji pozornej wielości opcji jej reakcja jest precyzyjna i ściśle kontrolowana⁹⁵.

Refleksyjna konstrukcja tożsamości i ciała daje jednostce poczucie kontroli i panowania nad własnym życiem, ale może przeistoczyć się w działanie obsesyjne (kompulsja). Wtedy satysfakcji dostarcza samo postępowanie według wskazań narzuconego sobie reżimu, a wykroczenie poza nie generuje nowe ryzyko i zagrożenia.

Według Giddensa, to właśnie chęć uniknięcia narastającego ryzyka, wynikającego z wielości możliwych opcji życia, powoduje zamknięcie się w ramach własnego ciała, które może stwarzać pozory bezpieczeństwa. Stwierdził:

Anoreksja to głód bezpieczeństwa w świecie licznych i wieloznacznych opcji. Znajdujące się pod ścisłą kontrolą ciało znamionuje bezpieczny byt w otwartym środowisku społecznym⁹⁶.

Refleksyjny projekt tożsamości obejmuje więc nie samą sferę świadomości (samoświadomości), lecz także i ciało. Giddens przedstawił włączenie spraw ciała w tożsamościowy projekt w sposób następujący:

Jest ono układem działania, źródłem praktyk, którego czynne zaangażowanie w codzienne interakcje jest konieczne do zachowania spójnego poczucia własnej tożsamości⁹⁷.

Dlatego też cielesność człowieka jest przedmiotem zainteresowania podmiotów konstruujących swoją tożsamość i staje się również odrębnym przedmiotem badania w socjologii⁹⁸. Cielesność człowieka poddawana jest refleksyjności, tak jak i inne wątki konstruowanej przez niego tożsamości.

Oznacza to, że jednostka permanentnie analizuje okoliczności, w jakich działa, a więc robi to także w stosunku do kulturowych wzorów dotyczących troski i zachowań wobec ciała ludzkiego. Wzory te odnoszą się nie tylko do zewnętrznej formy, jaką przyjmuje ciało ludzkie, lecz także do wspomnianych już zabiegów dotyczących zachowania jego kondycji i kształtowania wedle określonych reżimów.

⁹⁵ *Ibidem*, s. 147.

⁹⁶ *Ibidem*, s. 149.

⁹⁷ *Ibidem*, s. 137.

⁹⁸ Na temat socjologii ciała zob. A. Giddens, *Socjologia...*, s. 164–189.

Dla uporządkowania rozważań warto tu wyróżnić cztery aspekty cielesności, jakie w pismach Giddensa nabierają znaczenia z uwagi na konstruowanie tożsamości jednostkowej i pojęcia „ja”. Wszystkie one związane są z refleksyjnym budowaniem tożsamości, a więc zostają włączone w jego zakres. Są nimi:

- wygląd zewnętrzny ciała (dotyczący bezpośrednio ciała jako fizycznej materii oraz sprawy ubioru i stosowanych ozdób – te ostatnie także w postaci bezpośredniej ingerencji cielesnej),
- sposób bycia, a więc praktyczne wykorzystanie cielesności (wyglądu ciała) w życiu codziennym, w każdorazowej sytuacji relacji z innymi,
- zmysłowość ciała, która obejmuje nie tylko wyuczone sposoby doświadczania przyjemności, lecz także radzenie sobie z doświadczaniem bólu,
- reżimy, omawiane już powyżej, wytworzone kulturowo metody i schematy zachowań odnośnie do różnych sfer życia, których głównym rysem jest to, że narzucają jednostce konkretne zachowanie i wymagają ich przestrzegania jako zgodnych z obowiązującym modelem.

Wymienione powyżej postaci cielesności, włączone w proces budowania tożsamości jednostkowej, stają się jednocześnie aspektami, które pozwalają jednostce kształtować się jako niepowtarzalne „ja”. Są więc znaczące z punktu widzenia samorealizacji i urzeczywistniania jednostkowego planu życia. Ponadto cielesność może być gwarantem poczucia zachowania ciągłości realizowanego projektu, podstawą prowadzonej przez jednostkę wewnętrznej narracji dotyczącej kształtu własnej biografii.

Jednostka zachowuje normalnie spójną tożsamość dzięki temu, że jej sposób bycia w różnych sytuacjach interakcyjnych pozostaje względnie stały i niezmienny. Jednostka nie musi obawiać się demaskacji, ponieważ sposób bycia pozwala utrzymać spójność wrażenia, że „dobrze się czuje we własnym ciele” i ze swoją narracją osobową⁹⁹.

Pozwala to patrzeć na tożsamość jednostki jako na spójną kategorię, posiadającą wewnętrzną oś zapewniającą poczucie „ja”, nie zaś na kategorię rozkładającą się na poszczególne sytuacje i konteksty, w jakich przebiegają interakcje społeczne. Giddens przyznaje jednak, że taka konstrukcja tożsamości, jakkolwiek pożądana z punktu widzenia jednostkowej samorealizacji w świecie późnej nowoczesności, narażona jest na trudności wynikające głównie z charakteru rzeczywistości, w jakiej przebiega jej kształtowanie. Chodzi tu przede wszystkim o nowy typ ryzyka generowanego społecznie oraz konsekwencje, jakie wynikają z dominacji człowieka nad przyrodą i refleksyjnego podejścia do tworzenia i odtwarzania stosunków społecznych. Kwestia refleksyjności, będąca tutaj swoistym wyróżnikiem nowego rodzaju modernizmu, jest jednocześnie szansą dla jednostkowego urzeczywistniania projektu życia w postaci refleksyjnej tożsamości. Świadome podejmowanie ryzyka wiąże się z eliminowaniem tych elementów, które powodują zagrożenie dla tak zwanego bezpieczeństwa ontologicznego. Ustawiczne podtrzymywanie ram bezpieczeństwa ontologicznego zależy jednak od rutynowych działań, podejmowanych nawet bez udziału specjalnych form namysłu, jest wynikiem codziennych zachowań i dokonań, jak ich określił Giddens, „zwykłych ludzi”.

⁹⁹ Idem, *Nowoczesność i tożsamość...*, s. 138.

3.1.5. Rekonceptualizacja struktury i podmiotowe sprawstwo w świetle teorii strukturacji

Istotnym postulatem pism socjologicznych Giddensa pozostaje akcent położony na tak zwany „czynnik ludzki”, rozumiany tu jednak odmiennie od tradycyjnego ujęcia substratu ludzkiego – podmiotu procesów społecznych (zresztą on sam preferował określenie „aktor społeczny”). Chodzi w większym stopniu o działanie społeczne (rodzaj przejawianej aktywności), które wprawdzie zawiera w sobie komponent podmiotowości, ale nie jest to forma ani czystego podmiotu, ani samej kategorii działania jako takiej, znanych z wcześniejszych rozwiązań teoretycznych w socjologii. Znaczeniowo odpowiednikiem *agency* – bo takim terminem posługiwał się Giddens dla określenia aktywności czynnika ludzkiego – jest tu „podmiotowe sprawstwo” usytuowane w relacji do świata struktur społecznych (*structure*), które traktuje także w sposób odbiegający od tradycyjnego rozumienia, przypisując im atrybut „dualności”¹⁰⁰. Giddens zdefiniował pojęcie *agency* jako działanie podmiotowe w odróżnieniu od działania (*action*)¹⁰¹. Dualizm struktury rozumie zaś następująco:

[...] struktura jako środek i wynik zachowania, które zwrotnie organizuje; właściwości strukturalne systemu społecznego nie istnieją niezależnie od działania, lecz są chronicznie uwikłane w jego produkcję i reprodukcję¹⁰².

W teorii strukturacji w największym stopniu chodzi więc o dynamiczną reprodukcję (tworzenie i odtwarzanie lub też tworzenie przez odtwarzanie) społecznych praktyk. Taka jest też najbardziej zwięzła definicja strukturacji. Jak pisał Aleksander Manterys, w teorii Giddensa:

Kluczowym problemem staje się reprodukcja stosunków społecznych w przestrzeni i czasie, czyli podtrzymywanie społecznie stosowalnych praktyk¹⁰³.

Trzeba zaznaczyć, że Giddens nie zakładał, iż jakikolwiek dotychczasowy system teoretyczny był nadrzędny czy bardziej wartościowy wobec innych. Nie kwestionował więc ani zaangażowania świadomego czynnika w dzieło produkcji i reprodukcji życia społecznego, ani znaczenia ontologicznej warstwy życia społecznego, która nie może być wyjaśniana bez filozoficznych podstaw wpisanych w konstruowanie podstaw społeczeństwa. Warto również zauważyć, że Giddens operował pojęciem rzeczywistości społecznej (także społeczeństwa), a równie często życia społecznego, dając przez to do zrozumienia, że aktor społeczny poza kreowaniem i reprodukowaniem otoczenia ma możliwość kontroli nad tym, co faktycznie dzieje się w jego otoczeniu i tego, co go dotyczy. W ten sposób jednostka korzysta z zasobów, które

¹⁰⁰ Zob. J. Szacki, *Historia myśli...*, s. 882.

¹⁰¹ A. Giddens, *Nowe zasady metody socjologicznej. Pozytywna krytyka socjologii interpretatywnych*, Kraków 2001, s. 110.

¹⁰² Idem, *Stanowienie społeczeństwa...*, s. 425.

¹⁰³ A. Manterys, *Wielość rzeczywistości w teoriach socjologicznych*, Warszawa 1997, s. 148.

jednak związane są z normami (regułami) i usytuowane w określonym kontekście społeczno-historycznym. Nie oznacza to więc ani uniwersalności praktyk stosowanych przez podmioty w społecznej *praxis*, ani ich bezwzględnego zdeterminowania przez obiektywne struktury.

Giddens próbuje wyjść w ten sposób poza determinizm i ewolucjonizm klasyków socjologii, odnosząc się krytycznie do naśladownictwa wzorów nauk przyrodniczych, traktowanych przez nich jako wzorzec naukowości i pożądany cel dla nauk społecznych. Sytuuje swoje myślenie, przynajmniej w poczynionych założeniach, poza „imperializmem przedmiotu” oraz „imperializmem podmiotu”, w których mieściły się według niego dotychczasowe rozwiązania w ramach socjologii teoretycznej. Jakkolwiek uznał, że teoretyczne pogodzenie skrajnych stanowisk – kładących nacisk bądź na strukturę (przedmiot), bądź na działanie (podmiot) – jest raczej niemożliwe, to jego propozycja odnosi się do wypracowanych na terenie socjologii obydwu typów rozwiązań, a więc do dychotomii podmiotu i przedmiotu także. Tak pisał o fundamentalnej tezie jego teorii strukturacji:

Punktem wyjścia do pogodzenia stanowisk akcentujących „strukturę” i „działanie” jest świadomość, że w naszym codziennym życiu czynnie tworzymy i odtwarzamy strukturę społeczną¹⁰⁴.

Powyższe stwierdzenie kryje w sobie dwie główne przesłanki jego teorii, a mianowicie „dualność struktury” oraz znaczenie, jakie w funkcjonowaniu człowieka w świecie społecznym odgrywa jego świadomość (również w pogłębionym sensie, a więc w znaczeniu refleksyjności). Jest to także argument na rzecz współzależności jednostki i społeczeństwa, która nie jest dla Giddensa tak jednoznaczna, jak na przykład było to w przypadku socjologii Durkheima. Jest tak chociażby z uwagi na dualność struktury i włączenie do teoretycznego systemu problematyki świadomości jednostkowej. Giddens utrzymywał, że określanie społeczeństwa jako zewnętrznego wobec jednostki jest uzasadnione (w tym sensie jednostka nie jest w stanie sama ani tworzyć, ani odtworzyć społeczeństwa), lecz nie sposób uznać zewnętrżności społeczeństwa wobec wszystkich jego członków jednocześnie (w tym przypadku trudno byłoby bowiem mówić o życiu społecznym jako takim). Tym samym w modelu analitycznym struktura przyjmuje postać podobną do tej, jaką miała w pismach Durkheima, a więc zewnętrznej formy stanowiącej rodzaj przymusu dla działań (praktyk) ludzkich podmiotów. Jednocześnie zasadne jest pytanie o możliwość modyfikacji tak pojętej struktury przez działające podmioty, a więc pytanie o zmianę społeczną. Zewnętrzność struktur wobec działań jednostkowych Giddens tak widział w ramach swojej teorii strukturacji:

Społeczeństwa ludzkie czy systemy społeczne nie istniałyby w ogóle, gdyby nie ludzka działalność. Nie jest jednak prawdą, że systemy społeczne są tworem aktorów: reprodukują je oni i przekształcają, przeobrażając to, co zostało dotąd uzyskane w ciągłej *praxis*¹⁰⁵.

¹⁰⁴ A. Giddens, *Socjologia...*, s. 688.

¹⁰⁵ Idem, *Stanowienie społeczeństwa...*, s. 216.

Dlatego też współzależność działań ludzi i powstających w wyniku tych działań struktur społecznych jest dla niego zasadniczym określeniem charakteru związków pomiędzy czynnikiem ludzkim a światem strukturalnym. Tym bardziej, że ograniczający wpływ zewnętrzności struktur, a zwłaszcza ich trwanie w czasie nie są przesądzające co do rezultatu tego wpływu. Tak więc związki i zależności *agency* i *structure* to zasadnicza treść teorii strukturacji Giddensa.

Mówiąc ogólnie, współczesne zestawienie struktur i działań wymaga przedefiniowania sposobu patrzenia na społeczeństwo nowoczesne, które nie daje się już opisać przy użyciu dotychczasowego aparatu pojęciowego. Giddens zaproponował w ten sposób nową optykę patrzenia na społeczeństwo w socjologii i w ogóle w naukach społecznych. Przestaje ono być względnie stabilnym i zamkniętym systemem społecznym, a jest teraz bardziej złożoną strukturą narodową (*nation-state*), którą charakteryzuje nie tylko wewnętrzne zróżnicowanie, lecz także zmiany zachodzące wokół niej, co poddaje państwo narodowe rozlicznym wpływom zewnętrznym. Giddens postrzegał państwa narodowe jako funkcjonujące w globalnym systemie, ponieważ warunkiem istnienia państwa narodowego jest jego rozwój w ramach większego układu państw narodowych (współcześnie, właśnie w ramach układu globalnego). Dzieje się tak głównie dzięki administracyjnej unifikacji, a nie „infrastrukturze porządku” społecznego, a więc uświadamianego uczestnictwa w społeczeństwie obywatelskim. Państwa, pozostając częścią globalnego systemu, poddane są dynamicznym zmianom, które opisane zostały już powyżej jako wchodzenie do posttradycyjności. Świat społeczny to świat zinstytucjonalizowany, ale działające w nim jednostki to istoty myślące (refleksyjne), nawet jeśli nie zawsze świadome znaczenia swoich działań dla tworzenia i odtwarzania utrwalonych już struktur społecznych.

Świadomość społeczna w rozumieniu wspólnie podzielanych przez zbiorowość znaczeń (*common sense*) zostaje tu przynajmniej częściowo, zawładnięta przez świadomość typu politycznego, związaną ściśle z umiejętnościami poruszania się i działania w ustrukturalizowanym i zinstytucjonalizowanym systemie społecznym. Jest to widzenie społeczeństwa współczesnego jako późnonowoczesnego systemu, dla opisu którego nieadekwatna jest ani frazeologia modernistyczna, ani klasyczny pozytywistyczny schemat. Można tu zaryzykować stwierdzenie, że obiektywny świat zewnętrzny, ujmowany w ramy ukształtowanego w socjologii pojęcia społeczeństwa, zostaje w dużej mierze „upolityczniony” i w tym sensie, społeczeństwo staje się także formą politycznego jestestwa. Giddens twierdził bowiem, że fakt zorganizowania stosunków w państwie oznacza możliwość nie tylko prowadzenia przez społeczeństwa działań w skali geopolitycznej, ale także samokontrolę wewnątrz systemu.

Nieco inaczej niż Bauman, Giddens zauważył zmiany zachodzące w odniesieniu do roli państw narodowych współcześnie, ale nie przypisywał im aż tak dużego zaawansowania, ani też nie wnioskował, jak czynił to Bauman, że następstwa tych zmian dotyczą w sposób bezpośredni i jednoznacznie negatywny kondycji jednostek. Posttradycyjna tożsamość jednostki jest wprawdzie, według niego, narażona na niebezpieczeństwa współczesności, ale nie oznacza to dla człowieka sytuacji bez wyjścia. Jego atutem staje się wiedza lub inaczej mówiąc, refleksyjne podejście do świata społecznego, czyli skłonność do wykorzystania wiedzy jako elementu współczesnych

organizacji. Według Giddensa, trwanie państwa narodowego jest ciągle możliwe dzięki ponawianym działaniom podmiotów społecznych. Następuje więc odtwarzanie struktur państwowych. Ma ono taki charakter, jaki przyjmuje stanowienie i odtwarzanie struktur w świecie nasyconym refleksyjnością.

Dlatego też pomimo akcentu kładzionego na czynnik ludzki, w relacji *agency* – *structure* sam podmiot nabiera nieco innych cech od tych, jakie na gruncie socjologii klasycznej reprezentował zazwyczaj podmiot życia społecznego. Relacja podmiotu i przedmiotu ma tu formę zestawienia działań i struktur, a w teorii Giddensa przyjmuje postać dychotomii *agency* – *structure*, gdzie pierwsze pojęcie bliskie jest wprawdzie znaczeniowo socjologicznej kategorii działania, wymaga jednak pewnego dodatkowego określenia poprzez wskazanie na sprawstwo typu podmiotowego.

Trzeba podkreślić, że również samą opozycję obiektywność – subiektywność Giddens uważał za mocno osadzoną w tradycji teorii społecznej. Jednak próby jej przewyżczenia według niego zwykle kończyły się na wzmocnieniu jednej ze stron opozycji kosztem drugiej. Tak, na przykład, powołał się na dokonania Talcotta Parsons, który zdecydowanie przyznał pierwszeństwo przedmiotowi (społeczeństwo) nad podmiotem (podmiot działający refleksyjnie). Inaczej stało się w orientacjach hermeneutycznej i fenomenologicznej. W nich bowiem zaznaczyła się, zdaniem Giddensa, „nadmierna skłonność do subiektywizmu”¹⁰⁶. Starając się zlikwidować ten rozdzwięk, a przynajmniej go zminimalizować, Giddens próbował zbudować swoją teorię strukturacji na takim założeniu, które pozwoliłoby wyjaśniać procesy społeczne bez zastosowania tej klasycznej antynomii. Jej całkowite zignorowanie zdaje się być jednak niemożliwe. Giddens założył mianowicie, że owa opozycja „powinna być skonceptualizowana jako dualność struktury”¹⁰⁷. Tak naprawdę więc już na etapie formułowania założeń dla swojej teorii korzystał z wypracowanego wcześniej dorobku i odnosił się do powyższej opozycji jako punktu wyjścia. W związku z przyjętym założeniem dotyczącym sposobu definiowania struktury, dwa zagadnienia istotne dla wyjaśniania życia społecznego muszą zostać podjęte od nowa, a mianowicie czas i przestrzeń.

Nacisk na strukturę, a więc sferę tradycyjnie utożsamianą z obiektywnością, nie oznaczał jednak dla Giddensa negacji sfery subiektywnej. Pisał bowiem tak:

[...] zgadzam się z wezwaniem, by centrum teorii strukturacji nie stanowił podmiot, ale nie zgadzam się, by konsekwencją tego miało być odparowanie subiektywności do pustego uniwersum znaków. Umiejscowione w czasie i przestrzeni praktyki społeczne powinny być natomiast traktowane jako podstawa konstytuowania się zarówno podmiotu, jak i przedmiotu¹⁰⁸.

Próby wyjścia poza dziewiętnastowieczne fundamenty socjologii przynoszą w koncepcji Giddensa wskazanie na wspomniany już „czynnik ludzki”, a mianowicie na tę specyfikę jego działań, która czyni z nich działalność nieprzewidywalną i przypadkową, a jednocześnie poddaną procesom myślowym (refleksyjności). Cechy

¹⁰⁶ *Ibidem*, s. 19.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ *Ibidem*, s. 20–21.

nieprzewidywalności i przypadkowości mieszczą się właśnie w ujęciu współczesnego społeczeństwa jako późnonowoczesnego, a przyczyny „odhumanizowania” współczesnej wizji społeczeństwa leżą, według Giddensa, w niedoskonałej teorii społeczeństwa jako takiego i zbyt dużej uwadze poświęcanej pozapolitycznej sferze funkcjonowania społeczeństw. Nieprzewidywalność i przypadkowość działań społecznych aktorów wzmacniają poczucie niepewności wytworzonej (ryzyko generowane społecznie), w której aktorzy urzeczywistniają swoją aktywność. Te dwie cechy nie zwalniają ich jednak z refleksyjnego podejścia do życia, a co więcej, nakazują z cechy refleksyjności korzystać we wzmóhonym stopniu, gdyż tylko świadome nastawienie wobec przeszłości umożliwia jej oswojenie. Dzieje się tak szczególnie, gdy chodzi o budowanie tożsamości indywidualnej jako refleksyjnego projektu życia. Trzeba jednak zaznaczyć, że w teorii strukturacji Giddensa nie przekłada się ono bezpośrednio na tworzenie strukturalnych ram, chociaż w tym złożonym procesie odgrywa swoją rolę.

Na uwagę zasługuje niewątpliwie fakt, że Giddens starał się odnaleźć łącznik pomiędzy światem struktur a światem działań nie popadając w żadną ze skrajności i nie przyznając pierwszeństwa żadnej z nich. Tak naprawdę jednak korzystał z obu kategorii tworzących tę antynomię, którą starał się programowo ominąć. Jest tak nie tylko w kwestii właściwości samej struktury (wytwarzanej i odtwarzanej oraz stwarzającej faktyczne ramy dla działań), ale także związków owej dualności struktury i świata ludzkiego. Dualność struktury, tak jak ją widział Giddens, jest bowiem możliwa tylko i wyłącznie dzięki cechom świata społecznego i tworzących go ludzi, jest możliwa dzięki ich refleksji i wykorzystaniu struktury jako ram dla podejmowanych działań. Inną kwestią jest natomiast fakt, że nie wszyscy uczestnicy życia społecznego sobie to uświadamiają jako rzeczywistą szansę. Wedle słów Giddensa:

Struktury nie można konceptualizować jako domeny przymusu, wywieranego na działanie podmiotowe, ale winna ona być pojmowana jako czynnik tworzący możliwość takiego działania¹⁰⁹.

Dlatego też odnosząc się do Durkheimowskiego ujęcia struktury jako „ram odniesień działania”, podjął polemikę z ich normatywnym (sankcjonowanym) oddziaływaniem (przymusem)¹¹⁰.

Samo zarysowanie punktu wyjścia jego teorii jako chęć pokonania antynomii działań i struktur (podmiotu i przedmiotu) sygnalizuje, że Giddens podjął się zadania zbudowania własnego systemu teoretycznego w oparciu o przezwyciężenie dotychczasowych rozwiązań, opierających się bądź na primacie sfery aktywności, bądź strukturalnych wyznacznikach jako ograniczeniach dla życia społecznego. Giddens bezsprzecznie stronił od apoteozy systemowości i nadmiernego subiektywizmu, lecz sformułował swoją teorię *de facto* w oparciu o nowe zdefiniowanie tego, co dotychczas w teoriach przedmiotowych uznawane było za strukturalny i zewnętrzny czynnik ograniczający ludzką aktywność. Odnośnie do wcześniejszych ujęć systemowych ograniczeń pisał tak:

¹⁰⁹ Idem, *Nowe zasady...*, s. 226.

¹¹⁰ *Ibidem*, s. 139–147.

[...] strukturalne właściwości systemów społecznych są jak ściany pokoju, z którego podmiot nie jest władny się wydostać, ale w którym może się poruszać, jak mu się spodoba¹¹¹.

Wynika z tego, że podmiot społeczny zyskuje możliwość swobodnego działania dopiero poza ograniczającym wpływem struktur. Natomiast propozycja Giddensa, jak sam stwierdził:

Teoria strukturacji zastępuje tę wizję inną, zgodnie z którą struktura jest wpisana w tę właśnie „swobodę działania” traktowaną w strukturalistycznej socjologii jako kategoria niewyjaśnialna¹¹².

Dla angielskiego socjologa ograniczenia są traktowane trojako: jako ograniczenia moralne (stwarza je świat materialny i cechy fizyczne ciała), sankcje negatywne (system kar stosowanych wobec podmiotów) i ograniczenia strukturalne. Dopiero te ostatnie wynikają z określonego charakteru właściwości strukturalnych generujących pewne warunki działania. Zawsze jednak, co podkreślał Giddens, „wszystkie strukturalne właściwości systemów społecznych mają zarazem charakter i ograniczający, i dopuszczający”¹¹³.

Jego programowe zdystansowanie się wobec opozycji obiektywność – subiektywność przyniosło ciekawe rozwiązania w kwestii usytuowania podmiotu w społecznej przestrzeni i jego strukturotwórczej roli. Implikowało także nowe pojmowanie samej struktury społecznej. Ta ostatnia, w teorii strukturacji, jest rozumiana jako

[...] reguły i zasoby uwikłane w proces społecznej reprodukcji. Zinstytucjonalizowane cechy systemów społecznych odznaczają się właściwościami strukturalnymi w tym sensie, że stosunki są ustabilizowane w czasie i przestrzeni. Strukturę można ujmować abstrakcyjnie jako dwa aspekty reguł: jako elementy normatywne i jako kod znaczeniowy. Dwojakiego rodzaju są również zasoby: jedne wywodzą się z koordynacji działalności podmiotów, drugie natomiast płyną z kontroli nad materialnymi produktami i nad aspektami świata materialnego¹¹⁴.

Giddens posługiwał się dodatkowo pojęciem „zasady strukturalne”, którego znaczenie również odbiega od tradycyjnego ujmowania zagadnienia struktury w socjologii. Najkrócej „zasady strukturalne” można zdefiniować jako strukturalne cechy wszelkich społeczeństw i całości społecznych. Są to zinstytucjonalizowane cechy systemów społecznych, które zapewniają im trwałość w czasie i przestrzeni.

Co warto podkreślić, Giddens, bliski ujęciom historycznym w socjologii, nie utożsamiał dziejów ze zmianą społeczną, twierdził nawet, że na gruncie socjologii niemożliwa jest zadowalająca teoria zmiany społecznej jako takiej (zmiany społecznej nie można wyjaśnić za pomocą jednego czynnika czy mechanizmu, który odpowiadałby za jej zachodzenie, chociaż występowanie zmian jest niezaprzeczalne). Związane jest to z uwikłaniem teorii i twierdzeń nauk społecznych w kontekst historyczny,

¹¹¹ Idem, *Stanowienie społeczeństwa...*, s. 219.

¹¹² *Ibidem*, s. 219–220.

¹¹³ *Ibidem*, s. 223.

¹¹⁴ Idem, *Stanowienie społeczeństwa...*, s. 30–31.

w świat znaczeń i działań, o których traktują. Brytyjski teoretyk nazwał to zjawisko „podwójną hermeneutyką”, co w zasadzie nie oznacza niczego innego poza wzajemnym oddziaływaniem na siebie wiedzy o świecie społecznym i tych, którzy badając świat społeczny tę wiedzę uzyskują.

Chodzi o to, że refleksja nad procesami społecznymi (teorie i obserwacje) wpisują się w świat zjawisk przez nie opisywanych, stają się z nimi nierozdzielne¹¹⁵.

Giddens nie odbiegał tym sformułowaniem daleko pod względem nowatorstwa od wcześniejszej koncepcji Stanisława Ossowskiego, znanej jako oryginalne cechy nauk społecznych względem nauk przyrodniczych (tak zwane „osobliwości”)¹¹⁶. Owe „osobliwości” dotyczyły wszak nie tylko uwikłania samego badacza w proces poznawczy („udział doświadczenia wewnętrznego”), lecz także wpływu rezultatów badań i samych czynności badawczych na rzeczywistość (a więc i zbiorowość), która podlega procesom badawczym i socjologicznemu poznaniu.

Należy dodać, że w teorii Giddensa upodmiotowiona wizja społeczeństwa nie ograniczała się jedynie do tego jej aspektu, który poprzez wywoływanie efektów ludzkich działań tworzy obiektywną rzeczywistość, lecz owa podmiotowość stanowi klucz do zrozumienia współczesnego społeczeństwa. Poprzez aspekt świadomościowy jest ono konstytuowane w dwojakim sensie: jako odtwarzane w ponawianych działaniach, a więc zachowujące trwałość oraz jako podlegające recepcji poprzez świadome w nim uczestnictwo, czyli refleksyjność podmiotów. Giddens podkreślał przede wszystkim dynamikę struktur, nadając zmianie społecznej kształt strukturalnej, która dokonuje się poprzez podejmowane „praktyki społeczne” odtwarzające i modyfikujące życie społeczne. Zapewniona jest w ten sposób ciągłość życia społecznego, jak i jego zmiana i przybieranie nowych form. Życie społeczne cechuje się swoistą podwójnością, która dotyczy rozumienia struktury (owa „dualność struktury”). Z jednej strony jest ona zastana (składająca się z „zasobów” oraz „reguł”). Z drugiej, wobec struktury pojawiają się sprawcze działania podmiotowe (*agency*), w trakcie których owe zasoby i reguły są wcielane w życie. Odpowiadające zasobom – interesy oraz odpowiedniki reguł – wartości, podlegają interpretowaniu, tworzeniu i przetwarzaniu na nowo. Podczas podejmowanych działań, zarówno jednostkowych, jak i grupowych, przekształcane są istniejące warunki materialne, tworzone są nowe systemy norm, reguł i przekonań kulturowych. Wszystko to dzieje się w systemach o wysokim stopniu abstrakcyjności, w których refleksja czy wręcz sama skłonność do refleksyjnego wykorzystywania wiedzy o życiu społecznym jest wpisana niejako w „naturalny” sposób we współczesne funkcjonowanie organizacji społecznych.

Za decydujące o współczesności brytyjski teoretyk uznał omawiane już, skumulowane i mające światowy zasięg, cechy społeczeństwa późnonowoczesnego. A są nimi: zaufanie jako konieczna cecha wynikająca z istnienia skomplikowanych, „abstrakcyjnych systemów” i stosowania zaawansowanych technologii w życiu codziennym, ryzyko – globalność zagrożeń dla istnień jednostkowych i zbiorowych, nieprzejrzystość

¹¹⁵ *Ibidem*, s. 32.

¹¹⁶ S. Ossowski, *O osobliwościach nauk społecznych*, Warszawa 1983, s. 163–213.

– chaotyczny charakter życia społecznego spowodowany, między innymi, wzrastającym relatywizmem i zacieraniem się dotychczasowych reguł funkcjonowania w społeczeństwie, globalizacja – zmniejszenie znaczenia państwa narodowego i rozszerzenie się sieci stosunków społecznych na obszar całego globu¹¹⁷. Giddens bliski był tu uznania tych samych czynników, na które wskazywał także Michel Foucault, a więc znaczącej roli władzy państwowej, istnienia wykwalifikowanej armii i samego zjawiska wojny oraz procesów produkcji i organizacji informacji w społecznej przestrzeni.

Jego widzenie społeczeństwa współczesnego można też interpretować jako próbę przypisania zwiększonej roli refleksyjności pozwalającej na rozpoznanie mechanizmów funkcjonowania w społeczeństwie. Refleksyjność jest bowiem istotną cechą podmiotu społecznego we współczesnym późnonowoczesnym społeczeństwie oraz przymiotem zinstytucjonalizowanych form życia zbiorowego.

Wydaje się jednak, że refleksyjność i samoświadomość społecznych podmiotów więcej znaczą dla procesu konstruowania indywidualnych biografii (tworzenia tożsamości) niż dla zmiany społecznej w ujęciu ogólnospołecznym. Giddens pisał następująco:

[...] wytwarzanie i reprodukcja społeczeństwa musimy traktować jako kompetentne dokonanie jego członków, a nie jako jedynie serię procesów mechanicznych. Nie znaczy to jednak, że aktorzy są w pełni świadomi swoich zdolności ani tego, jak mogą się nimi posługiwać; nie powinniśmy też pojmować form życia społecznego jako zamierzonych rezultatów działania¹¹⁸.

Takie podejście było, być może, spowodowane przeświadczeniem Giddensa, że nie sposób wskazać na jednoznaczne determinanty zmiany społecznej. Jego konsekwencją jest natomiast to, że jednostkowa świadomość (jaźń) nie rozpada się tutaj z uwagi na wielowątkowość świata społecznego, lecz spełnia ciągle rolę integrującą dla konstruowanej w toku życia tożsamości. Stąd też jego projekt tożsamości jest na wskroś refleksyjny. Rekonceptualizacja struktury oznacza natomiast oryginalne włączenie w nią sfery świadomości. I świadczy o tym nie tylko udział podmiotowego sprawstwa w odtwarzaniu i tworzeniu struktury, lecz także refleksyjność instytucjonalna. Ta ostatnia jest traktowana jako cecha współczesnych społeczeństw czy organizacji, polegająca na permanentnym reagowaniu na zachodzące zmiany i włączaniu tych zmian do ram organizacji. Uczestnictwo sfery świadomościowej w „dualności struktury” widoczne jest także w Giddensowskim rozróżnieniu świadomości praktycznej i świadomości dyskursywnej (komunikacyjnej).

3.1.6. Świadomość praktyczna i świadomość dyskursywna (komunikacyjna)

W swojej teorii strukturacji Giddens wskazywał na trzy rozumienia pojęcia świadomości, z których tylko pierwsze nie czyni znaczącego rozróżnienia dla opisu udziału człowieka w świecie społecznym. Odnosząc się do trójczłonowej koncepcji konstruk-

¹¹⁷ Zob. P. Sztompka, *Giddens Anthony*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, t. 1, Warszawa 1998, s. 236–241.

¹¹⁸ A. Giddens, *Nowe zasady...*, s. 225.

cji psychicznej człowieka sformułowanej przez Freuda, Giddens zaproponował inną triadę do opisu sfery psychicznej jednostki.

Po pierwsze, świadomość jest rozumiana jako możliwość reagowania na bodźce płynące z zewnątrz. Inaczej, to rodzaj wrażliwości, który pozwala człowiekowi być świadomym czegoś lub popaść w nieświadomość. Tak pojęta świadomość zawarta jest zarówno w świadomości praktycznej, jak i dyskursywnej, a więc kolejnych dwóch rodzajach świadomości.

Po drugie, świadomość może oznaczać konkretne reagowanie na zaobserwowane bodźce, a więc pewne dostosowanie do nich jednostkowych działań. Takie widzenie świadomości bliskie jest jej definiowaniu jako świadomości praktycznej. Chodzi tutaj bowiem o refleksyjne monitorowanie zachowań przez podmiot społeczny, które Giddens uznał za zasadniczy rys określający funkcjonowanie człowieka w świecie późnej nowoczesności. Świadomość praktyczna, to według niego:

[...] to, co aktorzy wiedzą (sądzą) o warunkach społecznych, przede wszystkim o warunkach własnego działania, ale go nie potrafią wyrazić dyskursywnie. Inaczej niż w przypadku nieświadomości, świadomość praktyczna nie ulega stłumieniu¹¹⁹.

Samo zwrócenie uwagi na zachodzące zdarzenia w społecznej przestrzeni zostaje tu uzupełnione o zastosowanie działań adekwatnych do tych zdarzeń.

Po trzecie wreszcie, świadomość jest definiowana przez kategorie opisujące możliwość jej wyrażenia. W tym znaczeniu świadomość jest rozumiana jako „artykułowość”. Świadomość dyskursywna, to według definicji Giddensa:

[...] to, co aktorzy potrafią wyrazić werbalnie o warunkach społecznych, między innymi o warunkach ich działania. [...] Takie rozumienie świadomości zakłada zdolność spójnego zdawania sobie sprawy z własnej działalności i z jej racji¹²⁰.

W grę wchodzi tu dodatkowo, oprócz podjętego działania jako reakcji na zewnętrzne zdarzenia, także – jak określił to Giddens – „zdolność werbalnego ujęcia sprawy”. Świadomość praktyczna zdecydowanie dominuje w rozważaniach Giddensa dotyczących kwestii przebiegu i odtwarzania życia społecznego. Właśnie ten rodzaj świadomości jest zasadniczym budulcem stosunków międzyludzkich i konstytutywną cechą świata społecznego. „Praktyczna świadomość polega na znajomości reguł oraz taktyki, za której pośrednictwem życie społeczne jest konstytuowane i rekonstruowane w czasie i przestrzeni”¹²¹. Ujmując to w kategoriach teorii strukturacji, świadomość praktyczna jest nośnikiem rutyny. Ta ostatnia zaś jest wynikiem pogodzenia nieokielzanej nieświadomości (i możliwych nieprzewidywalnych zachowań nią powodowanych) oraz refleksyjnego i samozwrotnego monitorowania swojego postępowania przez jednostkę. Tutaj właśnie ukazuje się rola tego typowo ludzkiego wyróżnika kompetencji człowieka jako uczestnika świata społecznego, a więc refleksyjności:

¹¹⁹ Idem, *Stanowienie społeczeństwa...*, s. 426–427.

¹²⁰ *Ibidem*, s. 426, 85.

¹²¹ *Ibidem*, s. 133.

Nic jednak nie jest ważniejsze i bardziej nie wyróżnia ludzkiego życia niż refleksyjne monitorowanie zachowania, jakiego inni oczekują po każdym „kompetentnym” członku społeczeństwa¹²².

Należy jednak dodać, że refleksyjność nie ogranicza się do namysłu nad podejmowanymi właśnie działaniami, lecz dotyczy także działań przeszłych i przyszłych. W ten sposób człowiek stosuje mechanizm monitorowania samego siebie, co w decydującej mierze wpływa na przewidywalność jego zachowań pośród innych, a także pozwala jemu samemu zapanować nad impulsami, których realizacja nie byłaby społecznie pożądana, a jemu przyniosła raczej straty niż zyski. Warto tu podkreślić, że udział refleksyjności w złożonych systemach o wysokiej abstrakcyjności nie wyklucza z nich pewnej roli nieświadomości. Nawet przy nasilonej refleksyjności, jakiej wymaga życie w wysoko rozwiniętych społeczeństwach, nie można wyeliminować sfery nieświadomości. Giddens tak pisał:

Uznanie zasadniczego znaczenia refleksyjnego monitorowania zachowań w codziennej ciągłości życia społecznego nie zaprzecza doniosłej roli nieświadomych źródeł poznania i motywacji. Każde jednak zwrócić uwagę na rozgraniczenie tego, co świadome, od tego, co nieświadome¹²³.

Był skłonny uznać, że wskazana przez Freuda nieświadomość to przeciwieństwo świadomości dyskursywnej. Tym samym nieświadomość to „niezdolność słownego wyrażenia motywów działania”¹²⁴. Jednak przyznał, że skoro samo postrzeganie wymaga uwzględnienia czynnika czasoprzestrzennego, to ma ono także refleksyjny charakter, gdyż narzucanie ram czasoprzestrzennych jest ściśle powiązane z refleksyjnym monitorowaniem działania.

Rozważając związki świadomości z czasem i pamięcią Giddens stwierdził, że jego pojmowanie świadomości (we wszystkich trzech wskazanych powyżej znaczeniach) nie odnosi się w żaden sposób do teraźniejszości. Pisał: „To, czego podmiot jest świadomy, nie da się związać z określoną chwilą”¹²⁵. W ten sposób definicje świadomości dyskursywnej i praktycznej mogą przyjąć również taki kształt:

[...] świadomość dyskursywna i praktyczna oznaczają psychologiczne mechanizmy przypominania wykorzystywane w okolicznościach działania. Świadomość dyskursywna oznacza te wspomnienia, które aktor potrafi wyrazić werbalnie. Świadomość praktyczna oznacza natomiast to, do czego aktor ma dostęp w toku działania, nie będąc w stanie powiedzieć „co wie”¹²⁶.

Nieświadomość natomiast odnosi się także do mechanizmów pamiętania, ale tych, do których podmiot nie ma bezpośredniego dostępu. Ograniczenia dostępu wynikają z dwóch powodów, a mianowicie: z faktu, że kompetencje komunikacyjne człowie-

¹²² Idem, *Nowe zasady...*, s. 165.

¹²³ Idem, *Stanowienie społeczeństwa...*, s. 84.

¹²⁴ *Ibidem*, s. 85.

¹²⁵ *Ibidem*, s. 89.

¹²⁶ *Ibidem*, s. 89–90.

ka kształtują się później niż pewne elementy systemu bezpieczeństwa uformowane w dzieciństwie oraz z faktu, że nieświadomość ma właściwości tłumiące, co utrudnia jakiegokolwiek werbalne wyrażenie nieuświadomianych figur psychiki. Giddens nie zgadzał się z Freudowską wizją działań i czynności w większości umotywowanych głównie dlatego, że stwierdził procesualny charakter motywacji, a nie jej akcydentalne występowanie poprzedzające dany czyn lub działanie. Tak to wyjaśniał:

[...] nieświadomość z rzadka tylko bezpośrednio ingeruje w refleksyjnie monitorowane postępowanie. A ponadto zachodzące zależności są uwarunkowane nie tylko przez psychologiczne mechanizmy indywidualnego aktora, lecz również przez zapośredniczone stosunki społeczne, jakie jednostka utrzymuje w swych codziennych rutynowych zajęciach¹²⁷.

Tym samym Giddens wyszedł z kręgu psychiki jednostkowej i umiejscowił refleksyjny działający podmiot w kontekście społecznym.

Zasób świadomości praktycznej wydaje się być zdecydowanie większy od tego, jaki ma świadomość dyskursywna. To, że ludzie postępują w określony sposób nie oznacza wszak automatycznie, że z gruntu potrafią podać wyjaśnienie (motywację) dla swoich zachowań i podejmowanych praktyk, a co więcej, niekoniecznie są w stanie nazwać swoje działania w kategoriach, jakie do ich opisu są dość powszechnie używane. Zdarzyć może się także, że społeczni aktorzy nie znają reguł i zasad postępowania w ramach pewnych zinstytucjonalizowanych stosunków społecznych (nawet jeśli artykułują motywy swoich działań) i ta niewiedza z gruntu czyni ich rozumowanie błędnym. Świadomość praktyczna miałaby tu cechy świadomości fałszywej. Ten ostatni przypadek Giddens nazywał „sytuacyjną niestosownością” i uznał go za możliwy, lecz pozostający w zdecydowanej mniejszości w porównaniu z wiedzą, jaką zazwyczaj ludzie posiadają na temat swojego postępowania (wiedza ta zresztą jest przekazywana i utrwała się w zbiorowości).

Wszystko to jednak nie ogranicza ludzi w możliwościach faktycznego działania i to działania podejmowanego na podstawie świadomych wyborów, które jednak nie do końca muszą być artykułowane przez jednostki w sposób werbalny. Twierdził:

Takie „zdawanie sobie sprawy” ucieleśnione w czynnościach praktycznych składających się na gros życia społecznego jest (wraz z władzą) konstytutywną cechą świata społecznego¹²⁸.

W ten sposób świadomość praktyczna wpisana zostaje w proces codziennego odtworzania form życia społecznego, jakie odbywa się wedle jego teorii na poziomie rutynowych działań. Jakkolwiek brytyjski teoretyk wiązał bezpośrednio świadomość praktyczną z rutynowymi działaniami, to następuje tu również powiązanie podejmowanych działań z cielesnością. Świadczy o tym również sposób rozumienia podmiotu: „Przez podmiot działający, czyli aktora, rozumiem podmiot, którego siedliskiem jest cielesna czasoprzestrzeń żywego organizmu”¹²⁹. Przewidywalne działania rutynowe

¹²⁷ *Ibidem*, s. 90–91.

¹²⁸ *Ibidem*, s. 133.

¹²⁹ *Ibidem*, s. 91.

są domeną podmiotów społecznych, a są przewidywalne, bo poddane są ciągłej refleksji. Jest to jednocześnie wskazanie na swobodę działań, podejmowanych jednak tylko w pewnym zakresie (rutyny), a także podkreślenie, że w jego teorii świadomość i ciało (oraz pamięć) pozostają nierozzerwalne i korelują z czynnikiem czasoprzestrzennym.

Działania jednostkowe tak rozumianego aktora (podmiotu społecznego) to jednocześnie podstawowy łącznik teorii strukturacji z koncepcją tożsamości jednostkowej. Dzięki działaniom następuje odtwarzanie struktury społecznej i kształtowana jest jaźń. Należy więc zastanowić się, w jakim sensie tego rodzaju aktywność (działania rutynowe) przekłada się na budowaną krok po kroku konstrukcję tożsamości, skoro ta ostatnia jest refleksyjnym projektem i oznacza *de facto* potwierdzaną przez własny namysł narrację biograficzną. Jak pisał:

Jaźń [...] nie jest jakimś minipodmiotem w podmiocie. Jest sumą tych form przypominania, za których pośrednictwem podmiot refleksyjnie określa, „co” jest źródłem jego (czy jej) działania. Jaźń to podmiot scharakteryzowany przez samego siebie¹³⁰.

Rozważyć można tutaj przykładowo taki schemat: jednostka (rozumiana jako cielesny organizm umiejscowiony w czasoprzestrzeni) podejmuje działanie, poddaje je refleksji, jest świadoma tego, co robi, nawet jeśli nie potrafi tego nazwać (wykorzystanie świadomości praktycznej, ale brak świadomości dyskursywnej – wedle Giddensa, przypadek wcale nie tak rzadki). W podanym schemacie sprawdza się teza o zastosowaniu świadomości praktycznej w toku podejmowanych działań, a więc w momencie ich urzeczywistnienia. Świadomy namysł nad dokonanymi już czynami, zgodnie z definicją świadomości dyskursywnej, może (ale nie musi) nastąpić, gdyż namysł ten dotyczy wydarzeń z przeszłości. Jeśli więc jednostka uruchamia świadomość dyskursywną oznacza to, że werbalizuje ona to, co już stało się i było jej współudziałem i że potrafi wskazać motywy swoich działań. W ten właśnie sposób człowiek jednocześnie tworzy i potwierdza swoją narracyjną tożsamość.

Według Giddensa, budowanie tożsamości dotyczy jednak również planowania zdarzeń przyszłych i wynika, jak była o tym mowa powyżej, z tak zwanego „dialogu z czasem”. Pojawia się tu więc pytanie dotyczące generowania przez jednostkę takiej refleksji (użycia jakiejś formy świadomości), która obejmuje także zdarzenia mogące dopiero nastąpić w przyszłości („kolonizacja przyszłości” oznaczająca kontrolę i panowanie nad czasem). Skoro jednak świadomość dyskursywna i praktyczna odnoszą się – analogicznie do zasady, na jakiej działa pamięć – do zdarzeń przeszłych (ewentualnie do dziejących się tu i teraz), to należy rozważyć schemat świadomościowej projekcji ukierunkowany na wydarzenia przyszłe. Jego ewentualne zastosowanie jest równoznaczne z postawieniem uzasadnionego pytania o budowanie tożsamości jako świadomego projektu przyszłości. Obrazuje go w moim przekonaniu następujący przykład: jednostka jest świadoma możliwych zdarzeń w przyszłości (przewiduje je, czyni przedmiotem swojej refleksji) i chce je podjąć (włączyć w proces budowania własnej tożsamości). W trakcie ich podejmowania uruchamiana jest świadomość praktyczna, która towarzyszy wszelkim działaniom jednostek w społecznej prze-

¹³⁰ *Ibidem*, s. 92.

strzeni. Świadomość praktyczna, dostępna w toku działania, nie oznacza jednak automatycznie artykułowości dokonywanych działań. Dlatego też pojawiająca się wątpliwość dotyczy wykorzystania świadomości dyskursywnej do zdarzeń jeszcze nie zaistniałych. Koncepcja świadomości sformułowana przez Giddensa nie przewiduje sytuacji włączenia świadomości dyskursywnej w taki schemat, ponieważ nie odnosi tego typu świadomości do przyszłości, a jedynie do minionych doświadczeń, które włącza w jednostkową biografię w postaci podmiotowo prowadzonej narracji. Nie ma tu także znaczenia, czy jednostka, antycypując pewne zdarzenia przyszłe, włącza je w projekt swojej tożsamości czy w swoich rzeczywistych działaniach unika ich jako zbędnych czy niepożądanych w procesie samostanowienia. W obydwu przypadkach niemożliwe jest zastosowanie świadomości dyskursywnej, bo jej cechą znaczącą jest pojawianie się *ex post*.

Wydawać się więc może, że dla schematu ukierunkowanego na przyszłość model konstruowania tożsamości jest nieadekwatny. Do rozstrzygnięcia pozostaje kwestia, czy jest to jedynie problem artykulacji (a raczej jej braku) zdarzeń przyszłych, co stanowi *de facto* o istocie świadomości dyskursywnej, czy jest to również problem głębszy, przekładający się na realne możliwości jednostki w jej refleksyjnym podejściu do przyszłości. Przyjmując pierwsze przypuszczenie, nieumiejętność ta może być definiowana w kategoriach strukturalistycznych i nie oznacza nic innego, jak niemożność sformułowania werbalnego przyszłych epizodów lub niemożność podania rzeczywistych motywacji dla działań mających dopiero nastąpić. Jeśli natomiast brak świadomości dyskursywnej stanowiłby jakieś realne ograniczenie dla rozpoznawania i projektowania przyszłych zdarzeń, to oznaczałoby to jednocześnie ich wykluczenie z procesu budowania tożsamości i to wykluczenie nie tylko w ścisłym tego słowa znaczeniu. Z pism Giddensa jasno wynika jednak stanowisko, które wskazuje na możliwość takiego rozpoznania przyszłych epizodów życia jednostkowego, że następuje ich świadome włączenie do (lub wyeliminowanie z) projektu tożsamości. Dzieje się to za sprawą refleksyjności.

Wydaje się, że wytłumaczenie dla wskazanych powyżej kontrowersji zawiera się w jego rozumieniu dwóch pojęć, świadomości i refleksyjności. Warto zwrócić uwagę na to, że o ile Giddens podał definicje świadomości (i jej trzech rodzajów) oraz refleksyjności jako cechy późnonowoczesnych społeczeństw, o tyle jednak nie wskazał ani na relacje pomiędzy tymi pojęciami, ani ich ewentualną zależność. Najbardziej wyraźnie ten brak jest widoczny w odniesieniu do powiązań świadomości i refleksyjności na poziomie jednostkowym, bo nawet uznając refleksyjność za cechę wysoko rozwiniętych społeczeństw, trzeba odnieść ją do życia jednostkowego i roli, jaką w nim odgrywa w tworzeniu poczucia „ja”. Tymczasem fragmenty teorii strukturalizacji, zwłaszcza te, które dotyczą umiejscowienia świadomości w rutynowych i codziennych działaniach aktorów społecznych, zdają się traktować refleksyjność jako oczywistą cechę czy atrybut, a może i umiejętność, która w podejmowanych działaniach jest nieodzowna. Tak więc, korelacja świadomości i refleksyjności w teorii strukturalizacji wydaje się pewna, chociaż przez samego jej autora nie do końca wyjaśniona co do jej charakteru.

Świadomość jest dostępna jednostce zarówno w trakcie jej działań, jak i po ich dokonaniu. W tym drugim przypadku uwidacznia się analogia świadomości i procesów przypominania. Natomiast refleksyjność zdaje się wykraczać daleko poza zdarzeniowo ujmowane życie jednostkowe, chociaż to właśnie wszelkie zdarzenia i fakty poddawane są ciągłej refleksji. Jednak refleksyjność, jak była już o tym mowa, chociaż zdaje się dominować i wyznaczać sposób funkcjonowania człowieka we współczesnym świecie, nie stanowi sama w sobie budulca życia społecznego. Co więcej, Giddens nawet podkreślał, że refleksyjne nastawienie do rzeczywistości nie stanowi czynnika odrywającego jednostkę od jej działań codziennych. To zastrzeżenie wskazuje, że refleksyjności nie należy traktować jako wyłącznie kontemplatywistycznej formuły, która nie ma nic wspólnego z przejawami aktywności społecznych podmiotów. Należy natomiast przyjąć, że sferze działań człowieka towarzyszy ciągła refleksja, ale nie jako ich bezpośrednie źródło, ani też jako ograniczenie dla praktyki społecznej. Tak ujmowana refleksyjność jest cechą zarówno jednostek, jak i zbiorowości reprezentujących wysoki poziom rozwoju społecznego. Jest cechą elementarną i, można rzec, nadrzędną wobec wyszczególnionych rodzajów świadomości. Warto zwrócić uwagę, że w pismach Giddensa sama świadomość jest refleksyjna. Jeśli stanowi ją wszelka wiedza, a więc ta z poziomu nieartykułowanego (wiedza milcząca) oraz ta wyrażana (wiedza dyskursywna), to można utożsamiać refleksję z procesem myślenia w ogóle lub rodzajem szczególnego namysłu, namysłu nad samostanowieniem jednostkowym. Ten ostatni aspekt widoczny jest przecież wyraźnie w kształtowaniu projektu tożsamości, który przyjmuje charakter refleksyjny.

Słów kilka należy się jeszcze demarkacji dwóch podstawowych rodzajów świadomości, jakie sformułował Giddens. Sama granica pomiędzy świadomością dyskursywną a praktyczną nie jest arbitralna i nie można jej określić jako bezwzględnie nieprzekraczalnej. Według Giddensa: „Chodzi wyłącznie o różnicę między tym, co da się powiedzieć, a tym, co po prostu robi się w określony sposób”¹³¹. Stąd też jego rozróżnienie pomiędzy świadomością praktyczną a dyskursywną zdaje się służyć odpowiednio do zaprezentowania sposobu generowania działań w zakresie społecznej rutyny oraz do werbalnego uzasadniania motywów tychże działań (czy mówiąc inaczej, możliwości podania racji i uzasadnień swojego postępowania). To, co w psychoanalizie uchodziło za nieświadomość, jest dla Giddensa odwrotnym stanem rzeczy niż świadomość dyskursywna, a więc nieartykułowalnością działań przeszłych i nieumiejętnością wyrażenia ich uzasadnienia. Jak wskazywał sam Giddens, nieświadome aspekty działania są jednak rzadkie, ponieważ wynika to według niego ze sposobu ujmowania samego działania i powodujących nim motywów. Pisał bowiem tak:

Działania [...] nie da się zadowalająco ująć jako agregatu czynów. [...] Zamiast zakładać, że każdemu czynowi odpowiada jakiś motyw, powinniśmy rozumieć, że termin „motywacja” ma charakter procesalny¹³².

¹³¹ *Ibidem*, s. 45.

¹³² *Ibidem*, s. 90.

To powoduje, że nieświadome czynniki nie odgrywają tak naprawdę znaczącej roli w podejmowaniu działań, którym zawsze towarzyszy świadomość praktyczna. Nieświadomość nie ingeruje także w proces refleksyjnego monitorowania własnego postępowania i włączanych w jego wyniku nowych elementów tożsamościowych.

Jeśli chodzi o sam proces konstruowania tożsamości należy stwierdzić, że świadomość dyskursywna z racji swojego skierowania na przeszłość, odgrywa istotną rolę w prowadzeniu jednostkowej narracji oraz tworzeniu i potwierdzaniu w ten sposób własnej biografii. W schemacie ukierunkowania projektu tożsamości na przyszłość, świadomość dyskursywna nie zostaje wprawdzie uruchomiona, lecz pozostaje ciągle możliwa do zastosowania dla określenia znaczenia tych działań w jednostkowym potwierdzaniu wątków biograficznych jako kształtujących tożsamość (wtedy, kiedy odnosi się już do zdarzeń przeszłych). Świadomość praktyczna, towarzysząc konkretnym działaniom podejmowanym przez jednostkę dostarcza natomiast ciągle nowych elementów włączanych w projekt tożsamości. Dzieje się tak nie tylko dzięki wpisaniu świadomości w działania podmiotu społecznego, lecz także dzięki refleksyjnemu monitorowaniu przebiegu działania i jego usytuowaniu w ramach stosunków społecznych. Te ostatnie przez swoją przewidywalność określają w zasadzie to, co mieści się pod pojęciem społecznej rutyny, a usytuowanie stanowi o okolicznościach interakcji, czyli ich zachodzeniu w czasie i przestrzeni.

Rutynizację, tak jak zdefiniował ją Giddens, można sprowadzić do „zakorzenia”, utwierdzenia się w codziennym postępowaniu takich praktyk, które jednostce pozwalają zachować ciągłość jej tożsamości, a zinstytucjonalizowanym stosunkom społecznym zapewniają trwanie w czasie. Rutyna jest więc znaczącym aspektem teorii strukturacji, gdyż w ten sposób następuje refleksyjne uruchamianie czynności codziennych przez podmiot w ramach praktyki społecznej. Nie jest ona jednak równoznaczna ze stabilnością lub brakiem jakiegokolwiek zmiany; przeciwnie, „rutynowy charakter większości działań społecznych jest czymś, o co muszą nieustannie zabiegać ci, którzy na co dzień je praktykują”¹³³. Poprzez tworzenie i odtwarzanie rutynowych czynności w życiu codziennym tworzona jest jednostkowa tożsamość, a jednocześnie odtwarzane są zinstytucjonalizowane formy życia społecznego. Charakter rutyny społecznej i jej rolę dla określania działań jednostkowych Giddens wyjaśniał na przykładach tak zwanych „sytuacji krytycznych”, które z racji swej nietypowości i nagłego zerwania ciągłości procesu odtwarzania struktur (załamania się zinstytucjonalizowanej rutyny, a więc również przewidywalności zachowań), stanowią wyraźne zachwianie ciągłości i stabilności budowy tożsamości jednostkowej. Tak jest chociażby w przypadku rewolucji – zaburzenie codziennej aktywności, a także w rzeczywistości obozu koncentracyjnego – zupełne unicestwienie podstawowej tkanki życia społecznego, które wyklucza jakąkolwiek rutynę. Na temat działań podmiotu w ramach praktyki społecznej Giddens powiedział: „potoczne życie codzienne – w większym lub mniejszym stopniu zależne od okoliczności, kontekstu oraz kaprysów jednostki – wymaga ontologicznego bezpieczeństwa wyrażającego autonomię cielesnej kontroli w ramach przewidywalnych działań rutynowych”¹³⁴.

¹³³ *Ibidem*, s. 129.

¹³⁴ *Ibidem*, s. 91.

Można tu zauważyć jednocześnie dwa istotne elementy, a mianowicie wytwarzane od najmłodszych lat życia poczucie bezpieczeństwa (zaufanie do istnienia takiego a nie innego kształtu świata materialnego i społecznego, podtrzymywane przez rutynizację) oraz usytuowanie jednostki w czasie i przestrzeni podczas wchodzenia w interakcje z innymi ludźmi, co z kolei obrazuje podstawową właściwość systemów społecznych, jaką jest ich zinstytucjonalizowanie.

W systemach społecznych mają więc miejsce uregulowane i zorganizowane praktyki dokonywane przez refleksyjne podmioty usytuowane czasoprzestrzennie i relacyjnie wobec innych aktorów życia społecznego. W danym układzie stosunków społecznych jednostka tworzy swoją tożsamość, ale ta tożsamość podlega pewnym sankcjom normatywnym.

Bez względu jednak na to, jakie jest przełożenie refleksyjnego procesu konstruowania tożsamości na ustanawianie stosunków społecznych na dużą skalę, to tożsamość jest w koncepcji Giddensa taką konstrukcją, która umożliwia jednostce funkcjonowanie w wysoko rozwiniętym społeczeństwie współczesnym. Jest ona dla jednostki szansą na aktywne i świadome samostanowienie.

3.1.7. Tożsamość jako szansa jednostki w „polityce życia”

Tożsamość w socjologii Giddensa przedstawia się jako konstruowana w toku życia jednostki kategoria, która w zasadzie określa jednostkę dla niej samej. Nie oznacza to absolutnie, że sam proces kreacji tożsamości oraz jego konsekwencje nie mają znaczenia dla otoczenia, w którym działa człowiek, ani też, że całe to przedsięwzięcie może odbywać się poza środowiskiem społecznym. Tak oczywiście nie jest i przytoczone powyżej elementy teorii strukturacji i jej związki z jednostkowym procesem budowy tożsamości są tego najlepszym uzasadnieniem. Jednak rozróżnienie tożsamości społecznej jednostki (to, jak widzą daną jednostkę inni ludzie) oraz tożsamości jednostkowej (lub osobowej, czyli wytwarzanej wprawdzie przez jednostkę we współistnieniu z innymi, ale jako indywidualny refleksyjny projekt) nie było przez Giddensa akcentowane w analizie tożsamości jako projektu późnonowoczesnego¹³⁵. Dlatego też trzeba zaznaczyć, że analizując tożsamość w kontekście późnej nowoczesności i społeczeństwa posttradycyjnego, Giddens miał na uwadze przede wszystkim drugi z podanych tu sensów tego pojęcia. W sposób bardzo ogólny zdefiniował tożsamość następująco: „tożsamość odnosi się do tego, jak ludzie rozumieją sami siebie i co ma dla nich znaczenie”¹³⁶. Ponownie podkreślić tu należy znaczenie, jakie Giddens przypisywał projektowi tożsamości rozumianemu jako indywidualny plan życiowy. Jest to jednocześnie wskazanie na związki człowieka ze społeczeństwem, ale głównie w kontekście konstruowania tożsamości jako refleksyjnego projektu. Usytuowanie człowieka wśród innych ludzi nie traci jednak swej ważnej roli w dziele budowania tożsamości jednostkowej w sytuacji, kiedy współczesne rozwinięte społeczeństwa opierają się na wysokim stopniu zindywidualizowania życia. Taki współistniejący

¹³⁵ Takie rozróżnienie znajduje się w podręcznikowym ujęciu socjologii. Zob. A. Giddens, *Socjologia...*, s. 52–53.

¹³⁶ *Ibidem*, s. 52.

z innymi podmiot (aktor społeczny) jest przedmiotem jego zainteresowania w teorii strukturacji.

Indywidualizm nie miał dla Giddensa znaczenia jako skrajnie pojmowana egoistyczna ideologia kultury konsumpcyjnej, ale jako, używając jego słów, „poszerzanie refleksyjności społecznej”. Nie traktował on indywidualizmu jako wynalazku późnowoczesnego, twierdził jednak, że właśnie późna nowoczesność nadaje mu nowy wymiar, głównie dzięki nasilającym się procesom globalizacji, które wywołują w człowieku ową refleksyjną postawę

[...] czynnego kształtowania samego siebie i własnej tożsamości. [...] Globalizacja wymusza na ludziach bardziej otwarty, refleksyjny sposób życia. Oznacza to, że bezustannie odpowiadamy za zmiany zachodzące w otaczającym nas świecie i ciągle przystosowujemy się do niego. Jako jednostki ewoluujemy wraz ze środowiskiem społecznym, którego jesteśmy częścią. Nawet nasze drobne decyzje podejmowane na co dzień [...] są częścią procesu, w jakim wciąż tworzymy i odtwarzamy naszą indywidualną tożsamość¹³⁷.

W ten oto sposób zindywidualizowane społeczeństwo nie oznacza koniecznie zatomizowania i uniezależnienia ludzi wzajemnie od siebie. Jest wręcz przeciwnie, ponieważ nasilona refleksyjność kieruje ludzi jeszcze silniej wzajemnie ku sobie w podejmowanych przez nich działaniach codziennych. Tak o tym pisał:

W świecie wysokiej refleksyjności jednostka musi uzyskać pewien stopień autonomii działania jako warunek pozwalający jej przetrwać i być kowalem własnego losu; lecz autonomia to nie to samo co egoizm, a ponadto implikuje ona wzajemność i współzależność¹³⁸.

Autonomia jednostkowa i współzależność w różnych sferach życia społecznego to rzeczywisty materiał, z jakiego tworzona jest integracja na poziomie ogólnospołecznym. Wraz ze wzrostem rozwoju społecznego zwiększa się współzależność ludzi od siebie, nawet jeśli stają się oni w coraz większym stopniu zindywidualizowani i autonomiczni w swoich poczynaniach. Jest to ujęcie bliskie temu, jakie prezentował Durkheim, który w procesie emancypacji świadomości jednostkowej widział jednocześnie wzmocnienie zależności ludzi wzajemnie od siebie. Ta zależność przyjmuje współcześnie także nową formę, polegającą przede wszystkim na pokonywaniu czasu i przestrzeni dzięki nowoczesnym środkom technologii informacyjnej. Powraca tu wątek poruszany już wcześniej, a dotyczący wszelkich konsekwencji, które wynikają z faktu życia człowieka w dialektycznym współistnieniu lokalności i globalności.

W kontaktach międzypersonalnych natomiast, to uwikłanie jednostki w relacje z innymi ludźmi najlepiej oddaje omawiana już kategoria usytuowania. Warto tu jeszcze dodać, że usytuowane w czasie i przestrzeni interakcje, nawet jeśli są sporadyczne i nieregularne, to jednak odtwarzają zrutynizowane spotkania (pojęcie zaczerpnięte od Ervinga Goffmana), które, jak twierdził Giddens, są nieustannie odtwarzane w rozmaitych okolicznościach i obszarach (pojmowanych także geograficznie). Rozproszone w czasie i przestrzeni spotkania, organizowane i regulowane przez podej-

¹³⁷ *Ibidem*, s. 84.

¹³⁸ *Idem*, *Poza lewicą...*, s. 22.

mowane ciągle praktyki społeczne, implikują powstawanie systemów społecznych, chociaż zgodnie z rozumowaniem Giddensa, właściwie byłoby napisać, że systemy społeczne istnieją jedynie dzięki uruchamianym i „zamierającym w czasie” praktykom. Kategoria usytuowania aktorów społecznych jest traktowana przez niego jako rozszerzenie kategorii roli społecznej (w rozumieniu jakie nadali jej Talcott Parsons – motywacje, normatywne oczekiwania i wartości oraz Erving Goffman – posługujący się metaforą dramaturgiczną). Giddens połączył tu pojęcia tożsamości społecznej i sytuacji społecznej, która narzuca jednostce prawa i obowiązki z racji przypisywania jej określonej tożsamości przez otoczenie. Dlatego też tożsamość społeczna może być uznana za równoznaczną roli społecznej, a usytuowanie wychodzi, według Giddensa, poza pojęcie sytuacji, głównie dzięki wpisaniu weń trzech aspektów czasowości, które wyznaczają życie jednostkowe (codzienne doświadczenie, trwanie jednostki i długie trwanie instytucji).

Usytuowanie podmiotów w okolicznościach współobecności jest elementarną cechą struktury spotkań. Usytuowanie obejmuje tu wiele subtelnych modalności ruchów ciała i gestów, jak też bardziej ogólne ruchy ciała w zrejonizowanych sferach codziennej rutyny. Usytuowanie aktorów w rejonach ich codziennych czasoprzestrzennych trajektorii jest oczywiście ich jednoczesnym usytuowaniem w szerszej rejonizacji całości społecznych oraz w interspołecznych systemach, których zasięg pokrywa się z geopolitycznym rozkładem systemów w skali globalnej¹³⁹.

W praktyce oznacza to, że jednostki usytuowane w rozmaitych obszarach poddawane są procesom integracji na różnych poziomach i w ten sposób spajają wątki jak najbardziej osobiste z tymi, które mają globalny charakter. Nakładanie się tych wątków jest obustronne, co implikuje nie tylko wpływ tendencji globalizacyjnych na decyzje jednostkowe, lecz także często nieprzewidywalne skutki oddziaływania takich decyzji dla systemu globalnego, zwłaszcza w długoterminowym wymiarze.

To wielowątkowe ujmowanie człowieka późnonowoczesnego wynika z faktu, że przeobrażenia, jakie zachodzą w świecie posttradycyjnym oraz ich dynamika powodują nie tylko przeniesienie punktu ciężkości na jednostkę, lecz także czynią z niej centrum zawiadujące jej własnym życiem, nawet jeśli przebiega ono w układzie systemów społecznych o globalnym charakterze. Refleksyjne znamię tożsamości to natomiast zaznaczenie, że prosta nowoczesność ustępuje miejsca nowoczesności wymagającej dodatkowego namysłu nad jej kształtem, a więc nowoczesności refleksyjnej. Warto tu przytoczyć słowa Giddensa, które świadczą o immanentnym wpisaniu refleksyjności w świat współczesny:

[...] świat społeczny i świat materialny są teraz zorganizowane przeważnie refleksyjnie; nie ma sposobu wycofania się z takiego refleksyjnego zaangażowania, choćbyśmy byli nawet najbardziej świadomi problematycznych konsekwencji, jakie to może za sobą pociągnąć, i paradoksów, które rodzi¹⁴⁰.

¹³⁹ Idem, *Stanowienie społeczeństwa...*, s. 127.

¹⁴⁰ Idem, *Poza lewicę...*, s. 91.

Trzeba też podkreślić, że świadomemu namysłowi, o czym także była już mowa, poddawane jest ryzyko wpisane w życie współczesne.

Myślenie w kategoriach ryzyka okazuje się raczej nieuniknione. Większość ludzi ma także świadomość ryzyka, jakie wiąże się z odrzuceniem takiego myślenia, nawet jeżeli woli je zlekceważyć¹⁴¹.

Tutaj również zachodzi nie tyle potrzeba, co konieczność uwzględniania wszechobecnej atmosfery ryzyka, a dzieje się to przy pomocy świadomości praktycznej, która eliminuje niekorzystne zdarzenia z biegu życia jednostki i pozwala jej zachować bezpieczeństwo ontologiczne. Olbrzymią rolę w ustawicznym zmaganiu z ryzykiem odgrywa podstawowe zaufanie.

Z uwagi na znaczące przeobrażenia w tkance społecznej i wychodzenie z fazy tradycyjnie rozumianej nowoczesności, kształtowanie tożsamości jest wyzwaniem dla jednostek oscylujących w dialektyce lokalności i globalności. Tak naprawdę więc jednostki nie tyle łączą te dwa poziomy, co na płaszczyźnie powstałej w wyniku ich wzajemnego oddziaływania, budują swoją indywidualność. Brytyjski socjolog dał temu wyraz w następującym stwierdzeniu:

W sytuacjach życia codziennego rutynowe zachowania jednostek przecinają się ze szlakami, którymi jednostki poruszają się w czasie i przestrzeni, tworząc „normalne” i „przewidywalne” warunki życia¹⁴².

Z racji występowania skomplikowanych i niejednorodnych zmian globalizacyjnych konieczne jest tutaj monitorowanie warunków działania, co umożliwi nasiloną refleksyjność. Wprawdzie refleksyjność można utożsamiać z wiedzą, to bardziej obrazowa jest taka jej definicja, która wskazuje na wykorzystanie refleksyjności do monitorowania i kontrolowania działania przez podmiot społeczny. Wiedza jako atrybut wysoko rozwiniętych społeczeństw może być, według Giddensa, także wiedzą posiadaną wspólnie przez określoną zbiorowość. Stanowi ona ogromny zasób świadomości praktycznej i podobnie jak w przypadku aspektu jednostkowego, werbalizacji z użyciem świadomości dyskursywnej podlega tylko jej część. Niewątpliwie jednak wiedza ta dotyczy posiadania umiejętności poruszania się w ramach reguł i zasobów systemu społecznego. To stosowna i adekwatna wiedza do urzeczywistniania praktyki społecznej, konieczna do uprzedmiotawiania struktury poprzez działania.

W sposób szczególny natomiast refleksyjności wymaga aktywne podtrzymywanie tożsamości. Refleksyjność umożliwia kontrolę własnej biografii w niemal każdym momencie życia. Giddens pisał tak:

Jednostki nie mogą poprzestać na tożsamości, która jest im po prostu dana, odziedziczona albo zbudowana na tradycyjnym statusie. Tożsamość w dużej mierze trzeba odkrywać, konstruować, aktywnie podtrzymywać¹⁴³.

¹⁴¹ Idem, *Nowoczesność i tożsamość...*, s. 173.

¹⁴² *Ibidem*, s. 174.

¹⁴³ Idem, *Poza lewicę...*, s. 94.

To nie tylko argument na rzecz zmiennej rzeczywistości, w jakiej przebiega konstruowanie tożsamości, lecz również wskazanie na celowy i intencjonalny charakter działania wywodzący się z refleksyjnego rozważania jego zasadności. Giddens użył tu także określenia „racjonalizacja działania”, którą zdefiniował następująco: „zdolność kompetentnych aktorów do zdawania sobie sprawy z tego, co robią, tak aby zapytani o to potrafili przedstawić racje swego postępowania”¹⁴⁴. Ponownie powraca tu aspekt włączania kolejnych zdarzeń i rezultatów działań do indywidualnego projektu tożsamości; w tym przypadku za pomocą racjonalnego ugruntowania ich miejsca w jednostkowej biografii. Można to także odczytać jako mocne podkreślenie roli jednostkowego zaangażowania w przedsięwzięcia dziejące się w teraźniejszości, czy wręcz apologię aktywności podmiotów społecznych. Używając słów Giddensa:

W nowoczesnych warunkach społecznych, im bardziej jednostka stara się refleksyjnie nadać kształt swojej tożsamości, tym większą ma świadomość, że o przyszłości decyduje to, co dzieje się teraz¹⁴⁵.

Jest to jednocześnie potwierdzenie braku istnienia jakiegokolwiek konfliktu pomiędzy prowadzeniem ciągłego refleksyjnego namysłu nad podejmowanymi działaniami, a samymi działaniami. W sposób chyba najbardziej elementarny aktywistyczny charakter późnonowoczesnego podmiotu wyraża następujące stwierdzenie: „Aby zapanować nad zachodzącymi zmianami, trzeba raczej wejść w zewnętrzny świat społeczny, a nie wycofywać się z niego”¹⁴⁶.

Wpisanie procesu budowania tożsamości w życie ludzkie było przez Giddensa rozumiane także w szerszym kontekście, jaki nadał on w ogóle aktywności społecznych aktorów. Jest to zagadnienie uczestnictwa podmiotów w życiu społecznym jako całości, a więc działanie podmiotów w sferze praktyki społecznej i odtwarzanie zinstytucjonalizowanych i uporządkowanych form w ramach, omawianej już powyżej rutynizacji. Trzeba jednak nadmienić, że ta różnorodna aktywność ma bezpośrednie przełożenie na świadomość człowieka, ponieważ jednostka zaspokaja w ten sposób psychologiczną potrzebę poczucia bezpieczeństwa ontologicznego. To ostatnie jest definiowane następująco:

Bezpieczeństwo ontologiczne na poziomie nieświadomości i świadomości praktycznej to tyle, co umiejętność udzielania „odpowiedzi” na pytania egzystencjalne, które w taki czy inny sposób stawia samo ludzkie życie¹⁴⁷.

Pytania te dotyczą, zdaniem Giddensa, trzech różnych zagadnień, a mianowicie; ontologicznej sfery rzeczywistości zewnętrznej (natura bycia, tożsamość rzeczy i zdarzeń, skończoność życia ludzkiego), relacji między światem zewnętrznym a życiem jednostkowym oraz istnienia innych osób (sposoby doświadczania innych)¹⁴⁸.

¹⁴⁴ Idem, *Stanowienie społeczeństwa...*, s. 425.

¹⁴⁵ Idem, *Nowoczesność i tożsamość...*, s. 178.

¹⁴⁶ *Ibidem*, s. 252.

¹⁴⁷ *Ibidem*, s. 67.

¹⁴⁸ *Ibidem*, s. 67–68.

Dodać do tego można ciągłość tożsamości, która dla jednostki jest także pytaniem o wymiarze egzystencjalnym, ponieważ decyduje o wytworzeniu trwałego poczucia bycia i pozostawiania daną osobą (ciągłość doświadczania własnego „ja” oraz doznań wynikających z własnej cielesności).

Kategoria bezpieczeństwa ontologicznego była przez Giddensa traktowana również jako zasadnicza, jeśli chodzi o psychologiczne radzenie sobie człowieka ze światem permanentnie zmieniającym się – światem, w którym, jak stwierdził:

Nasze życie z dnia na dzień [...] nabrało charakteru eksperymentalnego w sposób analogiczny do „wielkiego eksperymentu” nowoczesności *in toto*. Poza tym, eksperymenty te [...] stały się integralnym elementem naszych codziennych zachowań, w kontekście których informacjom otrzymywanym z różnorodnych źródeł – lokalnej wiedzy, tradycji, nauki, komunikacji masowej – w jakiś sposób trzeba nadawać sens i z nich korzystać¹⁴⁹.

Bezpieczeństwo ontologiczne odnosi się więc do wytworzenia umiejętnego i optymalnego sposobu korzystania z dostępnej wiedzy i jest bezpośrednio związane ze świadomością i to zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i zbiorowym.

Na poziomie indywidualnym czy zbiorowym, jak też globalnym, nagromadzenie refleksyjnie uporządkowanej wiedzy stwarza bowiem otwartą i problematyczną przyszłość, nad którą musimy jakby „pracować”, przemierzając teraźniejszość. Gdy to czynimy, wpływamy na procesy zmian, jednakże pełna kontrola nad nimi ciągle wymyka nam się z rąk¹⁵⁰.

Konstituujący charakter podejmowanych działań znajduje swoje urzeczywistnienie w strukturalizowaniu instytucji, na które każde działanie wywiera wpływ. Jednak, zgodnie z teorią strukturacji, należy podkreślić elastyczność instytucjonalnego porządku (struktura jako wytwór) oraz brak sztywnych schematów i kontekstów działania (struktura jako środek). Dlatego też poczucie ontologicznego bezpieczeństwa zapewniają jednostce rutynowe czynności podejmowane w życiu codziennym. Odzwierciedlają one zinstytucjonalizowane praktyki, które mogą być przedmiotem badania socjologicznego, lecz nie są bezpośrednio budulcem (fundamentem) stosunków ogólnospołecznych. To podkreślany już wcześniej wątek uporządkowanych w czasie i przestrzeni praktyk odtwarzanych przez aktorów społecznych.

Spółeczny wymiar jednostkowych działań, także tych, które odnoszą się do kształtowania własnej tożsamości, można również rozpatrywać na płaszczyźnie płynności i zmienności warunków, w jakich to kształtowanie przebiega. Giddens, nie bez podstaw, użył tu określenia „polityka życia”, aby nadać temu złożonemu procesowi charakter permanentnego dokonywania się nawet najdrobniejszych aktów i każdorazowo podejmowanych decyzji. Według niego, działanie jednostkowe jest rzeczywiście wpisane w życie społeczne, a korelacja posttradycyjnego charakteru tego życia i kondycji jednostki najbardziej widoczna jest w podejmowaniu codziennych decyzji w zakresie życia prywatnego. Właśnie kategoria decyzji jest tu adekwatna, gdyż z racji tempa zachodzących przeobrażeń i posttradycyjnej tendencji do podważania tego, co

¹⁴⁹ Idem, *Poza lewicą...*, s. 95.

¹⁵⁰ *Ibidem*, s. 91.

pewne, jednostka stoi przed koniecznością decydowania w sprawach nie tyle mało ważnych, co również i zasadniczych dla jej dalszego życia.

„Polityka życia” oznacza tu po pierwsze, podejmowanie wszelkiej aktywności, a po drugie permanentne reagowanie i odnoszenie się do zmieniających się warunków funkcjonowania w świecie. Odzwierciedla więc nieustanne dokonywanie wyborów i podejmowanie decyzji. Jak pisał Giddens:

„Polityka życia” nie dotyczy szans życiowych, ale stylu życia. Odnosi się do dysput i sporów co do tego, jak (jako jednostki i zbiorowo jako ludzkość) powinniśmy żyć w świecie, w którym to, co dawniej było ustalone przez naturę albo tradycję, obecnie podlega decyzjom ludzi. [...] Polityka życia nie jest polityką spraw osobistych, a przynajmniej nie tylko¹⁵¹.

Nie można więc wykluczyć, że wszelkie jednostkowe działania i decyzje mieszczą się w polityce życia, chociaż dla Giddensa bardziej liczył się zakres rzeczywistych szans jednostkowych w ramach określonego stylu życia niż szanse życiowe. Te ostatnie zawierają się w proponowanych przez style życia wzorach tożsamości, ale właśnie owe wzory stają się teraz wynikiem negocjacyjnego podejścia do tego, co uważane było dotychczas za tradycyjne. Szukanie uzasadnień i refleksyjne podejście do rzeczywistości obejmują także sprawy, które wcześniej wydawały się naturalne i niezależne od człowieka, niezależne bo utrwalone i legitymizowane przez tradycję. Podejmowane decyzje są wynikiem prowadzenia ciągłego namysłu, zastosowania refleksyjności jako nieodzownej cechy współczesnej egzystencji człowieka. Służy ona do wykorzystywania wszelkich informacji o warunkach działania, a to w celu przeformułowania i ponownego zdefiniowania, czym jest owo działanie z racji nowych wyznaczników współczesności.

Polityka życia odnosi się również niewątpliwie do jednostkowego procesu budowy tożsamości. Kiedy Giddens podał następującą definicję polityki życia: „polityka samorealizacji w warunkach dialektyki i lokalności oraz pojawienia się samozwrotnych systemów nowoczesności”, to polityka życia wydaje się wręcz tożsama z refleksyjnym projektem tożsamości, a ściślej z procesem jego konstruowania w trakcie życia ludzkiego¹⁵². W innym miejscu napisał wprost „Polityka życia jest [...] polityką decyzji życiowych”¹⁵³, oraz „Przede wszystkim są to decyzje dotyczące samej tożsamości jednostki. Polityka życia jest polityką zarówno tożsamości, jak i wyboru¹⁵⁴.”

Tożsamość jest wówczas określonym sposobem organizowania działań (polityką właśnie) w ramach wyznaczonych czasem, jakim jednostka dysponuje w swoim życiu. Wiele podejmowanych przedsięwzięć i drobnych zachowań stanowi wtedy tożsamościową organizację (a więc politykę) życia jednostkowego. Jeśli natomiast traktować określenie „życie” jako definiujące samą politykę (organizację działań ludzkich), to w najbardziej oczywisty sposób „życie” w tym znaczeniu oddaje sens kreatywności, urzeczywistniania wielorakich aktów oraz dokonywania niezliczonych wyborów

¹⁵¹ *Ibidem*, s. 23, 104.

¹⁵² *Idem*, *Nowoczesność i tożsamość...*, s. 316.

¹⁵³ *Ibidem*, s. 292.

¹⁵⁴ *Idem*, *Poza lewicę...*, s. 103.

przez jednostkę działającą w warunkach późnej nowoczesności. Co więcej, nawet jeśli to rozróżnienie wydaje się nie tak istotne z punktu widzenia realnie działającego podmiotu społecznego, to z pewnością obydwie pojęcia wyrażają zasadnicze cechy wyznaczające faktyczny przebieg procesu budowania tożsamości. Chodzi o działanie i czas, które odpowiadają kolejno pojęciom polityki i życia. Wszelkie działanie można wtedy odnieść do polityki, a czas do kategorii życia.

Na marginesie warto dodać, że na płaszczyźnie politycznej Giddens łączył politykę życia z procesami emancypacyjnymi, a więc uwalniającymi jednostkę spod jakiegokolwiek nacisku zewnętrznego (materialnego czy społecznego) i wzmacniającymi zakres jej autonomii działania. W tym świetle umiejscawia on rodowód polityki życia w poglądach politycznych lewicy i stara się znaleźć nową jej formułę adekwatną do warunków późnej nowoczesności. W przypadku kiedy polityka życia odpowiada na zapotrzebowanie rozwiązywania problemów globalnych (na przykład ekologicznych), staje się polityką nie tylko decyzji jednostkowych, ale też zbiorowych. W tym sensie Giddens podał w wątpliwość zasadność podziału na lewicę i prawicę poza kontekstem klasycznej polityki.

Umiejscowienie procesu budowania tożsamości w późnonowoczesnym świecie (Giddens używał tu określenia „życie w świecie”, chcąc zaznaczyć globalne doświadczenia jednostek żyjących w społecznościach lokalnych) rodzi szereg dylematów i problematycznych napięć dla zachowania integracji tożsamości. Giddens wskazał cztery opozycyjne pary takich dylematów, które obrazują trudności, na jakie napotyka jednostka w zachowaniu własnej autentyczności i ciągłości swojej tożsamościowej narracji¹⁵⁵.

W skrócie dylematy te przedstawiają się następująco:

– unifikacja a fragmentacja: to dylemat odzwierciedlający problemy z takim konstruowaniem tożsamości, które zapewni jej ciągłość, autentyczność i integralność wobec podzielonego, niejednoznacznego i fragmentarycznego świata, w jakim to konstruowanie się odbywa. Jest to spowodowane przede wszystkim wielokanałowym przedstawianiem się świata zewnętrznego do doświadczeń jednostki, co równocześnie może wyzwalać ale też i ograniczać podejmowane działania. Stąd też według Giddensa, tożsamość jest jednostkową szansą na skonstruowanie integralnej biografii, nawet w sytuacji dużego rozproszenia i wielości bodźców włączanych do niej. Należy tylko utrzymywać określony kierunek działania i konsekwentnie realizować wybraną strategię życiową;

– bezsilność a kontrola: to oscylowanie pomiędzy niemocą wynikającą z bogactwa i różnorodności świata a pożądanym poczuciem sprawowania kontroli nad docierającymi do jednostki doświadczeniami. Sedno tego dylematu oddaje również wizja jednostki zestawionej ze społeczeństwem masowym, a jego rozwiązanie jest zasadniczą kwestią decydującą o samostanowieniu człowieka. Giddens opowiadał się za takim widzeniem współczesnego człowieka, który świadomie monitoruje otoczenie, w jakim działa i sprawuje w ten sposób kontrolę nad procesem samokonstruowania własnego „ja”, choć przyznawał, że nie zawsze jest to możliwe w odniesieniu do jednostek

¹⁵⁵ *Ibidem*, s. 256–274.

znajdujących się w określonym miejscu i czasie oraz poddanych wpływom od nich niezależnym. Nie zawsze bowiem udaje się przekroczyć „wywłaszczenie”, „separację przestrzenno-czasową” i „dewaluację umiejętności”, jakie niesie ze sobą rozwijająca się w szybkim tempie nowoczesność (w tym przypadku należy mówić raczej o „strategii przetrwania” a nie o „życiu w świecie”);

– autorytet a niepewność: to wskazanie, że w posttradycyjnym świecie autorytetem przestała być nie tylko sama tradycja, ale nastąpiła też dewaluacja innych niepodważalnych autorytetów, przy jednoczesnym wyłonieniu się wielu instancji chcących za autorytety uchodzić. Giddens pisał, że współcześnie „Nie istnieje nadrzędny autorytet, do którego można by się zwrócić. Jest to typowa bolączka epoki wysoko rozwiniętej nowoczesności. [...] autorytet to zasadniczo to samo, co specjalistyczna porada”¹⁵⁶.

Oznacza to, że przy braku autorytetów uniwersalnych człowiek polega coraz częściej na wiedzy (ekspertyzie) otrzymanej od eksperta w danej dziedzinie, co niewątpliwie zwiększa jego decyzyjność, ale nie uwalnia go od niepewności. Dylemat tożsamościowej jednostki polega tu na konieczności balansowania pomiędzy ciągłą niepewnością a specyficznym pojętą pewnością opartą na autorytecie. Giddens znalazł dla niego następujące rozwiązanie: „Powszechnym sposobem radzenia sobie z dylematem autorytet – wątplenie jest działanie rutynowe i oddanie się określonemu stylowi życia oraz pokładanie zaufania w danym układzie stosunków abstrakcyjnych”¹⁵⁷;

– doświadczenie osobiste a doświadczenie urynkowane: to napięcie powstające w wyniku zderzenia osobistego projektu tożsamości z warunkami rynkowego kapitalizmu, jaki charakteryzuje społeczeństwa wysoko rozwinięte. Ten pierwszy jest indywidualnym przedsięwzięciem, osobistym planem życia, drugi natomiast często oferuje standaryzowane efekty i style życia nastawione na wywołanie konsumpcji według reguł rynkowych. Możliwa jest więc i taka sytuacja:

W mniejszym lub większym stopniu projekt tożsamości zaczyna przekładać się na projekt posiadania pożądaných dóbr i dążenie do osiągnięcia sztucznie skonstruowanego stylu życia. [...] Konsumpcja coraz to nowych dóbr zaczyna w jakimś stopniu zastępować właściwy rozwój tożsamości¹⁵⁸.

Giddens twierdził, że także proces samorealizacji i projekt tożsamości mogą ulec urynkowaniu. Jednak współczesne rozumienie indywidualizmu pozwala mu widzieć rozwiązanie tego dylematu w formie, która jednostce przynosi więcej zysków niż start. Dzięki włączeniu tego dylematu w refleksyjny projekt tożsamości, jednostka jest zdolna do pewnego stopnia zapanować nad wpływem znormalizowanych oddziaływań rynkowych.

Refleksyjny projekt tożsamości musi po części wiązać się ze zmaganiem z wpływami rynku, chociaż niekoniecznie zawsze są one szkodliwe. System rynkowy niemalże z definicji wytwarza wielość możliwości wyboru dóbr i usług¹⁵⁹.

¹⁵⁶ *Ibidem*, s. 194, 267.

¹⁵⁷ *Ibidem*, s. 267.

¹⁵⁸ *Ibidem*, s. 270.

¹⁵⁹ *Ibidem*, s. 273.

W tej różnorodności należy więc upatrywać tym większe szanse na jednostkowe stanowienie o niepowtarzalnym i oryginalnym wymiarze.

Podsumowując, tożsamość wyznacza sens ludzkiego życia, jest projektem w jego ramach, chociaż poprawnie należy powiedzieć, że tych projektów tak naprawdę w ciągu jednostkowego życia jest dużo. Życiową polityką jednostki jest nie tylko wybór spośród istniejących stylów życia, lecz także w ich ramach dokonywanie wyborów (związane głównie z szacowaniem podejmowanego ryzyka). Należy tutaj zauważyć, że Giddens nie podzielał jednak takiego widzenia tożsamości, które czyni z niej wyłącznie kontekstowo modyfikowaną kategorię i sprawia, że dzięki niej istnieje możliwość sytuacyjnego dostosowania się do zmiennych warunków działania. Tożsamość według niego to coś trwalszego i o wiele bardziej złożonego, niż tylko i wyłącznie wyuczony i mieszczący się w danym stylu życia sposób zachowania. Można powiedzieć, że pod tym właśnie względem tożsamość jest szczególną wartością dla samej jednostki, która ją samodzielnie, permanentnie konstruuje i potwierdza w kolejnych działaniach, jakie są jej świadomym udziałem. Tożsamość jest indywidualnym świadectwem konstruowania własnego „ja”. Dlatego też, według Giddensa, tożsamość jednostki to „tożsamość ujmowana przez jednostkę w kategoriach jej biografii”¹⁶⁰.

Giddens starał się uzasadnić tezę, że we współczesnym globalizującym się świecie, a przede wszystkim świecie, w którym następuje „kurczenie się” natury, człowiekowi nie wystarczy już tylko posiadanie jaźni, a więc samoświadomości. Tak to sformułował, odnosząc się do przeszłych ujęć jaźni: „Mieć jaźń” znaczyło „być konkretnie kimś”; obecnie jednak „mieć jaźń” znaczy „odkryć, kim się jest poprzez to, co się robi”¹⁶¹. Powstaje w ten sposób potrzeba kreowania jaźni refleksyjnej, czyli takiej, która jest ciągłym procesem łączącym w sobie namysł nad samoświadomością i własną cielesnością.

Fakt, że jaźń i ciało przestają być zespolone z naturą, oznacza, że jednostki muszą negocjować warunki swego życia w kontekście wielu form otrzymywanych przez siebie informacji, z którymi coś trzeba zrobić¹⁶².

I tak pojawia się szansa na optymalne życie w świecie – indywidualna kreacja refleksyjnego projektu tożsamości.

3.2. Bauman: tożsamość jednostkowa w dobie ponowoczesności. Moralne źródła świadomości

Tożsamości nie dostaje się ani w prezencje, ani z wyroku bezapelacyjnego; jest ona czymś, co się konstruuje, i co można (przynajmniej w zasadzie) konstruować na różne sposoby, i co nie zaistnieje w ogóle, jeśli się jej na któryś ze sposobów nie skonstruuje. Tożsamość jest zatem zadaniem do wykonania, i zadaniem przed jakim nie ma ucieczki.

Zygmunt Bauman¹⁶³

¹⁶⁰ Idem, *Nowoczesność i tożsamość...*, s. 318.

¹⁶¹ Idem, *Poza lewicą...*, s. 246.

¹⁶² *Ibidem*, s. 246–247.

¹⁶³ Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994, s. 9.

3.2.1. Imperatyw tożsamości w społecznych ramach ponowoczesności

Na wstępie należy poczynić pewną uwagę. Otóż, mając na względzie rozumienie ponowoczesności, tak jak ją zdefiniował Bauman, problematyczne może wydać się zestawienie ponowoczesności z terminem „ramy”. Ponowoczesność to w jego ujęciu faktycznie taka konstrukcja rzeczywistości, która nie daje zamknąć się w żadne sztywne kategorie, ani sprowadzić do ustrukturalizowanej i uporządkowanej całości. Jej fundamentalnymi wyznacznikami są bowiem płynność elementów składowych i permanentna zmiana, które mogą wykluczać jakiekolwiek definiowanie ponowoczesności w kategoriach obiektywnych struktur, odbieranych jako niezmiennie wobec zewnętrznych obserwatorów. W ponowoczesności, jak pisał Bauman: „[...] ramy, z jakimi każde poczynanie życiowe musi się liczyć i na jakie może liczyć, nie zniknęły – nie są jednak trwałe, jak niegdyś były”¹⁶⁴. Ponowoczesność to inaczej płynna nowoczesność i w pewnym sensie odnosi się do nowoczesności, jest z nią związana, jeśli nie relacją przyczynowo-skutkową, to ciągłością raczej niż zerwaniem kontynuacji. Bauman tak to wyjaśnił:

„Po” w słowie „ponowoczesny” nie ma znaczenia chronologicznego: nie oznacza usunięcia i zastąpienia nowoczesności, nie sugeruje, że „ponowoczesność” przyszła na świat w momencie zgonu „nowoczesności”, a nawet nie suponuje, że nie można już trzymać się nowoczesnej perspektywy z chwilą, gdy obok pojawi się ponowoczesna. „Po” implikuje co najwyżej przekonanie (lub choćby tylko podejrzenie), że długotrwałe i rzetelne starania nowoczesne były nierozważne i skazane na niepowodzenie, że opierały się na nieporozumieniu i musiały prędzej czy później wyczerpać się nie spełniwszy zadania, jakie sobie stawiały; implikuje innymi słowy, że to nowoczesność sama z konieczności ujawni, jeśli nawet jeszcze tego nie uczyniła, próżność swych nadziei i marnotrawstwo zachodów¹⁶⁵.

Ponowoczesność oznacza między innymi: przelotność związków człowieka z innymi ludźmi i miejscami, nietrwałość relacji (także tych, które dotąd uznawane były za nienaruszalne), ryzyko i niepewność wpisane w egzystencję dnia codziennego, nasilenie się groźnego charakteru obszarów publicznych, odwrażliwienie spotkań z innymi (głównie z powodu narzucającego się jednostce i w fałszywy sposób wyzwającego stylu mediów, a zwłaszcza telewizji), odejście od społecznego zaangażowania (a szczególnie wycofanie z aktywności politycznej), przeformułowanie życia politycznego w teatr (happening), fragmentaryzację więzi międzyludzkich, epizodyczną naturę stosunków społecznych, luźne umocowanie jednostki w strukturze społecznej (stosunkową łatwość mobilności społecznej i niepewność wpisana w każdorazowo osiągnięty status). Mówiąc skrótowo, ponowoczesność jest płaszczyzną i czasem samodestrukcji nowoczesności, jest polem ujawniania się skutków jej niezrealizowanych projektów.

¹⁶⁴ *Ibidem*, s. 14.

¹⁶⁵ *Idem*, *Etyka ponowoczesna*, Warszawa 1996, s. 17.

Ponowoczesność to tyle, co nowoczesność wkraczająca w wiek dojrzały; nowoczesność spoglądająca na siebie z dystansu raczej niż od środka, sporządzająca remanent zysków i strat. [...] Ponowoczesność to nowoczesność dowiadująca się o własnej niemożliwości; samokontrolująca się nowoczesność – świadomie wzdragająca się przed tym, co niegdyś podświadomie czyniła¹⁶⁶.

W kontekście takiej diagnozy współczesności warto postawić pytanie o kondycję podmiotu i świadomościowe odniesienia wynikające z ujmowania świata jako ponowoczesnej mozaiki. Tym bardziej, że w przypadku bogatego pisarstwa Baumana nie brakuje ciekawych spostrzeżeń i wątków porządkujących, wydawałoby się nieokiełznaną, ponowoczesność. Należy tu także zapytać o kryzys podmiotu, zwłaszcza w jego klasycznym rozumieniu kreacjonistycznym (podmiotu ustanawiającego stosunki społeczne), chociaż socjologii Baumana trudno byłoby przypisać dekonstrukcję podmiotu, a także znaleźć w niej zgodę na taki zabieg. Bauman jest w większej mierze badaczem tendencji, które według niego doprowadziły do takiej a nie innej kondycji podmiotu we współczesnym świecie. Jest więc socjolog z Leeds bardziej narratorem opowiadającym swoją socjologiczną opowieść o człowieku ponowoczesnym niż z przekonania apologetą postmodernistycznego rozpadu podmiotu (sam zresztą nie zgadzał się z określeniem swojej postawy jako postmodernistyczna). Co więcej, wydaje się, że Bauman proponował pewne rozwiązanie dla kryzysu, w jakim znalazł się podmiot współczesny, a mianowicie jego odrodzenie w formie podmiotu moralnego. Jednakże to ważne pytanie o podmiotowość jednostki i sferę jej świadomości w erze ponowoczesnej nabiera tu szczególnego znaczenia, a kategoria tożsamości jest podstawową, jaką Bauman posługiwał się do opisu współczesnego człowieka i jego skomplikowanych związków z ponowoczesnym i globalizującym się światem.

Słowem kluczem do zrozumienia pisarstwa Baumana zdaje się pojęcie ambiwalencji¹⁶⁷. Jest tak nie tylko dlatego, że to najistotniejszy atrybut przypisywany przez niego zjawiskom ponowoczesności. W swoich wieloaspektowych opisach i diagnozach różnych wątków współczesnego społeczeństwa Bauman zwykle posługiwał się schematem znajdowania pozytywnych i negatywnych stron badanych zjawisk oraz wykazywaniem ich niejednoznaczności i Janusowego oblicza. Podobnie stało się również z podstawowym pojęciem służącym do zakreślenia społecznych ram życia współczesnego człowieka, a mianowicie z pojęciem ponowoczesności. Dla Baumana był to w zasadzie pewien etap rozwoju społecznego, który wyzwala dobre i złe konsekwencje dla funkcjonowania w nim jednostek i grup. Ścierają się tutaj ze sobą jednocześnie: wolność i los, niczym nieograniczony wybór i przymus dokonania jakiegoś wyboru, wolna wola i konieczność, totalność i fragmentaryczność. Jak pisał:

Ambiwalencja ludzkiej kondycji przestała uchodzić za jedynie przejściowe utrapienie spowodowane niefortunnym odstępstwem od normalności. [...] ambiwalencji nie da się pokonać, ani wyeliminować¹⁶⁸.

¹⁶⁶ Idem, *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna*, Warszawa 1995, s. 314.

¹⁶⁷ Idem, *Modernity and Ambivalence*, [w:] *Global Culture. Nationalism, Globalisation and Modernity*, red. M. Featherstone, London–Thousand Oaks–New Delhi 1995, s. 143–169.

¹⁶⁸ Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach z wątpliwości. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, Warszawa 2003, s. 109.

Do owych ambiwalencji dochodzi jeszcze szereg nowych niebezpieczeństw wynikających z rozproszenia ośrodków decyzyjnych i dążenia do zaspokojenia prawa wyboru jednostkowego, nawet kosztem praw większości.

Trzeba jednak podkreślić, że Bauman nie traktował ponowoczesności jako prostego zaprzeczenia nowoczesności czy też nowożytności. Wskazał jednak wyraźnie, że załamała się najbardziej znacząca dla nowoczesności cecha, a mianowicie wiara i poczynania dążące do ustanowienia projektu najbardziej optymalnego sposobu zorganizowania ładu w społeczeństwie. Przejście od nowoczesności do ponowoczesności nie jest bynajmniej jednoznaczne i nie odbywa się na zasadzie pogrzebania starego porządku: „wieść o zgonie nowoczesności okazała się mocno przesadzona”¹⁶⁹.

Za jeden z najbardziej wyraźnych rysów ponowoczesności trzeba więc za Baumanem uznać niespotykane dotąd zmiany dotyczące organizacji instytucjonalnej społeczeństw i to we wszystkich dziedzinach życia społecznego. Zmiany te dotyczą nie tylko uporządkowania i unormowania ładu wewnętrznego w ramach poszczególnych społeczeństw, lecz także ogniskują się wokół historycznie ukształtowanego i ukonstytuowanego państwa narodowego jako całości. Według Baumana, to właśnie pęknięcia w tej organizacji zaczęły uzmysławiać nietrwałość proponowanych rozwiązań nowoczesności, a w każdym razie wskazywać, że nowoczesność w żadnej swojej formie nie jest ostatecznością i nie oznacza „końca historii”, tak jak to wieszczyl Francis Fukuyama. Nastąpiły tak głębokie zmiany ekonomiczne oraz innego rodzaju – w zakresie funkcjonowania kapitalizmu w krajach rozwiniętych, że państwo narodowe zostało wystawione na niespotykaną dotąd w dziejach próbę. Konkurencyjność gospodarcza oraz nowe metody gospodarowania i uzyskiwania zysków finansowych, nie tyle zdławiły kapitalizm z jego konkurencyjnością, ile podały w wątpliwość dotychczasowe mechanizmy, a głównie racjonalizację działań (w klasycznym rozumieniu, jakie nadał mu Max Weber, na przykład w pojęciu biurokracji). Planowanie i zarządzanie oraz tworzenie kolejnych projektów nie przyniosło więc oczekiwanych efektów, a na pewno nie zapanowało nad wolną konkurencją, pozostawiając miejsce na swobodnie rozwijający się kapitalizm i to już w nowej wersji (turbokapitalizm lub hiperkapitalizm, jak się go czasem określa). Organizatorem i menedżerem tych działań nie było już jednak państwo narodowe (czy państwo w ogóle) i utożsamiane z nim, w oczach klasycznych teoretyków, społeczeństwo jako monolit kulturalno-polityczny. Co więcej, państwo takich funkcji społecznie już nie spełnia:

[...] dzisiejsze państwo przysparza ludziom najwięcej cierpień poprzez Piłatowy gest umywania rąk, a nie brudzenia ich sobie kolejnymi próbami zaprowadzenia jakiego takiego porządku w beładnej ludzkiej egzystencji. Nadmiar państwa jest katastrofalny, lecz katastrofalny jest także jego niedostatek¹⁷⁰.

Tym samym Bauman był gotów twierdzić, że Weberowska biurokracja ma już za sobą czas świetności, gdyż wzory nowych zachowań w dziedzinie rynku nie wymagają takiego planowego i odgórnie zorganizowanego zarządzania, jakie było wskazane

¹⁶⁹ *Ibidem*, s. 99.

¹⁷⁰ *Ibidem*, s. 173.

w społeczeństwie przemysłowym. A przynajmniej już nie na taką skalę, na jaką procesy produkcji wymagały racjonalnego planowania w dobie produkcji o charakterze masowym. Bauman nie podzielał poglądu, że wraz z rozwojem kapitalizmu następuje racjonalizacja działań ludzkich. Wydaje się wręcz, że w płynnej nowoczesności racjonalizacja działań jest mocno utrudniona. Dzieje się tak głównie za sprawą nieprzewidywalności skutków działań, nawet jeśli te ostatnie podejmowane są z uwzględnieniem czynnika wiedzy. Wraz z rozwojem społecznym nieprzewidywalność skutków działań jednostkowych wzrasta i posiadana wiedza jest tu jedynie częściowym zabezpieczeniem przed niespodziewanymi rezultatami. Jak pisał:

Głównym źródłem niepewności i ryzyka są dzisiaj cele działań (zarówno świadome, jak i nieświadome, zamierzone, jak niezamierzone). Często wychodzą one na jaw po czasie; nazywamy je wtedy „nieprzewidywanymi skutkami” [...] Tak się jednak jakoś dzieje, iż mimo świadomości ryzyka, nadal podejmujemy ryzykowne, obliczone na krótką metę, lokalne działania¹⁷¹.

Jako dygresję warto zaznaczyć, że nie jest to jedyna powszechnie uznana wykładnia rozumienia zmian zachodzących w społecznej organizacji gospodarki i stosunków międzyludzkich. Nie zgodziłby się z nią być może George Ritzer, który opisując proces makdonaldyzacji, uznał go po prostu za kolejne stadium racjonalizacji (właśnie w znaczeniu Weberowskim) i to nie tylko w dziedzinie gospodarki, ale także w innych dziedzinach ludzkiego życia¹⁷². Jego koncepcja jest jednak bardzo jednomyślna i w wielu punktach dałaby się zapewne podważyć (choćby w aspekcie jej ograniczonego wymiaru zastosowania i zasięgu, gdzie owe zasady makdonaldyzacji są faktycznie realizowane i organizują życie, wbrew temu, co twierdził Ritzer o ich uniwersalności). Nie może też ona być uznana za jedyne wyjaśnienie różnorodnych zmian, jakie są znamiem czasów współczesnych. Dla Ritzera procesy wytwarzania dóbr, a także wykonywania usług nadal pozostają pod władzą wysoko wyspecjalizowanego systemu działań opartego na zmodyfikowanych wzorach racjonalizacji Weberowskiej, a co więcej, rozprzestrzeniają się na coraz to nowe dziedziny, wolne wcześniej od racjonalnego modelu zarządzania. Nie uwzględnił on jednak daleko idącej nieokreśloności czasów współczesnych – tak jak to uczynił Bauman, pisząc o płynnej rzeczywistości, lecz przyłożył uproszczony w gruncie rzeczy schemat makdonaldyzacji do uprawianej działalności w tak różnych dziedzinach, jak sfera usług konsumenckich, szkolnictwo wyższe czy turystyka.

Niemniej według Baumana nowoczesność przeistacza się w ponowoczesność przede wszystkim w wyniku stopniowego zanikania zaufania do instytucji. Ten brak zaufania podważa wszelkie inne rodzaje zaufania potrzebnego do egzystencji w świecie społecznym. Nie pozwala on bowiem na wytworzenie bezpiecznego trwania w świecie, a więc na realizowanie projektów życia w oparciu o stabilne instytucje. Kryzys zaufania dotyczy bowiem trzech sfer: zaufania do siebie, do innych ludzi i do instytucji społecznych z tym, że ten ostatni wymiar okazuje się najistotniejszy z punktu widzenia możliwości jednostkowej samorealizacji. Odbywa się ona teraz

¹⁷¹ *Ibidem*, s. 180.

¹⁷² G. Ritzer, *Makdonaldyzacja społeczeństwa. Wydanie na nowy wiek*, Warszawa 2003.

bez utrwalonych odniesień instytucjonalnych, pozwalających na kształtowanie siebie według przyjętych wzorów. Pozornie uniezależniona od ram instytucjonalnych jednostka pozbywa się trwałych i nieodwołalnych, raz już podjętych zobowiązań i ról społecznych. Stają się one mało znaczące, a wręcz utrudniające działanie w ponowoczesności, toteż w konsekwencji ten rodzaj dawnego instytucjonalnego przywiązania przestaje dostarczać człowiekowi poczucia bezpieczeństwa. Dotyka to w bezpośredni i dotkliwy sposób jednostkowych tożsamości, które budowane są w instytucjonalnie płynnej rzeczywistości. Instytucjonalna zmienność powoduje zachwianie samej wiary i ufności w siebie oraz w innych ludzi jako istot przewidywalnych i zachowujących się tak, jak inni życzyliby sobie, aby wobec nich postępować.

W podejściu do kwestii zaufania Bauman zdawał się być zgodnym z Giddensem. Właśnie ta struktura instytucjonalna współcześnie rozpada się, staje się płynna i jest wyznacznikiem końca ery nowoczesności czy raczej symptomem przechodzenia nowoczesności w ponowoczesność. Struktura instytucjonalna przestaje dawać oparcie przede wszystkim dlatego, że nie ma już właściwości stabilizujących dla jednostek poruszających się w jej ramach. Jest to powodem wykorzenia, a raczej uniemożliwieniem zakorzenia się w strukturze instytucjonalnej na stałe, bądź przynajmniej na dłużej, tak aby tożsamości mogły się w niej dookreślić i ukształtować.

Ponowoczesność (albo „płynna” faza nowoczesności) to epoka wykorzenia bez zakorzenia. Powstające dziś konstrukcje są jedynie pojazdami, mającymi nas dotransportować do najbliższego przydrożnego zajazdu, a nie domostwami, w których moglibyśmy znaleźć wypoczynek po skończonej podróży¹⁷³.

Nowe instytucje nie wnoszą już oczekiwanego poczucia stabilności, gdyż mają wpisana w swoje istnienie, jak to określał Bauman, klauzulę „ważne do odwołania”. Dochodzi do tego wpływ czasu postrzegany teraz jako wielokierunkowy i nie wytyczający już głównego strumienia działań oraz zwiększone tempo życia. W takim znaczeniu, i jest to o wiele szersza perspektywa spojrzenia na instytucjonalny wymiar życia zbiorowości, samo społeczeństwo nie jawi się już współcześnie jego uczestnikom jako dostarciciel nie tylko gotowych ram instytucjonalnych, lecz także przynajmniej pewnych schematów działania ułatwiających planowanie własnego życia i układanie współżycia z innymi ludźmi.

Dla Baumana podstawową płaszczyzną, na której dokonuje się wychodzenie z nowoczesności, było przekształcanie ładu społecznego, którego implikacją jest dopiero to, co zmienia się w samej sferze industrialnej i kapitalistycznej (jako formie gospodarowania) oraz w sferze demokracji (jako ustroju gwarantującego dotychczas rozwój społeczny). Faktem jest jednak, że wzory zmian ogólnospołecznych odnaleźć można w zmieniających się zasadach gospodarki kapitalistycznej. W ramach państw narodowych jest to proces przechodzenia od zcentralizowanego systemu władzy integrującego społeczeństwo do rozproszenia w postaci mało skoordynowanych „sił rynkowych”. Ważne przeobrażenia w modelu sprawowania władzy (których tutaj nie sposób dokładnie wyjaśnić – polegają one ogólnie rzecz ujmując na osłabieniu

¹⁷³ Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach...*, s. 115.

i zmianie charakteru władzy państwowej) mają swoje daleko idące konsekwencje dla reorganizacji stosunków społecznych, a także dla określania miejsca w społeczeństwie przez jego uczestników. Monolityczne państwo narodowe (społeczeństwo) przestaje być głównym zarządcą i dostarczycielem pokładów poczucia bezpieczeństwa dla swoich obywateli. Według Baumana: „Jednym z najdonioślejszych aspektów przemian ponowoczesnych jest utrata przez państwo zdolności, potrzeby i woli przywództwa duchowego (w tym i moralnego)”¹⁷⁴. Reorganizacja stosunków w państwie–narodzie podąża też drogą od integrujących działań władzy ku indywidualizacji i rozproszeniu odbywających się poza zasięgiem władzy państwowej, dla których najczęściej stosowanym określeniem na poziomie społeczeństwa jako całości jest jego wielokulturowość.

Bardzo celne spostrzeżenie Baumana dotyczy z całą pewnością tego, że ład społeczny ustanawiany w erze nowoczesności był ładem uświadamianym, a było tak głównie dlatego, że został on sztucznie wytworzony, a nie dany wyłącznie do intelektualnego rozpoznania. Tak o tym pisał:

Sądzę, iż można postawić znak równości między nowoczesnością a świadomością sztuczności społecznego porządku. Ta właśnie świadomość leży u źródła nowoczesnego zamiłowania do porządkowania rzeczywistości. Istnieje ogromna różnica między ładem rozumianym jako werdykt Boga, natury albo historii (czyli, mówiąc dokładniej, niedostrzeganiem „problemu ładu” jako takiego), a pojmowaniem ładu jako zadania, które trzeba niezwłocznie podjąć i wytrwale realizować¹⁷⁵.

Fakt uświadomienia sobie, że ład nie może być dany ani nawet odkryty na drodze jego poszukiwania, jest najdonioślejszym zagadnieniem, które staje się problemem do rozwiązania tu i teraz. Jest to w zasadzie rodzaj określonej świadomości, głębokie zdawanie sobie sprawy z potencji tkwiącej w samostanowieniu. Natomiast przyjęcie do wiadomości stwierdzenia, że być może nie ma możliwości ustanowienia jakiegokolwiek ładu raz na zawsze, jest już wyznacznikiem wyjścia z bezpiecznej ery ustanawiania nowych projektów zarządzania świata społecznego. Takimi projektami nie do osiągnięcia zajmowała się właśnie nowoczesność. Bowiern, jak pisał Bauman:

Społeczeństwo nowoczesne miało nienasycony głód stanowienia przepisów, ustalania norm, określania zasad; pragnienie piękna, dobra, prawdy, przyzwoitości, użyteczności, szczęścia¹⁷⁶.

Podążając tokiem rozumowania Baumana, fazę ciągle podejmowanych prób znalezienia odpowiedniego rozwiązania uznać należy za bezpieczną, właśnie z punktu widzenia kondycji jednostki w społeczeństwie. Jednak obecnie ten bezpieczny czas odchodzi do przeszłości. W „stałej” nowoczesności człowiek nawet jeśli eksperymentował w ramach nowych projektów w swoim życiu, to dążył w końcu do określonego celu. W „płynnej” nowoczesności natomiast człowiek nadal eksperymentuje, ale wynikiem tego jest najczęściej nieukierunkowana indywidualna biografia.

¹⁷⁴ Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna...*, s. 186.

¹⁷⁵ Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach...*, s. 103.

¹⁷⁶ *Ibidem*, s. 96.

Tak obrazowo ujął to Bauman:

[...] życie staje się ciągiem kolejnych rund albo etapów, nierzadko rozgrywających się w coraz to innych, niczym z sobą nie powiązanych i nie mających z sobą nic wspólnego miejscach i środowiskach¹⁷⁷.

Właśnie między innymi i w tym znaczeniu „płynna” nowoczesność jest dla człowieka światem o wiele mniej bezpiecznym niż poprzednia faza stabilności. Ponadto w świecie ponowoczesnym nie tyle pojawia się zwątpienie co do możliwości stworzenia jakiegoś ładu (w końcu ponawiane wielokrotnie próby mogły zasiać zwątpienie już dużo wcześniej), ile „odczarowane” i przewartościowane zostają warunki, które tworzenie takich propozycji do tej pory czyniły możliwym. Przede wszystkim, i trzeba to mocno zaakcentować jeszcze raz, zakwestionowane zostaje zaufanie do ponadindywidualnych instytucji, w tym także do państwa narodowego i ustanawianych przez niego modeli ładu społecznego.

Nie ma więc już ani gotowych przepisów jak postępować, ani dawnego zapału, aby tworzyć kolejne projekty i uzasadniać je w odniesieniu do aktualnej rzeczywistości. W swoich wyborach człowiek jest skazany na samego siebie.

Trudności w upowszechnianiu projektów pojawiały się zresztą także i wcześniej. Problemem z punktu widzenia realizowania poszczególnych projektów ładu była nieprzystawalność pewnych grup społecznych do ogólnego planu, a w związku z tym kłopotliwe było nie tylko samo wdrażanie projektów w życie, lecz także znalezienie wspólnej, konsensualnej płaszczyzny dla budowanych kolejnych modeli. Ani stanowione prawo oparte na rozumie, ani wcześniejsze odwoływanie się do praw naturalnych nie zapewniły osiągnięcia powszechnego uznania i uświadomienia sobie norm społecznych. Zarzucenie proceduru tworzenia nowych projektów nie przynosi bynajmniej ulgi jednostce, która w procesie ich ciągłego budowania znajdowała punkt odniesienia dla swoich zachowań. Ponowoczesność ze swoją niestabilnością, zwiększonym tempem zmian i decentralizacją ośrodków decyzyjnych wcale nie ułatwia zadania konstruowania nowych projektów, a co więcej, czyni to zadanie prawie niemożliwym. Bauman nie pozostawił w tej kwestii wątpliwości:

„Czas ponowoczesności” jest dla mnie czasem, w którym „nowoczesny punkt widzenia” poznał siebie, przy czym przez poznanie siebie rozumie uświadomienie sobie, że praca krytyczna nie ma granic i nigdy się nie kończy. Innymi słowy, że „projekt nowoczesności” nie jest po prostu projektem „niedokończonym”, ale jest „nie do skończenia” i że właśnie ta niemożność doprowadzenia go do końca stanowi esencję epoki nowoczesnej¹⁷⁸.

Świat ponowoczesny to świat bez zbędnych złudzeń, że można go uporządkować. Jest to najdonioślejsze stwierdzenie, z którym człowiek współczesny ma żyć i które ma przyjąć do wiadomości. Dostarcza ono niemało trosk i niepokojów. Jest to także kwestia wskazywanej niejednokrotnie przez Baumana ambiwalencji zjawisk i skutków, jakie wnosi ona w świat ponowoczesny.

¹⁷⁷ *Ibidem*, s. 116.

¹⁷⁸ *Ibidem*, s. 99.

Na podstawie pism Baumana można powiedzieć, że nowoczesny świat zjednoczony do pewnego stopnia wokół naczelnej dla niego idei tworzenia „projektu” (nie wokół jednego projektu, lecz wokół idei projektu jako takiego) wchodzi do ponowoczesności podzielony, ze swoimi starymi podziałami, które teraz dają o sobie znać jeszcze silniej i nabierają nowych konotacji.

3.2.2. Kłopoty z wolnością, czyli człowiek skazany na tożsamość

Z uwagi na niniejszą analizę najbardziej interesujące są te wątki prac Baumana, które w bezpośredni lub pośredni sposób odnoszą się do kształtu zjawisk świadomościowych i ich ponowoczesnych form. Głównym zagadnieniem, które należy tu rozpatrzyć jest więc tożsamość jednostkowa traktowana jako wyznacznik świata ponowoczesnego, a zarazem jego „naturalny” produkt. Tożsamość jest bowiem w koncepcji Baumana czymś w rodzaju konieczności, przed którą nie można uciec oraz nieodłącznym zjawiskiem rozwoju społecznego, jaki ma miejsce w społeczeństwach współczesnego świata. Konieczność dotycząca tożsamości jest, najkrócej rzecz ujmując, rezultatem realnych warunków oferowanych przez ponowoczesność.

Pytanie o tożsamość wyrasta z odczucia chybliwości istnienia, jego „manipulowalności”, „niedookreślenia”, niepewności i nieostateczności wszelkich form, jakie przybrało. Wynika ono także z doznania, że w tych warunkach wybór jest koniecznością, a wolność jest losem człowieka¹⁷⁹.

Wybór jest koniecznością także, jak sugeruje Bauman, jeżeli chodzi o sam proces budowania tożsamości. Jest to zadanie do wykonania dla każdego indywidualnego człowieka w toku jego życia, zadanie nieodwołalne i naglące. Wynika z tego również rodowód samego pojęcia tożsamości, gdyż pojawiło się ono w momencie odpowiedzi na rzeczywiste potrzeby społeczne wypływające z chęci określenia siebie wobec innych. Warto zaznaczyć, że analogicznie do ponowoczesnej kariery pojęcia tożsamości, było z kwestią nowoczesnego zachwyty nad pojęciem osobowości. Zetknięcie z obecnością obcych wymagało podjęcia starań o samookreślenie jednostek i grup, chociaż Bauman podkreślał przede wszystkim wymiar jednostkowy. Oznaczało także postawienie fundamentalnego pytania „kim jestem ja sam?”, które według niego również jest „na wskroś nowoczesne”.

Tak więc współcześnie tożsamość ma udzielić człowiekowi odpowiedzi na nieokreśloność i chwiejność rzeczywistości, w jakiej żyje on na co dzień, ma być punktem odniesienia (nawet więcej – punktem oparcia) w sytuacjach, które nie są raz na zawsze zdefiniowane, lecz z powodu swojej nieokreśloności wymagają tego definiowania na bieżąco, wręcz na potrzebę chwili. Ta rozchwiana i płynna rzeczywistość dostarcza budulca dla zrębów tożsamości jednostkowej. W takim rozumieniu jest to zadanie, które wyłania się z samej głębi stosunków międzyludzkich i form, jakie one aktualnie przybierają. Co do zadaniowego charakteru tożsamości Bauman nie pozostawił wątpliwości, pisząc:

¹⁷⁹ Idem, *Dwa szkice...*, s. 9.

[...] tożsamość nie jest człowiekowi dana z góry, trzeba jej szukać, i proces życiowy jest właśnie pasmem owych poszukiwań, procesem w toku którego do tożsamości się w ten lub inny sposób dochodzi (albo i nie)¹⁸⁰.

Można to określić również i tak: tożsamość stanowi o „być albo nie być” ponowoczesnego człowieka. Tożsamość jest pojęciem nowym na nowe czasy i jako takie, staje się „problemem”. Jak pisał Bauman:

[...] zjawisk nie zauważa się, nie wyodrębnia z całokształtu rzeczywistości, nie nadaje się im nazwy, nie podejmuje się sporu o ich poprawne określenie – póki nie przysparzają one kłopotu; jak długo „są” po prostu, a nie „stają się” i nic nie musimy robić, by „się stały”¹⁸¹.

W innym miejscu zaś dodawał:

Nowe pojęcia są chciwie poszukiwane i chętnie przyjmowane wtedy, gdy zaczyna narastać poczucie, że rzeczywistość, do której się odnosiły i którą opisywały pojęcia dotychczas używane, uległa i wciąż ulega głębokim zmianom, wymagającym otwarcia nowego rozdziału; że aspekty rzeczywistości, którymi zajmowały się pojęcia dotychczas używane, straciły centralne znaczenie, a współczesne doświadczenia nie obracają się już wokół tworzonej przez te pojęcia osi¹⁸².

Tak właśnie nowoczesność porzuciła pojęcie osobowości na rzecz ponowoczesnej fascynacji tożsamością, chociaż z uwagi na niejednoznaczne przechodzenie nowoczesności w ponowoczesność, pojęcie tożsamości uznaje się również za wytwór modernizmu.

Konieczność kształtowania tożsamości spleta się paradoksalnie z wolnością i jest to jedna z licznych ponowoczesnych ambiwalencji. W przywileju wolności i uznaniu jej za wartość tkwi bowiem element uniemożliwiający jednoznacznie korzystną ocenę. Wolność sama w sobie nosi znamiona ambiwalencji; niezgoda na wszelki ucisk pozostaje tu w ciągłej opozycji wobec chęci przebywania wśród innych, a więc lękiem człowieka przed samotnością i odrzuceniem. Ponadto Bauman pisał o paradoksie wolności, który związany jest z indywidualnym wymiarem wolności w kontekście procesów rozwoju społecznego: „im większa jest nasza indywidualna wolność, tym mniej staje się ona użyteczna w świecie, który pozwala nam z niej korzystać”¹⁸³. Wolność jednostkowa traktowana nie jako uniwersalny stan człowieczeństwa, lecz jako produkt historyczny i społeczny zakłada relacyjność, czyli uwikłanie w stosunki międzyludzkie oraz ich nieegalitarność.

Aby jeden był wolny, musi ich być co najmniej dwóch. Wolność oznacza relację społeczną, asymetrię stanów społecznych. Zasadniczo oznacza ona różnicę społeczną – zakłada, a zarazem implikuje obecność społecznego podziału¹⁸⁴.

¹⁸⁰ *Ibidem*, s. 10.

¹⁸¹ *Ibidem*, s. 7.

¹⁸² Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach...*, s. 93–94.

¹⁸³ Z. Bauman, *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*, Kraków 2007, s. 121.

¹⁸⁴ Idem, *Wolność*, Kraków 1995, s. 14.

Wyznacznik wolności nabiera szczególnego sensu w kontekście ponowoczesności i poruszania się jednostek w kulturze konsumpcyjnej, gdyż czyni z niej jedynie „wolność niektórych”.

Zasadniczo rzecz ujmując człowiek ponowoczesny jest wolny w swych wyborach, ale jednocześnie skazany na tożsamość, z tym, że nie na określoną tożsamość, lecz na ciągłe jej tworzenie w warunkach zmieniającej się rzeczywistości. Jest więc zobligowany do kolejnych wyborów konstytuujących tę tożsamość. W tym znaczeniu wolność jest losem człowieka, gdyż jego przeznaczeniem staje się zdobywanie tożsamości. Jakkolwiek brzmi to przewrotnie, człowiek jest niewolnikiem korzystania ze swojej wolności, gdyż powstrzymywanie się od dokonywania wyborów, a więc niekorzystanie z wolności skazuje go na swoisty niebyt. Jest tak zwłaszcza w aspekcie konsumenckiej odmiany wolności, o czym będzie mowa w następnym punkcie. Tutaj warto jedynie zaznaczyć, że atrakcyjność i szeroka akceptacja dla takiego wcielenia wolności stawiają pod znakiem zapytania możliwość innego jej definiowania i wypracowania jakiegoś pozakonsumpcyjnego modelu korzystania z wolności. Według Baumana, szanse w tym zakresie nie są zupełnie stracone.

Ponadto wolność współcześnie oferuje o wiele bardziej rozbudowany niż dotychczas asortyment dóbr pozostających do wyboru. I nie chodzi tu tylko o rzeczy materialne, lecz przede wszystkim o wielość możliwych sposobów zachowań i nieskrępowanych regułami zasad postępowania. Jednocześnie Bauman wskazuje na takie rozumienie wolności oraz jej faktyczny kształt w dobie ponowoczesnej, które jest znamię czasów ponowoczesnych i może być przyczyną cierpień dla jednostek. Wolność jest bowiem relacją, która wykorzystuje rachunek zysków i strat u łączących ją podmiotów. Swoją wolność jednostka zdobywa kosztem utraty (bądź nadwątlenia) wolności innej jednostki. Bauman tak to wyjaśniał:

[...] jeżeli przyjąć, iż najgłębsza istota doświadczenia wolności zasadza się na doprowadzeniu do tego, by sprawy przybrały obrót zgodny z naszymi życzeniami, oraz iż osiągnięcie tego skutku jest nieuchronnie uzależnione od uwzględnienia naszych życzeń przez innych ludzi, nawet jeżeli kłócą się one z ich własnymi życzeniami, to wolność należy uznać, potencjalnie, za grę o sumie zerowej, to znaczy grę, w której wygrana części uczestników równa się przegranej pozostałych. Jest grą, w której bez przegrywających nie ma wygrywających¹⁸⁵.

Możliwość dokonywania wyborów kształtujących tożsamość jednostkową zależy nierozdzielnie do zakresu wolności, jaką te jednostki dysponują. Z uwagi na duże zróżnicowanie społeczne, niejednokrotnie może rodzić się przekonanie, że wolność jest współcześnie mrzonką i beztreściową kategorią. Właściwe czasom współczesnym korzystanie z wolności oznacza wszak po pierwsze, konieczność dokonywania wyborów, a po drugie, ich dokonywanie jest dość ściśle określone zasobem wolności posiadanej przez daną jednostkę (względem innych, posiadających różne jej zasoby).

Wydaje się, że także nadmiar wolności może być niszczący dla człowieka, a w każdym razie przysparzać może dodatkowych trosk. Rzecz bowiem w tym, iż postępujące zacieranie się sfer publicznej i prywatnej we współczesnych społeczeństwach może

¹⁸⁵ Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach...*, s. 143–144.

okazać się zagrożeniem dla autonomii jednostkowej i poczucia wolności. Bauman mówił w tym kontekście o wpływie konfesyjnego społeczeństwa, które pod pozorem wyzwolenia jednostki i przyznania jej całkowitej swobody, czyni z niej tak naprawdę ofiarę. Dzieje się tak w głównej mierze za sprawą mediów o nadmiernie wylewnym charakterze, zakłócających równowagę stosunków międzyludzkich i rozbijających poczucie jednostkowości i wyjątkowości indywidualistów. A właśnie cechy swoiste i szczególne mają tworzyć niepowtarzalną tożsamość jednostki. Zatem połowiczne wyzwolenie jednostkowe powoduje dodatkowe trudności w konstruowaniu tożsamości i zachowaniu jej autentyczności. Proces „uzewnętrznienia wnętrza” polega właśnie na przenoszeniu spraw prywatnych i osobistych do sfery publicznej, co w konsekwencji zakłóca funkcjonowanie obu sfer¹⁸⁶.

Bauman posługiwał się także dwuczłonową definicją wolności, która bliska jest rozumieniu „wolności od” i „wolności do”. W pierwszym przypadku chodzi o uwolnienie jednostki od przymusu zewnętrznego skazującego ją na określony wybór, w drugim natomiast jednostce przyznane jest prawo do dokonywania autonomicznych wyborów, ale z pełną za nie odpowiedzialnością. Wolność i świadomość wolności oscylują zwykle pomiędzy dwoma krańcami: wymuszaniem przez społeczeństwo i jego struktury postaw konformistycznych u jednostki oraz stwarzaniem przez jednostkę własnych wzorów i przeciwstawianiem ich wzorom już istniejącym.

Bycie wolnym może oznaczać nie więcej, jak tylko nieobecność sił zakazujących wyboru bądź sił, które używają przemocy, by nasze wybory ograniczyć do tych, które gotowe są tolerować. Jednakże bycie wolnym może znaczyć coś więcej: stan, który wolnym istotom pozwala kształtować samodzielnie swoje wybory i skutecznie z tych wyborów korzystać¹⁸⁷.

Drugi rodzaj wolności związany jest ściśle z indywidualizmem (także z godnością) i jego uzyskanie jest o wiele bardziej trudne niż uzyskanie pierwszego rodzaju wolności. Indywidualne wybory dokonywane w sferze wolności znajdują się bowiem tutaj obok wyborów innych jednostek i tym samym zbliżają się do wizji wolności ujmowanej za pomocą teorii gry o sumie zerowej.

Wolność jednych pociąga za sobą niewolność innych. A skoro tak, to wolność (w każdym razie wolność pozytywna, czyli zdolność czynienia rzeczy) byłaby raczej przywilejem niż wspólnym, powszechnym dobrem¹⁸⁸.

Wydaje się jednak, że właśnie ten rodzaj wolności jest charakterystyczny dla czasów ponowoczesnych, ponieważ charakteryzuje je wolność od zinstytucjonalizowanych form narzucania jednostce określonego postępowania oraz głęboka indywidualizacja życia. Dlatego też człowiek może czuć się uwolniony z konieczności podlegania zewnętrznym normom, lecz tym samym zwiększa się pole wolności, na której właści-

¹⁸⁶ Wskazuje się też na proces odwrotny, a więc prywatyzowanie zewnętrżności i przenikanie jej do sfery prywatnej (uwewnętrżnienie zewnętrżności). Zob. Z. Bauman, *Spoleczeństwo w stanie obłężenia*, Warszawa 2006, s. 193–197.

¹⁸⁷ Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach...*, s. 137.

¹⁸⁸ *Ibidem*, s. 144.

wie konkuruje on dla siebie o jak największy zakres wolności z innymi. Ludzka wolność w kontekście indywidualizmu uwzględniać musi także godność tych, których wybory pozostają ograniczone właśnie ze względu na indywidualistyczny rodzaj korzystania z wolności. Taki rodzaj wolności upowszechnia się i staje się znamieny dla społeczeństw składających się ze „stwarzających siebie jednostek”. Opisując uzależnienie jednostkowych wyborów i poczucia godności od zasobu posiadanej wolności, Bauman sformułował triadę: wolność – godność – indywidualizm i nazwał ją „Trójcą ludzką”¹⁸⁹. Zaakcentował w ten sposób nierozzerwalność tych zjawisk w ponowoczesnym świecie i ich społeczną ważność. Uświadomienie sobie bowiem tego, czym jest korzystanie z wolności w ponowoczesnych czasach, jest istotnym elementem wchodzącym w zakres budowania własnej tożsamości i określenia swojego miejsca w strukturze społecznej. Dlatego też wydaje się, że problemy związane z tożsamością wynikają w dużej mierze (choć nie tylko) z wolności, która jest nierozzerwalnie związana z koniecznością dokonywania wyborów.

Rzecz w tym jednak, że „całkowitej wolności wyboru” nie mamy. Wolność jest naszym losem. Nie pozbedziemy się jej, jak gorliwie byśmy sobie tego życzyli – nie pomoże też zamykanie oczu w nadziei, że zniknie¹⁹⁰.

Pojawia się tu, jak w każdym aspekcie ponowoczesności, ambiwalencja związana z wolnością. Dlatego jest ona definiowana również jako siła wyzwalamą człowieka do podjęcia przez niego zadania konstruowania tożsamości. Bauman stwierdził:

[...] to wzniesienie się ponad konieczność, jakie nazywamy wolnością, leży u źródła niezwyklej kreatywności ludzi, jeśli idzie o poszukiwanie, odkrywanie i wymyślanie sposobów bycia-w-świecie¹⁹¹.

Trudno nie zauważyć, że Bauman dostrzegł jednocześnie stymulujące znaczenie wolności dla samookreślenia jednostkowego w świecie i mocno zarysował bolączki i niedogodności korzystania z wolności, zwłaszcza kiedy jej zasób przejawia ograniczony zakres i jest w tym samookreślaniu zasadniczą przeszkodą. Indywidualne poczucie wolności pozwala konstruować jednostkowe tożsamości, „pojęcie tożsamości ma sens o tyle tylko, o ile tożsamość może być inna niż jest, i o ile jej bycie taką jaką jest – jest kwestią starań i dowodu”¹⁹². Proces budowania tożsamości to równocześnie korzystanie z wolności, to dokonywanie rozlicznych wyborów, a przez nie określanie swojego jednostkowego i niepowtarzalnego bycia-w-świecie. I odwrotnie, pozbawienie możliwości szerokiej decyzyjności, to nie tylko poczucie upokorzenia dla jednostki ubezwłasnowolnionej w świecie bogatych możliwości, lecz także ograniczenie szans na budowanie tożsamości wedle własnych aspiracji.

¹⁸⁹ *Ibidem*, s. 137.

¹⁹⁰ Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000, s. 374.

¹⁹¹ Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach...*, s. 68.

¹⁹² Z. Bauman, *Dwa szkice...*, s. 9.

Wydaje się, że warto zastanowić się jeszcze nad problemem, który najkrócej zawrzeć można w pytaniu: tożsamość czy tożsamości? I, co ciekawe, pytanie to trzeba odnieść do tożsamości jednostkowej, głównego przedmiotu zainteresowań Baumana. To, że nie jest bezpodstawne, wynika z dwóch powodów. Po pierwsze, nabiera swego właściwego sensu w kontekście pojęcia tożsamości i charakteru rzeczywistości, w jakiej przebiega jej konstruowanie, a po drugie, także w kontekście tożsamości i życia ludzkiego ujmowanego w kategoriach totalności (na przykład jako osobowość lub projekt życia).

Kontekst ponowoczesny forytuje więc, rzecz można, brak ściśle określonej tożsamości; im mniej dokładnie tożsamość jest zdefiniowana, tym lepiej dla jej posiadacza. [...] Osobowość iście ponowoczesna wyróżnia się brakiem tożsamości. Jej kolejne wcielenia zmieniają się równie szybko i gruntownie, co obrazy w kalejdoskopie¹⁹³.

Przytoczone tu słowa nie przeczą bynajmniej wcześniejszemu wskazaniu na konieczność formowania tożsamości w życiu jednostkowym. Pewne jest jednak to, że Bauman wyraźnie odróżniał projekty tożsamości, jakie były charakterystyczne dla wcześniejszych epok, a mianowicie oświeceniowe odkrywanie tożsamości i egzystencjalną jej postać jako wynalazek. Te poprzednie formy tożsamości były konstruowane w sytuacji stabilności struktur oraz w zbiorowościach przewidywalnych i dość szczegółowo określonych z punktu widzenia jednostki. Używając stylistycznej formuły Baumana, struktury stanowiły w miarę niezmienny i wyznaczony trakt dla pielgrzyma, a to przede wszystkim z tej racji, że były od niego niezależne, uporządkowane i względnie trwałe. Głównie atrybut przewidywalności dostarczał znaczących dla jednostki pokładów zaufania, co z kolei pozwalało uczynić jej swoje życie przewidywalnym dla niej samej. Życie mogło być w tym znaczeniu pielgrzymką i podlegać planowi jednostkowego bohatera. Bauman wprawdzie przyznał, że również i nowoczesność odznaczała się wolnością i możliwością dokonywania wyborów. Była to jednak inna wolność niż obecnie oraz inne były motywy wyborów w tak pojętej przestrzeni wolności:

Życie własne ukazywało się jako teren wolności i wyboru – ale takiej wolności, jaka zasadzała się na dobrej znajomości tego, co konieczne i nieuniknione; i takiego wyboru, jaki wspierał się na trwałych relacjach czynów i następstw, środków i celów. Do takich właśnie ludzi kierował Hegel swą słynną definicję wolności jako „poznanej konieczności”, a Durkheim swą obserwację, że obezwładniającego nacisku nieubłaganych norm społecznych nigdy nie odczuwamy boleśnie, o ile ich nie złamiemy¹⁹⁴.

Krótko rzecz ujmując, nowoczesny projekt tożsamości („tożsamość zaprojektowana”) był uświadamiany i mógł zamknąć się, jak określał to Bauman, w planie na całe życie („projekcie życiowym”).

Współcześnie nie ma już takiego komfortu, gdyż przestrzenno-czasowe ramy przestały wyznaczać człowiekowi rozpoznawalny i bezpieczny świat, a jeśli nawet,

¹⁹³ *Ibidem*, s. 16.

¹⁹⁴ *Ibidem*, s. 13.

to wyznaczają go w o wiele mniejszym stopniu niż dawniej. To właśnie jest główny wyznacznik przejścia do ponowoczesności. Dlatego też metafora pielgrzymy, którą Bauman posługiwał się dla opisu wzoru strategii życiowej człowieka (członka klasy średniej) ery nowoczesności, nie przystaje już do ponowoczesności. Bardziej adekwatny jest tu wzór osobowy turysty. Dzisiaj nie można bowiem założyć, a tym bardziej dokładnie określić, końcowego punktu prowadzonej w toku życia konstrukcji tożsamości. Nie można wskazać jednoznacznie celu, jak to jest w przypadku pielgrzymki. Zresztą czynienie długofalowych projektów nie jest skutecznym środkiem przetrwania w sytuacji ciągłych zmian i pojawiających się nowych wyzwań rzeczywistości.

Co więcej, samo życie nie jest postrzegane jako całość i ciąg następujących po sobie zdarzeń, lecz raczej jako składanka poszczególnych epizodów, a jeśli zdarzeń, to luźnych i niepowiązanych logicznym następstwem. Bauman pisał:

Życie ludzkie zaczyna przypominać niekończącą się serię zaczynania od nowa, ciągłego wypróbowywania nowych ewentualności, nieznanych stylów i niezbadanych szans¹⁹⁵.

Życie ludzkie staje się mozaiką, w której trudno przewidzieć kolejne pojedyncze projekty w sekwencji całego życia, a co więcej, unika się niewygodnych długofalowych zobowiązań i trwałego zaangażowania, które zbyt mocno przywiązują człowieka do miejsc i ludzi. Powołując się na określenie George'a Steinera, Bauman stwierdził wprost: „W naszej «kasynowej kulturze» [...] za szczęśliwe uważa się życie, które można bez końca rozpoczynać od nowa”¹⁹⁶. Poczucie bezpieczeństwa we współczesnym świecie daje, paradoksalnie, życie przeżywane „po kawałku”. Syndrom ucieczki w ciągłe rozpoczynanie jest tego najlepszym przykładem. Sprawia on, że nie podejmując trwałego projektu (zobowiązania) człowiek z tym większą łatwością inicjuje nowe epizody życia. Nie zawsze jest to jedynie ucieczka od odpowiedzialności, ale niekiedy również wymóg określonych warunków. Takie umiejętności elastycznego i szybkiego przystosowywania się są, na przykład, wysoce cenione na polu aktywności zawodowej.

Przypadkowość, epizodyczność i fragmentaryczność to cechy opisujące relacje międzyludzkie w ponowoczesności. A dzięki tym relacjom człowiek konstruuje własną tożsamość jako odpowiedź na wymogi chwili i konkretnej sytuacji. Całe życie jawi się jako zlepek wykonywanych dotychczas przedsięwzięć, dużych i małych, ważnych i zgoła nieistotnych. Nie chodzi tu jedynie o wchodzenie do danego układu społecznego jako wykonawca określonej roli, lecz o rozwarstwienie samej jaźni ze względu na różnorodność ról. Człowiek bowiem zdaje sobie sprawę z faktu rozdrobnienia na spełnianie się w wielu miejscach, rolach i wobec różnych ludzi, co tylko potęguje u niego poczucie płynności i ciągłego ruchu wpisane w rzeczywistość, w jakiej żyje. Tak obrazowo ujął to teoretyk ponowoczesności: „Żadna z tych ról nie wyczerpuje naszej „pełnej jaźni”, żadna nie może zostać utożsamiona z tym, „czym naprawdę jesteśmy” jako „pełne” i „wyjątkowe” indywidualności”¹⁹⁷.

¹⁹⁵ Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach...*, s. 187.

¹⁹⁶ *Ibidem*, s. 160.

¹⁹⁷ Idem, *Etyka ponowoczesna...*, s. 29.

To wszystko wzmacnia jednostkowe poczucie pozostawienia samemu sobie. Tkwi w tym kolejna z bolączek, jaka dotyka człowieka ponowoczesnego. Jest to świadomość nierozdzielności doświadczeń wynikających z wykonywania roli i treści „prawdziwej jaźni”. Nawet jeśli ta ostatnia opiera się nakazom i oczekiwaniom kierowanym przez innych do wykonawcy danej roli, to nie pozostają one bez śladu dla jego kondycji. Nie zmienia tego faktu nawet przeświadczenie o autonomii „prawdziwej jaźni”. Według Baumana:

„Prawdziwa jaźń” jest wolna – stanowi to powód do radości, ale zarazem wcale nie mniejszy powód do troski. Poza kategorią „wykonawcy ról” jesteśmy bowiem naprawdę „sobą”, a zatem ponosimy pełną odpowiedzialność za swoje czyny¹⁹⁸.

To poruszana już i problematyczna kwestia pozostawiania autentycznym (dla siebie i dla innych zarazem). W kontekście rozdrobnienia biografii życiowej oraz jej fragmentaryczności i epizodyczności pojawia się pytanie, czy postawa niezaangażowania (racjonalna z uwagi na utrzymanie się w „płynnej” nowoczesności) weźmie górę nad poczuciem odpowiedzialności i zaangażowania, w sprawy ogólnospołeczne. Wymogi świata zewnętrznego zdają się nie sprzyjać skoncentrowaniu na długofalowych przedsięwzięciach i zaangażowaniu, a jednocześnie stają się realnymi warunkami, w jakich wyzwala się jaźń moralna i jaźń jako taka¹⁹⁹.

Nawet bez względu na to, jaźń pozostaje „ostatnią deską ratunku” w rozchwianej rzeczywistości ponowoczesnej. Skierowanie ku jaźni i zwrot od świata zewnętrznego do wnętrza człowieka miały miejsce już w „stałej” nowoczesności, która wyzwoliła ruch i zmianę jako główne atrybuty rzeczywistości. Była to więc naturalna reakcja na zawirowania świata wokół bytu jednostkowego. Według Baumana: „W sytuacji niestannego ruchu jaźń staje się jedynym punktem stałym [...] cały świat poza nią jest zmienny, nieprzewidywalny, proteuszowy, będący stale w ruchu”²⁰⁰. Aktualne pozostawanie w ruchu (a raczej poddawanie się jego nieodpartym wymogom) nie jest więc niczym osobliwym, lecz intensyfikuje się z czasem i dotyczy coraz szerszej rzeszy ludzi, którzy poddają się dyktatowi immanentnej zmienności. Dlatego też krytyk ponowoczesności widział w niej wielorakie zagrożenia dla samostanowienia jednostki i dla jej świadomości, co nie pozwalało mu do końca i bez wątpliwości zawierzyć tej pierwszej i zarazem ostatniej instancji odwoławczej. Jeszcze dokładniej należałoby powiedzieć, że Bauman – widząc te zagrożenia dla jaźni – przedmiotem swoich rozważań uczynił ukazywanie ich źródeł, tak aby jednostki były w stanie funkcjonować świadomie i pomimo balastu, jaki ta świadomość niesie ze sobą dla ludzkiej egzystencji. Taka obciążona i cierpiąca jednostkowa świadomość, która wystawiona jest ciągle na działanie nieprzychylnych jej sił, wydaje się jednak szansą na zrozumienie otaczającego świata i ocalenie samej siebie.

¹⁹⁸ *Ibidem*, s. 29.

¹⁹⁹ Będzie o tym mowa w dalszej części analizy.

²⁰⁰ Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach...*, s. 153.

3.2.3. „Wartość rynkowa” jednostki i tożsamość jako towar

Nowoczesność w jej obecnym kształcie, a więc określana przez płynność, zmienność i wykorzenienie jest otoczeniem, w którym można postawić zagadnienie „wartości rynkowej” jednostki, a sama tożsamość rozpatrywana może być jako towar. Wynika to nie tylko ze znaczenia semantycznego kultury konsumpcyjnej, która we współczesnych społeczeństwach zasypuje jednostkę gotowymi produktami na sprzedaż i to niemal we wszelkich dziedzinach jej życiowej działalności. Produkty te są bowiem rozumiane nie tylko jako dobra materialne, lecz obejmują także style życia i wzory zachowań, nie wyłączając z nich gotowych projektów i scenariuszy jednostkowych tożsamości. Ta formuła urynkowienia wynika również z nieodłącznej pary pojęć, jakie wyznaczają korzystanie człowieka z wolności, a mianowicie z indywidualizacji życia i związków wolności z kapitalizmem. Jak pisał Bauman:

[...] większości członków współczesnego społeczeństwa wolność indywidualna (o ile w ogóle jest im pisana) objawia się pod postacią wolności konsumenckiej, ze wszystkimi jej zaletami i wadami²⁰¹.

W innym zaś miejscu powiedział wprost:

W praktyce ponowoczesnej wolność sprowadza się głównie do wyboru konsumpcyjnego. Aby z niej korzystać, trzeba być wpierszym spożywcą – im bardziej pełnokrwistym (zasobnym), tym lepiej²⁰².

Tak więc na rynku kultury konsumpcyjnej człowiek funkcjonuje jako klient, a nabywanie przez niego różnorodnych dóbr staje się znaczącym elementem kształtowania jego tożsamości. Doceniając walory oferty kapitalizmu fazy konsumpcyjnej, Bauman był jednak przede wszystkim krytykiem zagrożeń, jakie dla jednostkowych bytów niesie nieświadome w niej uczestnictwo. Twierdził bowiem:

Najbardziej, moim zdaniem, zgubny wpływ kultury konsumpcyjnej polega na tym, iż obiecuje, że lekarstwo na wszystkie nasze kłopoty leży gotowe na sklepowej półce i trzeba tylko umieć je znaleźć²⁰³.

W tym sensie również tożsamość staje się towarem, który zdaje się czekać na półce i podlega takim samym zasadom rynku, jak wszystkie inne produkty. Trzeba jednak dodać, że tożsamość traktowana jako towar pozostaje do dyspozycji tych, którzy nie tyle są zainteresowani jego nabyciem, ile tych, którzy mogą sobie na niego pozwolić. Jest to kwestia poruszana już poprzednio, a dotycząca korelacji, jaka jest charakterystyczna dla indywidualnych wyborów wynikających z zasobów wolności i godności. Pozbawienie prawa wyboru jest swoistym zamachem na godność jednostkową. Godność i jej zagrożenie są więc bezpośrednio związane z ponowoczesnym światem,

²⁰¹ Z. Bauman, *Wolność...*, s. 107–108.

²⁰² Idem, *Wieloznaczność nowoczesna...*, s. 315.

²⁰³ Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach...*, s. 145.

w jakim człowiek żyje i w jakim buduje swoją tożsamość. Zjawisko konsumpcjonizmu było przez Baumana krytykowane, ale głównie w kontekście pewnej formy życia, jaką oferuje współczesnemu człowiekowi.

Udział w kulturze konsumpcyjnej jest jego zdaniem postrzegany także jako wybór (błędne jest mniemanie, że nie ma dla niego alternatywy), ale często wybór ten ma charakter nieświadomy lub podyktowany jest przez wyobrażony nacisk grupowy. Wydaje się, że nie ma odwrotu od konieczności jednostkowego budowania własnej tożsamości, ale fakt, że to budowanie rozgrywa się w przestrzeni kultury konsumpcyjnej może owocować różnorodnymi wyborami z jej oferty.

Tutaj jest miejsce dla refleksyjnego podmiotu ponowoczesności, chociaż Bauman nie posługiwał się tym terminem. Najczęściej jednak bezrefleksyjne podejście do wytworów kultury konsumpcyjnej powoduje, że traktuje się ją jako antidotum na wszelkie jednostkowe bóle wynikające z trudności poruszania się w płynnej rzeczywistości i jako ułatwienie w mozolnym procesie kształtowania swojej tożsamości.

Konsumpcjonizm może być także traktowany jako specyficzna zdobycz nowoczesności i postępu. W tym znaczeniu stanowić on może swoiste ułatwienie dla jednostki w jej dziele budowania tożsamości. Metody kreowania tożsamości oferowane przez rynek są w zasadzie wolne od ograniczeń i szeroko dostępne, a jest to możliwe dzięki popularyzacji symboli tożsamości.

Bauman twierdził, że te ostatnie są w stanie zaspokoić różnorakie potrzeby w zakresie wyrażania samego siebie, jeśli tylko uzna się, że znamionują one właśnie te konkretne potrzeby. Pisał mianowicie tak:

Każdy wirtualny projekt tożsamości może znaleźć na rynku stosowne symbole, które będą w stanie go wyrazić. Jeśli nawet chwilowo ich nie ma, można być pewnym, że kierujący się logiką zysku rynek wkrótce ich dostarczy. Metoda rynkowa polega na budowaniu „ja” przy pomocy obrazów. Tożsamość zostaje tu zrównana z pewnym wizualnym sygnałem-poszlaką, którą inni mogą zobaczyć i której znaczenie może zostać rozpoznane zgodnie z zamiarem nadawcy²⁰⁴.

Konsumpcjonizm może być również rozumiany jako kolejny element rzeczywistości ponowoczesnej, od którego nie ma ucieczki i który wyznacza poruszanie się jednostkowe w świecie społecznym. Tak dzieje się chyba najczęściej.

Wszyscy żyjemy w społeczeństwie konsumentów i nie możemy na to nic poradzić – ani z osobna, ani wspólnie z innymi. Żyjąc w społeczeństwie konsumentów, jesteśmy postrzegani, oceniani, chweleni lub ganieni według standardów panujących w takim społeczeństwie²⁰⁵.

Traktując konsumpcjonizm jako czynnik dynamizujący rzeczywistość społeczną, Bauman określił jednostkę jako zależną od zasad, na jakich on się rozwija. Urynkowanie wielu dziedzin świata społecznego oznacza więc także wprowadzenie rynkowych zasad korzystania z dóbr kultury konsumpcyjnej. Według Baumana:

²⁰⁴ Z. Bauman, *Wolność...*, s. 77.

²⁰⁵ Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach...*, s. 147.

W społeczeństwie opartym na wolności konsumpcyjnej każdy jest określany przez swoją konsumpcję. Członkowie tego społeczeństwa to jednostki zdrowe, mogące zrobić użytek ze swej rynkowej wolności²⁰⁶.

Niemniej człowiek uświadamia sobie (jeśli jest do tego zdolny) korzystne i niekorzystne aspekty kultury konsumpcyjnej. Musi też zetknąć się z podstawową bolączką kultury konsumpcyjnej, a jest nią jej ograniczoność – dotycząca nie tyle zasobu oferty, ile indywidualnych możliwości korzystania z niej. Ograniczoność ta spowodowana jest przede wszystkim zróżnicowaniem w dostępie do środków finansowych, które umożliwiają (bądź nie) nabywanie konsumpcyjnych dóbr z zasobu symboli tożsamości. Wydaje się więc, że standardy społeczeństwa dotyczą ogółu i są powszechnie znane, lecz korzystać z nich mogą tylko wybrani, a nawet jeśli całkiem liczni, to na pewno nie wszyscy. Bauman przeciwstawił tutaj „udanych konsumentów” – korzystających ze swoich praw nabywania w dużym zakresie – „nieudanych”, czyli tym, którzy pozbawieni odpowiedniej ilości środków pozostają automatycznie wykluczeni z prawa dokonywania wyborów.

W świecie konsumentów za miarę przedsiębiorczości uważa się ilość środków, jakie poszczególne osoby potrafi zmobilizować i używać; osobnicy ubodzy w takie środki to właśnie nieudani, niepełni, niekompetentni konsumenci. Którzy z próby godności wychodzą pokonani²⁰⁷.

Ten dysonans w dostępie do dóbr kultury konsumpcyjnej stwarza zagrożenie dla samego indywidualizmu, a zwłaszcza dla poczucia godności jednostkowej. Konsumpcjonizm czasów współczesnych jest niebezpieczny dla triady: wolność – indywidualizm – godność, chociaż lepiej byłoby powiedzieć, że uwidacznia on, jak niejedolite zasoby wolności różnicują ludzi w możliwości pozyskiwania wszelkiego rodzaju dóbr kultury konsumpcyjnej. Różnicują ich tym samym także w procesie samostanowienia i kształtowania swoich tożsamości:

W społeczeństwie ponowoczesnym, jak i w nowoczesnym, ubóstwo dyskwalifikuje. Wolność w jej nowym, rynkowo zorientowanym wydaniu jest nadal przywilejem²⁰⁸.

Dlatego też przywilejem jest również wolność w kreowaniu swojej tożsamości w zakresie dostępu do oferowanych przez kulturę konsumpcyjną dóbr, materialnych i symbolicznych.

W kontekście cech współczesnej kultury konsumpcyjnej Bauman stawiał zagadnienie jednostkowości, ponieważ widział istotny związek pomiędzy tym, jakie wyznaczniki decydują o pogłębianiu się procesu indywidualizacji a ofertą kulturową jako systemem adaptacyjnym dla człowieka. Jedną z konsekwencji tego wszechmocnego oddziaływania kultury konsumpcyjnej jest postępująca indywidualizacja życia, ponieważ w sytuacji możliwości nabywania „wszystkiego” narasta, częstokroć nieuzasadnione, jednostkowe poczucie samowystarczalności i niezależności od innych.

²⁰⁶ Z. Bauman, *Wolność...*, s. 113.

²⁰⁷ Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach...*, s. 147–148.

²⁰⁸ Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna...*, s. 315–316.

To tylko pozornie wyzwala jednostkę od innych ludzi i od budowania relacji z nimi, ale jednocześnie skazuje ją na samą siebie w coraz mniej bezpiecznej rzeczywistości ponowoczesnej. Jednocześnie to właśnie wytwory kultury są dla jednostki arsenałem możliwych zachowań i wzorów działania, spośród których wybiera ona te, poprzez które spełnia się i realizuje w toku swojego życia. Obok skrajnej indywidualizacji, negatywnymi skutkami wpływu konsumpcjonizmu wymienianymi przez Baumana są: „społeczne nieuctwo” (jednostka nabiera przekonania, że może poradzić sobie w każdej sytuacji samodzielnie, bez odwoływania się do pomocy i wypracowywania rozwiązań w grupie – oparcie się na przeświadczeniu, że każde gotowe rozwiązanie można kupić) oraz pogłębianie się przyczyn występowania nieobywatelskich postaw i izolacji społecznej (najkrócej rzecz ujmując zachowania konsumenckie wypierają obywatelskie). Tę ostatnią bolączkę, wywołaną wpływem kultury konsumpcyjnej, Bauman skwitował dosadnie: „Gdzie pojawia się konsument, tam ginie obywatel. Wraz z nabywaniem sprawności konsumenckich wędną sprawności obywatelskie”²⁰⁹.

Trzeba zaznaczyć, że wszystko, co do tej pory zostało opisane jako świat ponowoczesny, zdaje się sprzyjać kulturze konsumpcyjnej. Jednostka o tyle czuje się zadomowiona w ponowoczesności, o ile wykształci umiejętność poruszania się i korzystania z kultury konsumpcyjnej. Bardziej dokładnie i zgodnie z ponowoczesnym widzeniem świata należałoby powiedzieć: jednostka nabiera dużej „wartości rynkowej” wtedy, gdy staje się dobrym konsumentem kultury konsumpcyjnej, ponieważ pojęcie zadomowienia nie przystaje do charakterystyki ponowoczesności, tak jak ją opisywał Bauman. Co więcej, to właśnie dzięki takiemu prowizorycznemu wtopieniu w kulturę konsumpcyjną jednostka może uzyskać, elementarne dla niej, poczucie pewności. Tym samym jednak wpada w pułapkę ponowoczesności, w pułapkę ciągłego nabywania nowych dóbr.

Korzystając z dostępnych wytworów jednostka sama staje się towarem, który jest oceniany w kategoriach rynkowych, a uwidacznia się to zwłaszcza na polu aktywności zawodowej. Także i tutaj, jak w wielu innych dziedzinach życia, dominują ruch i płynność, które wymuszają na jednostce ciągle dostosowywanie się do zmieniających się warunków w tempie szybszym niż wydaje się to możliwe do zaakceptowania. Obowiązuje tu, tak zwana strategia Don Juana, a więc taki przepis na życie, który zaleca zaczynanie ciągle od nowa, a w każdym razie niewiązanie swojej aktywności zawodowej z jedną profesją czy miejscem zatrudnienia. Reguła, jak pisał Bauman – „szybko kończyć i zaczynać od początku”²¹⁰ – ma nawet szersze niż tylko zawodowe odniesienie, bo dotyczy traktowania życia jako serii przeżywanych, niekoniecznie powiązanych i wynikających z siebie, wydarzeń. Oddaje jednak również ponowoczesną „elastyczność” rynku pracy, która skłania do traktowania życia zawodowego jako zbioru kolejnych zadań i krótkotrwałych przedsięwzięć. Sama dziedzina życia zawodowego jest również szczególną areną ambiwalencji ponowoczesności w aspekcie wytwarzania związków międzyludzkich. Obecnie następuje bowiem ich degradacja z punktu widzenia trwałości i zanik głębokich relacji kulturowanych

²⁰⁹ Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach...*, s. 145.

²¹⁰ Z. Bauman, *Rozkosze życia nowoczesnego*, [w:] *Dziesięć ważnych słów. Rozmowy o Dekalogu*, red. J. Makowski, Kraków 2002, s. 162.

w bezpośrednich kontaktach. Jednocześnie jednak, i jest to wymóg rynku, wymagania stawiane pracownikom akcentują takie cechy pożądane w życiu zawodowym, jak: prospołeczność, łatwość nawiązywania kontaktów, biegłość w pozyskiwaniu nowych relacji z ludźmi. Są to więc drogocenne cechy charakterologiczne akurat w sytuacji ich ogólnospołecznego deficytu. Ponowoczesność znajduje tutaj jednak rozwiązanie dla tej sprzeczności, gdyż nowe kontakty mają zazwyczaj charakter krótkotrwały i są nastawione na osiągnięcie konkretnych, natychmiastowych zysków.

W ujęciu Baumana z tożsamością jest trochę tak, jak ze związkiem dwóch ważnych w ponowoczesności pojęć, a mianowicie pożądaniem i posiadaniem rzeczy przez konsumentów. Tak o tym pisał:

U dobrego konsumenta pożądanie nie powinno poządać rzeczy: wszak gdy się wreszcie pożądaną rzecz posiędzie, pożądanie wygaśnie. Pożądanie winno poządać pożądaną. To nie przedmioty wystawione w shopping mallach (dosłownie: deptakach handlowych) winny wabić i mieć konsumenta i wyciągać go z domu, lecz rozkosz spaceru po deptaku, przymierzania się do bachanalii rzeczy wzrokiem, węchem, słuchem, a jeśli sprzedawcy pozwolą, to i dotykiem, owym zmysłem koronnym pożądania. Nabyta i przyniesiona do domu rzecz rychno starci urok. Deptakowe przechadzki nie tracą go nigdy²¹¹.

Analogicznie posiadanie (w pełnym tego słowa znaczeniu) tożsamości nie jest możliwe, ale jej pożądanie, a co za tym idzie, także jej ciągle budowanie jest już przedsięwzięciem godnym zabiegów i usilnych starań. Na tym, wydaje się, polega istota tożsamości. Wymóg tożsamości dotyczy w zasadzie jej kształtowania, a więc takiego świadomego bycia-w-świecie, które jest długofalowym zadaniem do realizacji i ciągłego o nie zabiegania. Co więcej, nie należy ograniczać się do chęci osiągnięcia określonej tożsamości, lecz raczej mieć na uwadze uzyskiwanie coraz to nowych jej rodzajów. Zresztą podstawowe cechy tożsamości, jakie Bauman uznał za Paulem Ricoeurem (ciągłość i odrębność) wykazują takie zawieszenie w czasie, które każe na tożsamość patrzeć jak na zjawisko permanentnie tworzone, a więc potwierdzone co do zachowania swojej ciągłości i nieustannie dookreślane w spotkaniach z innymi jako osobliwe i odrębne. Każe spojrzeć na tożsamość bardziej jako na proces niż zjawisko. Prowadzi to do konstatacji, że tożsamości nie można posiadać (w sensie – mieć), lecz trzeba ją ciągle zdobywać. W tym sensie rządzi nią bardziej zasada pożądania (w znaczeniu konsumenckim) niż posiadania (bycia właścicielem rzeczy i dóbr). Współcześnie dochodzi do zwielokrotnienia i nasilenia tego zjawiska, które z uwagi na płynny charakter rzeczywistości i reguły rynku, czynią z tożsamości towar pożądany, a nie posiadany. Dlatego też bez większego ryzyka można powiedzieć, że tożsamość zdobywa się (lub w szczególnych wypadkach, nabywa się), ale nie jest się jej właścicielem raz na zawsze.

Wskazać tu należy na głębszą dewaluację samego zjawiska posiadania niż tylko posiadanie rzeczy (dóbr materialnych). Ta dewaluacja oznacza nie tylko odejście od przywiązania do rzeczy jako takich, lecz przede wszystkim umiejętność pozbywania się ich jako przedmiotów już niepotrzebnych. Faktem jest, że ponowoczesność uła-

²¹¹ *Ibidem*, s. 151.

twia takie odejście od jakichkolwiek zmaterializowanych dóbr (dematerializacja tego, co cenne i zapewniające prestiż oraz uznanie wartości postmaterialistycznych), ale z punktu widzenia jednostki oznacza to zupełnie nowe sposoby myślenia i zachowania oraz urządzania przestrzeni wokół siebie²¹². To społeczne zjawisko ma więc także swój, rzec można, „ekologiczny” wydźwięk. Dążenie do zaspokojenia pożądania dóbr ma charakter samonapędzającego się koła, którego skutkiem ubocznym są „odpady” – zdezaktualizowane w szalonym tempie dobra, które były najpierw pożądane, a potem zostały porzucone. Innym, głębszym efektem takiego wyrzucania cenionych dóbr poza czas i ryzykiem wpisanym w uczestnictwo w „kulturze odpadów” jest przerażająca możliwość stania się również i przez człowieka kimś zbędnym, a więc „odpadem” w żywołowo zmieniającym się globalnym świecie. Bauman tak to opisywał:

Zawrotne tempo zmian odbiera wartość każdej rzeczy, która dziś mogłaby uchodzić za godną pożądania, gdyby nie pewność, że jutro powędruje na śmietnik, a równocześnie strach przed tym, by samemu na śmietnik nie trafić, strach wynikający z zawrotnego tempa, w jakim dokonują się zmiany sprawia, że podążamy coraz poządliviej i coraz niecierpliviej zmian się domagamy²¹³.

W takim kontekście można mówić o ocalającej mocy nadmiaru, tak jak ujmuje to celnie następująca myśl: „gdy norma już życiem nie rządzi, ratunek w nadmiarze”²¹⁴. Człowiek otacza się nadmiarem, a czyni tak głównie dlatego, że jest to jego reakcja obronna na chaos współczesnego świata. Przebogata oferta kultury konsumpcyjnej (pomijając aspekt jej wartości) zmusza niejako do korzystania z jej bogactwa. W przeciwnym razie człowiek pozostaje z upokarzającym poczuciem, że jest zupełnie poza tym, co stanowi o istocie świata wokół niego. Być może pod względem psychologicznym wejście do środka tego kulturowego tygła sprzedającego „wszystko”, wydaje się jednak bardziej bezpieczne niż pozostawanie zupełnie poza nim. Nawet świadomość, że oferowany nadmiar nie może stać się w całości przeżyciem jednostki nie powstrzymuje jej od próby przeżycia jakiejś, większej lub mniejszej, jego części. Ta świadomość niemożliwości przeżycia wszystkiego jest prawdopodobnie mniej odstrasżająca niż sam strach przed utratą wszystkiego, w przypadku niepodjęcia starań o przywłaszczenie choćby części tej oferty.

Tutaj pojawia się rola świadomości jednostkowej: nie tylko jako faktor decydujący o dokonywaniu konkretnych wyborów spośród dóbr kultury konsumpcyjnej, ale także jako moment decydujący o zgodzie lub wycofaniu się z przystąpienia do udziału w świecie kultury konsumpcyjnej (Bauman podkreślał wielokrotnie, że nie jest ona bezalternatywna). Tak to ujął:

W obrębie systemu nie ma miejsca na wybór pomiędzy wolnością konsumpcyjną a innymi rodzajami wolności. Jedynym wyborem, którego system nie jest w stanie zdyskredytować jako utopii (czyli rozwiązania nierealistycznego), jest wybór pomiędzy wolnością konsumpcji lub

²¹² Jako przykład, za Richardem Sennettem, Bauman przywołuje postać Billa Gatesa, który: „jeśli pożąda – to tego, by móc się bez żalu tego, co posiada, pozbywać”; *ibidem*, s. 152.

²¹³ Z. Bauman, *Życie na przemiał*, Kraków 2005, s. 170–171.

²¹⁴ Idem, *Rozkosze życia...*, s. 163.

wolności tej brakiem, między wolnością konsumenta a dyktaturą potrzeb, praktykowaną na małą skalę wobec mniejszości „konsumentów ułomnych” lub w skali globalnej przez społeczeństwo niechętnie lub nie umiejące do siebie przekonać rozwiniętego rynku konsumenckiego²¹⁵.

Wydaje się więc, że uwzględniając wszelkie ograniczenia korzystania z wolności jednostkowej, świadoma decyzja o staniu się konsumentem jest jednocześnie traktowana jako wyznacznik racjonalności w konsumpcyjnej fazie kapitalizmu.

Biorąc pod uwagę uwikłanie wolności w ponowoczesne ambiwalencje, tym bardziej wydaje się zrozumiałe, że człowiek, który swoją decyzją wyklucza siebie z grona konsumentów kultury konsumpcyjnej, zostaje w kwestii korzystania z wolności poszkodowany dodatkowo przez siebie samego. Skazując się na konsumencki „niebyt”, jednostka ogranicza jednocześnie swoją wolność i okazuje się nieracjonalna. W tym znaczeniu Bauman pisał o głębokim upokorzeniu – „metaupokorzeniu”, jakim jest w tej sytuacji bieda, która staje się źródłem wszelkich innych upokorzeń, a nawet społecznie odczuwanej hańby.

Nic nie upokarza bardziej niż nędza i nie ma nędzy bardziej upokarzającej niż ta, jaką trzeba cierpieć, żyjąc wśród ludzi nastawionych na szybkie i stale rosnące bogacenie się²¹⁶.

Ubóstwo finansowe nie pociąga za sobą jedynie skazania na wykluczenie z grona konsumentów. Ma ono o wiele szersze oddziaływanie i degradowujący wpływ na kondycję jednostki:

W społeczeństwie konsumenckim ubóstwo oznacza niesprawność społeczną i polityczną, spowodowaną pierwotnie przez niezdolność do wejścia w rolę konsumenta, a następnie potwierdzoną, prawnie usankcjonowaną i biurokratycznie zinstytucjonalizowaną jako stan osobistej heteronomii i niewolności²¹⁷.

Warto też nadmienić, że w świadomości „ułomnych konsumentów” lub tych wykluczonych ze świata konsumpcyjnego dobrobytu, istnieje przekonanie o braku tego rodzaju wolności, który umożliwiały im współuczestnictwo na równych zasadach z tak zwanymi dobrymi klientami. Stąd też upatrywanie w sobie samym powodów takiego stanu rzeczy i wynikające z tego wzmocnienie poczucia społecznej marginalizacji i wyobcowania. Zaznaczyć także należy ciągle dużą atrakcyjność i siłę oddziaływania modelu kapitalizmu konsumpcyjnego. Wedle słów teoretyka:

Ubogim nie chodzi o zmianę gry na inną, lecz o bardziej dla nich przychylnie rozdanie kart. Ubodzy cierpią, ponieważ nie są wolni. Kres cierpienia wyobrażają sobie w postaci uzyskania wolności rynkowej²¹⁸.

Jednakże nawet bez względu na powyższe ograniczenia, zgodnie z rzeczywistym zakresem możliwości dokonywania wyborów, kultura nadal pozostaje sferą, w któ-

²¹⁵ Idem, *Wolność...*, s. 111–112.

²¹⁶ Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach...*, s. 192.

²¹⁷ Z. Bauman, *Wolność...*, s. 104.

²¹⁸ *Ibidem*, s. 114.

rej jednostka doświadcza poczucia korzystania ze swojej wolności. Trzeba jednak podkreślić, że Bauman był przeciwko, jak to nazywał, „uprzedmiotowieniu kultury”, a więc takiemu jej traktowaniu, jak gdyby była rzeczą o określonym zewnętrznym kształcie i jednoznacznej treści wewnątrz. Wielokulturowość, modna współcześnie, miesza pojęcia społeczeństwa i kultury (pierwsze jest związane z terytorium, a drugie nie). Dla Baumana kultura to w większym stopniu dialog niż uznanie jakiejś jednej kultury w ramach wielokulturowego społeczeństwa.

Trzeba też w tym miejscu podkreślić, że dla Baumana rozwój społeczny przebiegał od nowoczesności do ponowoczesności lub, mówiąc innymi słowy, od społeczeństwa kapitalizmu produkcyjnego do społeczeństwa kapitalizmu konsumpcyjnego. Pryzmat kultury konsumpcyjnej jest tu ważny co najmniej z trzech powodów.

Po pierwsze, etyka pracy związana z wytwarzaniem dóbr i zawodowym określaniem się jednostek na całe życie jest wypierana przez konsumencki styl życia oparty na ciągłym nabywaniu dóbr i usług oferowanych przez bogaty rynek kultury. Po drugie, to właśnie kultura staje się obszarem działania zindywidualizowanych podmiotów społecznych (jest ona kategorią bardziej płynną i mniej określoną niż tradycyjne ujęcie społeczeństwa jako stabilnych ram społecznych nawet jeśli, używając określenia Benedicta Andersona, tylko „wyobrażonych”)²¹⁹. Po trzecie zaś, właśnie konsumpcjonizm (i kapitalizm rynkowy) jako rys współczesnej kultury uwidacznia realne warunki, w jakich przebiega jednostkowe określanie tożsamości. Nawet jeśli urynkowanie tożsamości nie jest zjawiskiem zupełnie nowym (wcześniej to rynek produkcyjny w głównej mierze kształtował życie jednostki), to współcześnie rynek oferujący dobra materialne i niematerialne (częściej nawet te drugie) ma zaspokoić jednostkowe potrzeby samorealizacji i korzystania z autonomii (rozumianej głównie jako autonomia finansowa). Etos pracy wyczerpał się, a w jego miejsce pojawiła się etyka konsumencka.

W takich zmienionych warunkach jednostki konstruują swoje tożsamości, a wspomniane powyżej wykluczenie ze społeczeństwa konsumentów nie zwalnia przecież w jakikolwiek sposób z uczestnictwa w społeczeństwie. Co więcej, jest związane z trwaniem w nim określonych jednostek i grup jako wyrzutków i niewartych szacunku, także w ich własnych ocenach. Efektem tego jest wyłanianie się tak zwanych „ludzi zbędnych”, kategorii ludzi rozpatrywanych jako ofiary ponowoczesnych przemian i żywiołowej globalizacji. Ten aspekt współczesności widoczny jest szczególnie wyraźnie w obliczu narastającej ruchliwości przestrzennej w skali globu i braku odpowiednich rozwiązań jurysdykcyjnych zapewnianych nie tylko państwowo, lecz także ponadpaństwowo. Dlatego też, chociaż brzmi to obrazoburczo, w społeczeństwie konsumpcyjnym wszelka pomoc biednym jest moralnie uzasadniona, ale traci swój sens w wymiarze czysto ekonomicznym.

Poza tym, zróżnicowanie w dostępie do dóbr kultury konsumpcyjnej (utożsamiane z zakresem wolności do samostanowienia) powoduje, że sama tożsamość może nosić znamiona „towaru z wyższej półki”. A jest tak na pewno z pewnymi rodzajami tożsamości dostępnymi tylko dla tych, którzy ze względu na swoją korzystną pozycję

²¹⁹ B. Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, London–New York 2000.

finansową mogą stać się dobrymi klientami na rynku tożsamości. Także i tutaj, na rynku kultury konsumpcyjnej, pojawiają się bowiem wyrzutkowie i przegrani, owi „konsumenci ułomni”, których tak charakteryzował Bauman:

Ich „niedoskonałość” (traktowana jako uzasadnienie dyskryminacji wobec nich) polega na ich niezdolności do uczestniczenia w grze z udziałem wolnego wyboru, na ich rzekomej nieumiejętności korzystania z indywidualnej wolności i traktowania swego życia w kategoriach osobistej sprawy, rozgrywającej się pomiędzy nimi a rynkiem²²⁰.

Trzeba poza tym wspomnieć, że konsumpcjonizm ze swoim preferowaniem pożądania jest też wrogiem jakiegokolwiek trwałości i stałości. Gloryfikując przemijanie i wrażliwość, koliduje z religijnymi odniesieniami do wieczności i nieśmiertelności, skutkiem czego jest tak zwana „transcendencja uziemiona”²²¹. Bauman zapytał wprost:

[...] po co troszczyć się o sprawy wieczne, skoro „nieśmiertelność” w postaci „przeżyć nieśmiertelnych” dostępna jest powszechnie i można ją nabyć za opłatą, na jaką większość z nas może się zdobyć bez większego trudu?!²²².

Takim elementem przeżycia nieśmiertelności (zestawienie tych słów faktycznie może być odebrane jako kuriozalne) może być udział w niepowtarzalnym widowisku, jednorazowym performansie artystycznym, premierze filmu czy poddaniu się dowolnemu szaleństwu w parku tematycznym. Mają one zastąpić wymagające i mozolne zmierzanie się z nieśmiertelnością szybkim i łatwym doznaniem, wrażeniem, że to, co jest nieśmiertelne, dzieje się właśnie tu i teraz. Według Baumana: „Dziś na naszych oczach sama nieśmiertelność staje się śmiertelna”²²³. Ten szczególny rodzaj towaru – nieśmiertelność – jako element konstruowania tożsamości omówiony zostanie w kontekście problemu trwania życia ludzkiego i jego nieodwracalnej śmiertelności. Nabywanie „nieśmiertelnych” przeżyć dostępnych na rynku kultury konsumpcyjnej, to właśnie ponowoczesny sposób na radzenie sobie ze świadomością śmierci i kształtowanie jednostkowej tożsamości na zasadzie gromadzenia takich „nieśmiertelnych”, licznych wrażeń.

3.2.4. Świadomość śmierci i tożsamość cierpiąca

Oba powyższe zagadnienia to w zasadzie dwa aspekty tego samego zjawiska. Wyróżniają one bowiem konsekwencje usytuowania tożsamości w czasie, a konkretnie problem trwania tożsamości jednostkowej i jego zestawienie ze skończonością życia ludzkiego. Kategoria trwałości jako zjawisko społeczne sama w sobie jest niezwykle interesująca. Przeciwstawia się, bądź można też powiedzieć, że w pewien naturalny sposób uzupełnia się ze wszechobecną i wszechogarniającą zmianą. Zmiana w ja-

²²⁰ Z. Bauman, *Wolność...*, s. 103.

²²¹ Idem, *Ponowoczesność jako źródło...*, s. 309.

²²² Idem, *Rozkosze życia...*, s. 158.

²²³ Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach...*, s. 160.

kimś sensie przeczy trwałości, lecz sama trwałość nie wyklucza przecież zachodzenia zmian. Dlatego też w płynnej nowoczesności zjawisko trwałości zyskuje zupełnie inny wymiar. Podkreślane przez Baumana niedopasowanie wszystkiego, co trwałe do zmiennej i poddanej dyktatowi czasu rzeczywistości, kazało mu traktować trwałość jako zjawisko deficytowe, ale przez to właśnie godne zainteresowania. Ponadto, przy ogólnej degradacji trwałości, a ściślej wbrew tej degradacji, współcześnie cecha ta zyskuje na znaczeniu, szczególnie w jednym ważnym kontekście życia społecznego – jest fundamentem, na którym można budować zachowania etyczne²²⁴.

Wydaje się, że kategoria trwałości dotyczy zadania realizowania tożsamości jednostkowej w dwójnasób. Po pierwsze, wyraża w najbardziej ogólny sposób zasadę, że projekt tożsamości jednostkowej w ponowoczesnym ujęciu jest projektem trwającym całe życie, a jeśli nawet nie jest jednym projektem, to i tak budowanie wielorakich tożsamości mieści się w czasie odpowiadającym długości życia człowieka. Po drugie, skoro konstruowanie tożsamości jest zadaniem rozpiętym w czasie, to dzięki trwaniu tożsamości do pewnego stopnia już ukształtowanej zapewniona jest jej ciągłość. Ta ostatnia jest jednym z dwóch (obok odrębności) podstawowych problemów wchodzących w zakres tożsamości. Ciągłość tożsamości, jak Bauman podawał za Paulem Ricoeurem, to „trwanie jej cech charakterystycznych mimo upływu czasu i na przekór zmiennym okolicznościom życia”²²⁵. Poza tym – i na tym zagadnieniu skoncentrował swoje rozważania Bauman – trwałość w ogólnym ujęciu zapewnia budowanie zachowań etycznych w społeczeństwie, a trwałość tożsamości jednostkowej wzmacnia moralne postępowanie u jednostek. Jednak współcześnie, stwierdził Bauman, „trwałość przestała budzić szacunek i uchodzić za coś pożytecznego. Pierwsze miejsce na tablicy wartości w miejsce trwałości zajęła przemijalność”²²⁶. Wymusza to charakter płynnej nowoczesności, która nie pozostawia wiele miejsca na kontemplacyjne przywiązanie do miejsc, przedmiotów, wykonywanych profesji, a także do ludzi, którzy znajdują się w najbliższym otoczeniu danego człowieka. Dlatego też odniesienie kategorii trwania do tożsamości uwidacznia trudności w generowaniu i rozpowszechnianiu postaw moralnych. Trwałość z racji płynnej nowoczesności nie implikuje w tak naturalny sposób ciągłości tożsamości, co przekłada się na utrudnione włączanie do tożsamości elementów moralności. Tak o tym pisał:

Egzystencja przeżywana jako ciąg osobnych epizodów oraz związana z tym płynność między-ludzkich więzi (autentycznych albo rzekomych) źle wróży przyszłości moralnego „ja” i etyce przyszłego społeczeństwa²²⁷.

Budowana w takich warunkach tożsamość jednostkowa nie znajduje oparcia ani uzasadnienia dla swoich moralnych wyborów, na dokonywanie których jest przecież skazana. Najkrócej rzecz ujmując, nietrwałość nie jest wartością, która pomaga zakorzenić się zasadom moralnym i uczynić z nich kanon postępowania.

²²⁴ Jest to bardzo istotny wątek socjologii Baumana i zostanie omówiony w następnym podrozdziale.

²²⁵ Z. Bauman, *Dwa szkice...*, s. 9.

²²⁶ Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach...*, s. 123.

²²⁷ *Ibidem*, s. 123.

Z racji charakteru ponowoczesności, zwłaszcza jej płynności, pojawiają się kolejne kontradycje rzeczywistości. Z tego też względu trwanie stoi w opozycji do permanentnej dynamiki, a ciągłość kłóci się z ruchem niosącym zwykle zmiany. „Dzisiaj wszyscy jesteśmy w ruchu” – pisał Bauman, dając tym samym wykładnię nie tylko charakteru ponowoczesnej rzeczywistości, ale i wprawiając w dynamikę jej bohaterów i pospolitych uczestników²²⁸. Ten wszechogarniający ruch dotyczy wszystkich i każdego z osobna. Fakt podlegania ruchowi jest przez niego widziany jako nieunikniony, a więc jest to jedna z konieczności wynikających z płynnej nowoczesności. Stąd też w pismach Baumana pojawiający się często motyw podróży, poruszania się i przemieszczania (także jeśli chodzi o określanie wzorców osobowych – na przykład „spacerowicz”, „włóczęga”, „turysta”)²²⁹. Również życie jest swoistą wędrówką:

Najbardziej cenimy dziś (nie tylko z wyboru, ale i z konieczności) ruchliwość oraz gotowość ruszenia w podróż – na pierwsze wezwanie i bez żadnego bagażu. Miarą siły stała się szybkość, z jaką uciekamy od odpowiedzialności. Wygrywa ten, kto jest szybszy. Ten, kto tkwi w miejscu, przegrywa²³⁰.

Wszystko wskazuje na to, że ruch i dynamika biorą górę nad stabilizacją, a bardziej cenne od samego osiągnięcia jest dążenie do niego. Podobnie jest z tożsamością, której konstruowanie staje się motywem życia, lecz w gruncie rzeczy chodzi o proces konstruowania, a nie o tożsamość jako odkrycie prawdziwej natury człowieka, ani wynalazek podlegający naczelnemu i z góry przewidywalnemu projektowi życia.

Bauman odniósł się do wieczności, a ściślej należałoby powiedzieć, odniósł do wieczności zagadnienie tożsamości, ponieważ jest to jeden z charakterystycznych wymiarów redefiniowanych w nowoczesności. Wieczność związana ściśle z religią, była dla niego zaprzeczeniem nieograniczonych możliwości, jakie wydawały się znamienne dla nowoczesności. Posługując się definicją religii podaną przez Leszka Kołakowskiego, Bauman stwierdził, że nowoczesność nie uwolniła człowieka od poczucia niesamowystarczalności²³¹. Skoro dla niego „nowoczesność to trwająca od dawna, nieustająca pogoń za samowystarczalnością”, to wszelka religia musiała przeczyć owej samowystarczalności, właśnie w aspekcie zderzenia życia jednostki z jego skończonością, a więc wskaźnikiem nieodwracalności ludzkiego losu i nieuniknionego faktu śmierci²³². Można też powiedzieć, że nowoczesność pomimo wielu prób nie dostarczyła człowiekowi samowystarczalności w kwestii wieczności. Dlatego też nowoczesne redefiniowanie wieczności oznacza jej wypieranie z życia lub, co jest już zabiegiem późniejszym, zastępowanie jej ponowoczesnymi substytutami. Głównym źródłem tej narastającej tendencji jest zmiana sama w sobie:

²²⁸ Z. Bauman, *Europa niedokończona przygoda*, Kraków 2005, s. 92.

²²⁹ Idem, *Dwa szkice...*, s. 21–33; *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika?*, Warszawa 2000, s. 92–120; *Ponowoczesność jako źródło...*, s. 133–153.

²³⁰ Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach...*, s. 123.

²³¹ Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło...*, s. 284–288.

²³² Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach...*, s. 101.

duch nowoczesny z jego pędem do zmiany jako wartości autotelicznej – co nowe, to lepsze: lepsze, bo nowe – podejmuje wojnę z wiecznością²³³.

W ponowoczesności następuje jeszcze mocniejsze wypieranie wieczności. Co więcej, wydaje się, że ponowoczesność nie tyle nie zaaplikowała odpowiedniego lekarstwa na nieśmiertelność, ile porzuciła starania na rzecz jego znalezienia w tradycyjnym religijnym rozumieniu. Trzeba jednak zaznaczyć, że to odejście od wieczności w religijnym wymiarze nie idzie w parze z osłabieniem religijności jako takiej. Stąd też Bauman pisał o pozornej sekularyzacji społeczeństw wysoko rozwiniętych, a wręcz przypisywał im skłonność do wierzenia we wszystko, co stało się substytutem pojęcia „Bóg” jako objaw odejścia od racjonalności także i w tej kwestii. Nieco inaczej zagadnienie religii widział Peter L. Berger, który stwierdził, że nie legitymizuje już ona świata, a ci, którzy posługują się religijnym uzasadnieniem swojej tradycji, sami skazują się na bycie mniejszością²³⁴. Jednak nie w tym rzecz, jak postrzegana jest w ponowoczesnym świecie sama sfera religii, lecz w tym, jak ponowoczesność radzi sobie z – religijną ze swej natury – kwestią wieczności, a więc i śmiertelnością człowieka oraz jaką proponuje odpowiedź na niegasnącą chęć zaspokojenia ludzkiej ziemskiej niewystarczalności.

Śmiertelność w pismach Baumana miała trzy znaczenia:

- świadomość własnej śmierci,
- świadomość śmierci podstawowego układu rodzącego moralność („moralność we dwoje”):

Wspólnota „moralności we dwoje” jest krucha – węższa od jakiegokolwiek innej wyobrażalnej zbiorowości. Jest słabowita, łamliwa, nieustannie wystawiona na niebezpieczeństwo; żyje ona na co dzień w cieniu śmierci, nigdy nie odległej, zawsze zaczajonej za najbliższym węglem – i wszystko dlatego, że zarówno ja, jak i Drugi jesteśmy nie do zastąpienia²³⁵.

- śmiertelność człowieka indywidualnego w kontekście wytworów społeczeństwa i samego społeczeństwa widzianych jako elementy zewnętrzne wobec jednostki i nieśmiertelne, w przeciwieństwie do beziły człowieka wobec jego skończoności. Jest to jednocześnie moment narodzin społeczeństwa (wyjścia z diady ku triadzie), gdyż jednostka uświadamia sobie istnienie innych światów pozostałych uczestników układu. Dla rozpoznania Trzeciego należy opuścić swój świat pierwotnej moralności i przekroczyć granice swojej jaźni moralnej, wynikającej z obecności Drugiego.

Stąd też Bauman widział w zagadnieniu trwania tożsamości (a także jej ciągłości) swoiste wyzwanie dla jednostki, która ze świadomością śmierci przystępuje do budowania swojej tożsamości wykorzystując czas swojego życia. Tok rozumowania jest więc następujący: nowoczesność, według Baumana, stała się przyczyną degradacji wieczności, to zaś zrodziło świadomość śmierci.

²³³ Z. Bauman, *Rozkosze życia...*, s. 155.

²³⁴ P. L. Berger, *Social Sources of Secularization*, [w:] *Culture and Society...*, s. 239–248.

²³⁵ Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna...*, s. 149.

Świadomość śmierci jest elementarnym źródłem przydającym ludzkiej tożsamości cierpień. Trzeba dodać, że nie chodzi o świadomość śmierci w ogóle (ta była przecież człowiekowi dana „od zawsze”), lecz o świadomość nowego typu, gdyż usytuowaną w ponowoczesnej scenerii kultu życia i ciała ludzkiego. Otoczenie kulturowe jest współcześnie zaprogramowane na dostarczanie nieśmiertelnych wrażeń za życia, a nie konsolidację trwałości i kontemplację przeżyć jako sposób na „zbliżenie się” do wieczności pojętej jako tajemnica. Warto raz jeszcze zaznaczyć, że wzrost znaczenia kategorii trwania kosztem kategorii wieczności nie był dla Baumana jednoznaczny z utratą wiary w sensie religijnym, choć zapewne ją osłabia. Chodzi o bardziej prozaiczną i codzienną zastępowalność tego, co pozaziemskie i nieuchwytnie tym, co dostępne i codzienne (jakkolwiek właśnie temu drugiemu próbuje się nadać wartość niezwykłości i swoistej nieśmiertelności).

Nie w tym rzecz, że człowiek traci wiarę w wartości wieczne, wykraczające poza horyzont chwili bieżącej. Sprawa raczej w tym, że to wieczność dla normalnego mieszkańca rynkowo-konsumpcyjnego świata przestała być wartością²³⁶.

Ten upadek kultu trwałości wyznacza sposób zachowań ludzi budujących swoje tożsamości i jest najbardziej widoczny w konsumpcyjnym stylu życia. Jednak już nawet nie w samym posiadaniu dóbr, lecz w ustawicznym i samonapędzającym się ich zdobywaniu i pospiesznym ich pozbywaniu się. Nieśmiertelność osiągnana jest więc za życia, a dzieje się to dzięki pozyskiwaniu jak największej liczby wrażeń i wtłoczeniu w życie wielu różnorodnych egzystencji (oczywiście przy założeniu, że stare zastępuje się nowymi, a więc za każdym razem rozpoczyna się niejako od nowa budowanie swojego „ja”). W tym kontekście pojawia się dążenie do posiadania chwilowego, bądź dążenie samo w sobie jako zaspokojenie jednostkowej potrzeby zetknięcia się z nieśmiertelnością (wiecznością). Takie rozwiązanie umożliwia, omawiana w poprzednim podrozdziale, kultura konsumpcyjna. Bauman nie pozostawił w tej kwestii wątpliwości, pisząc:

Rzeczy nabywamy po to, by je konsumować, a nie mieć. Rzeczy nie powinny trwać, bo trwając, zajmowałyby miejsce potrzebne dla „nowych, coraz doskonalszych” rzeczy, którymi jeszcze nie zdążyliśmy się nacieszyć²³⁷.

Przywiązywanie się do rzeczy jest ograniczeniem dla poznawania i pozyskiwania nowych elementów kultury – substytutów nieśmiertelności, które są w niej dostępne bez wysiłku.

Nieśmiertelność musi być tak jak wszystko – łatwa w użyciu i gotowa do szybkiego skonsumowania; łakniemy doznania nieśmiertelności, a nie samej nieśmiertelności – niejasnej, pełnej pułapek, wymagającej trudu²³⁸.

²³⁶ Idem, *Rozkosze życia...*, s. 156.

²³⁷ Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach...*, s. 16.

²³⁸ *Ibidem*, s. 160.

W kontekście tożsamości, a zwłaszcza tożsamości traktowanej jako projekt życiowy, siłą rzeczy następuje więc jej zderzenie ze skończonością (śmiercią) i nieskończonością (wiecznością). Można powiedzieć, że zarówno śmierć, jak i nieśmiertelność w równym stopniu dotyczą tożsamości indywidualnej. Pierwsza z nich wyznacza kres trwaniu tożsamości (tożsamości – tej jednej, ale i wielu zdobywanym za życia) pieczołowicie budowanej w ciągu życia i nadaje jej cierpiącego charakteru. Druga zaś, w zależności od sposobu definiowania jej w kulturze dostarcza wzorów, według których to budowanie przebiega. I tutaj daje się odczytać zasadniczy akcent w diagnozie Baumana, a mianowicie przesilenie, jakie następuje w kulturze ponowoczesnej odnośnie do traktowania śmiertelności i nieśmiertelności (skończoności i wieczności). Przede wszystkim więc, jak twierdził Bauman, kultura współczesna zajęła się stwarzaniem poczucia nieśmiertelności o wiele bardziej aniżeli oswojeniem śmiertelności. W tym aspekcie zaznacza się także nieostre przejście z nowoczesności do ponowoczesności. O ile ta pierwsza „dekonstruowała” śmiertelność (walka ze śmiercią rozumiana jako walka o przedłużenie życia i zapewnienie zdrowia), o tyle druga „dekonstruuje” nieśmiertelność (codzienne doświadczanie wrażeń zacierających różnicę pomiędzy tym, co trwałe, a tym, co przemijalne)²³⁹. Obecnie akcent został więc położony na skończoność, nie na wieczność, a konkretnie na dostarczanie „nieśmiertelnych” przeżyć w życiu, które nadal pozostało czymś przemijającym.

Takiej kultury jak nasza, rynkowo-konsumpcyjna kultura, apoteozującej płynność i przemijanie i lekce sobie ważącej wszystko to, co do natychmiastowego spożycia się nie nadaje, jeszcze nie było. Gdy inne kultury usiłowały, z lepszym czy gorszym powodzeniem, przewyciężyć strach śmierci, nasza zużywa swą energię na przewyciężanie troski o nieśmiertelność²⁴⁰.

Jest to więc nieśmiertelność „osiągana” za życia, a najważniejszym określeniem na jej doznawanie jest pojęcie przeżywania.

Nieśmiertelność [...] musi być – jak wszystkie inne towary – do natychmiastowego użytku i jednorazowego przeżycia; nie powinna też wymagać wysiłku ani zwłoki i wystawiania cierpliwości na próbę. A nade wszystko – odwróć oczy, logiko! – ma się nieśmiertelność w jej nowym wcieleniu nadawać do przeżywania²⁴¹.

Przykładami takich dostarczanych przez kulturę „towarów” są bohaterowie szybko pojawiający się i jeszcze szybciej znikający z masowej wyobraźni, a więc tacy, których sensem istnienia jest dostarczenie owych nieśmiertelnych i niepowtarzalnych wrażeń, przeżyć. Trzeba zauważyć, że to kultura stała się dostarczycielem dóbr dających jednostce możliwość takiego radzenia sobie ze swoją śmiertelnością. Bauman był jednak przeciwny traktowaniu kultury jako zasobu, z którego bezrefleksyjnie czerpie się w celu zaspokojenia różnorodnych potrzeb. Według niego, już w nowoczesności dokonana się dekonstrukcja śmierci (poprzez wskazanie na bezcelowość zabiegów o nieśmiertelność w jej przednowoczesnym znaczeniu), natomiast ponowoczesność

²³⁹ Z. Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, Warszawa 1998, s. 155–238.

²⁴⁰ Idem, *Rozkosze życia...*, s. 157–158.

²⁴¹ *Ibidem*, s. 158.

urzeczywistnia dekonstrukcję nieśmiertelności (głównie dzięki umożliwieniu przeżywania „nieśmiertelnych” wrażeń za życia).

W sytuacji kreowania i nabywania „nieśmiertelnych” przeżyć za życia pojawia się problem zachowania autentyczności przez poszczególne osoby, które poddają się (nawet świadomie) kolejnym takim doznaniom ekstremalnym. Wchodzi w to także poczucie trwałości własnej tożsamości (owa wspomniana już ciągłość), a więc bycie autentycznym i rozpoznawalnym dla samego siebie. Wszak bycie autentycznym dla siebie samego to pomoc w zachowaniu poczucia bycia tą samą osobą (niekoniecznie taką samą), pomoc w zachowaniu niepowtarzalnej jednostkowości i indywidualności. W terminologii Baumana, kryzys autentyczności to taki aspekt płynnej nowoczesności, który również przydaje jednostce cierpienie w obliczu wolności dokonywania wyborów. Nagromadzenie tych ostatnich w życiu jednostkowym być może nie zniszczy poczucia ciągłości własnego „ja” (można przecież powiedzieć, że zwiększona liczba wyborów w większym stopniu kształtuje, a nawet wzbogaca jednostkę), lecz możliwość nabywania różnorodnych przeżyć i wchodzenie w coraz to nowe tożsamości stają się dla tej ciągłości już problematyczne. A kultura konsumpcyjna zdaje się wzmacniać taki ewentystyczny charakter tożsamości i zachęcać do szybkiego zdobywania i porzucania określonych jej form. Należy pokreślić, że bycie autentycznym jest obecnie dużym balastem dla jednostki poddanej działaniom płynnej nowoczesności. Jej zachowanie jest raczej dodatkowym cierpieniem dla nadmiernie obciążonej jaźni. Wszak:

Autentyczność, tak jak prawda, może być z definicji tylko jedna: nie można zachować „autentyczności”, jeżeli przez cały czas zmienia się kształty i barwy, przybierając nowe i odrzucając poprzednie²⁴².

Pomimo tego, chociaż jest to zadanie niezwykle trudne w dobie współczesności, Bauman postulował skierowanie się ku swojemu wnętrzu jako kolebce autentyczności i prawdy na temat własnej osoby.

Prawda kryje się we wnętrzu, skąd nie może wydostać się na zewnątrz; bądźmy akuszerami własnej jaźni – jedynej, niepowtarzalnej, niepodobnej do żadnej innej²⁴³.

To wezwanie, tak powszechnie stosowane w nowoczesności, teraz zdaje się jednak być czynione z dużą ostrożnością z uwagi na olbrzymie trudności, jakie charakteryzują jednostkowe formowanie tożsamości w ponowoczesnych warunkach instytucjonalnej niestabilności i społecznego rozchwiania. Nie pozostaje jednak wezwaniem pustym i nieznaczącym, gdyż Bauman widział szansę na ponowoczesne odrodzenie się jaźni indywidualnej w kontekście moralności.

²⁴² Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach...*, s. 154.

²⁴³ *Ibidem*, s. 152.

3.2.5. Jaźń moralna, czyli świadomość wywiedziona z odpowiedzialności

Problematyka moralności i jej włączenie w działania społeczne nie jest wprawdzie głównym zagadnieniem analizy, lecz ze względu na uwikłanie świadomości jednostkowej w każdorazowe wybory (także o wymiarze moralnym), trudno nie poświęcić jej uwagi. Jest tak tym bardziej, że w rozważaniach Baumana wszelka świadomość ludzka miała swoje źródła w moralności, a z niej rodzi się odpowiedzialność za innych i zbiorowe współistnienie. Poprzez Innego (Drugiego) człowiek kształtuje sam siebie i w takim najmniejszym układzie z Innym rodzi się moralność. Tak pisał analizowany teoretyk:

Sceną pierwotną moralności jest spotkanie twarzą w twarz, stać do siebie – moralność we dwoje. Tu się właśnie moralność, a wraz z nią i jaźń moralna, poczyna; nie rodzi się ona nigdzie indziej²⁴⁴.

Stwierdzenie „Jestem istotą moralną, zanim myślę” – wyraża przekonanie o istnieniu u człowieka impulsu moralnego wyprzedzającego wszelkie rozumowanie za pomocą pojęć i norm ogólnych konstruowanych społecznie²⁴⁵. Moralność jest wpisana w życie jednostkowe i stanowi element budujący życie zbiorowe. Istnienie wspólnotowe jest wynikiem niezamierzonych indywidualnych aktów moralnych. Bauman nazywał ten rodzaj działania „byciem dla” i był tu opozycjonistą wobec Durkheimowskiej wizji moralności wytwarzanej przez społeczeństwo dla jednostki. Dla Baumana bowiem być moralnym oznaczało urzeczywistniać moralne czyny w obszarze wyznaczonym przez wolność rozpoznawaną przez podmiot moralny. Nie można mieć co do tego wątpliwości, jeśli Bauman pisał:

Nie jesteśmy istotami moralnymi dzięki społeczeństwu (zawdzięczamy społeczeństwu to tylko, że jesteśmy stworzeniami etycznymi, że podporządkowujemy się etycznemu prawu) – żyjemy w społeczeństwie, jesteśmy społeczeństwem, dzięki temu, że jesteśmy istotami moralnymi. W sercu społeczności tkwi samotność osoby moralnej²⁴⁶.

Główna myśl Baumana dotycząca ponowoczesnej perspektywy zmian zachodzących w sferze etycznej była więc następująca – człowiek ponowoczesny, wbrew obiegowym opiniom, nie może obejść się bez moralności. Moralność jest immanentną cechą życia jednostkowego. Człowiek jest bowiem istotą moralną – nie etyczną, a moralną właśnie.

Na wstępie tej części analizy należy wyraźnie zaznaczyć, że Bauman nie opowiadał się za stworzeniem nowego kodeksu etycznego na nowe czasy. Uważał wręcz, że wiedza o moralności jest obecna wśród współczesnych ludzi, jednak nie jest wcielana w życie i użytkowana w dostatecznym stopniu. Nie chodzi więc o nowy projekt etycz-

²⁴⁴ Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna...*, s. 147.

²⁴⁵ *Ibidem*, s. 83.

²⁴⁶ *Ibidem*, s. 84.

ny, a raczej o elementarne uzmysłowienie sobie rozejścia się sfery wiedzy (świadomości) i sfery działań, jakie jest syndromem ponowoczesności.

Dla Baumana moralność była czynnikiem (choć bardziej adekwatne byłoby tu pojęcie środowiska, tak jak je stosował Durkheim), który pozwala trwać, a także wyłaniać się społeczeństwom. Moralne wyposażenie jednostek (jaźń moralna) jest gwarantem przetrwania całości społecznych. Jednak ludzkie wybory o charakterze moralnym, a być może nawet i ludzkie wybory w ogóle, są naznaczone ambiwalencją. „Rzeczywistość ludzka jest nieuporządkowana i wieloznaczna, i także moralne decyzje, w odróżnieniu od abstrakcyjnych zasad etycznych, są ambiwalentne”²⁴⁷. Oznacza to, że bycie moralnym nie jest automatycznie równoznaczne z czynieniem dobra. Ten fakt wnosi w życie jednostkowe szereg napięć, gdyż moralność zostaje „sprywatyzowana” i odtąd jednostka jest odpowiedzialna za swoje czyny. Według Baumana: „Osoba moralna nie może przewyciężyć ambiwalencji zawartej w jej kondycji. Może ona co najwyżej nauczyć się z nią współżyć”²⁴⁸. Kruchość działań moralnych wynika dodatkowo z faktu, że przebiegają one w tej samej społecznej przestrzeni, w której ludzie są „ze sobą”, a nie „dla siebie”. To wskazanie na trudności, jakie niesie współcześnie asymilowanie „obcych” do utrwalonych wspólnot „swoich”.

W ponowoczesnym świecie zastanawiające jest również i to, w jaki sposób społeczeństwa jako całości radzą sobie w określaniu tego, „co jest” bez odniesienia do tego, „jak powinno być”. Interesujące są także same mechanizmy, które wyzwoliły takie niezauważalne w gruncie rzeczy opuszczenie kanonów powinności i przejście w stronę, wolnych od zobowiązań i norm moralnych, zachowań.

To, co według Baumana jest nowe w dziedzinie etyki, to nie same zagadnienia i troski ponowoczesne, z jakimi etyka ponowoczesna ma sobie poradzić, lecz sam sposób zajmowania się nimi przez człowieka ponowoczesnego i metody radzenia sobie z moralnymi wyborami w nowej rzeczywistości społecznej. Punkt ciężkości zostaje przeniesiony bowiem na poziom jednostkowy i jest to najciekawszy wątek Baumanowskiej socjologii moralności, także ze względu na moralne określenie świadomości jednostkowej. Dlatego też w nowym świetle staje tu zagadnienie wzajemnych relacji jednostki i społeczeństwa jako istotnych ze względu na wymagania wobec jednostkowej odpowiedzialności i ze względu na samookreślenie człowieka w społecznym świecie w ogóle. „Prywatna moralność” napotyka tu bowiem systemowo (i globalnie) generowane ryzyko.

Trzeba przede wszystkim podkreślić, że ambicje nowoczesności co do stworzenia optymalnego systemu społecznego współdziałania – w tym także odpowiedniego kodeksu etycznego – zostały zarzucone. To jeden z tych niedokończonych projektów nowoczesności, o których była już mowa wcześniej. Siłą rzeczy więc, ponowoczesna cecha wieloznaczności dotknęła także samą etykę. Można to odczytać jako nowoczesne wyzwolenie się jednostki spod odgórnego systemu unormowań i wzmocnienie jej swobody w wyborze postępowania oraz, co jest już zgodne z myślą Baumana, jako obciążenie wynikające z konsekwencji dokonanego każdorazowo wyboru. Jest to również pozostawienie poza polem rozważań kwestii dobra lub zła wpisanych

²⁴⁷ Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna...*, s. 45.

²⁴⁸ *Ibidem*, s. 247.

w ludzką naturę na zasadzie alternatywy, a tym samym nieupatrywanie w społeczeństwie lekarstwa na ewentualne pejoratywne przyrodzone cechy jednostkowe w jej relacjach ze społeczeństwem. Bauman był skłonny twierdzić, że człowiek jest „wieloznaczny moralnie” i stąd wynika aporetyczny charakter każdej powszechnej etyki, stworzonej na kształt bezwzględnej obowiązywalności i niezawodności. Człowiek ponowoczesny postawiony wobec konieczności dokonywania wyborów nie znajduje się w sytuacji jednoznacznej moralnie. Takich sytuacji jednoznacznych zresztą nie ma. Ambiwalencja dotyczy wszelkich dokonywanych wyborów, a w najjaskrawszy sposób dotyczy wyborów moralnych.

Nasze czasy są czasami silnego poczucia moralnej ambiwalencji. Są to czasy, które pozwalają nam cieszyć się nie spotykaną wcześniej wolnością wyboru, ale też rzucają nas w stan rozdzierającej niepewności o nie znanym dotąd natężeniu²⁴⁹.

Ambiwalencja moralności, a raczej uświadomienie sobie tego faktu przez jednostkę, jest dla niej dysonansem, którego nie może ominąć i nie zauważyć, lecz właśnie musi go poddać swojej refleksji. Bezwarunkowa jaźń moralna sprawia, że w każdej konkretnej sytuacji człowiek uruchamia myślenie w kategoriach odpowiedzialności, odpowiedzialności wobec twórców kodeksu lub za Innego Człowieka. Ponowoczesność, jak twierdził Bauman, równocześnie wyzwala i przymusza jednostkę do odpowiedzialności „za”, a nie „wobec”. Psychologiczne koszty życia w ponowoczesnym społeczeństwie są naprawdę niemałe i wnoszą do życia jednostki wiele lęków i niepokojów. Jednak w fakcie uwolnienia moralności spod działania kodeksów etycznych Bauman widział szansę na zaistnienie czystej formy moralności, której twórcami są po prostu ludzie współlistniejący ze sobą. Jest to oczywiście duże obciążenie dla jednostki, ale w pewnym sensie przydaje jej więcej autonomii w relacjach i kontaktach z innymi ludźmi, a zwłaszcza w aspekcie naznaczania tych relacji etycznością. Człowiek odwołuje się w nich bowiem do samego siebie, do swojej jaźni moralnej, a w mniejszym stopniu korzysta z zewnętrznych nakazów i zakazów. Bauman napisał: „To właśnie elementarny i pierwotny, „nagi fakt” moralnego impulsu i moralnej odpowiedzialności dostarcza tworzywa, z którego budowane jest ludzkie współżycie”²⁵⁰. W ten sposób ponowoczesność może stać się epoką stymulowania odpowiedzialności osobistej (odpowiedzialności „za”, a nie „wobec”). Levinasowskie rozumienie pojęcia bliskości, którym posługiwał się Bauman, pozwala mu traktować odpowiedzialność jako bezwarunkową cechę relacji międzyludzkich, cechę wynikającą z samej pierwotności moralności wobec bytu.

Odpowiedzialność za Innego zjawia się nieproszona; nie można jej przewidzieć – nie była ani starannie obmyślona, ani przyjęta z rezygnacją. Jest tu bez względu na to, czy wiem o niej, czy nie. [...] Jestem odpowiedzialny ze względu na bliskość Innego. Bliskość oznacza moją odpowiedzialność²⁵¹.

²⁴⁹ *Ibidem*, s. 31.

²⁵⁰ *Ibidem*, s. 49.

²⁵¹ *Ibidem*, s. 54.

Natomiast odpowiedzialność jednostkowa jest, zdaniem Baumana, ostoją i nadzieją moralności.

Rehumanizacja moralności oznacza powrót odpowiedzialności moralnej z punktu docelowego (dokąd została wygnana) z powrotem do punktu początkowego procesu etycznego (gdzie jest jej właściwe miejsce)²⁵².

A oto, jak przedstawia się rodowód jaźni moralnej, tak jak go widział Bauman. Jest to jednocześnie rodowód świadomości jednostkowej, gdyż ta jest przez niego utożsamiana z jaźnią moralną. Nosicielem jaźni moralnej jest podmiot moralny, który w pewnym sensie jest zdany na samego siebie. Bauman pisze o nim jako o „podmiocie samotnym”. Jest tak głównie dlatego, że dekretami tworzonymi społecznie można ująć jedynie obowiązki, ale już nie odpowiedzialność za ich wykonywanie. Odpowiedzialność jest kwestią moralności i nie sposób zakuć jej w jakikolwiek kodeks. „Obowiązki czynią ludzi jednakimi; odpowiedzialność czyni z nich indywidua – niewymienne i niepowtarzalne”²⁵³. W kontekście moralności uwidacznia się więc osamotnienie podmiotu, ale jednocześnie moralność jest środowiskiem, z którego wyłania się wszelka jednostkowość i indywidualność. Podmiot moralny nie ma możliwości zdania się w swoich działaniach na bezosobowe normy, które byłyby powszechne. Zachowania moralne nie posiadają cech celowości, wzajemności i kontraktowości, choć są podejmowane świadomie. Są wynikiem refleksji, a nie opierają się na bezosobowych wzorach. Jest to kolejny aspekt rzeczywistości ponowoczesnej, który osamotnionemu podmiotowi moralnemu przysparza trosk.

W braku norm powszechnych mój, podmiotu moralnego, los jest o wiele bardziej uciążliwy. Nie mogę ukoić sumienia, nie mogę uzyskać pewności poprzez stosowanie się do czytelnych reguł, które mogę zaobserwować patrząc na postępowanie innych ludzi, pamięciowo opanować czy nawet uczynić nawykiem. Choć jako istota społeczna jestem zawsze z innymi, jako istota moralna jestem zawsze sam²⁵⁴.

Osamotniony podmiot moralny posiada więc jaźń moralną, która jest jednak w pewnym sensie *ex nihilo*.

Jaźń moralna nie ma fundamentu. Opiera się wprawdzie na impulsie moralnym – ale to jedyne jej oparcie nie jest czymś takim, co mają na myśli filozofowie, gdy mówią o fundamentach²⁵⁵.

Ponowoczesny człowiek jest zdany na samego siebie. Takie rozumowanie przeciwstawia się przyjętym rozwiązaniom, które sugerują, że jaźń jest zawsze w jakiś sposób umocowana. Jest legitymizowana, albo przez naturę (przyrodę) – wtedy jednostka ma możliwość odkryć sens postępowania moralnego i podporządkować się mu lub nie, albo przez historię – w tym przypadku jest to kwestia tworzenia moralne-

²⁵² *Ibidem*, s. 48.

²⁵³ *Ibidem*, s. 74.

²⁵⁴ *Ibidem*, s. 83.

²⁵⁵ *Ibidem*, s. 85.

go porządku i ustanawiania go w przestrzeni i w czasie, w których to kategoriach poszukuje się uzasadnienia dla moralności. Żadne z tych umocowań nie stanowi jednak fundamentu dla jaźni moralnej. Tym bardziej wydaje się, że podmiot osamotniony w swoich moralnych wyborach, skazany na tworzenie tożsamości i zniewolony swoją wolnością, był jednak przez Baumana widziany jako istota o dużej potencji i mocy twórczej. Nie chodzi tu tylko o samokształtowanie w rozumieniu konstruowania tożsamości, lecz również o prospołeczne impulsy tkwiące w człowieku w sposób nie do końca dający się wyjaśnić, tak jak nieznanne jest pochodzenie impulsu moralnego w spotkaniu z Innym. Tak jest przynajmniej, gdy chodzi o budowanie zębów życia wspólnotowego w oparciu o samotny podmiot moralny. W kontekście moralności człowiek ponowoczesny zdaje się być autonomiczną jednostką korzystającą w pełni ze swojej wolności. Jest tak głównie dlatego, że tworzenie życia zbiorowego odbywa się w hiperspołecznym świecie, a więc nie odwołuje się ani do natury, ani do historii, lecz wynika właśnie z owych spotkań z Innymi, które ustanawiają jaźń moralną.

Bauman prezentował świadomą jednostkę społeczną i jej rolę jako aktywny podmiot moralny na kanwie sprzeciwu wobec heteronomicznego pojmowania moralności. W obliczu przyznania jednostce atrybutu moralności, to ona staje się odpowiedzialna za Inne (indywiduum), a w konsekwencji za Innych (zbiorowość). Co więcej, w kontekście stanowienia i realizowania się jako istota moralna, zachwiane zostaje widzenie człowieka ponowoczesnego jako ubezwłasnowolnionego przez wolność, stłamszonego przez konieczność i skazanego na nieuniknione wybory. Sfera moralności wydaje się prawdziwą wolnością dla człowieka żyjącego w płynnej nowoczesności. Wyłania się tutaj Baumanowski „nie-projekt” ładu konstruowanego w „przyrodzie człowieka”, a autorem tego ładu jest każdy pojedynczy rozumny i emocjonalny człowiek.

Autonomiczny podmiot moralny – oto bohater czasów ponowoczesnych, z tym, że moralność to czynienie dobra, a nie zachowania zdyscyplinowane, z góry określone i podlegające zewnętrznym kodeksom etycznym. W ten sposób, Bauman stanął w obronie autonomicznej osoby moralnej i jest to chyba najpoważniejszy argument przemawiający za nieutożsamianiem jego rozumienia ponowoczesności z postmodernizmem. Trzeba bowiem podkreślić, że fragmentaryzację świadomości i demontaż jaźni moralnej Bauman przypisywał nowoczesności, a zwłaszcza pędowi technologicznemu. Z nowoczesności człowiek wychodzi podzielony, stanowi raczej zlepek wykonywanych ról i funkcji, a najpełniej wyraża to niezgodność semantyczna terminu „indywiduum” z faktycznym, technologicznym rozwarstwieniem jednostki. „Jaźń moralna jest najwybitniejszą z licznych ofiar technologii. Co jak co, ale jaźń moralna nie może ująć cało z procesu fragmentaryzacji”²⁵⁶. Jaźń „pokawałkowana”, jak ją nazywa Bauman, jest więc wynikiem nowoczesności. W ponowoczesności Bauman poszukiwał szans na odrodzenie jaźni i widział je w indywidualnej jaźni moralnej.

Rozum i uwielbienie, jakie mu okazywano w przeszłości, sprowadził moralność do postępowania zgodnego z regułami i to wyznaczyło takie pojmowanie wolności, które nie dawało człowiekowi prawa do bycia moralnym w sposób bezwarunkowy.

²⁵⁶ *Ibidem*, s. 269.

Bauman stwierdził:

[...] stanowisko konsekwentnie deontologiczne, akcentujące względy proceduralne kosztem motywów i efektów działania, prowadzi do wymazania „czynienia dobra” z moralnego porządku dnia, zastępując je zagadnieniem dyscypliny²⁵⁷.

Tymczasem nie jest to jedyna droga do uzyskania jednostkowych zachowań moralnych, a w szerszym kontekście, do stworzenia etycznego społeczeństwa. Stanowisko to zaowocowało niewiarą w moralną jaźń, która jest przed wszelką myślą, a więc przed rozumem. Na podstawie analizy prezentowanego przez Baumana rozumowania można bowiem wnioskować, że moralność wyprzedza świadomość (i wszelką wiedzę), ale jest jej fundamentalnym budulcem. Jest to filozoficzna figura zaczerpnięta od Levinasa, według którego etyka wyprzedza ontologię, gdyż moralności nie można ustanowić społecznie, tak jak ustanawia się inne instytucje ludzkie. Według Baumana:

Pytanie „Dlaczego mam być moralny?” – tyleż podejrzane, co natrętne i powszechnie zadawane w społeczeństwie, które chciałoby jaźń moralną wywłaszczyć z jej odpowiedzialności, oferując w zamian przystosowanie się do reguł – to koniec, a nie początek moralności²⁵⁸.

Dla niego bowiem moralność (jednostkowa) nie równa się w żaden sposób etyce (kodeksom etycznym) stanowionym przez państwo i mającym ogólnospołeczny zasięg. Dlatego też sytuuje moralność przed bytem i traktuje ją jako punkt wyjścia do budowania sfery ontologicznej, a więc także samoświadomości człowieka.

W tym kontekście pojawia się świadomość odpowiedzialności „za” Innego, a nie „wobec” obowiązujących norm określonych przez państwowe kodeksy i zalecenia etyki. Odpowiedzialność „za” musi posłużyć się tutaj obojętnością wobec techniczno-instrumentalnych elementów etycznej subordynacji. Gwarantowane jest to właśnie wyższością moralności nad bytem i jednostkowym doświadczeniem wspólnoty. Zrodzona w ten sposób odpowiedzialność ma ogromną wagę, zdaje się nawet przytłaczać człowieka, ale jest to zasadniczy typ odpowiedzialności „za” Drugiego Człowieka, wynikający z czystej formy moralności powstałej w diadzie.

Jestem tylko ja, i moja odpowiedzialność, i ów nakaz do mnie i tylko do mnie skierowany – i twarz Drugiego Człowieka, z której obecności wszystko to czerpie swój sens. Cokolwiek jest, płynie z tego, co uczyniłem i co czynię. Moje bycie z Drugim wspiera się wyłącznie na mnie²⁵⁹.

W innym fragmencie tej samej książki Bauman stwierdził wprost: „Moja odpowiedzialność jest jedyną racją działania moralnego”²⁶⁰. Ze względu na to, że postępowanie moralne następowało w rozumowaniu Baumana przed wszystkimi innymi,

²⁵⁷ *Ibidem*, s. 93.

²⁵⁸ Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach...*, s. 73.

²⁵⁹ Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna...*, s. 149.

²⁶⁰ *Ibidem*, s. 166.

można wnioskować, że restytuuje on w swoich pismach takie widzenie jaźni moralnej, które nadaje jej prawo do samodzielnych sądów. To odmienna wizja od Kantowskiej, ale tak jak i ona upatrująca w jednostkowym istnieniu źródła moralności – zgodna z formułą „prawo moralne we mnie”. To z pewnością argument na rzecz złożenia odpowiedzialności za Innego na jednostkę. To jednocześnie zmiana myślenia i świadomości bycia z innymi, wynikająca z owego przejścia do świata swoiście społecznego (międzyludzkiego w rozumieniu Daniela Bella) jako rzeczywistego świata działań ludzi i punktu odniesienia dla wszelkiej ich aktywności. Można to wyrazić także i w ten sposób: podczas, gdy naprawdę nieliczni wierzą jeszcze w realizację ideologii i jej przetworzenie w praktykę społeczną oraz w nową utopię mogącą przynieść ogólnoludzką harmonię społeczną, wszelkie sprawy dotyczące ludzi rozgrywają się rzeczywiście tylko między nimi²⁶¹.

Kształtowanie siebie i swojej tożsamości odbywa się więc przede wszystkim wśród innych ludzi i wobec nich, w każdorazowym akcie spotkania i dialogu. Fundamentem dla działań jednostkowych i świadomościowych odniesień nie jest już ani natura (przyroda), ani też historia (ograniczająca przestrzennie i czasowo). Według Baumana, moralność, aby w ogóle istnieć, musi być przed ontologią. Wtedy jednostka jako istota moralna jest „dla” drugiego człowieka, a nie „z” nim, chociaż społeczne kontakty mają miejsce w przestrzeni społecznej wyznaczonej przez bycie z innymi. To koncepcja zaczerpnięta także z pism Emmanuela Levinasa i jego pojmowania stosunków międzyludzkich jako międzyosobowych, jako dwustronnej konfrontacji, by użyć tu jego określenia – Twarzy²⁶². W dziełach Levinasa, jak wyraźnie stwierdziła Barbara Skarga, chodzi o

[...] stosunek do innego, stosunek asymetryczny, bo to inny jest mistrzem, ale także cierpiącym, za którego jest się odpowiedzialnym. W tym stosunku z innym moje bycie przestaje znaczyć cokolwiek²⁶³.

Moralność nie tyle staje się bohaterem czasów ponowoczesnych, ile zastępuje dotychczasową rolę ontologii. To całkiem nowa sytuacja dla jaźni i sposobu usytuowania człowieka w relacjach społecznych. Nie są to już relacje z tymi, którzy odgrywają określone role (przybierają określone maski), lecz z poszczególnymi Twarzami. Tylko pozornie przywodzi to na myśl Nietzscheańskie zdejmowanie masek, lecz w tym przypadku, przeciwnie do jego diagnozy, po ich zdjęciu nie pozostaje pustka. Spotkanie z Innym jako Twarzą, to akt transcendencji i w tym sensie jest polem wyzwalaającym impulsy moralne. „Inny jest słaby, i to właśnie owa słabość sprawia, że ustawienie go przeze mnie jako Twarzy jest aktem moralnym”²⁶⁴. Tu także widać najwyraźniej ową odpowiedzialność „za”, a nie „wobec” i uznanie kwestii odpowiedzialności za oczywistość: „moja odpowiedzialność (która za jednym zamachem czy-

²⁶¹ D. Bell, *The End of Ideology in the West*, [w:] *Culture and Society...*, s. 290–297.

²⁶² Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna...*, s. 94–101.

²⁶³ B. Skarga, *Emmanuel Levinas – metafizyka jako etyka*, [w:] *Filozofia XX wieku*, t. 1, red. Z. Kudero-wicz, Warszawa 2002, s. 129.

²⁶⁴ Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna...*, s. 100.

ni Drugiego Twarzą, a mnie jaźnią moralną) jest bezwarunkowa”. I dalej: „Odpowiedzialność jest absolutnym początkiem”²⁶⁵.

Bauman sam przyznał, że taka wizja relacji międzyludzkich jest z punktu widzenia jednostki zadaniem ponad siły. Nawet jeśli tak jest, to poradzić sobie z tym musi jednostkowa świadomość i to stanowi dla niej ogromne wyzwanie. Ludzka świadomość ma znaleźć sposób dotarcia do jaźni moralnej, a ściślej, spełnić się jako jaźń moralna właśnie, na obszarze „lepszemu od bytu”. W tym wyraża się w ogóle aktywność podmiotu moralnego, ale też i podmiotu społecznego jako takiego. Jest to budowanie szerszego układu relacji, a jednocześnie konstruowanie samego siebie. To schemat ponowoczesnego bycia-w-świecie, budowania tożsamości i samoświadomości w oparciu o jaźń moralną, a więc na gruncie odpowiedzialności. Na drodze od odpowiedzialności poprzez moralność człowiek współczesny dociera do samego siebie, ale – co odróżnia go od człowieka nowoczesnego – nie czyni tego tylko dla siebie ani wyłącznie z uwagi na dobro własne.

Jednostkową świadomość „ja” tworzy odpowiedzialność w rodzaju „za”, a to za sprawą moralnych źródeł wszelkiej jaźni. Taka odpowiedzialność przynosi jednostce prawdziwą autonomię. Odpowiedzialność ma w rozumieniu Baumana właśnie „wyzwoleńczy” charakter. Trzeba jednak dodać, że także tutaj wkrada się ambiwalencja – wszechobecna cecha ponowoczesności: „Ambiwalencja tkwi w sercu moralności: jestem wolny o tyle, o ile jestem zakładnikiem... Jam jest ja, o ile jestem dla Innego”²⁶⁶. Wyzwolenie jaźni i pełna autonomia jednostki zakotwiczone są więc w wyjściu człowieka ku Innemu, w jego byciu dla Drugiego Człowieka.

W socjologii Baumana, chyba po raz pierwszy w tak dużym stopniu od czasów socjologii Durkheima, (nie licząc Marii Ossowskiej) następuje zwrot w stronę społeczeństwa etycznego i badania mechanizmów jego tworzenia. Bauman poszukiwał w wyznacznikach ponowoczesności szans na stworzenie etycznego współżycia we współczesnym świecie. Właściwie to poszukiwanie wynika z diagnozy, jaką stawia on w kwestii warunków istnienia człowieka w ponowoczesnym świecie. Proces samookreślenia się i konstruowania tożsamości przez jednostkę to jednocześnie szereg aktów wynikających z odpowiedzialności – tej bezźródłowej kategorii (jeśli nie traktować Innego jako źródła), jaką posiłkuje się każda jaźń. Chęć znalezienia odpowiedzi na zagadkę etycznego współistnienia społecznego nie ma oczywiście prowadzić do stworzenia jednego obowiązującego modelu (takiego nie udało się przecież stworzyć wcześniej, a w wyniku daleko posuniętych zmian ogólnospołecznych, jego zbudowanie aktualnie wydaje się być wręcz niemożliwe).

Jednak pomimo tych zastrzeżeń, pytanie o etyczne społeczeństwo jest ciągle aktualne, a w obliczu narastającego rozdrobnienia ośrodków skupiających „niepodzielne zwierchnictwo” (osłabienie władzy państwowej i mniejsza siła oddziaływania instytucjonalizowanych religii) nabiera być może jeszcze większego znaczenia. Podmiot moralny – jednostka, chociaż osamotniony w swoim dziele budowania etycznego społeczeństwa, jest tu propozycją, jaką Bauman wysunął na ponowoczesne czasy w swoim nie-projekcie. Widząc w tym być może nawet utopijne myślenie, Bauman

²⁶⁵ *Ibidem*, s. 100.

²⁶⁶ *Ibidem*, s. 105–106.

był skłonny przypisać ponowoczesności kreatywną rolę w powołaniu do życia ogólnoludzkiej moralności. Jednak droga ku niej wiedzie poprzez emancypację jednostkowej i autonomicznej jaźni moralnej, która wyprzedza jakąkolwiek inną jaźń. Jest to wizja nie tyle stworzenia, ile odrodzenia moralnej odpowiedzialności dzięki świadomości (wiedzy), że samostanowienie jest wynikiem „bycia-dla-Innego”. Jak pisał Bauman, „odpowiedzialność moralna jest właśnie aktem samostanowienia”²⁶⁷. Przekraczanie „bycia-dla-siebie” jest szansą na taką „globalizację” jednostkowej jaźni, a sam proces tworzenia tożsamości nabiera moralnego zabarwienia.

Opowiadając się przeciw relatywizmowi etycznemu oraz budowanej odgórnie i instytucjonalnymi środkami etyce ogólnoludzkiej, Bauman widział w jednostkowej jaźni narzędzie umożliwiające współistnienie z Innymi i to współistnienie ze wszechmiar odpowiedzialne. Bez wątpliwości też to zadanie przysparza życiu człowieka dodatkowych trosk, ale uwolnienie się od nich zdaje się w równym stopniu niemożliwe, co niemożliwe okazało się w nowoczesności wytworzenie uniwersalnego projektu społecznego współżycia, także tego regulującego kwestie etyczne.

Zdając sobie sprawę z niepowodzeń w postaci nowoczesnych starań o znalezienie idealnego modelu kodeksu etycznego, Bauman jednak nie opowiadał się za zaprzestaniem poszukiwań. Nawet jeśli wszystkie dotychczasowe były z góry skazane na niepowodzenie. W tym kontekście problem stworzenia ponowoczesnego nie-projektu normującego zachowania etyczne jawi się jako zgoła niemożliwy, nie tylko pod kątem swoich realnych szans, lecz także z uwagi na trudności w jego upowszechnieniu. Ambiwalencja, wszechobecna w ponowoczesności, wdziera się nie tylko do ewaluacji jego treści, ale również do uzasadnienia konieczności zaistnienia takiego projektu. Bauman tak to ujął:

Pokusa uczynienia wszystkich ludzi moralnymi poprzez przeniesienie ich moralnych obowiązków na prawodawców zawiodła i zawieść musiała, podobnie jak obietnica uczynienia wszystkich wolnymi wskutek tego samego procesu. Teraz wiemy, że zawsze już będziemy mierzyć się z moralnymi dylematami nie znajdując jednocześnie dobrych (to znaczy: powszechnie akceptowanych, nie kwestionowanych) rozwiązań i że nigdy nie będziemy pewni, gdzie mamy takich rozwiązań poszukiwać; nigdy też nie będziemy wiedzieć, czy dobrze byłoby je znaleźć²⁶⁸.

Pomimo tych wszystkich zastrzeżeń i rzeczywistych ograniczeń, Bauman zdawał się być zwolennikiem nieskładania broni przedwcześnie. Z jego pisarstwa jasno wynika, że ani nowoczesność nie jest tak do końca sprawą przeszłości, ani nie należy kategorycznie przekreślać szans na wypracowanie nowych zasad etycznego współżycia społecznego. Zmieniły się jedynie (choć należałoby powiedzieć aż) warunki, w jakich ponowoczesny człowiek działa, a świadomość tego faktu bez wątpienia komplikuje zadanie budowania zasad optymalnego współistnienia społecznego.

Dzieje się tak między innymi dlatego, że ponowoczesność wykorzystania człowieka w sensie dwojakim, a procesy te dokonują się jednocześnie. Po pierwsze więc, człowiek wychodzi ze znanego mu świata zewnętrznych instytucji dostarczających mu

²⁶⁷ *Ibidem*, s. 22.

²⁶⁸ *Ibidem*, s. 44.

wzorów postępowania i moralnych zachowań. Po drugie zaś, opuszcza też w pewien sposób własne wewnętrzne „ja”, ale – co niezwykle istotne – ponowoczesność pozostawia człowieka nadal istotą społeczną. Wydaje się nawet, że istotą hiperspołeczną – istotą społeczną w nowym znaczeniu, gdyż przenosi jednostkę w świat relacji międzyludzkich na skalę dotąd niespotykaną i na płaszczyźnie tych społecznych odniesień nakazuje jej budować własną tożsamość i moralność społeczeństwa, w którym żyje. Dlatego też wiedza najbardziej pożądana z punktu widzenia funkcjonowania w ponowoczesnym świecie dotyczy związków międzyludzkich i umiejętności układania relacji z ludźmi, w otoczeniu których człowiek znajduje się i działa. Bauman stwierdził: „W naszym życiu częściej i pilniej potrzebujemy wiedzy i umiejętności moralnych niż wiedzy o „prawach natury” czy umiejętności technicznych”²⁶⁹. Ten rodzaj umiejętności postrzegany jest jako atut także w relacjach zawodowych, nawet jeśli chodzi w nich o nawiązywanie krótkotrwałych kontaktów nastawionych na pozyskanie klienta. Bauman był tu zgodny z Bellem, według którego społeczeństwo postindustrialne koncentruje się głównie na – jak to określa – „grze między osobami”²⁷⁰. Doświadczeniem i rzeczywistością człowieka współczesnego nie jest ani świat natury, ani nawet świat techniki i nowych technologii (te są jedynie instrumentami), lecz świat społeczny jako arena realizowania własnych projektów tożsamości. Wylania się tutaj potrzeba takiej formy świadomości zbiorowej, która dotyczyłaby wypracowania zasad współistnienia, łączenia rozproszonych i zróżnicowanych elementów świadomości jednostkowej (i potocznej) w pewną całość²⁷¹.

Taką organizującą i integrującą rolę w zindywidualizowanym świecie współczesnym wydaje się wypełniać, według Baumana, kategoria globalności („społeczność planetarna”). Szczególnie w wymiarze etycznym widoczne jest w skali globalnej funkcjonowanie głębokich podziałów i zróżnicowań rodzących deficyt sprawiedliwości społecznej i potrzebę świadomości wychodzącej daleko poza myślenie w liczbie pojedynczej. Tak, na przykład, z perspektywy europejskiej Bauman widział konieczność wypracowania globalnych instrumentów dla globalnych problemów, zwłaszcza, że do tej pory problemy Europy rozwiązywane były przy pomocy światowych środków²⁷². Obecnie nie sprawdza się już także schemat terytorialnego (lokalnego) rozwiązywania problemów zbiorowych, ponieważ nowa przestrzeń działania jest nieterytorialna, a raczej pozaterytorialna i w tym sensie globalna. Tak napisał o tym Bauman: „Inwestowanie nadziei i wysiłków w te, beznadziejnie lokalne, narzędzia tworzenia wspólnej rzeczywistości, które jeszcze pozostały, jawi się jako niepojęta strata czasu i energii”²⁷³. Źródeł świadomości globalnej należy zatem szukać, tak jak źródeł wszelkiej świadomości w jaźni indywidualnej (moralnej). Szanse na realizację takiego scenariusza rozpatruje następny punkt.

²⁶⁹ *Ibidem*, s. 25–26.

²⁷⁰ D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, Warszawa 1998, s. 184.

²⁷¹ *Ibidem*, s. 182–207.

²⁷² Z. Bauman, *Mysli parę o przyszłości przygody zwanej Europą*, [w:] *Kręgi integracji i rodzaje tożsamości. Polska – Europa – Świat*, red. W. Wesółowski, J. Włodarek, Warszawa 2005, s. 463.

²⁷³ Idem, *Utopia bez toposu*, [w:] *Kultura w czasach globalizacji*, red. M. Jacyno, A. Jawłowska, M. Kempny, Warszawa 2004, s. 25–26.

3.2.6. Od jaźni moralnej do świadomości globalnej?

Nowoczesność, która bynajmniej nie miała monolitycznego charakteru także pod względem wypracowania modelu optymalnej organizacji społecznej była jednak okresem, w którym ustawicznie poszukiwano takiego rozwiązania. W ponowoczesności również nie ma jednego satysfakcjonującego rozwiązania, ale naturalną reakcją na rozdrobnienie i fragmentaryzację życia społecznego jest dążenie do jakiejś totalności, obejmującej te wszystkie odrywające się fragmenty i kawałki rzeczywistości. Wymienić tu można na przykład powrót do scalającej roli religii, ideę systemu światowego o intergrującym charakterze czy ideę globalności, która organizuje ludzkie myślenie i działanie na skalę dotąd niespotykaną.

W tym kontekście Bauman pisał również o takiej ponowoczesności, która chociaż chaotyczna i „przygodna”, jest też „erą wspólnot”, jest – by użyć jego słów – „czasem marzenia o wspólnocie, poszukiwania wspólnoty, odkrywania wspólnoty, wyobrażania sobie wspólnoty”²⁷⁴. Wydaje się jednak, że przyjmując za realne rozdrobnienie społeczne, o jakim pisał Bauman w odniesieniu do płynnej nowoczesności, trudno wskazać aktualnie takie rozwiązanie, a co więcej – co przecież ową ponowoczesną erę odróżnia od nowoczesnej – w stworzenie takiego projektu zwątpiono²⁷⁵. Wyczerpane bowiem zostały środki mogące skutecznie przekonać, że taka całościowa idea jest możliwa. I nie chodzi tylko o to, co miałyby być jej treścią i jak uzyskać w jej sprawie społeczny konsensus na tak szeroką skalę, lecz także, jak wobec istniejącego rzeczywistego rozdrobnienia i głębokiego zróżnicowania przełamać sceptycyzm i nieufność społeczną wobec takiej totalnej wizji. Przede wszystkim jest to więc kwestia zaufania, a raczej jego braku wobec całościowych wizji, na których można by się oprzeć także współcześnie.

Bauman zaznaczył jednak, że to wcale nie znaczy, iż kryzysowi zaufania towarzyszy brak zapotrzebowania na takie scalające wizje i, choćby częściowe, wyeliminowanie obciążeń wynikających z brzemienia odpowiedzialności jednostkowej. W rozdrobnieniu i rozwiązywaniu problemów w sposób doraźny przez nowoczesność, Bauman upatrywał braku zaufania do jakichkolwiek całościowych rozwiązań i wizji totalnych obejmujących, na przykład sprawy społeczne z perspektywy globu w czasach ponowoczesnych. I chociaż takie wizje są potrzebne także i dzisiaj, to ani scalająca idea globalności, ani kulturowy uniwersalizm nie znajdują szerokiej akceptacji społecznej. Trudno zresztą dziwić się temu, mając na uwadze wyczerpany przez nowoczesne projekty zasób zaufania do podejmowania prób naprawy świata ciągle od nowa. Zresztą, jak twierdził Bauman, minione zabiegi dotyczyły rozwiązywania lokalnych problemów przy użyciu światowych zasobów (globalnych środków). Teraz natomiast bardziej adekwatny wydaje się odwrotny kierunek działania, gdyż prawdziwie problematyczne stają się kwestie wymagające znalezienia rozwiązań globalnych.

²⁷⁴ Idem, *Wieloznaczność nowoczesna...*, s. 281.

²⁷⁵ Nie oznacza to, że wspólnota przestała być ważna dla współczesnego człowieka, nadal oscylującego pomiędzy zapewnieniem sobie bezpieczeństwa (daje go właśnie wspólnota) a poczuciem wolności (indywidualna realizacja). Na ten temat zob. Z. Bauman, *Wspólnota. W poszukiwaniu bezpieczeństwa w niepewnym świecie*, Kraków 2008.

Ich źródeł należałoby szukać w lokalnych środkach i urządzeniach, a tak naprawdę w działaniach moralnych poszczególnych jednostek.

Prawdziwym początkiem jest więc jaźń jednostkowa (jaźń moralna), która jednak wychodzi z nowoczesności okaleczona, a dodatkowo zмага się z licznymi aporiami ponowoczesności. Jedną z nich jest właśnie zderzenie jednostkowości i globalności. Tak pisał o tym Bauman:

To właśnie dlatego, że nowoczesne warunki życia wtrąciły ludzi w sytuację „indywiduów”, których życie rozpadło się na fragmenty i rozbiło na wiele luźno tylko ze sobą powiązanych celów i funkcji, osadzonych w różnych i wzajem autonomicznych kontekstach i poddanych odmiennym regułom pragmatycznym – owe „wszechogarniające” wizje, sugerujące celowość, jednolitość i spójność świata, przestały przemawiać do ich wyobraźni i godzić się z ich codziennym doświadczeniem²⁷⁶.

Oto najkrótsza charakterystyka ponowoczesnego ideologicznego impasu, tak jak go widział Bauman. Mówiąc jego słowami, odnoszącymi się do roli intelektualistów w świecie, skończyła się już era „prawodawców”, którzy samym wprowadzaniem norm do życia społecznego osiągnęli pewien pożądany stan konformizmu społecznego, a jednocześnie dostarczali jednostkom poczucia bezpieczeństwa i stabilności. Etyczni prawodawcy pełnili zarazem rolę strażników moralności i stanowili elitę oświeconych filozofów. Teraz nadszedł czas „tłumaczy”, którzy zajmują się co najwyżej interpretowaniem zastanej rzeczywistości, a nie jej uzdrawianiem i dostarczaniem modelowych wzorców do naśladowania²⁷⁷. Problem przechodzenia od „prawodawców” do „tłumaczy” jest tu o tyle interesujący, o ile opisuje nowe warunki, w jakich działają jednostki. Te ostatnie pozostają teraz bez możliwości skorzystania z gotowych przepisów dostarczanych przez „prawodawców” (przewodników i liderów intelektualnych), a otoczone są przez „tłumaczy”, którzy zajmują równorzędne wobec nich pozycje interpretatorów rzeczywistości, nie mają jednak nic wspólnego ani z ustanawianiem nowych wzorów i zasad, ani nie stają się autorytetami dla szerokich rzesz. Nowa elita o globalnym charakterze, nawet jeśli się współcześnie wyłania, to ani nie czyni ze swoich działań żadnej misji edukacyjnej, ani – inaczej niż elita oświeceniowa – nie podejmuje zadania ładu twórczego. Ujmując to krótko: „Zarządzanie nie należy do ambicji współczesnej, zamkniętej we własnym kręgu elity”²⁷⁸.

Wielość tradycji lub wielokulturowość – tak Bauman określał aktualnie obserwowaną niejednorodność świata kultury i mnogość wzorów, które nie tylko stwarzają jednostce dylematy natury moralnej, lecz również same rywalizują ze sobą o palmę pierwszeństwa i rodzaj panowania nad innymi systemami wartości i norm. To rodzaj nadmiaru, który ma zastąpić w niedoskonały sposób brak ustalonych i zaakceptowanych ogólnie norm. Można powiedzieć, że ów nadmiar wprawdzie zastępuje, ale przecież nie rozwiązuje problemu ponowoczesnej anomii. Ani wielość tradycji, ani bogactwo oferty kultury konsumpcyjnej nie ułatwiają przecież dokonywania aktów

²⁷⁶ Idem, *Etyka ponowoczesna...*, s. 11.

²⁷⁷ Idem, *Prawodawcy i tłumacze*, Warszawa 1998, s. 143–192.

²⁷⁸ Idem, *Utopia bez toposu...*, s. 27.

wyboru i nie integrują zindywidualizowanych członków społeczeństw w ogólnospołeczne (czy ponadnarodowe) struktury. Jak dotychczas nie pojawił się na horyzoncie żaden zwiastun zwycięstwa któregośkolwiek z zawodników, chociaż prymat wiedzy tu wieloznaczne pojęcie globalizacji, ta – jak je nazywał Bauman, „magiczna formuła”²⁷⁹.

Ujęcie globalne ukazuje wszak w najbardziej ostrym świetle zmagania jednostkowe dotyczące samookreślenia w tak pojętej przestrzeni społecznej i rolę jaźni moralnej w ustanawianiu zasad współżycia na skalę dotąd niespotykaną. W najbardziej widocznym w skali globalnej problemie – niesprawiedliwości społecznej – ujawnia się również konieczność myślenia w kategoriach moralności, a ta jest przypisana do najmniejszych układów społecznych i przynależy człowiekowi jako indywiduum.

Wydaje się, że do przybliżenia tak zwanej świadomości globalnej można użyć słów samego Baumana, który określając abstrakcyjną naturę ludzką nazwał ją „jeszcze-nie”. Jest więc świadomość globalna „jeszcze-nie”, jest wyłaniającą się z płynnej nowoczesności zapowiedzią rozwiązania, które podobnie do innych projektów nowoczesności może zostać nigdy nie zrealizowane. Trzeba jednak przyznać, że w pojęciu globalności tkwi pewna potencja i realna siła organizująca jednostkowe świadomości. Tym samym jest ona rodzajem „nie-projektu”, chociaż użycie tego terminu jest tu ryzykowne, ponieważ ponowoczesność w przeciwieństwie do nowoczesności nie preferuje budowania jakichkolwiek projektów, uznając je za nieosiągalne. Podstawowe założenie tego „nie-projektu” wydaje się bardzo proste, wręcz trywialne, co wcale nie oznacza, że pozostaje łatwe do zdobycia i jest na wyciągnięcie ręki. Chodzi mianowicie o wytworzenie wśród ludzi przekonania, że czynienie dobra dla innych jest dobre dla tych, którzy to robią. Inaczej mówiąc, jednostkowa dbałość o innych i czynienie dobra są korzystne w sensie ogólnospołecznym, także globalnym. Wydaje się, że nikt inny nie jest w stanie zmierzyć się z tym „nie-projektem”, jak tylko jednostkowy podmiot moralny.

Powyższe stwierdzenie dotyczące globalnych konsekwencji jednostkowych działań nie przekłada się bez trudności na rzeczywiste działania zmierzające do jego rozpowszechnienia i popularyzacji. Jednak powiązanie poziomu globalnego i jednostkowego wyznacza życie codzienne jednostek i zbiorowości, a jest tak bez względu na to, w jakim stopniu porządkują go (i czy w ogóle to robią) jakiekolwiek instytucjonalne struktury, w tym przypadku polityczne, organizujące działania na płaszczyźnie globalnej. Bauman stwierdził:

Na kształt świata wpływają [...] dwa równoległe, ściśle się z sobą łączące procesy. Pierwszy to pozornie niepowstrzymany proces globalizacji, która wyjmuje władzę z rąk polityków, a gospodarkę (odtworzenie źródeł utrzymania) – spod politycznej kontroli. Drugi, bardziej złożony proces, znany pod niefortunną nazwą „indywidualizacji”, polega na „zdejmwaniu” kolejnych, społecznie tworzonych i społecznie obsługiwanych, asekuracyjnych sieci w czasach, gdy od jednostek wymaga się wykonywania śmiałych i brawurowych skoków²⁸⁰.

²⁷⁹ Idem, *Globalizacja...*, s. 5.

²⁸⁰ Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach...*, s. 189.

Fakt równoczesnego zachodzenia tych procesów implikuje widoczne zapotrzebowanie na wypracowanie takiego ich współlistnienia, które niedogodnościami żywiłowej globalizacji nie obarcza jedynie poszczególnych jednostek. Taka zdaje się, była główna intencja Baumana, zwłaszcza kiedy pisał o jednostkach nadmiernie obciążonych konsekwencjami przekształceń systemowych, w tym globalnych.

Dobrego przykładu dostarcza tu wolność jednostki – ta naczelna wartość współczesności – której zróżnicowanie zasobów jest faktem, a same działania indywidualne nie są w stanie tych pogłębiających się różnic ani zminimalizować, ani tym bardziej, wyeliminować. Bauman pisał, że

[...] po to, by ludzie wolni mogli radować się swą wolnością i korzystać z niej w pełni, trzeba coś uczynić, aby wszystkim udostępnić możliwość radowania się wolnością i korzystania z jej dobrodziejstw²⁸¹.

Sprawa globalnego naprawienia powstałych podziałów wydaje się tym bardziej skomplikowana, że z powodów podawanych już powyżej, jednostki nie mają wewnętrznego przekonania co do skuteczności takiego oddziaływania. A nade wszystko nie są skłonne uwierzyć, że jest to w ogóle możliwe. Instytucjonalna chwiejność jedynie tę trudność pogłębia. A jednak punkt wyjścia z tego impasu zdaje się leżeć w życiu jednostkowym, a konkretnie w jaźni indywidualnej, ponieważ ona w założeniach socjologii Baumana, jest odpowiedzialna za ustanawianie relacji pomiędzy ludźmi (w najmniejszym możliwym układzie, a więc w diadzie), a także warunkuje poczucie odpowiedzialności za Innego. To właśnie Inny staje się gwarantem przywrócenia sensu międzyludzkiej bliskości, bo ze względu na niego i dzięki niemu, ma szanse na odnalezienie się („przebudzenie”) jednostkowa jaźń moralna. „Inny” staje się dla jaźni, jak to określał Bauman, „dróznikiem życia moralnego”²⁸². To nie tyle odwrócenie relacji ja – ty, ile nowe jej zdefiniowanie poprzez przeniesienie punktu ciężkości na Innego, a tym samym oddanie prymatu przez jaźń.

W socjologii Baumana jaźń moralna jest prototypem świadomości jednostkowej w ogóle i gwarantem budowania zasad społecznego współlistnienia, nawet w sytuacji rozpadu tradycyjnych struktur i instytucji. Zwrócenie się w stronę jednostkowej jaźni nie jest tu przypadkowe, jak już to wykazywano wcześniej. Dotychczasowe rozwiązania w zakresie etyki (oparte na wierze lub na rozumie) miały na celu wyeliminowanie czynienia zła i takim zasadom hołdowały także kodeksy etyczne i stanowione heteronomicznie unormowania, którym jednostka podlegała jako przynależna do pewnej całości społecznej. W tym momencie jednak, w sytuacji rozproszenia władzy państwowej i utraty „charyzmatycznego centrum”, chodzi raczej o to, jak wzbudzić w jednostce chęć czynienia dobra. Wcześniej wyzwolenie jednostkowe było postrzegane jako zagrożenie dla dobra ogółu i dla bytu społecznego, a obecnie jest uznawane raczej za coś rzeczywistego i oczywistego z tym, że przysparza cierpienie samej jednostce i czyni z wolności swoisty balast. Jednak swoboda, jaką jednostka uzyskuje na polu moralności predestynuje ją do podejmowania działań o charakterze znaczącym

²⁸¹ Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło...*, s. 381.

²⁸² Idem, *Etyka ponowoczesna...*, s. 114.

dla dobra tak zwanego ogółu. Dlatego też w ponowoczesności przedmiotem troski stało się dobro wspólne, którego deficyt (zwłaszcza w skali globalnej) jest widoczny aż nazbyt boleśnie. Gwarantem tego dobra w skali globalnej nie jest nikt inny, jak jednostka (podmiot moralny), korzystająca ze swojej wolności w ponowoczesnym świecie naznaczonym ambiwalencją. Punkt wyjścia jest więc w jaźni jednostkowej (moralnej), ale płaszczyznę uzmysłowienia sobie potrzeby określonych działań stanowi różnicowany i trapiiony wieloma podziałami system globalny.

Rozproszenie, wykorzenie, epizodyczność życia i fragmentaryzacja – chociaż w praktyce utrudniają jednostce budowanie jej tożsamości – to one właśnie są przyczynami, dla których ostoją wzajemnych relacji międzyludzkich (a więc i moralności) pozostaje jednostkowa świadomość. Wyjście poza schemat działania „dla siebie” i zasada działania „dla Innych” stanowią krok na drodze do osiągnięcia wspólnotowego zjednoczenia rozproszonych jednostek. Z refleksji Baumana wynika, że odpowiedzialność i konstruowanie jaźni moralnej przekładają się bezpośrednio na procesy integracyjne, a więc scalające działające indywidua. Dzieje się to za przyczyną konsolidacji poczucia zaufania, którego wyraźny kryzys w społeczeństwach współczesnych wykazywał nie tylko Bauman, ale także i Giddens.

Poza tym następować może systematyczne odchodzenie od tak zwanego interesu własnego, który organizuje życie jednostek i stawia je często w opozycji do takich kategorii, jak dobro wspólne czy dobro ogólne. Tym samym myślenie w kategoriach etycznych może stać się charakterystyczne dla działających podmiotów indywidualnych, a pole tych działań w ponowoczesnym świecie znacznie się rozszerza. Stąd też moralność w perspektywie globalnej może mieć swoje początki w jednostkowej jaźni. I chociaż dla ponowoczesnego człowieka jest to skala trudna nie tyle do wyobrażenia, ile do uwierzenia, że scena globalna może stać się realnym polem urzeczywistniania etycznych zachowań, to właśnie ponowoczesność stwarza warunki ku temu, aby taki scenariusz mógł się realizować. Tym bardziej, że ponowoczesność wyklucza klasyczne rozwiązania w postaci nowoczesnych projektów ustanawianych odgórnie. Tak pisał o tym zagadnieniu Bauman:

[...] osłabienie obowiązywalności norm etycznych oraz upadek monopolistycznych autorytetów i instytucji zawiadujących etyką może w dalszej perspektywie wyrzucić korzystny wpływ na stan moralności; poprzednio normy etyczne stały pomiędzy moralnym „ja” a Innym. Tworzyły mur, spoza którego twarz Innego nie była wyraźnie widoczna, wskutek czego impuls moralny szedł głównie na to, by sprostać normom, a nie na podjęcie kwestii niezbywalnej i bezwarunkowej odpowiedzialności moralnego „ja”. Runięcie muru „odpowiedzialności wobec”, przesłaniającego „moralną odpowiedzialność za”, oraz to, że istnienie zbyt wielu murów uniemożliwia skuteczne ukrycie się za jednym z nich – może przynieść w dalszej perspektywie zbawienne skutki²⁸³.

Zgodnie ze swoim ambiwalentnym podejściem do omawianych kwestii Bauman nie przesądził jednak ostatecznego rezultatu tej transformacji. Taka prognoza nie jest możliwa. Zresztą nowe perspektywy otwierające się dla zasad etycznych w ujęciu globalnym niosą nowe zagrożenia dla jednostkowej tożsamości, ponieważ płynność mię-

²⁸³ Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach...*, s. 121–122.

dzyludzkich stosunków znacznie utrudnia zakorzenienie się norm moralnych w jednostce i ich trwałą internalizację. Wprawdzie ponowoczesność otwiera jednostkę na Innych, lecz równocześnie wymaga od niej większej odpowiedzialności. Tymczasem wypracowanie poczucia odpowiedzialności jednostkowej jest tym bardziej utrudnione im w większym stopniu konstruowanie tożsamości opiera się na epizodycznych, przelotnych i nietrwałych relacjach z Innymi. Poza tym nierówność w dostępie do zasobów wolności stwarza, mniej lub bardziej, ograniczone rzeczywiste szanse na włączenie się do nie-projektu odpowiedzialności za Innych w skali globalnej.

Co więcej, kultura – będąca polem, na którym odbywa się samostanowienie jednostkowe i dostarczająca komponentów dla konstruowania tożsamości – przechodzi w ramach procesów globalizacji głęboką przemianę, zwłaszcza jeśli chodzi o jej rolę integrującą zbiorowości społeczne. Ze względu na poruszaną tu wizję scalającej idei świadomości globalnej zwrócić należy uwagę na zmianę nastawienia w zakresie dyskursu kulturowego, który przechodzi od strategii asymilacyjnej (inkluzywnej) do strategii ekskluzywnej, zamykającej się na inne kultury. Bauman tak o tym pisał:

Nie pluralizm kulturowy skojarzony z kulturowym separatyzmem, ale kulturowy prozelityzm, nacelowany na zjednoczenie kultur, znalazł się dziś w stanie oskarżenia i uznany został za zjawisko sprzeczne z naturą rzeczy – za wynaturzenie, przed którym bronić się trzeba wszelkimi dostępnymi środkami²⁸⁴.

Rozprzestrzenianie się wzorów kulturowych może być więc z tego powodu ograniczone. Podsumowując, nawet jeśli Bauman nie dawał gotowej odpowiedzi w kwestii moralnych podstaw integrujących zindywidualizowane podmioty społeczne, to z pewnością uwrażliwił na problem norm etycznych i jednostkowej odpowiedzialności w perspektywie globalnej. Wiązał bowiem odpowiedzialność bezpośrednio z poczuciem sprawiedliwości społecznej, a raczej z jej brakiem we współczesnym świecie pojmowanym całościowo.

Według Baumana, najbardziej znaczącymi procesami pobudzonymi przez żywiołową globalizację, a także obrazującymi brak społecznej sprawiedliwości (i jednocześnie duże na nią zapotrzebowanie) są: zatłoczenie planety, zmiana znaczenia kategorii przestrzeni oraz rozejście się sfery władzy i polityki (ogłozenie z mocy państwa-narodu)²⁸⁵. Wszystkie one rodzą konsekwencje, które bezpośrednio dotyczą jednostkę, nawet jeśli jest ona mocno wtopiona w swoją lokalną społeczność. Wchodzi w to, między innymi, lęk o różnych odcieniach, zarówno ten powodujący poczucie zagrożenia egzystencjalnego („lęk kosmiczny”), jak też „lęk urzędowy”, mający swe korzenie w stworzonych przez ludzi urządzeniach. Ten drugi rodzaj lęku jest o tyle niedogodny i trudny do zniesienia, że może stać się narzędziem i środkiem dla sprawowania władzy, zwłaszcza w kontekście jej politycznego osłabienia. Występuje posługiwanie się lękiem wytworzonym do wzmacniania nie tyle integracji społecznej, co do generowania legitymizacji władzy. Nawet jeśli przestaje być ono stosowane na dużą skalę, to nie brak nowych form zachowań władzy, które niemal całkowicie przerzucają

²⁸⁴ Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna...*, s. 321.

²⁸⁵ Idem, *Żyjąc (czasami umierając) na tłocznej planecie*, „Przegląd Socjologiczny” 2003, t. LII/2, s. 35–51.

odpowiedzialność za życie na jednostkę. Tym samym wspólne, społeczne kłopoty mają stać się zadaniem do rozwiązania na poziomie jednostkowym. Jest to równoznaczne z tym, że lękliwy i niepewny byt jednostkowy powinien wykazać się jeszcze większą elastycznością i umiejętnością dostosowania do globalnie dokonujących się przemian.

Uwidacznia to, mówiąc językiem Baumana, zarówno cierpienia płynące z ponowoczesności, jak i potrzebę znalezienia sposobu ich redukcji, jeśli nie eliminacji. Jednym z takich sposobów jest wchodzenie do nowych rodzajów wspólnot, które spełniają rolę podobną do tej, jaka w przeszłości należała do państw narodowych. Ponowoczesne próby przełamywania braku zaufania do innych i chęć zaspokojenia potrzeby bycia z innymi (walka z ponowoczesną samotnością) znajdują swoje zaspokojenie w uczestnictwie w coraz to nowych wspólnotach, które dostarczają środków do konstruowania własnej tożsamości. W tym sensie są one „wspólnotami utożsamienia”, gdyż pozwalają w swoich ramach dookreślać się ludziom pragnącym rzucić, chociaż częściowo, brzemień ponowoczesności. Bauman tak je scharakteryzował:

Wspólnotę utożsamienia – etniczną, religijną, polityczną czy inną – postrzega się jako osobliwe pojednanie indywidualizmu i zespolowości, jako odmiennosc, za którą nie trzeba płacić samotnością, byt przygodny, ale zakorzeniony, pogodzenie wolności z pewnością bytu; wyobrażenie wspólnoty jest tak samo niespójne, jak ów zmorzony ambiwalencją świat, przed którym wyobrażana wspólnota ma chronić²⁸⁶.

Najczęściej stosowanym przez Baumana określeniem na takie „terapeutyczne” formy życia zbiorowego w ponowoczesności było „nowoplemię”²⁸⁷. Zadanie kształtowania tożsamości jednostkowych żywi się jednak w głównej mierze niestabilnością kontaktów z innymi ludźmi i skazaniem na samodzielność (samotność) w obliczu, jak to nazywał Bauman, „umywania rąk” przez ośrodki decyzyjne (polityczne). Dochodzi do tego problem wypracowania zasad funkcjonowania z obcymi, których obecność staje się codziennością w wielokulturowych społeczeństwach i potrzeba układania stosunków osobistych z przedstawicielami różnych kultur²⁸⁸. Są one nie bez znaczenia dla samych aktów konstruowania tożsamości jednostkowej, jak też dla określania tożsamości zbiorowych, które balansują pomiędzy zamykaniem się przed obcymi i jednocześnie starają się zachować wobec nich pewną otwartość²⁸⁹.

Zadanie budowania tożsamości jest tym bardziej skomplikowane, że jedynym oparciem dla jaźni moralnej wydaje się być jej ciągła niepewność. Stymuluje ona do podejmowania działań i dzięki nim jaźń trwa w niepokoju. Powodów do odczuwania ciągłego niepokoju dostarcza ponowoczesność aż w nadmiarze. Jednym z nich jest właśnie zetknięcie z obcością na coraz większą skalę jako wyznacznik globalizującego się świata i świata w ciągłym ruchu. Działanie, które stymuluje rozwój jednostkowej

²⁸⁶ Idem, *Wieloznaczność nowoczesna...*, s. 281.

²⁸⁷ Na ten temat zob. M. Maffesoli, *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, Warszawa 2008.

²⁸⁸ Na temat tego zagadnienia zob. np. T. Paleczny, *Interpersonalne stosunki międzykulturowe*, Kraków 2007.

²⁸⁹ Z. Bauman, *Razem, osobno*, Kraków 2003.

świadomości przebiega w świecie społecznych relacji i kontaktów na skalę prawie niczym nieograniczoną. Dlatego też polem, na którym dobro może (lub powinno) dokonywać się i realizować jest perspektywa globalna. Przynajmniej w skali globalnej najbardziej wyraźnie uwidacznia się deficyt sprawiedliwości społecznej. W praktyce jednak droga od jaźni moralnej (świadomości jednostkowej) do globalnej świadomości o wymiarze etycznym wydaje się niezmiernie daleka. Zwłaszcza, że nie może już być mowy o globalnie obowiązującym kodeksie etycznym.

Należy zaznaczyć, że pozornie tylko ów „nie-projekt” przypomina działania oświeceniowych elit opartych na wierze w rozum. Teraz wprawdzie także trzeba wskazać na wyposażenie ludzkich głów i umysłów jako klucz do osiągnięcia stanu odnalezienia się w ponowoczesnej rzeczywistości, lecz działanie w niej jest o wiele bardziej skomplikowane. Po pierwsze, owo wyposażenie umysłu jednostkowego jest w dużej mierze wynikiem indywidualnych starań i samokonstruowania, budowania tożsamości i jednostkowej samorealizacji. Po drugie, działanie w ponowoczesności nie kończy się na osiągnięciu odpowiedniego wyposażenia umysłu, gwarantującego sprawne poruszanie się w płynnej rzeczywistości, lecz wymaga od człowieka czegoś więcej. Przenosi na niego odpowiedzialność za Drugiego Człowieka, odpowiedzialność opartą na zasadach stanowionych przez niego samego. Oświeceniowy projekt opierał się na rozumie jako na uniwersalnym dobrodziejstwie ludzkim, ale posiłkował się dodatkowo zewnętrznym oddziaływaniem prawa stworzonym na gruncie tegoż rozumu. Poza tym jako potencjalne korzyści płynące z podporządkowania się prawu wskazywał tak zwany interes własny lub miłość własną.

Współcześnie taki rodzaj jednolitego zewnętrznego oddziaływania wydaje się mało prawdopodobny, nie tylko z uwagi na chwiejność autorytetów i stanowionych praw, lecz przede wszystkim z powodu nieufności do wszelkiego rodzaju projektów o charakterze całościowym. A taki charakter ma również sam „nie-projekt” świadomości globalnej, wynikający z przyjęcia odpowiedzialności globalnej. Niemniej rozum podpowiada, że można się ciągle na nim oprzeć, a więc uruchomić swoją świadomość Innego i dzięki temu zabiegowi dotrzeć w rezultacie do siebie samego. Taka właśnie była intencja Baumana, gdy pisał o dochodzeniu do własnej jaźni poprzez świat i dzięki niemu w rozumieniu, jakie jaźni i podmiotowości nadał Levinas. Bądź, tak jak twierdził Alain Renaut, jednostkowa świadomość wynika ze współczesnego indywidualizmu (hiperindywidualizmu), a ten jest pozapodmiotowy lub międzypodmiotowy (tak zwany indywidualizm bez podmiotu)²⁹⁰.

Rozum – świadomy namysł nad rzeczywistością – ma w tym „nie-projekcie” bardzo duże znaczenie, gdyż jest warunkiem wyjścia poza układ diady, a więc stanowi o powodzeniu budowania moralności w wydaniu społecznym. Odpowiedzialność „za” przeistacza się wtedy w obowiązek działania na rzecz zbiorowości (grupy). Wyjście ku zbiorowej (społecznej) moralności jest aktem świadomym i bardziej obowiązkiem wobec całej grupy niż odpowiedzialnością „za” Drugiego. Tym bardziej, w kontekście zbiorowej moralności nabiera znaczenia zaufanie, gdyż Inni są, jak pisał Bauman, tylko maskami (w grupie zanika nasycone metafizyką Levinasowskie pojęcie Twarzy).

²⁹⁰ A. Renaut, *Era jednostki...*, s. 64–70.

Pojawia się tu kolejna aporia ponowoczesności: zaufanie i strach przed nim przeplatają się z nieufnością, która czyni z kolei życie nieznośnym. Do wszelkich kontaktów z innymi ludźmi człowiek potrzebuje pewnej dozy zaufania (być może tym większej, im bardziej powierzchowne i epizodyczne są te kontakty), a jednocześnie wyjście ku innym z pełną i bezgraniczną ufnością w sytuacji, kiedy są to krótkotrwałe i przelotne kontakty, naraża człowieka na bycie ofiarą zaborczości i złych intencji innych.

Według Baumana, nawet jeśli założenie o „moralnej niewydolności” całych rzesz ludzkich i grup było wcześniej faktem, to nie należy wyciągać z tego wniosku, że również i ponowoczesność nie jest zdolna wyłonić z siebie moralnego społeczeństwa. W ujęciu globalnym to właśnie jest przejście od indywidualnej jaźni zrodzonej z odpowiedzialności „za” do świadomości społecznej znaczonej obowiązkiem „wobec” zbiorowości (grupy lokalnej albo nawet społeczności globalnej). Trzeba jednak mocno jeszcze raz podkreślić, że nie jest to powrót do etyki w wydaniu jej wersji nowoczesnej. W tamtej bowiem „wobec” oznaczało podporządkowanie zewnętrznym kodeksom etycznym, teraz natomiast „wobec” sytuuje człowieka pośród innych ludzi, dla których wyzwala on z siebie czynienie dobra, opierając się na swojej jaźni moralnej. To widoczna zmiana myślenia nie tylko o etyce, lecz i o samym sobie, zmiana świadomości uczestnictwa w świecie społecznym i przesunięcie punktu ciężkości na byt indywidualny, nie tylko w rozumieniu jego samostanowienia, ale i konstytuowania zasad istnienia społecznego przy współudziale innych, a nade wszystko dla nich.

Zakotwiczenie Baumanowskiego „nie-projektu” nie w czym innym, jak w jaźni indywidualnej widać szczególnie wyraźnie wtedy, gdy opisywał on dwa procesy strukturalizowania się społeczeństwa – socjalizację i socjalność (strukturę i kontrstrukturę)²⁹¹. W kontekście prowadzonej tu analizy procesy te są o tyle interesujące, że obydwa Bauman uznał za niszczące dla jaźni moralnej. Pierwszy z nich wyłącza jaźń z kwalifikacji moralnych, ponieważ stosuje mechanizmy charakterystyczne dla organizacji, a więc zracjonalizowane i heteronomiczne standardy, które neutralizują tak zwany popęd moralny. Działania moralne wynikają wszak z impulsu moralnego i są w pełni autonomiczne. Natomiast drugi z procesów jest bezinteresowny i bezcelowy (w terminologii Webera wręcz nieracjonalny) i jako taki nie służy sprawie jaźni moralnej. Żaden z dwóch rodzajów wytworzonej w ten sposób wspólnoty – organizacja i tłum – nie wspomaga jaźni moralnej, a więc i jaźni w ogóle. Fakt ten jeszcze mocniej podkreśla cierpienia, na jakie wystawiona jest jednostkowa jaźń. Pomimo tych utrudnień natury heteronomicznej, Bauman widział w jaźni moralnej zaczątek wszelkich ponadjednostkowych zasad współżycia, także tych określających ustanawianie sprawiedliwości społecznej w globalnym kontekście. Droga ku świadomości globalnej ma więc swój początek w jaźni moralnej. Należy uznać, że nawet jeśli świadomość globalna jest tylko świadomością fałszywą, to fakt obecności tego pojęcia można traktować następująco:

Jest to chyba specyficzny rys nowoczesnego umysłu, że naturę terażniejszości umie uchwycić jedynie poprzez to, co ją różni od jej rzekomej przeszłości, chociaż zarazem typowo nowoczesna forma „fałszywej świadomości” każe mu definiować terażniejszość w kategoriach oczekiwanych tendencji przyszłych²⁹².

²⁹¹ Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna...*, s. 155–185.

²⁹² Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach...*, s. 94.

Świadomość globalna mieści się chyba w takich właśnie kategoriach pojęć, które określają tendencje przyszłe. W tym wyjściu do świata przyszłości, jeszcze nieistniejącego, ale przecież możliwego, Bauman był świadomym utopistą. Dlatego też jego powiązanie zdawałoby się niemożliwych do powiązania kontekstów – jaźni indywidualnej i świadomości globalnej – narażone jest na taką utopistyczną interpretację. Myślenie utopijne wcale zresztą nie musi wyzwać negatywnych ocen. Bauman przypisywał mu znaczącą rolę, chociażby dla funkcjonowania i utrwalania całości społecznych w ich mniemaniu o „posiadaniu” określonej tożsamości, bądź w dążeniu do jej konstruowania. Zważywszy więc na to, że utopia zawarta w „nie-projekcie” budowania świadomości globalnej poczynawszy od jaźni moralnej spełnia z góry określoną funkcję, jednostkowe uświadomienie sobie faktu „obowiązku wobec” nie pozostaje bez znaczenia dla współczesnego człowieka. Fakt ten staje się istotną treścią świadomości i chociaż wynika z pojęcia znaczonego przyszłością, to wyznacza działania jednostkowe już dziś. Dlatego też zadanie konstruowania tożsamości, chociaż rozumiane jako ponowoczesna konieczność definiowania samego siebie, dotyczy tak naprawdę określenia miejsca jednostki w świecie, także w świecie rozumianym globalnie. Inaczej rzecz ujmując, poprzez szukanie rozwiązań wykraczających daleko poza świat jednostkowy możliwe staje się indywidualne samookreślenie.

3.2.7. Tożsamość jako strategia jednostkowego bycia-w-świecie

Wchodzenie do fazy ponowoczesności oznaczało dla Baumana przede wszystkim samokrytycyzm, samopotępienie, a także samorozbiórkę urządzeń nowoczesnych. W tym sensie ponowoczesność jest raczej kolejnym etapem nowoczesności, a nie odrębną od niej jakością. Zachodzące zmiany związane były przez niego z kontynuacją procesu, który miał miejsce już na przełomie tradycyjności i nowoczesności, a mianowicie z postępującą indywidualizacją życia społecznego. Indywidualizacja jest rysem charakterystycznym nowoczesności, lecz nie jest w jej ramach osiągnięta w sposób automatyczny, natomiast tożsamość – znana jako strategia jednostkowego samookreślenia już w nowoczesności – miała pewne oparcie w zinstytucjonalizowanym świecie.

Indywidualizacja jako syndrom czasów współczesnych nie jest więc z pewnością zjawiskiem nowozaistniałym w ponowoczesności, lecz nabrała nowego znaczenia z punktu widzenia zmian w otoczeniu społecznym, zmian głównie o charakterze instytucjonalnym, których rozwiązania upatruje się na poziomie jednostkowym. Bauman wiązał wyłanianie się ponowoczesności z opuszczaniem, bezpiecznej pod względem instytucjonalnym, nowoczesności. Bezpiecznej z punktu widzenia roli, jaką instytucje społeczne sprawowały między innymi w upowszechnianiu i egzekwowaniu systemów etycznych. Jednak dawne bezpieczeństwo przekształciło się w bolączki dnia dzisiejszego. Współczesny brak zaufania nie dotyczy bowiem tylko i wyłącznie relacji człowiek – instytucja, chociaż taki jego wymiar jest chyba najwyraźniej widoczny. Co bardziej bolesne, instytucjonalny kryzys zaufania dotknął także stosunki międzyludzkie, powodując wśród nich osłabienie tego pożądanego społecznie poczucia.

Traktowanie jednostki jako kogoś zasadniczo niegodnego zaufania pochodzi właśnie z nasylenia zwykłego życia przemocą instytucji, roszcujących sobie prawo, by być jedynym autorytetem władnym ustanawiać standardy dobrego postępowania²⁹³.

Dlatego też można uznać, że ceną, jaką płaci jednostka za oswobodzenie się spod jarzma instytucji są cierpienia wynikające z braku zaufania do innych ludzi. Takie wyzwolenie się jednostki, to jednocześnie jej wszelkie obciążenia spowodowane uzyskaniem wolności odinstytucjonalnej. Wyzwolenie to paradoksalnie wcale nie przynosi wolności lub mówiąc dokładniej przynosi ją, ale w postaci wartości wnoszącej w życie człowieka ambiwalencję. A już na pewno wyzwolenie spod jarzma instytucjonalnego sprawia, że wolność sama w sobie staje się kłopotliwa i z podanych już powyżej względów uciążliwa. Dlatego też Bauman był zdecydowanym przeciwnikiem upatrywania w jednostkowym radzeniu sobie z rzeczywistością jedyne go sposobu na jej przetrwanie wśród bolączek generowanych systemowo, a więc będących wynikiem zmian ogólnospołecznych. W obliczu uniwersalnej ambiwalencji każda jednostka jest skazana na moralną niepewność. I chociaż źródła jaźni indywidualnej i świadomości w ogóle mają moralne proveniencje, to widoczny jest brak działań organizujących te rozproszone punkty moralności w znaczącą siłę o charakterze ogólnospołecznym czy globalnym. Jednocześnie jednak to właśnie jednostkowa jaźń moralna jest punktem wyjścia do ustanawiania stosunków społecznych na szeroką skalę i regulowania zachowań w kontekście etycznym.

Autonomia i heteronomia jednostek względem instytucji wykazują zmienność, co do swego nasilenia w zależności od czasu historycznego, lecz w ponowoczesności różnicują także ludzi pomiędzy sobą, czyli są ważnym czynnikiem stratyfikacyjnym. Dla Durkheima, na przykład, najbardziej autonomiczna była ta jednostka ludzka, która w najwyższym stopniu osiągnęła efekty socjalizacyjne, a więc maksymalnie wtopiła się w system społeczny i zaakceptowała zasady w nim panujące. Natomiast obecnie, największą autonomię przejawiają ci, którzy wykazują realną niezależność wobec instytucji, ale taki stan w ponowoczesnym społeczeństwie jest akurat bardzo trudno osiągalny, a jeśli już, to staje się przywilejem naprawdę nielicznych. Podział ze względu na nierówne niezależnienie od ram strukturalnych instytucji rysował się już w dobie nowoczesności, jednak dopiero w erze ponowoczesnej drastycznie się zaostrzył. Współcześnie decydująca okazuje się tu wiedza jako zasób społecznie pożądany i umożliwiający względną autonomię wobec wymogów rzeczywistości, a więc jednocześnie najsilniej różnicujący. Uczestnictwo w społeczeństwie nie daje nigdy ani zupełnej autonomii, ani totalnego uzależnienia, jednak pomiędzy tymi biegunami rozpięte są jednostkowe zachowania, także w aspekcie standardów moralnych. Pomiedzy tymi biegunami w coraz większym stopniu różnicują się ludzie współcześnie, różnicują się pod względem zasobu posiadanej wolności koniecznej do samostanowienia i konstruowania swoich tożsamości. W takim rozumieniu proces budowania tożsamości jest sposobem na bycie-w-świecie, jest płaszczyzną korzystania z dostępnego jednostce zasobu wolności i realizowania własnych ambicji przy wykorzystaniu posiadanej wiedzy.

²⁹³ Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna...*, s. 40.

Ze względu na podkreślany aspekt indywidualizacji trzeba tu zwrócić przede wszystkim uwagę na zasadniczy model ujmowania zagadnienia tożsamości, jaki przebiega przez pisma Baumana. Otóż jednostka ludzka odnoszona jest najczęściej do całego społeczeństwa lub części do kategorii ponowoczesności (płynnej nowoczesności), a więc do rzeczywistości społecznej w sensie ogólnym i totalnym. Jednostka jest podmiotem moralnym działającym po prostu (choć to słowo akurat nie oddaje charakteru współistnienia jednostkowego i zbiorowego) w społeczeństwie, a także „produktem” przedsięwziętych przez siebie strategii życiowych i ciągłego procesu budowania tożsamości. Tożsamość jest sposobem jednostki na bycie-w-świecie, lecz równie dobrze można powiedzieć, że tym sposobem jest sam proces permanentnego konstruowania tożsamości.

Należy też zaznaczyć, że Bauman traktował byt jednostkowy jako wynik procesów historycznych i społecznych, a nade wszystko emancypacyjnych, a więc polegających na odrywaniu się jednostek od ich społecznego środowiska i zewnętrznych uwarunkowań organizujących ich życie. Jest w swym myśleniu o relacji jednostki i społeczeństwa bliski wizji Durkheima. Pisał bowiem tak:

Na czym polega „przeistaczanie się ludzi w jednostki”? Z pewnością na rozluźnieniu krępujących ich więzi: „uwolnieniu od przymusów”. Ale przede wszystkim na daniu „stawianiu się” pierwszeństwa przed „byciem”. Jednostka to istota, której położenie jest podsumowaniem, konsekwencją bądź zakończeniem pracy życia. Jednostki są tym, czym się stały; każda z nich jest wynikiem własnych wyborów i poczynań²⁹⁴.

W ten sposób jednostka jest współcześnie traktowana jako *self-made-man* (*self-made-woman*), co dodatkowo obciąża ją odpowiedzialnością za kształt jej własnego życia. Konstruowanie tożsamości jest natomiast odczuwane jako imperatyw. Tak na przykład urynkowiona sfera doradztwa, odnosząca się współcześnie do wielu sfer ludzkiego życia i mająca na celu wspieranie jednostkowego radzenia sobie w świecie, nie spełnia w gruncie rzeczy swojej konwencjonalnej roli. Fakt trudnej sytuacji jednostkowych wyborów potęgowany jest tym, że wśród licznych rzesz doradców i ekspertów człowiek jest w ostatecznym rozrachunku odpowiedzialny sam za siebie. Przerzucenie możliwości dokonywania wyboru na doświadczonych ekspertów tak naprawdę, to właśnie ich zwalnia od odpowiedzialności, a ciężar ostatecznej decyzji spoczywa na jednostce.

Warto jednak dodać, że Bauman wyraźnie podkreślał, iż traktuje jednostkę jako członka większej zbiorowości, bez względu na to czy odnosi jej cechy i działania do społeczeństwa ponowoczesnego, kultury konsumpcyjnej, czy nawet rzeczywistości globalnej. Według niego socjologia zajmuje się przedmiotowo właśnie relacją jednostki i społeczeństwa, a społeczeństwo składa się z jednostek, które jemu zawdzięczają swoją genezę. Bauman jest w tym myśleniu, jak już wspomniano, Durkheimowski, zwłaszcza kiedy pisał:

²⁹⁴ Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach...*, s. 132.

[...] to społeczeństwo sprawia, iż ludzie „stają się jednostkami” (bądź nimi się nie stają). [...] W istocie rzeczy, właśnie „społeczeństwo” decyduje o tym, jak jesteśmy postrzegani: jako całości specyficzne czy też seryjne, tudzież o tym, jakiemu celowi (świadomie lub nieświadomie) podporządkowujemy nasze życiowe strategie: umacnianiu i pielęgnowaniu swojej specyficzności czy też „dopasowywaniu się do ogółu”²⁹⁵.

Społeczeństwo – jakkolwiek krytycznie przez Baumana traktowane jako zdezaktywizowana kategoria socjologiczna (głównie z uwagi na jej utożsamianie z państwem narodowym przeżywającym poważny kryzys swoich uprawnień i kompetencji) – jest wciąż ważną kategorią, ale jedynie w perspektywie patrzenia nań przez pryzmat jednostkowy. Dlatego też, chociaż jednostka istnieje w sensie społecznym i funkcjonuje dzięki społeczeństwu, to właśnie ona stała się pierwszorzędną kategorią analizy w jego pisarstwie.

Ponowoczesna jednostka była interesująca dla Baumana przede wszystkim w kontekście moralności, ponieważ w tej sferze widział możliwość i potrzebę odrodzenia jaźni oraz uruchomienie procesu samokształtowania się człowieka. Z nowoczesności wyłania się człowiek pozbawiony poczucia obowiązku wobec innych ludzkich istnień i wyzbyty odpowiedzialności za nich. Według Baumana, człowiek nowoczesny mógł czuć zobowiązania jedynie w granicach określonych przez państwo (względnie społeczeństwo, ale zredukowane do państwa właśnie). Gwarancją dla wypełniania tych zobowiązań wobec innych były i są nadal kodeksy etyczne stanowione jako prawo i obowiązujące pod groźbą użycia siły ze strony państwa jako ich egzekutora i strażnika. Jednak współcześnie rola państwa zmienia się i na polu moralności człowiek staje wobec nowych wyzwań.

Bauman pisał tu o dwóch rodzajach jaźni: „jaźń usytuowana” (model stworzony przez państwo dla swoich obywateli) przeciwstawia się „jaźni nieskrępowanej”, a więc uniwersalnej. Właśnie ta kontrydykcja rodzi radykalny indywidualizm. Wedle jego rozumowania „jaźń nieskrępowana” jest polem dla wszelkich nadużyć, gdyż standardy moralne może zachowywać jedynie jaźń indywidualna²⁹⁶. Współcześnie wspólnotowe dążenia dotyczą natomiast wytwarzania jaźni przez mniejsze niż naród siły (etniczne, kulturowe, płciowe, terytorialne). „Jaźń usytuowana” nie jest zresztą sprawą autonomicznego wyboru jednostki. Jest wynikiem długotrwałego procesu i ścierania się rywalizujących sił społecznych. Mniejszościowy i usytuowany (państwo) typ jaźni są jednak do siebie podobne pod jednym przynajmniej względem, a mianowicie, podporządkowują sobie moralną jaźń jednostkową.

Oba typy sił zmagają się o zastąpienie autonomicznej odpowiedzialności moralnej heteronomicznym obowiązkiem etycznym. Oba dążą do wywłaszczenia jednostki ludzkiej z prawa do moralnego wyboru, a już w każdym razie – z prawa wyboru w kwestiach uznanych za doniosłe dla „wspólnego dobra”²⁹⁷.

²⁹⁵ *Ibidem*, s. 129.

²⁹⁶ Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna...*, s. 53–60.

²⁹⁷ *Ibidem*, s. 63.

Dlatego też w sytuacji ciągłych wyborów i pobudzania dzięki nim własnego poczucia moralności jednostka ponowoczesna zyskuje szanse na świadome kształtowanie siebie i swojej tożsamości. Wychodzi jednak z nowoczesności okaleczona pod względem umiejętności radzenia sobie z obecnością innych, a to akurat jest jej codziennością w ponowoczesności. Stąd też tkwiące w ponowoczesności bolączki i przysparzające cierpień zjawiska, ale także czynniki wyzwalające powrót do jednostkowych źródeł moralności. Taka rehumanizacja moralności odbywająca się w ambiwalentnej ze swej natury ponowoczesności, to jednocześnie ryzykowne wyzwanie i stymulator dla jednostkowej świadomości.

Bauman był zgodny z intuicją Durkheima, wedle której wyzwianie jednostki spod przemożnego wpływu społeczeństwa (państwa, zcentralizowanej władzy, systemu społecznego) niekoniecznie przydaje jej zwiększoną dozę faktycznej niezależności i wolności. Odejście od całościowych koncepcji, wizji i nowoczesnych projektów otwiera wprawdzie drogę ku wolnej i liberalnej konkurencji we wszelkich dziedzinach ludzkiej działalności, lecz uzależnia mocniej ludzi wzajemnie od siebie (tak jak twierdził Durkheim) lub skazuje ich na zależność względem nietrwałych i nowo tworzonych instytucji (tak jak ujmował to Bauman). Poza tym pod pozorem zdobywania przez jednostki większej autonomii i nieograniczonych możliwości ekspresji indywidualności następuje tak naprawdę rodzaj ubezwłasnowolnienia od kanonów preferowanych zachowań i utrata bliskości w relacjach z innymi (syndrom konfesyjnego społeczeństwa omawiany już wcześniej).

Taka ocena wynika, zdaniem Baumana, z jego obserwacji dotyczących zmieniającej się roli państwa we współczesnym globalizującym się świecie. Uwidacznia się tu wyraźne wskazanie na słabość struktur, które organizowałyby rozproszone i niezależne jednostki. W tym przypadku chodzi o słabość struktur państwa narodowego, które nie tyle uwolniłyby jednostkę od jej zmagania z ponowoczesnością, ile dostarczyły oparcia instytucjonalnego w płynnej rzeczywistości.

To podobieństwo pomiędzy socjologią Durkheima i Baumana w kwestii ujmowania relacji jednostki i społeczeństwa nie daje się utrzymać w odniesieniu do zasad etycznych, jakie każdego rodzaju zbiorowość musi wytwarzać i egzekwować, aby zagwarantować swoje istnienie i trwanie w czasie. Tutaj Durkheimowski prymat społeczeństwa nad jednostką jest już tylko pozorną analogią myślenia, jakie reprezentuje Bauman. Bauman wprawdzie pisał:

[...] zostaliśmy przez społeczeństwo obsadzeni w roli jednostek ponoszących pełną odpowiedzialność za skutki swoich działań (i uznających swoje położenie za skutek swych działań)²⁹⁸.

Nie wynika stąd jednak, że społeczeństwo może istnieć i funkcjonować jako zbiór jednostek, nawet w pełni odpowiedzialnych za swoje czyny i sprawnych w realizowaniu swoich scenariuszy życiowych. W przypadku wizji Durkheima, emancypacja jednostkowej świadomości nie była równoznaczna z utraceniem władzy całości nad jednostką w sensie wywoływania postaw konformistycznych, a więc także zachowań w sferze etycznej. Bauman natomiast w samorozkładzie instytucjonalnych kodek-

²⁹⁸ Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach...*, s. 135.

sów etycznych upatrywał powodów, dla których jednostka w poszukiwaniu zasad moralnych zwraca się ku samej sobie. Jest to wskazanie, że kolebką moralności jest jednostkowa świadomość, która pozostaje jedynym stałym punktem w płynnej ponowoczesności. Bauman nie pozostałby jednak wierny ambiwalencji jako naczelnej zasadzie ponowoczesności, gdyby nie podał w wątpliwość także i tej, wydawałoby się, oczywistej kwestii. Wszystkie zagadnienia wynikające z konieczności nadążania za płynną – rzec można, „umykającą” – rzeczywistością, wskazują bowiem, że człowiek stwierdzając chybotliwość swojej jaźni w zetknięciu z epizodycznością i fragmentarycznością rzeczywistości, ucieka się do innych punktów oparcia dla swojego jestestwa (takim może być na przykład cielesność). Utrwalaniu zasad etycznych przez jednostkę nie służą też omawiane już poprzednio fragmentaryzacja życia i epizodyczna natura stosunków i więzi międzyludzkich.

Dlatego też w koncepcji Baumana widoczny jest problem wynikający bezpośrednio z charakteru rzeczywistości ponowoczesnej, a mianowicie konieczność stworzenia zbiorowej moralności (etyki) w oparciu o wykorzenioną spod władzy instytucjonalnej jednostkę. Taka etyka może wywodzić się jedynie ze źródła o charakterze jednostkowym, ono zaś – i stanowi to jego największą bolączkę – jest skazane na tożsamość budowaną ewentystycznie i epizodycznie. Sam grunt dla stworzenia moralnego społeczeństwa wydaje się więc, jak zresztą wszystko w ponowoczesności, niepewny i chwiejny.

W rozumowaniu Baumana zarysowuje się jednak powrót, a raczej konieczność powrotu do ponadindywidualnego spojrzenia na kwestie etyki. W ponowoczesności to nie etyka społeczeństwa wyznacza moralne zachowania jednostek, lecz w społecznych odniesieniach jednostek do siebie należy szukać źródeł wszelkiej moralności, także tej na poziomie zbiorowym, nawet jeśli stworzenie projektu nadrzędnego kodeksu etycznego może wydawać się skazane z góry na niepowodzenie. Zwrot względem przywoływanej tu socjologii Durkheima jest zasadniczy – w kwestii zasad moralnego współżycia następuje konwersja odnośnie nie tylko źródła, gdzie dochodzi do ich formowania, lecz także kierunku przepływu tych zasad, a więc i sposobu ich upowszechniania. Trzeba więc stwierdzić, że o ile w swoim widzeniu procesu indywidualizacji Bauman był bliski socjologicznemu ujęciu Durkheima, o tyle budowanie moralnych podstaw społecznego współżycia upatrywał w odmiennych niż dziewiętnastowieczny klasyk sferach. Zasadę wyrażającą indywidualizację życia Bauman sformułował następująco:

[...] indywidualizm, raz puszczony w ruch, sam się napędza i intensyfikuje; do jego największych osiągnięć należy podważenie samej możliwości społecznego działania²⁹⁹.

Jednak to właśnie sfera indywidualna, a konkretnie jednostkowa świadomość stać się ma załącznikiem moralnego społeczeństwa w dobie ponowoczesności. Wykluczony rozwiązanie heteronomicznego, odgórnie i bezwzględnie obowiązującego kodeksu etycznego, Bauman zwrócił się do jednostki jako ostatniej instancji, która w płynnej nowoczesności może sprostać odwiecznej potrzebie wytworzenia harmo-

²⁹⁹ *Ibidem*, s. 135.

nijnych zasad współlistnienia zbiorowego. Trzeba tu jednak podkreślić, że jego rozumienie jaźni moralnej i jaźni w ogóle odnosi się do relacyjności i sytuuje człowieka zawsze w stosunku do Drugiego Człowieka. To odwrócenie kierunku przekazu w zakresie moralności: od formuły – od społeczeństwa do jednostki do formuły – od jednostki do społeczeństwa, wyraża się także w tym, że sama socjologia moralności zmienia swój przedmiot zainteresowania. Bauman tak to ujął:

Jej obecne zadanie [...] polegałoby na zrekonstruowaniu społeczeństwa jako wspólnej własności i wspólnej odpowiedzialności wolnych jednostek chcących godnie żyć³⁰⁰.

Współcześnie jest to więc społeczeństwo „stwarzających siebie jednostek” lub po prostu społeczeństwo wysoko zindywidualizowane. W takim zbiorowym bycie jakikolwiek „kodeks etyczny” byłby wynikiem zastosowania formuły od jednostki do społeczeństwa, a więc w podmiocie indywidualnym należy upatrywać konstruktora i kreatora zbiorowych porządków. Dodać trzeba natychmiast, że takim konstruktorem jest każdy podmiot indywidualny, a nie jedynie wąsko rozumiany jako decyzyjny, elitarny czy jakikolwiek inny uprzywilejowany (w nomenklaturze Baumana, to już z pewnością nie tylko „prawodawca”).

Należy też zaznaczyć, że powstanie takiego kodeksu to rodzaj ponowoczesnego „nie-projektu”, którego realizacja stoi pod dużym znakiem zapytania. Jego praktyczne znaczenie można raczej odczytywać we wspomnianej już powyżej integrującej roli pojęcia świadomości globalnej, odpowiedzialności globalnej czy nawet sprawiedliwości społecznej – drugiego obok „dobra wspólnego” deficytowego pojęcia czasów współczesnych, którego brak widoczny jest zwłaszcza na płaszczyźnie globalnej. Wyzwaniom sprawiedliwości społecznej w skali globalnej nie jest już w stanie sprostać państwo narodowe i punkt ciężkości zostaje przerzucony na jednostkę. Jeśli więc ostatecznie, to jednostka staje w obliczu tak olbrzymiego zadania, to musi zrodzić się wątpliwość, jaką niejednokrotnie sygnalizował sam Bauman, że jednostka zostaje obarczona nie tylko odpowiedzialnością na skalę dotąd niespotykaną, lecz że staje przed koniecznością szukania indywidualnych rozwiązań dla problemów generowanych przez żywiołowe i trudno dające się rozpoznać procesy globalne i światowe. Ten wątek był przez Baumana wyraźnie postrzegany jako nadmiernie eksploatujący kondycję współczesnego człowieka, dlatego też jakikolwiek realny sposób rozwiązania ponowoczesnego impasu jest tak trudny do wypracowania.

Jednakże nie ulega wątpliwości, że odgórne i systemowe sposoby integracji stają się przeżytkiem. Dlatego też w momencie uświadomienia sobie niemożliwości stworzenia i wcielenia w życie modelu „dobrego społeczeństwa” pozostaje konieczność dostrzeżenia wszelkich atutów w jednostce i w jej usamodzielnieniu się na skalę, jaka dotąd nie była jej udziałem. Ponowoczesność ze swoją ambiwalencją jednocześnie ogranicza i stymuluje te możliwości jednostkowe, także w zakresie samookreślenia, a więc konstruowania własnej jaźni, a w konsekwencji w zakresie budowania zasad moralnego współlistnienia.

³⁰⁰ *Ibidem*, s. 136.

Przyjmując tezę o emancypacji jednostkowej, Bauman ukazał Janusowe oblicze ponowoczesności i zdobyczy, jaką jest niewątpliwie wyzwolenie się jednostki spod panowania społeczeństwa, w jego klasycznym Durkheimowskim rozumieniu. Pisał:

[...] Durkheim wsławił się tezą, iż uniezależnienie się jednostki od społeczeństwa nie tylko nie przyniosłoby jej wolności, lecz odwrotne, wpędziło w niewolę³⁰¹.

Dlatego też dla Baumana samo wezwanie do „życia długiego i szczęśliwego” nie było wystarczające, aby zapobiec wszystkim niedogodnościom przejścia z nowoczesności w ponowoczesność. Stąd też jego „nie-projekt” wpisuje się w socjologię współczesną jako reformatorska propozycja do zastosowania tu i teraz. Wskazuje on na potrzebę myślenia globalnego i odpowiedzialności na skalę wcześniej nieznaną. Obecnie bowiem potrzebna jest moralność o – jak ją określił Bauman – „bardzo długich ramionach”³⁰². To taka etyka, która wybiega w przyszłość, przewiduje odległe w czasie skutki podejmowanych działań i jednocześnie jest w stanie upowszechniać się przestrzennie, obejmując coraz szersze rzesze jednostek żyjących w ponowoczesnym pejzażu.

3.3. Giddens – Bauman: tożsamość jako szansa i tożsamość jako wymóg

Dwie omówione w tym rozdziale koncepcje odnoszą się do współczesności i jej zjawisk, lecz posługują się odmiennymi kategoriami opisowymi. Giddens traktował czasy obecne jako schyłkową erę nowoczesności, inaczej nazywając ją późną nowoczesnością. Bauman natomiast upatrywał we współczesności cech ponowoczesności, które nie tyle stanowią o nowej jakościowo epoce, ile obnażają niewydolność i samodekonstrukcję nowoczesności.

Z poznawczymi walorami socjologii Baumana trudno jest dyskutować. Liczne pisma Baumana prezentują się raczej jako „opowieść socjologiczna” czyniona z rozległej globalnej perspektywy, pełna błyskotliwych i obrazowych metafor, ale rzadko posługująca się empirycznymi danymi. Nie jest to też czysta socjologia analityczna, gdyż nie mówi o świecie społecznym w kategoriach konstrukcji teoretycznej, lecz o współczesnym świecie i zachodzących w nim przemianach, częstokroć bez wskazania na określoną zbiorowość. Bauman starał się bowiem opisać społeczeństwo płynnej nowoczesności jako takie, lecz przecież nie społeczeństwo konkretne, chociaż w większości analiz odnosi się do zaawansowanych pod względem społecznego rozwoju społeczeństw Stanów Zjednoczonych i kulturowo rozumianego Zachodu. Najczęściej przedmiotem zainteresowania było dla niego ogólnie pojęte społeczeństwo ponowoczesne, znajdujące się w fazie kapitalizmu konsumpcyjnego lub też głębokie zróżnicowanie społeczne i podziały w świecie w kontekście globalności. Jest to więc jednocześnie opis i diagnoza współczesnych stosunków i relacji międzyludzkich, a także próba nakreślenia kondycji jednostki w warunkach ponowoczesności.

³⁰¹ *Ibidem*, s. 174.

³⁰² Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna...*, s. 297.

Można więc powiedzieć, że Bauman pisał po prostu o ponowoczesności, a ściślej rzecz ujmując, o indywidualnym człowieku w ponowoczesnym świecie. Jedno wydaje się pewne, że nie brak w tych diagnozach intuicji, których potwierdzenie znaleźć można w faktach i danych empirycznych przekazywanych przez innych autorów. Tak jest na przykład w kwestii nietrwałości życia zawodowego i zmian globalnych na rynku pracy, odejścia od materialnych dóbr jako dotychczas wyznaczających władzę i prestiż czy chociażby w kwestii wartości, jaką zyskała sprawa dostępu do wiedzy utożsamianej wręcz z wolnością lub zasobem umożliwiającym różne stopnie samostanowienia. Z tego względu uznać należy twórczość Baumana za niezwykle oryginalne i inspirujące podejście do kwestii ważnych społecznie, a zwłaszcza do problemu usytuowania jednostki w zmieniających się na skalę globalną warunkach. Bauman z perspektywy bezstronnego, ale wrażliwego obserwatora łączył fragmentaryczne kawałki wiedzy układając z nich obraz wprawdzie ogólny, ale całościowy. Siłą rzeczy obraz ten musi być jedynie przybliżony, ale w takim rozumieniu nie można odmówić Baumanowi trafności w opisywanych aspektach współczesności, a przynajmniej zwrócenia uwagi na rzeczywiste bolączki życia w ponowoczesnym świecie (i uwrażliwienia, jakie ten opis ze sobą niesie) oraz wskazania problemów domagających się pilnego rozwiązania. Tak jest chociażby w kwestii poszukiwania nowych sposobów ugruntowywania się zasad etycznych, jakie powstają po rozpadzie „charyzmatycznego centrum” władzy i przenoszą się w rejon jednostkowych stosunków międzyludzkich. Jednostkowe podmioty moralne stają się tym samym odpowiedzialne za ustanawianie stosunków etycznych na skalę makrosocječną, w tym także globalną. Według Baumana, jednostki posiadają też atrybut odkrywania nowych sfer, które mogą stać się polem realizowania ich indywidualnych wolności. Do takich sfer należą na przykład rozwijające się ruchy społeczne, społeczność lokalna i samorządowa.

Bauman, jak sam siebie określa, to „myśliciel rozmawiający”, co oznacza, że w uprawianiu socjologii nie zmierza do jednej, z góry założonej prawdy, lecz posługuje się w swoich dociekaniach spostrzeżeniami pochodzącymi od innych ludzi reprezentujących swoje wielorakie prawdy. Przekłada się to również na jego komentatorski i wielowątkowy styl, uwzględniający owo widzenie świata przez tak zwanego Innego. Być może właśnie ze względu na styl pisarski, czy tego chce czy nie (sam opowiada się, że nie) jest włączany do postmodernistycznego nurtu poznania naukowego. Wyraźnie jednak odzęgnuje się od utożsamiania go z postmodernistycznym modelem, gdyż ten jest dla niego rodzajem postawy wobec współczesnego świata, on zaś, jak podkreśla, szuka diagnozy stanu, w jakim ów świat znalazł się tu i teraz:

Kiedy na określenie centralnego pojęcia, porządkującego wszystko, co nowe w rzeczywistości społecznej, wybrałem słowo „ponowoczesność”, chodziło mi o zdystansowanie się od szeroko wtedy przyjętego pojęcia „postmodernizm”. [...] Od początku wskazywałem, że „socjologia ponowoczesności” jest czym innym niż „socjologia postmodernizmu”, wierząc, że ten podział przyjmie się i utrwali³⁰³.

³⁰³ Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach...*, s. 124–125.

Postmodernizm nie oznaczał dla niego automatycznie końca nowoczesności, a także nie jest nim ponowoczesność jako pewna jej forma. Warto nadmienić, że Baumanowi nie odpowiada także termin stosowany przez Giddensa, a więc późna nowoczesność. Pomimo tych zapewnień, ponowoczesność ciągle mylona jest z postmodernizmem, a jego samego traktuje się jako postmodernistę właśnie. Przeciwno takiemu etykietowaniu może służyć według mnie raczej krytyczny stosunek Baumana wobec tych przejawów ponowoczesności, które uznał on za najbardziej charakterystyczne dla dzisiejszej rzeczywistości społecznej. Chociaż jego pisma nasycone są ambiwalencją, także co do oceny opisywanych zjawisk, to daje się niejednokrotnie wyczuć ostry, krytyczny ton, wskazujący na wewnętrzny sprzeciw autora wobec obserwowanych procesów i zmian. Jako socjolog-komentator Bauman zdaje się być jedynie pozornie pogodzony z takim stanem rzeczy. Posługując się jego słowami, oscyluje w tej roli pomiędzy losem a wyborem. Dlatego też odkrywając mechanizmy funkcjonowania współczesnego świata, Bauman sformułował swój „nie-projekt” określający kondycję i warunki działania współczesnego człowieka, ale także zadania i zasady jego postępowania w ponowoczesności. Dał tym samym wyraz swojemu zaangażowaniu w problemy współczesnej rzeczywistości, nie pozwalając interpretować swojego piarstwa jako tylko i wyłącznie zadośćuczynienie deskryptywnej funkcji nauki.

Giddens natomiast to reformator i to nie tylko w znaczeniu dosłownym (jako wieloletni doradca brytyjskiego premiera Tony’ego Blaira), lecz także teoretyk przedstawiający w swoich książkach konkretne rozwiązania dotyczące poszczególnych aspektów życia społecznego i politycznego. Taki charakter ma proponowana przez niego odnowa socjaldemokracji w sytuacji zacierania się różnic między lewicą a prawicą – tak zwana „trzecia droga”, a także wspomniana „polityka życia”³⁰⁴. Giddens nie skrywał faktu, że oprócz badacza i komentatora rzeczywistości jest również jej reformatorem i zaproponował pewne rozwiązania diagnozowanych problemów. Dla niego bowiem kwestie ekologiczne, zmieniający się charakter rodziny, zmiana etosu pracy oraz kwestie tożsamości osobistej i zbiorowej stoją ponad podziałem politycznym na lewicę i prawicę. Warto też zaznaczyć szczególne potraktowanie przez niego zasad demokracji jako elementów życia codziennego i intymnego oraz jego propozycje „demokratyzacji demokracji” i „demokracji dialogowej”³⁰⁵. Obserwowana depolityzacja życia we współczesnym świecie oznacza dla niego, co najwyżej, przesunięcie sfery politycznej z centrów zinstytucjonalizowanych (rządy, partie polityczne) w nowe rejony, takie jak ruchy na rzecz praw zwierząt, ruchy ekologiczne, prawa konsumentów czy dotyczące seksualności człowieka.

Bauman jeśli odnosi się do sfery polityki, to czyni to głównie dla podkreślenia jej niemocy – pozbawienie rzeczywistej władzy centrów decyzyjnych, chociażby takich, jak państwa narodowe i rządy – i zaznaczenia w ten sposób, że w ponowoczesnym świecie człowiek musi sobie radzić samodzielnie. Giddens widzi w zachodzących zmianach szansę na rzeczywiste uspołecznienie polityki i w tym sensie faktyczne włączenie jej w życie codzienne jednostek. Bauman natomiast nie ma raczej złudzeń, że jakkolwiek organizacja polityczna byłaby w stanie sprostać wymaganiom stworzenia

³⁰⁴ Zob. A. Giddens, *Trzecia droga...*; *Poza lewicą...*, s. 218–250; *Nowoczesność i tożsamość...*, s. 285–313.

³⁰⁵ Idem, *Poza lewicą...*, s. 118–148.

etycznego kodeksu na miarę świata globalnego. Żaden ze sposobów organizowania jaźni jednostkowych, które były projektami nowoczesności, nie jest według Baumana skuteczny w warunkach płynnej nowoczesności. Wszelkie kwestie rozwiązuje w jego koncepcji jaźń jednostkowa, nie sterowana ani przez państwowe kodeksy, ani przez zasady wytwarzane przez inne wspólnoty oparte na jedności kulturowej lub jakiegokolwiek innej.

Obydwa teoretycy zdają się natomiast podzielać opinię o realnym wpływie indywidualnych i lokalnych działań, jakie przejawiają one w postaci globalnych konsekwencji, a także wskazują na istotne oddziaływanie o odwrotnym kierunku, a więc uwikłanie człowieka w relacje wytwarzane w skali globalnej. Obrazowym przykładem podanym przez Baumana jest kwestia sprawiedliwości w ujęciu globalnym. Brak tej sprawiedliwości uzmysławia jednostkom bardzo dobitnie istnienie problemu o charakterze globalnym przy jednoczesnym zdawaniu sobie przez nie sprawy z niedostatecznych globalnych instrumentów mogących wyeliminować lub choćby zmniejszyć ogólnosiwiatowy deficyt sprawiedliwości społecznej. To stanowi niezwykle duże obciążenia ponowoczesnej jednostki problemami o globalnym rodowodzie.

Brak odpowiedzialności na skalę globalną byłby natomiast argumentem na rzecz niewykształcenia się jeszcze świadomości globalnej, a w każdym bądź razie oznaczałoby, że świadomość taka jest, co najwyżej, kwestią niepewnej przyszłości. Zakładając, że lokalne działania przekładają się na globalne konsekwencje, trzeba zauważyć bezsporną konieczność wypracowania globalnego myślenia w sprawie usuwania skutków działań o lokalnym charakterze. Z globalnej perspektywy musiałyby także zostać wypracowane i funkcjonować takie mechanizmy, które zapobiegałyby wytwarzaniu wszelkich niepożądanych działań lokalnych. Jednak droga do uzyskania takich systemów regulacyjnych na skalę globalną jest daleka i być może w ogóle nierealna. Tak jak nierealne i płonne okazały się próby wypracowania projektu optymalnego ładu społecznego przez nowoczesność.

W pismach Baumana pojawia się więc, jak bumerang, nie tyle wątpliwość w sensowność prowadzenia takich prób, lecz wątpliwość w realne możliwości układu o charakterze globalnym, światowym. Rozważając tę kwestię, Bauman posłużył się przykładem nieznoszącym sprzeciwu w obliczu podstawowych uczuć ludzkich, ale ukazującym dobitnie niemożność wypracowania takiego światowego projektu. Pisał bowiem:

I tak, na odbudowę Kosowa ze zniszczeń spowodowanych bombardowaniami wojsk NATO przeznaczono tyle samo pieniędzy, ile kosztował jeden dzień prowadzenia nalotów. Trudno chyba o lepszy dowód – gdyby takowy był w ogóle potrzebny – niebyszałego zapóźnienia wyobraźni moralnej w erze globalizacji oraz niezdolności społeczeństw do wzięcia na siebie „globalnej” odpowiedzialności moralnej³⁰⁶.

Nie jest jednak do końca jasne, czy Bauman byłby zwolennikiem światowej organizacji – instytucji ponadnarodowej czy nawet ponadkontynentalnej – zdolnej rzeczywiście regulować sprawy globalne z perspektywy globalnej. Z jego pism przebija

306 Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach...*, s. 89.

wprawdzie nuta tęsknoty za sprawnie działającymi instytucjami, które odpowiadałyby na rzeczywiste problemy doby współczesnej. Podkreślał bowiem niejednokrotnie brak stabilnych instytucji, które wspierają jednostkę w jej działaniach na rzecz samostanowienia, ale także są pomocne na drodze rozwiązywania problemów globalnych:

Cały szkopał w tym, że wiedząc, co robić (i czego nie robić), nie posiadamy instytucji przedstawicielskich zdolnych pchnąć ludzkie sprawy na upragnioną drogę³⁰⁷.

Niestabilność i chwiejność instytucjonalna jest przecież jednym z najistotniejszych wskaźników ponowoczesności. Jednak kwestia zinstytucjonalizowanych form rozwiązywania globalnych problemów ukazana jest jako wątpliwa pod względem skuteczności, a nade wszystko jako mało realna do zainicjowania. Tak więc brak instytucjonalnych ram jest bolączką dla określania jednostkowych biografii, ale czy wnioskiem z tego płynącym ma być postulat przekształcenia ruchów i spontanicznych akcji humanitarnych w instytucje sterowane politycznie? Wydaje się jednak, że nie. Bauman widząc pewne korzyści wynikające ze zinstytucjonalizowania życia człowieka nowoczesnego nie był skłonny zastosować recepty zinstytucjonalizowania życia w stosunku do człowieka ponowoczesnego. Taki scenariusz jest mało prawdopodobny. Jest to właśnie najdotkliwsza aporia czasów współczesnych: w sytuacji dużego zapotrzebowania na systemowe i instytucjonalne środki rozwiązywania problemów ogólnospołecznych są one właśnie w stanie głębokiego kryzysu. Odpolityczniona polityka, czy też polityka bez rzeczywistej władzy sprawy nie ułatwiają:

Polityka jeszcze nigdy nie była tak potrzebna, jak obecnie, kiedy przyszły na nią ciężkie czasy i jej możliwości budowania mostów poważnie się skurczyły³⁰⁸.

Sam Bauman zresztą wątpi w skuteczność instytucji sterowanych politycznie, a zwłaszcza z dwóch powodów: „nieufności wobec wszelkich form politycznego działania w imię moralnych ideałów”, a także „niewiary w skuteczność głośno deklarowanego społecznego zaangażowania”³⁰⁹. Dlatego również z tych powodów ciężar odpowiedzialności spada na samotną jednostkę uwikłaną w globalne stosunki społeczne, jednostkę świadomą, jeśli nie wszystkich, to przynajmniej części bolączek ponowoczesnego świata.

Bauman nie wydaje się takim reformatorem, jakim jest Giddens, który w uspołecznieniu polityki widzi szansę na konstruowanie świata wychodzącego z fazy tradycyjnej nowoczesności. Widząc konieczność rozwiązań o naturze politycznej, Giddens nie jest skłonny zgodzić się z tezą, że polityka opuściła zajmowane dotychczas przez siebie rejony i przestała określać ważne dziedziny ludzkiej aktywności. W upolitycznieniu nowych sfer życia społecznego, o czym już wspomiano, widzi sens odrodzenia myślenia politycznego. Sam projekt tożsamości jednostki traktuje także w kategoriach świadomej i planowanej strategii życiowej, co najlepiej oddaje

³⁰⁷ *Ibidem*, s. 165.

³⁰⁸ *Ibidem*, s. 166.

³⁰⁹ *Ibidem*, s. 184.

pojęcie „polityki życia”. Posługując się innymi sformułowaniami, dwie przedstawione wizje współczesności zestawić ze sobą można jako Giddensowskie „życie w świecie” i Baumanowskie „bycie-w-świecie” lub ujmując to jeszcze inaczej: szansę (możliwość) i wymóg (konieczność), wolny wybór i imperatyw dokonywania wyborów. Dobrej ilustracji tej ostatniej pary przeciwieństw dostarcza przykład specjalistycznego doradztwa w podejmowaniu jednostkowych decyzji. Giddens, uwzględniając możliwość sekwestracji, widział w nim argument na rzecz niezależności jednostkowych wyborów, gdyż jego zdaniem człowiek może tą otrzymaną wiedzą dysponować w swobodny sposób i użyć jej do podjęcia samodzielnej decyzji. Bauman przeciwnie – uznał, że niejednokrotnie człowiek nie potrafiąc odszyfrować treści eksperckiej porady (a zazwyczaj tak właśnie jest w przypadku korzystania z wiedzy fachowej), samodzielnie musi sobie poradzić z odpowiedzialnością, jaka spada na niego w związku z podjęciem ostatecznej decyzji. Według niego wolni od odpowiedzialności eksperci nie uwalniają w żaden sposób jednostki od obciążeń wynikających z podejmowania decyzji, a więc dokonywania pewnego wyboru kosztem innych możliwych. W fakcie różnorodności wyborów Giddens widzi szansę i poszerzenie pola wolności jednostkowej oraz rzeczywiście autonomiczne i niczym nieskrępowane decydowanie na drodze do osiągnięcia zamierzonych celów. Dla Baumana natomiast jest to jeden spośród i tak bardzo licznych, powodów do obciążenia jednostki przez konieczność wyboru i wynikającą z tego odpowiedzialność. Decyzja podjęta nawet przy współudziale eksperta nie tylko eliminuje wszystkie inne możliwości, które nie zostały wykorzystane, lecz także w końcowym rozrachunku obarcza jednostkę odpowiedzialnością za dokonany wybór.

Posługując się dychotomicznym zestawieniem szansy i wymogu (emancypacji i konieczności) jako określających odpowiednio propozycje Giddensa i Baumana, trzeba podkreślić, że tak naprawdę Bauman uwzględnił w swoich analizach obydwie bieguny. Poczynił jednak założenie, że pomimo ambiwalencji wpisanej w ponowoczesność, człowiek jest pod pewnym względem poddany takiemu oddziaływaniu warunków ponowoczesności, że jego funkcjonowanie zdaje się być ciągłą obroną przed elementami rozchwianej rzeczywistości. Stąd też jednostkowy byt jest taki niepewny, a mozolne konstruowanie tożsamości naznaczone jest cierpieniem. Jedyne, ale zarazem bardzo istotny wyłom stanowi tu chyba jego widzenie jaźni moralnej (i jaźni w ogóle) jako wyjście naprzeciw potrzebom chwili. Jest to fundamentalny wątek jego socjologii z punktu widzenia rozważań dotyczących świadomości. Bauman zbudował tu zręby swojego „nie-projektu” rzeczywistości, ponieważ jest to nie tylko opis funkcjonowania, lecz także rodzaj wskazania, jak w tej rzeczywistości postępować. Fakt bycia moralnym stwarza jednostce możliwość uzyskania autonomii nawet w warunkach ambiwalentnie definiowanej wolności, takiej wolności, która nie tylko wyzwala do dokonywania wyborów, ale jednocześnie do nich przymusza. Praźródło świadomości usytuowane w aktach moralnych (aktach jednostkowej jaźni moralnej), to jest właśnie punkt wyjścia do zjawisk mających czysto społeczny charakter, społeczny w rozumieniu rozgrywania wszelkich ustaleń pomiędzy ludźmi. Oparcie się na jaźni indywidualnej jest tu jednak o tyle wyróżniające się od nowoczesnych wezwań do uznania jednostkowej świadomości za ostatecznego arbitra, o ile na nowo został

określony jej charakter jako wywodzącej się i mającej w zasadzie swoje umocowanie w relacyjności z Innymi. Można więc stwierdzić, że samotny podmiot moralny nie jest tak naprawdę sam w procesie budowania swojego ja i samostanowienia. To ostatnie staje się teraz w szczególony sposób społeczne, oparte na zasadzie relacyjności.

Natomiast Giddens szansę jednostkowego funkcjonowania w późnonowoczesnym społeczeństwie zdaje się upatrywać we wzmożonej refleksyjności, która umożliwia jednostce umiejętnie „żyć w świecie”. Wieloaspektowe definiowanie jednostki – to przez jej współobecność z innymi, szeroko rozumiane usytuowanie w czasie i przestrzeni, dialektykę globalności i lokalności oraz cielesność – pozwoliło mu określić szereg cech jednostkowej tożsamości, cech zależnych od późnonowoczesnych parametrów rzeczywistości. Trzeba jednak podkreślić, że bez podstawowej cechy współczesnych społeczeństw i indywidualów, a mianowicie refleksyjności, życie w fazie późnej nowoczesności byłoby niemożliwe. Bez refleksyjnego namysłu nie może powieść się ani rozpoznanie warunków wysokiego ryzyka wpisanego w świat społeczny, ani projektowanie jednostkowej strategii życia i dokonywanie wyborów, które tak naprawdę budują samoświadomość. Przy pomocy refleksyjności następuje włączanie coraz to nowych elementów wiedzy i informacji do warunków, w jakich odbywa się działanie, a tym samym dokonuje się reorganizacja tych warunków.

Kreatywność i przejawiane przez społeczne podmioty inicjatywy są immanentnie wpisane w życie społeczne, które jest tworzone i odtwarzane w toku działań o charakterze ciągłym. Wynika to bezpośrednio z teorii strukturacji Giddensa i roli, jaką przyznaje w niej aktywnej jednostce – aktorowi społecznemu. Z uwagi na dualność struktury działania te są jednocześnie konstytutywne dla świata społecznego i ograniczane przez istniejące już warunki działania w systemach abstrakcyjnych, określane łącznie przez środki symboliczne i systemy eksperckiej wiedzy. Uwidacznia się tutaj omawiany już wcześniej mechanizm tworzenia i odtwarzania świata społecznego w ramach praktyki społecznej. Posługując się sformułowaniem Giddensa:

Nowoczesne życie społeczne zubaża działanie ludzkie, ale sprzyja wykorzystywaniu nowych możliwości; alienuje, ale jednocześnie pozwala jednostkom wpływać na ograniczające je okoliczności. W świecie późnonowoczesnych instytucji możliwości przeplatają się z ryzykiem na wielką skalę³¹⁰.

Stąd też tak duży nacisk położony na znaczenie jednostkowego rozpoznania warunków działania, zwłaszcza w kontekście kontrfaktyczności zdarzeń, prowadzącego do „otwartego ludzkiego panowania nad rzeczywistością”. W jego wyniku jest szansa, że jednostka okaże się optymalnie przystosowana do życia w refleksyjnej fazie nowoczesności, co sprowadza się w gruncie rzeczy do jej panowania nad czasem. W świetle powyższego:

„Jednostka przystosowana” to jednostka, która nie tylko rozwinęła zdolność samorozumienia, ale potrafi zharmonizować swoje aktualne sprawy z projektami na przyszłość i psychicznym bagażem z przeszłości³¹¹.

³¹⁰ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość...*, s. 240.

³¹¹ *Ibidem*, s. 246.

Całkowite panowanie nad własną biografią jest rezultatem efektywnego „życia w świecie” i udanej „polityki życia”. Jest też wyznacznikiem możliwości jednostki w ustanawianiu własnego „ja” w świecie ryzyka i nasiloniej refleksyjności.

Warto zauważyć, że w socjologii Baumana poszukiwanie nowych rozwiązań dla funkcjonowania jednostki w świecie współczesnym poprzez diagnozę i refleksję aktualnego stanu rzeczy, to w zasadzie także fundamentalne pytanie o to, czy myśl może zmieniać rzeczywistość. I chociaż Bauman nie odpowiedział na nie wprost, to można odczytać jego przekonanie o potędze myśli. Sama bowiem wiedza o realnym świecie, w jakim żyją ludzie staje się odniesieniem dla ich działań i elementem rzeczywistości, w której te działania przebiegają. Oznacza to, że Bauman byłby zapewne zgodny z wizją socjologii Stanisława Ossowskiego, wedle której elementy opisu świata społecznego stają się elementami rzeczywistości tego świata³¹². Dlatego wydaje się, że i on sam uprawia taki rodzaj refleksji nad rzeczywistością, która ma ukazać nie tylko to, jaka aktualna rzeczywistość jest, ale również poprzez to dotrzeć do świadomości jednostek z podstawowym przesłaniem, że to, jaka ta rzeczywistość jest, nie stanowi przecież alternatywy. Tak jest na przykład w przypadku jego krytyki społeczeństwa konsumpcyjnego, ponieważ ukazanie sposobów nabywania tożsamości jako gotowego produktu może stać się elementem budowania świadomego uczestnictwa w kulturze konsumpcyjnej. Co więcej, jego niezgoda na bezalternatywne widzenie kultury konsumpcyjnej uwidacznia się w takiej postaci, która pozwala mniemać, że Bauman widział szansę na jakiegokolwiek zmiany zaistniałych podziałów społecznych w zmianie sposobu myślenia tych, którzy właśnie w największym stopniu uczestniczą w dobrodziejstwach oferowanych przez tę kulturę. Z racji atrakcyjności modelu konsumpcyjnego w oczach tych, którzy pozostają poza nim, jakakolwiek iskra zmiany i nowej jakości myślenia może pojawić się według niego właśnie wewnątrz tego modelu. Pozostający na zewnątrz i nieuczestniczący w pełni w tej kulturze raczej podejmują starania, by stać się dobrymi konsumentami, niż wytwarzają nowe wzory i odkrywają nowe pola aktywności dla jednostkowej świadomości.

W nomenklaturze Baumana byłoby to poszukiwanie nowego typu wolności, a więc wyjście poza wolność rodzaju konsumpcyjnego lub chociażby niepoprzestawanie tylko na niej. W każdym razie musiałoby nastąpić rozszerzenie wolności poza możliwość korzystania z niej na rynku dóbr materialnych i niematerialnych. Wynik nie jest tu przesądzony, ale już obecnie zauważyć można działania mające na celu przekraczanie granic sfery indywidualnej konsumpcji. Chodzi między innymi o ruchy społeczne o szerokim (nawet globalnym) zasięgu czy inicjatywy lokalne, przejmujące szereg uprawnień dotychczasowej władzy państwowej i dające jednostkom możliwość decydowania w sprawach, które dotychczas pozostawały poza ich zasięgiem. Wszystkie one stwarzają możliwość pobudzenia aktywności i włączenia się w procesy, które wyzwalały nowe sfery wolności jednostkowej. Są tym samym czynnikiem konsolidującym rozwój świadomości jednostkowej i społecznej.

³¹² Bauman pisał o swoich nauczycielach – właśnie Stanisławie Ossowskim i Julianie Hochfeldzie następująco: „uważali, iż rzeczywistość może być inna niż jest, a nie stanie się inna bez autorefleksji i badania samej siebie”; Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach...*, s. 33.

Według Jeremy'ego Rifkina, widocznym efektem nasilania się tego typu zjawisk jest tak zwany trzeci sektor gospodarki lub inaczej mówiąc, „gospodarka społeczna”, które zaspokajają potrzeby w zakresie zapewnienia aktywności ludzkiej przy kurczącym się rynku pracy³¹³. I chociaż Rifkin widział w tym zjawisku korzystne rozwiązanie kryzysu polegającego na deficycie pracy (zarówno w produkcji, jak i w usługach) i utracie znaczenia siły roboczej, to niejako „efektem ubocznym” upowszechniania się tego rodzaju działalności jest to, co Bauman nazwałby pozyskiwaniem nowych sfer życia, w których może realizować się jednostkowa wolność. Dla przykładu może to być chociażby działalność w organizacjach non-profit czy wolontariat o coraz większym światowym zasięgu.

Korzystanie z wolności przestaje więc wyznaczać faza kapitalizmu konsumpcyjnego, a nowe możliwości samorealizacji dają jednostce świt ery postrynkowej. Bauman wspominał tu o „trzeciej drodze”, dotychczas niedocenianej i negowanej, która polega na: „rozwoju indywidualnej autonomii, kształtującej się dzięki współpracy lokalnej i opartej na lokalnym samorządzie”³¹⁴. W takim społecznym zaangażowaniu Bauman widział szansę na otwarcie się człowieka ku nowym horyzontom wolności. Twierdził zresztą, że taka tendencja nie została zrodzona niedawno, lecz charakteryzuje ona społeczeństwa od dawna. Pisał tak:

Nie jest niczym nowym tęsknota za wolnością, w której nie chodzi o prawo do izolowania się od spraw publicznych, ale o rzecz wprost przeciwną, o spontaniczne i entuzjastyczne korzystanie z prawa do angażowania się w owe sprawy³¹⁵.

Faktyczne rozejście się sfery publicznej i autonomii osobistej spowodowało, że współcześnie tym bardziej boleśnie odczuwany jest brak myślenia w kategoriach dobra ogółu, a więc i brak określonej świadomości odnoszącej się do spraw wspólnych czy powszechnych.

Tak jak wskazywano już wcześniej, obecnie chodzi o pobudzenie świadomości jednostkowej do dbałości o sprawy publiczne i społeczne, także te o charakterze globalnym. Faktem jest, że może to stać się udziałem tych, którzy będą chcieli poszerzyć swoją wolność konsumencką na inne obszary. Tym samym mogłoby się zrealizować zakotwiczenie ludzkiej wolności w innej sferze niż tylko w urynkowionej ofercie kultury kapitalizmu konsumenckiego. Bauman nie przesądził drogi rozwoju jednostkowej wolności w przyszłości, a więc nie prognozuje także zakresu, w jakim jednostki będą realizować konstruowanie swoich tożsamości. Jednak zarówno wolność konsumpcyjna zdaje się ciągle mocno ugruntowana i atrakcyjna, jak i pojawiają się zwiastuny indywidualnego „podboju” nowych sfer, w których mogłaby znaleźć ujście ludzka dążność do samorealizacji i korzystania z wolności, także w skali globalnej.

W socjologii Giddensa natomiast trudno doszukać się tak rozbudowanej analizy zmian dotyczących świadomości, chociaż stawia on zagadnienie świadomości

³¹³ J. Rifkin, *Koniec pracy. Schyłek siły roboczej na świecie i początek ery postrynkowej*, Wrocław 2001, s. 298–359.

³¹⁴ Z. Bauman, *Wolność...*, s. 116.

³¹⁵ *Ibidem*, s. 117.

jednostkowej w kontekście przeobrażeń o globalnych charakterze. Jest tak zapewne dlatego, że w ogóle wyklucza on możliwość zbudowania teorii zmiany społecznej jako takiej, a więc także teorii zmiany świadomości. Giddens podkreślając duże zróżnicowanie strukturalne we współczesnym świecie, nie wyprowadził jednak z niego wniosków dotyczących możliwości wpływania na „losy świata” przez różne grupy społeczne. Wydaje się, że traktuje on podmioty społeczne w sposób jak najbardziej egalitarny, chociaż dostrzega głębokie różnice w dostępie do istniejących stylów życia. Dla Giddensa ważniejsza jest jednak elastyczność i możliwość realizowania „polityki życia” w ramach określonych już wzorów niż nierówność w dostępie do nich wynikająca ze zróżnicowania szans życiowych. Te ostatnie wchodzą w zakres szans jednostki na realizację własnej strategii życiowej, ale wcale nie jako jedyne i nie jako najważniejsze.

Generalną jego konstatację w tej kwestii sprowadzić można do stwierdzenia, że współczesność wyzwala całkowicie nowe możliwości i stwarza jednostce nieporównywalnie większą autonomię w dziele jej samostanowienia niż było to dotychczas. Nie negując trudności i wyzwań, jakie dla konstruowania jaźni niesie ze sobą posttradycyjność, Giddens znalazł antidotum na te wszystkie jej cechy, które dla procesu samostanowienia stanowić mogą pewne ograniczenia. I tak dla przykładu: receptą na ryzyko wytworzone jest nasilona refleksyjność, odpowiedzią na zapewnienie bezpieczeństwa ontologicznego jest codzienna rutyna i udział w praktykach społecznych, antidotum na przypadkowość i nieprzewidywalność znajduje się w świadomym uznaniu kontrfaktyczności zdarzeń, a „dialog z czasem” oraz „kolonizacja przyszłości” pomagają jednostce zmierzyć się z czynnikiem czasu wpisanym nierozzerwalnie w jej życie. Poszerzające się indywidualne uczestnictwo w posttradycyjnym świecie jest dla Giddensa równoznaczne z coraz większymi możliwościami jednostki w konstruowaniu własnego „ja”. Widać tu wyraźnie związek z postulowaną „demokratyzacją demokracji” i przekonaniem Giddensa, że świadome „życie w świecie” jest rozwiązaniem późnonowoczesnej zagadki „jak efektywnie żyć”.

Można uznać, że obydwaj teoretycy wykazują nie tylko rodzaj naukowego zainteresowania kondycją jednostkową i przekształceniami świadomości, lecz także swoje zaangażowanie w to, co związane jest z nowymi warunkami samostanowienia człowieka, a co bezpośrednio wynika z ich opisu i diagnozy rzeczywistości. Podkreślając niejednokrotnie ambiwalencję zjawisk ponowoczesnych i niejednoznaczność ich ocen, Bauman sam występuje przeciw w roli socjologa zaangażowanego. Ciekawe jest tutaj to, że obalając nowoczesne mity dotyczące możliwości stworzenia projektu szczęśliwego społeczeństwa (na tym opiera się właśnie jego teza o przechodzeniu do ponowoczesności), Bauman skonstruował w swoich pismach pewną wizję, którą można zinterpretować jako propozycję na tu i teraz oraz możliwy scenariusz na przyszłość. Jest to ów „nie-projekt”, omawiany powyżej. W tym rozumieniu jest to opis rzeczywistości, który zawiera refleksję o możliwej zmianie społecznej.

Nie można jednak uznać diagnozy Baumana za gotowy przepis na skuteczne radzenie sobie w ponowoczesności. Nie jest to z pewnością jeden z poradników „jak żyć”, jakich wiele na rynku kultury konsumpcyjnej. Dla Baumana socjologia sama jest elementem rzeczywistości. Dopiero w takim rozumieniu jego pisma nabierają eduka-

cyjnego charakteru i odkrywają to, czego być może obciążona i cierpiąca świadomość jednostkowa nie byłaby w stanie sama uchwycić z uwagi na pęd i ruch wpisane w życie codzienne. Zdają się świadczyć o tym jego słowa, odnoszące się krytycznie do wzniecanej ciągle potrzeby legitymizowania istnienia socjologii:

Dzisiaj jednak socjologia nie jest już „propozycją”, stała się „rzeczywistością”, a czas poświęcany uzasadnianiu jej prawomocności można by wykorzystać w sposób bardziej pożyteczny³¹⁶.

Nieco inaczej jest w pismach Giddensa – odwoływanie się do wykorzystywanych form terapii dotyczących tożsamości jednostkowej, a także wskazywanie patologicznych form jej rozwoju może być jednocześnie uznane za konkretną wiedzę fachową z zakresu indywidualnej pracy nad strategiami życia. Giddens posłużył się nimi wprawdzie dla lepszego zobrazowania istoty tożsamości jednostkowej i procesu refleksyjnego samostanowienia „ja”, jednak ta strona ilustracyjna jego propozycji niesie ze sobą także niemałą warstwę informacyjną. Jednak zakwalifikowanie pisarstwa Giddensa do książek z zakresu poradnictwa, nawet uwzględniając jego szerokie rozumienie terapii, byłoby niedopuszczalnym uproszczeniem. O wiele bardziej adekwatne są te oceny pisarstwa Giddensa, które (zresztą zgodnie z jego założeniami) upatrują w socjologii i jej teoriach „podwójnej hermeneutyki”, a więc zakładają, że diagnozy świata społecznego stają się jego rzeczywistymi elementami i zostają w ten sposób włączone do dyskursu społecznego. Nie można więc wykluczyć refleksyjnego wpływu teorii i jej treści na jakość życia społecznego. Zgodnie z tokiem rozumowania Giddensa wpływ ten ma charakter bezpośredni, a gwarantuje to świadome uczestnictwo jednostek w świecie społecznym.

Odnośnie do analizowanej tu kategorii świadomości należy stwierdzić, że obydwaj teoretycy przypisują jej fundamentalną rolę zarówno dla jednostkowego funkcjonowania w świecie społecznym, jak też dla ustanawiania form życia zbiorowego.

Według Baumana w czasach nowoczesności świadomość wychodziła niejako z samej siebie w stronę świata zewnętrznego. Teraz natomiast posiłkuje się światem w celu swojego odrodzenia, a człowiek buduje swoją podmiotowość międzyosobowo (intersubiektywnie). Człowiek optymalnie uspołeczniony był wskazywany przez Durkheima jako ten, który emancypował ze społeczeństwa do pełni bytu jednostkowego (świadomości indywidualnej). Jednak to społeczeństwo czuwało nad tym, by człowiek pozostał wierny swoim zasadom (zasadom rozumu), a więc nadal podlegał zależności od społecznie stanowionych kodeksów. Bez społeczeństwa nie był bowiem wolny, gdyż wtedy powracał do stanu niecywilizowanego. W ponowoczesności jest, według Baumana, inaczej. Stwierdził, że jednostkowa jaźń może osiągnąć pełnię wolności w kontekście moralności. Oznacza to, że ukierunkowanie na Innego i sytuacja spotkania „ja – ty” wyzwała w jednostce wolność moralną. Bauman tak o tym pisał:

[...] dzięki swej jednostronności, niesymetryczności, skondensowaniu inicjatywy i siły twórczej całkowicie po mojej stronie, wolność jaźni moralnej jest, wbrew pozorom, jedyną bodaj wolnością, za którą nie wlecze się cień zależności³¹⁷.

³¹⁶ Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach...*, s. 55–56.

³¹⁷ Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna...*, s. 117.

Szczególną rolę odgrywa tu „bliskość” – pojęcie zaczerpnięte z filozofii Levinasa – niemająca jednak nic wspólnego z fizyczno-przestrzennym jej rozumieniem. W nomenklaturze fenomenologicznej można powiedzieć, że owa „bliskość” implikuje intencję, a więc przyjęcie odpowiedzialności „za”, lecz sama „bliskość” jest nieintencjonalna (pozostaje poza wszelką intencjonalnością).

Bliskość nie polega na przrzuceniu mostu nad odstępem między mną a Innym, ani na zapowiedzi zbudowania takiego mostu; nie jest też uwerturą do identyfikowania się i stapania różnych tożsamości, zawsze však grożącego pochłonięciem i zawłaszczeniem. Bliskość zaspokaja się tym, że jest, czym jest – bliskością. I gotowa jest pozostać tym, czym jest: stanem nieustającej dbałości, na przekór wszystkiemu, co może się zdarzyć. Odpowiedzialnością nigdy całkowicie nie spełnioną, nie wyczerpaną do końca, przebytą. Czekaniem na to, by Inny skorzystał z przyznanego mu prawa nakazywania, prawa, które nie zużywa się i nie kurczy w toku wydawania nakazów i ich spełniania³¹⁸.

Trzeba też podkreślić, że w relacji etycznej pomiędzy „ja” i „ty” wszelki impuls moralny pojawia się wcześniej niż wiedza (jak u Znanieckiego, czyn przed myślą). Dzięki temu dochodzi do uświadomienia sobie przez podmiot moralny decyzji o podjęciu odpowiedzialności, która jest bezwarunkowa. Dalsze trwanie odpowiedzialności jest już zależne od świadomej dywagacji, co nie likwiduje w żaden sposób samej odpowiedzialności, a jedynie zmienia charakter relacji z Innym. Wobec powyższego impuls moralny jest pozaświadomościowy, ale raz dokonany (i uświadomiony) uruchamia myślenie na temat kondycji Innego. Jest przyczynkiem do zdobywania wiedzy, która może dopiero wypełnić treścią ów bezwarunkowy, wewnętrzny nakaz wyjścia ku Drugiemu Człowiekowi.

Warto tu zaakcentować, że świadomość jednostkowa odgrywa zasadniczą rolę w relacjach międzyludzkich, tak jak je ujął Bauman. Nawet pozaświadomościowy (czy lepiej byłoby powiedzieć, preświadomościowy) impuls moralny nie obala powyższego stwierdzenia. Podjęcie odpowiedzialności „za” jest aktem kształtującym świadomość. Tak jak zostało to już wcześniej wskazane, jest ono nawet traktowane jako akt narodzin jaźni (świadomości) jako takiej. Bez tego rodzaju jaźni, rozumienie ponowoczesnego świata i uczestnictwo w nim są po prostu niemożliwe. Dlatego też indywidualną jaźń moralną uznać należy za decydującą nie tylko dla kształtu jednostkowej tożsamości (i świadomości jednostkowej w ogóle), lecz także władną ustanawiać stosunki społeczne, nawet na szeroką skalę.

Natomiast w pismach Giddensa centralne miejsce, jakie przyznaje on świadomości widać wyraźnie, kiedy zastąpił trójczłonową koncepcję osobowości Freuda własną triadą w postaci świadomości praktycznej, świadomości dyskursywnej i bezpieczeństwa ontologicznego. Odpowiadają one kolejno rutynizacji podejmowanych działań, możliwości racjonalnego ich oglądu oraz nieświadomym czynnikiem, których nie można zupełnie wykluczyć. Poza tym oryginalność teorii Giddensa wzmocniona zostaje przez dodatkowy element w postaci refleksyjności jako cechy charakteryzującej jednostki, zbiorowości, a także urządzenia instytucjonalne. Świadomość jednostkowa w koncepcji Giddensa związana jest z unormowaniami istniejącymi społecznie,

³¹⁸ *Ibidem*, s. 118.

ale konstrukcja tożsamości (jaźni) jako strategicznego planu wpisanego w życie jest przedsięwzięciem i zadaniem do zrealizowania dla każdego indywidualnie. Jest to zjawisko, które w modelu Giddensa wynika z procesów emancypacji, a więc jest oznaką jednostkowego wyzwolenia³¹⁹. Wydaje się, że konstruowanie tożsamości w olbrzymiej mierze opiera się na świadomości dyskursywnej jako tej, która umożliwia nie tylko racjonalny ogląd własnych poczynań, lecz także kreuje indywidualną biografię podtrzymywaną narracyjnie. Ustanawianie własnego „ja” jest dla Giddensa taką podmiotową autokreacją i pod pewnymi warunkami dotyczy wszystkich ludzi, również tak zwanego „zwykłego człowieka”. Decydującym czynnikiem jest jednak zasób posiadanej wiedzy i umiejętne korzystanie z niej, czyli „kompetencja aktora”.

W tym miejscu przypomnieć należy, że odtwarzanie i tworzenie struktury odbywa się na innej płaszczyźnie, płaszczyźnie działań rutynowych podejmowanych w ramach praktyk społecznych, za które odpowiedzialna jest świadomość praktyczna. Dlatego też w teorii Giddensa podmiotowość może być nieco inaczej rozumiana w powiązaniu z procesem samostanowienia jednostkowego, niż w przypadku ustanawiania stosunków społecznych, kiedy chodzi o podmiotowe sprawstwo (*agency*). Analogicznie, istnieje różnica pomiędzy podmiotem społecznym (jednostką konstytuującą swoją tożsamość) a aktorem społecznym (działającym w ramach podejmowanych praktyk). Być może jest to konsekwencja nie do końca przełamanego antagonizmu pomiędzy strukturalizmem a indywidualizmem, pomiędzy społeczeństwem a jednostką, co Giddens uczynił jednym z podstawowych punktów wyjścia swojej teorii strukturacji. Stąd też zarysowują się pewne trudności w przełożeniu jednostkowych działań w zakresie budowania tożsamości na działania podejmowane przez aktorów społecznych w toku praktyki społecznej. Tym, co odróżnia pojęcie podmiotu od aktora społecznego jest właśnie świadomość, a ściślej jej rodzaj wykorzystywany w tak widzianej aktywności. Tak zarysowaną niekoherencję zdaje się łagodzić wprowadzone przez Giddensa pojęcie refleksyjności, a zwłaszcza „refleksyjny monitoring działania”. Wykorzystanie go w życiu powoduje, że na polu praktyk społecznych jednostka prowadzi świadomą (lub zrutynizowaną) formę kontroli swoich działań, a w zakresie budowania własnego „ja”, konstruowana tożsamość jest refleksyjnym (również kontrolowanym) projektem. W tym właśnie sensie, według Giddensa jednostka jest podmiotem, a jej działanie jest rodzajem podmiotowej interwencji w rzeczywistość stanowiącą warunki działania³²⁰.

Szczególny rodzaj świadomości, o którym także wspominał Giddens, a mianowicie poczucie historyczności (*historicity*) jest wytworem typowo nowoczesnym i oznacza nic innego, jak uzmysłowienie sobie historyczności, a także ciągłej zmienności świata. Wydaje się, że konsekwencją, albo raczej zjawiskiem towarzyszącym owego poczucia historyczności jest wykształcenie się podstawowej cechy późnej nowoczesności, czyli refleksyjności.

³¹⁹ Sztompka nazwał to „demokratyzacją podmiotowości”. Zob. P. Sztompka, *Socjologia...*, s. 533.

³²⁰ Dla przykładu, Cichocki uważał, że propozycja Giddensa jest oryginalnym przezwyciężeniem dychotomii determinizm – indeterminizm, a jest tak głównie z powodu przyjętego przez niego modelu podmiotu (wyposażonego w świadomość), a w związku z tym – z powodu charakteru samego działania. Zob. R. Cichocki, *Podmiotowość w społeczeństwie...*, s. 98–107.



ROZDZIAŁ 4

Tożsamość, czyli świadomość *redivivus*

4.1. Ustalenie własności: świadomość i podmiot

Jednym z kontekstów nakreślenia istotnych zmian dotyczących kategorii świadomości jest przeformułowanie struktury samego podmiotu, a zwłaszcza w zakresie roli, jaką odgrywa on zarówno w percepcji rzeczywistości, jak również w jej kształtowaniu. Można ten kontekst nazwać „własnością” świadomości.

Posługując się pewnym kontinuum, zmiany te dają umieścić się pomiędzy postacią podmiotu epistemologicznego (poznającego), a podmiotu kreatywnego (działającego). Krańcowe punkty tego kontinuum wyznaczają też odpowiednio obecność świadomości jako fenomenu w miarę autonomicznego i niezależnego od człowieka oraz wpisanie jej w działania ludzkie, a więc jednocześnie rozszerzenie możliwości podmiotu społecznego jako twórcy. To cecha podmiotowości, polegająca na strukturotwórczych możliwościach działających podmiotów, indywidualnych lub zbiorowych. Taka transformacja podmiotu to długotrwały proces, którego wyznaczniki widoczne były w analizowanych teoriach: od urzeczowionej formy świadomości w teorii Durkheima do wpisania jej w działania podmiotu w kulturalistycznej socjologii Znanieckiego.

Innymi słowy są to dwie socjologie: pierwsza – przedmiotowa, kładąca nacisk na strukturotwórczą funkcję przedmiotu i druga – podmiotowa, przyznająca w tym względzie pierwszorzędną rolę podmiotowi społecznemu. Trzeba podkreślić, że chronologicznie tylko częściowo te dwie socjologie następowały po sobie, gdyż stonkowo szybko zaczęło zaznaczać się wewnętrzne zróżnicowanie w ramach socjologii. Punkt wyjścia poznania socjologicznego był jednak właśnie taki: od przedmiotu do podmiotu, czy jak określa to Giddens – od imperializmu przedmiotowego do imperializmu podmiotowego.

Niewątpliwie jednak, jeśli uznać poznanie za rodzaj działania (aktywności), to w miarę rozwoju myśli socjologicznej, późniejszym formom podmiotu przypisywano aktywność o wiele szerszą niż tylko poznanie świata. Jest to proces, który Hannah Arendt wiązała bezpośrednio z ideą postępu i włączeniem kategorii ruchu do rozpoznawania rzeczywistości. W miejsce pojęcia bytu wchodzi pojęcie procesu. Znaczący wkład miała tu z pewnością filozofia Hegła, która stała się punktem wyjścia dla rozwinięcia nauk historycznych, nauk o „świecie dziejowym”. Wskazuje się także na Kantowski rodowód dynamizmu i aktywności wpisanych w działalność podmiotu epistemologicznego, dla którego poznanie było równoznaczne z wytwarzaniem. Zgodnie z taką interpretacją aktywność rozumu praktycznego wyznaczyła pole nowych możliwości jednostki w rzeczywistości społecznej. Następowo w ten sposób stopniowe przechodzenie od filozofii dziejów do historii jako nauki, a przedmiotem zainteresowania stała się także sama kategoria świadomości historycznej.

Z tego rodowodu wyłoniła się później także socjologia europejska, która w znacznej mierze opierała się na materiale historycznym i reagowała na rzeczywiste zmiany zachodzące w społeczeństwach. Odwrót od tej tendencji Peter Burke nazwał „porzuceniem przeszłości” i wskazał, że po śmierci dwóch wielkich postaci socjologii europejskiej – Durkheima i Webera – w centrum zainteresowania postawiono zjawiska teraźniejsze i o mniejszej skali¹.

Tak więc odniesienie świadomości do podmiotu to jedna z możliwych płaszczyzn ukazania przedmiotowej kategorii. Jak napisał Lech Ostasz i jest to zarazem jedno z nielicznych stwierdzeń dotyczących świadomości niemal powszechnie akceptowane: „Świadomość istnieje i przejawia się w nośniku, w podmiocie”². Pod pojęciem podmiotu epistemologicznego należy rozumieć jednostkę ludzką, która jest usytuowana w środowisku społecznym, lecz jej społeczna egzystencja jest w dużej mierze sprowadzona do funkcji poznawczych, a więc rozpoznawania i wyjaśniania mechanizmów, które rządzą zewnętrznym światem. Sama rzeczywistość jawi się natomiast jako dana (zastana) i w tym sensie podmiot ogranicza swój społeczny byt do wytwarzania umiejętności percepcji świata wokół siebie.

W znaczeniu, jakie nadano podmiotowi społecznemu w ramach rozwoju myśli socjologicznej nie jest to podmiot pełny, gdyż nie uczestniczy w procesach społecznych jako ich kreator. Należy jednak stwierdzić, że początki wyłaniania się nowoczesnego podmiotu nie były związane z przypisywaniem mu takiej czynnej roli, a jeśli już, to była ona bardzo ograniczona. Sprowadzała się, na przykład, jak u Durkheima,

¹ P. Burke, *Historia i teoria społeczna*, Warszawa–Kraków 2000, s. 21.

² L. Ostasz, *Teoria świadomości...*, s. 8.

do rozpoznawania zmieniających się warunków środowiska społecznego. Podkreślić należy i to, że w swojej wizji ewolucyjnej zmiany społecznej – rozwoju społecznego w miarę wzrostu podziału pracy – Durkheim zawarł podstawową intuicję dotyczącą wzmocnienia i rozszerzenia roli podmiotu, właśnie w procesie emancypacji świadomości jednostkowej z jej formy zbiorowej. W jego teorii świadomość odgrywała aktywną rolę w przeobrażeniach społeczeństw, ale pod postacią wyobrażeń zbiorowych. Proces emancypacji jednostkowej wynikał z przechodzenia społeczeństw zorganizowanych przez solidarność mechaniczną do zorganizowanych przez solidarność organiczną.

W socjologii Znanieckiego zaznacza się wprawdzie dążenie do wyjaśniania zobiektywizowanych i kulturowo przekazywanych wzorów zachowań, jednak nie przeczy to pewnej autonomii działań jednostkowych w definiowaniu sytuacji społecznych w grupach. Teoria świadomości i teoria działania łącznie wyznaczają charakter indywidualistycznego uczestnictwa w świecie społecznym.

W początkowym okresie wyłaniania się socjologii naukowej podmiot ma głównie charakter epistemologiczny. Podmiotowość jest wtedy rzeczywiście jedynie cechą potencjalną społeczeństwa, to znaczy w urzeczywistnianiu życia społecznego podmioty społeczne nie odgrywają znaczącej roli, a wręcz poddają się „obiektywnym prawom rozwoju”. Wprawdzie odkrywają te ostatnie, ale nie mają udziału w tworzeniu warunków życia społecznego. W tym sensie o koncepcji Durkheima nie sposób mówić jako o podmiotowej³.

Nie oznacza to jednak, że świadomość w tej koncepcji nie odgrywała ważnej roli. Wręcz przeciwnie, jak wykazano w rozdziale analitycznym, to właśnie przekształcenia w sferze świadomości zbiorowej były konstytutywne dla zmiany solidarności między ludźmi, a więc pośrednio dla kształtu całości stosunków społecznych, w jakich funkcjonowały zbiorowości (społeczeństwa w nomenklaturze Durkheima). W teorii Durkheima świadomość społeczna znajduje się po stronie struktur, jest zreifikowana (nawet jeśli tylko na potrzeby badawcze), chociaż może też mieć postać idealną. Stąd jej oryginalne ujęcie w kwestii roli odgrywanej w zmianie społecznej. Zasadniczo rzecz ujmując, struktura zmienia się jednak według „sobie wiadomych” praw. Świadomość typu zbiorowego wpływa wprawdzie na świadomość jednostkową i kształtuje ją, ale będąc elementem struktury wzmacnia jedynie determinizm typu strukturalnego. Zwłaszcza, że nie ma w koncepcji Durkheima wskazania na bezpośrednie przełożenie ze świadomości jednostkowej na jej formę zbiorową. Aktywność społecznych podmiotów ograniczona jest w zasadzie do odczytywania zachodzących „ponad głowami” zmian i ich właściwego (w co akurat Durkheim wątpił) rozpoznawania. Stąd także rola świadomości społecznej jest w takich ujęciach zupełnie innej natury niż stanie się to później, w wyniku włączenia jej w większym stopniu w sferę konkretnych działań i przypisania jej roli znaczącej, a czasem nawet dominującej w powoływaniu do życia urządzeń świata społecznego. Warto także zwrócić uwagę, że samo pojęcie życia społecznego nie jest dla tego okresu rozwoju socjologii charakterystyczne, choć pojawia się ono w pismach Durkheima. Pojęcie życia nabiera

³ Jak stwierdził P. Sztompka: „W tradycji XIX-wiecznej na problematykę podmiotowości nie ma właściwie miejsca”. Zob. P. Sztompka, *Marksizm a współczesne...*, s. 67.

znaczenia dopiero wraz z przeformułowaniem schematu uczestnictwa człowieka w świecie. W pojęcie życia jest wpisana wyraźnie dynamika i odmienny sposób ujęcia rzeczywistości społecznej jako tworzonej w toku podejmowanych działań. Jak stwierdził Stanisław Borzym, pojęcie bytu zastąpione zostaje dynamicznie ujmowanym bytem, a więc pojęciem życia, które ewoluuje od ewolucjonistycznego, naturalistycznego i biologicznego definiowania w stronę jego wersji kulturowo-społecznej.

Życie jest więc nie tylko substytutem idei substancji, lecz również idei poznania absolutnie obiektywnego, nie zdeformowanego przez podmiot. Jest ono możliwe, gdyż życie znosi opozycję podmiot – przedmiot: człowiek jako manifestacja życia jest jednocześnie podmiotem i przedmiotem, czyli czymś więcej niż każdy z wyabstrahowanych przez gnozeologię aspektów⁴.

Jakkolwiek autor odnosił te słowa do Georga Simmla jako propagatora filozofii życia, to można je także odczytywać jako manifest o wiele szerszej orientacji akcentującej zdolność człowieka do świadomego i intensywnego przeżywania własnego życia⁵.

Pojęcie życia pojawia się w socjologicznym piśarstwie dopiero wtedy, gdy większa uwaga skupiona jest na sferze podmiotowej i kiedy chodzi o zaakcentowanie nie tylko dynamicznego charakteru rzeczywistości społecznej, lecz również jej antropologicznej genezy. Wtedy pojęcie życia odzwierciedla właśnie te dwa czynniki, a więc zmienność samej rzeczywistości społecznej i dynamizm podmiotów, który tę zmienność wywołuje. Wcześniej natomiast funkcjonuje pojęcie dziejów (tak jak w filozofii Hegla), które dynamikę miało wpisaną w samo swoje istnienie, a więc zmiana następowała samoczynnie według przynależnych dziejom praw rozwoju lub wynikała bezpośrednio z wpływu świata organicznego. W takiej sytuacji podmiotowi pozostawało jedynie rozpoznawanie zachodzących zmian. Dlatego też podmiot epistemologiczny uznać należy za ograniczoną wersję podmiotu integralnego.

Nie można oczywiście traktować pierwszych rozwiązań teoretycznych w naukowej socjologii jako zupełnie abstrahujących od kwestii dynamizmu i zmiany. Wystarczy choćby przywołać koncepcję statyki i dynamiki społecznej Augusta Comte'a, żeby zdać sobie sprawę, że procesualność i zmienność świata społecznego nie były obce myśleniu pierwszych socjologów. Chodzi tu raczej o dynamizm bądź inercję, wpisane w samą relację podmiot – przedmiot. W pierwszym okresie naukowej socjologii i jej rozwiązaniach teoretycznych, to rzeczywistość społeczna zmienia się – dynamizm jest cechą społeczeństw, ale jest wpisany w sferę obiektywnych struktur. W ramach późniejszych teorii rzeczywistość społeczna jawi się jako w większym stopniu modyfikowalna i to za sprawą ludzkiej aktywności. Następuje bowiem przechylenie wagi na stronę działań i podmiotu, a więc do zmiany społecznej dochodzi w toku podejmowanych czynności. Stąd różnicowana rola, jaką w procesie rozwoju społecznego odgrywa świadomość.

⁴ S. Borzym, *Simmel: indywidualizm nie musi być subiektywizmem*, [w:] idem, *Obecność ryzyka. Szkice z filozofii powszechnej*, Warszawa 1998, s. 110.

⁵ Warto tu także nadmienić wpływ filozofii Diltheya na ujmowanie roli świadomej jednostki w życiu społecznym, a to z racji jego afirmacji dla kategorii życia. Poza tym istotne okazały się idee Nietzschego, a zwłaszcza te dotyczące życia jako areny wzmacniania woli mocy. Na ten temat zob. odpowiednio: E. Paczkowska-Łagowska, *Logos życia...*, oraz R. Safranski, *Nietzsche. Biografia myśli*, Warszawa 2003.

Wraz ze zmianą ujęcia podmiotu ewoluuje także ujęcie kategorii świadomości. Modyfikowanie się zakresu znaczeniowego pojęcia podmiotu generuje także odmienne widzenie roli świadomości w kształtowaniu i rozpoznawaniu świata społecznego. W miarę rozwoju myśli następuje rozszerzenie rozumienia podmiotu i przyznanie mu – ściślej byłoby powiedzieć, zawładnięcie przez niego samego – atrybutu aktywności, co czyni z niego na pewnym etapie rodzaj demiurga, zsekularyzowaną formę stwórcy świata społecznego. Odkrycie intencjonalności świadomości Husserla nie tylko wiązało ją z przedmiotem (czy raczej z niego ją wyprowadzało), lecz wskazało na twórczy charakter odczytywania świata rzeczy przez świadomość, a więc również możliwość nadawania sensów i znaczeń.

W najszerszym ujęciu można tu mówić o przejściu od świata danego do świata tworzego, od substancji do procesu, od prawdy objawionej do prawdy odkrywanej, od rzeczy oczywistej i bezdyskusyjnej do rzeczy relatywnej i kwestionowalnej, czy też od tradycji do posttradycyjności, wedle określenia Giddensa. Podmiot jednostkowy bądź podmioty zbiorowe działając uruchamiają realnie i w pełny sposób swoją potencjalną podmiotowość. Czy rezultaty tych podmiotowych działań są rzeczywiście znaczące dla zmiany społecznej na dużą skalę, to już nieco inne zagadnienie. Analizując teorię strukturacji Giddensa wskazywano na pewną niespójność jego koncepcji aktora społecznego (w zasadzie to pojęcie *agency*) i świadomej jednostki konstruującej projekt refleksyjnej tożsamości.

Należy jednak podkreślić, że rozszerzenie władzy podmiotu również na sferę aktywności wykraczającej poza samo poznanie jest punktem zwrotnym w zrozumieniu kwestii świadomości, takiej jaka jest przedmiotem tej analizy. Hannah Arendt widzi kryzys podmiotu jako świadomego uczestnika życia społecznego właśnie jako rezultat nadmiernej wiary w przymioty podmiotu i jego sukcesywne wzmacnianie się, opanowywanie przez niego przyrody i zawłaszczanie przez niego praw nieprzynależących dotychczas do jego sfery wpływów. Ten kryzys wiązany jest przez nią z dotarciem przez nowożytny podmiot do epoki totalitaryzmu w Europie i unicestwieniem w związku z nim pozytywnych sił tkwiących w idei podmiotu i podmiotowości ludzkiej jako takiej⁶.

Współczesne postulaty odbudowywania podmiotowości związane są z ponownym odczytaniem pism Kanta. Wynika to z tego, że chociaż dzieje człowieka nie interesowały Kanta tak jak poznanie samej przyrody, to jednak oddzielenie tych dwóch światów uzmysłowiło wyraźnie, że rola człowieka jest o wiele szersza niż tylko diagnozowanie naturalnego świata i pozostawanie podmiotem epistemologicznym⁷. Jednak dopiero filozofia posthegłowska podniosła problem „świata dziejowego” i przyczyniła się do rozwinięcia nauk historycznych. Ale nastąpiło ono w związku z przyznaniem podmiotowi ludzkiemu uprawnień szerszych niż tylko poznanie świata zewnętrznego. Nastąpiło przejście od filozofii dziejów do historii jako nauki, a historia była odbierana jako dzieło ludzi i z ich działań wynikająca. W tym sensie, jak twierdzi Jerzy Topolski, życie jednostkowe i jakiegokolwiek zbiorowe nie jest możliwe bez historii oraz

⁶ H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, Warszawa 1994.

⁷ Zob. A. Renaut, *Era jednostki...*

bez „historycznego myślenia”⁸. Widać to również, a może nawet szczególnie wyraźnie w rzeczywistości współczesnej, rzeczywistości zdawałoby się nastawionej na doraźność i aktualność. Także samo zadanie budowania tożsamości jest przedsięwzięciem o „historycznym” kształcie, ma swój początek i koniec oraz opiera się na świadomej narracji posługującej się pamięcią zdarzeń przeszłych i antycypacją przyszłych.

Można powiedzieć, że pojęcie historii zrewolucjonizowało w pewnym sensie podejście do kwestii świadomości. A już z pewnością istotną rolę odegrało w tym pojawienie się pojęcia świadomości historycznej w XIX wieku. Od tego czasu badanie spraw człowieka ma znaczący wymiar historyczny, sytuuje działalność człowieka i zbiorowości w określonym czasie i uzależnia ją od warunków historycznych. Dziejowa natura człowieka oraz historyczność jego świata była wynikiem odrzucenia klasycznej filozofii dziejów. Zakwestionowano też oświeceniową introspekcję, na drodze której możliwe było wprawdzie poznanie bezpośrednie, ale ograniczało się ono siłą rzeczy do wnętrza (lub w skrajnych ujęciach sprowadzało to, co na zewnątrz, do ich wewnętrznych przedstawień). Dzieje i historia to hasła wieku XIX, w którym swój żywot rozpoczyna również naukowa socjologia.

Ewolucja pojęcia podmiotu jako „właściciela” świadomości nie ogranicza się bynajmniej do podmiotu epistemologicznego i działającego. Określanie „własności” świadomości w kontekście podmiotu należy jeszcze rozszerzyć, a to z uwagi na zmianę założeń dotyczących sposobów funkcjonowania człowieka w świecie społecznym. Widać to wyraźnie na przykładzie dwóch teorii należących do współczesnej socjologii. Pojawia się tu podmiot refleksyjny, którego elementarną charakterystyką jest nadal prowadzenie życia czynnego (działania bynajmniej nie tracą na znaczeniu), lecz wszelka aktywność w przestrzeni społecznej poddawana jest jednocześnie głębokiemu namysłowi i świadomemu monitorowaniu. Taki refleksyjny podmiot zaprezentował Giddens w swojej teorii strukturacji. Niewystarczająca okazuje się tutaj świadomość samego siebie, lecz – jak określił to sam Giddens – wymagana jest „refleksyjna świadomość”, dająca podmiotowi poczucie panowania nad własnym życiem i pozwalająca mu na jego samostanowienie. To ostatnie rozumiane jest jako konstruowanie własnej tożsamości, która stanowi refleksyjny projekt życia. Termin *agency* odzwierciedla świadome (odpodmiotowe) i czynne uczestnictwo aktora społecznego w świecie. Nacisk na sferę świadomości i włączenie problematyki refleksyjności zarówno w podstawy teorii strukturacji jak też w wizję jednostkowej tożsamości pozwalają mówić o podmiocie refleksyjnym, który nie jest już tylko i wyłącznie świadomym podmiotem działającym. Znaczenie sfery refleksyjności podkreśla również fakt, że Giddens w swoich pismach niejednokrotnie widział potrzebę uzasadnienia i wyjaśnienia jej związków ze sferą działań. Bowiern dopiero swoiste połączenie refleksyjności i działań stanowi o istocie późnonowoczesnego podmiotu. Tak więc poprzednio omawiany podmiot kreatywny nabiera współcześnie dodatkowych cech i właściwości, pozwalających mu rozpoznawać warunki życia społecznego i czynnie w nich uczestniczyć. Najkrócej rzecz ujmując, refleksyjność ani nie ogranicza w żaden sposób aktywności, ani tym bardziej jej nie wyklucza. Jest wręcz przeciwnie, to

⁸ J. Topolski, *Świat bez historii*, Poznań 1998.

nasiloną refleksyjność jest gwarantem optymalnego funkcjonowania i podejmowania działań w świecie ryzyka wytworzonego.

Pewne nowe pierwiastki w określaniu podmiotu współczesnego można odnaleźć także w koncepcji człowieka zarysowanej przez Baumana. To najkrócej rzecz ujmując, podmiot moralny. Konstruowanie świadomości w oparciu o jaźń moralną to droga, jaką przebywa człowiek współczesny od podjęcia odpowiedzialności za Innego poprzez moralność aż do uzyskania własnej tożsamości. Z punktu widzenia głównego przedmiotu analizy należy podkreślić, że początek tej drogi jest poza subiektywnością, bowiem „nie-ja” staje się przedmiotem troski dla „ja”. Można powiedzieć, że związek świadomości i podmiotu moralnego charakteryzuje swoiste przekraczanie granic subiektywności. Ponowoczesne widzenie świadomości jest pozapodmiotowe głównie w tym sensie, w jakim ludzka świadomość spełnia się na obszarze określonym przez Levinasa jako „lepszym od bytu”, a więc jako jaźń moralna. „Przebudzenie” (określenie wzięte właśnie od Levinasa), to nic innego, jak wyjście jaźni poza byt i narodziny jaźni moralnej.

„Przebudzenie” nie polega na odkryciu siebie jako jaźni „innej niż dotąd”, ale na odkryciu Innego jako Twarzy... [...] Przebudzenie się nie polega na odkryciu, że „ja jestem ja”, lecz na odkryciu, że „ja jestem dla” – Innego⁹.

Następuje w ten sposób wytrącenie subiektywności z jej uprzywilejowanej pozycji, jeśli chodzi o ustanawianie sfery jaźni. To również symptom wychodzenia poza formułę, w której każdy świadomy człowiek czyni z własnego ja *subiectum* dla samego siebie. Jednak, co warto zaznaczyć, taki stan wyjścia poza subiektywność może zaistnieć lub nie. Bauman pozostawia tu bowiem pewną dozę nieokreśloności, wynikającą nie tyle z przypadku, co z rzeczywistej decyzji jednostki odnośnie dokonania takiego „przebudzenia” („otrzeźwienia”) i uruchomienia odpowiedzialnej postawy moralnej.

W świetle powyższego potwierdza się teza, że w dziedzinie moralności człowiek jest autonomiczny, decyduje w gruncie rzeczy o odpowiedzialności wpisanej w konstrukcję samego siebie i odpowiedzialności za Innych. Jest tak również w ponowoczesności, a może właśnie tylko w jej ramach, bo przecież to ponowoczesność jest naturalnym środowiskiem samotnego podmiotu moralnego. Trzeba podkreślić, że ten wybór jest tylko pozornie szansą, gdyż nie podjęcie jej oznacza utratę jaźni. Baumanowska jaźń jest równoznaczna z jaźnią moralną, dlatego też

[...] tracąc szansę w sytuacji moralnej zawartą, traci się również szansę jaźni [...] nie będzie jaźni, jeśli nie ma „bycia dla...”. Przebudzenie się do bycia dla Innego jest zarazem przebudzeniem się jaźni¹⁰.

Ponowoczesne narodziny jaźni wynikają nie z jednostkowego odosobnienia i zamknięcia w sobie, lecz z wyjścia ku Innemu i z opuszczenia dotychczasowego kokonu sobości. Tak więc nie tyle inni odkrywają i zmuszają „ja” do samostanowienia, ile

⁹ Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna...*, s. 103–104.

¹⁰ *Ibidem*.

„ja” formuje siebie w schemacie „dla innych”. W tym właśnie sensie można mówić o „współwłasności”, ponieważ ustanawianie „ja” wyraźnie wykracza poza subiektywność i czerpie ze świata innych ludzi. Poniższe słowa Baumana świadczą o tym bardzo wyraźnie:

Jaźń może się narodzić tylko z połączenia. Nie zasłaniając się przed Innym, lecz wyciągając się ku niemu staje się odrębną i wyjątkową, niewymienialną jaźnią¹¹.

Najwyraźniej chyba właśnie w Baumanowskim „nie-projekcie” moralności zbiorowej opartej na indywidualnej jaźni moralnej zwraca uwagę konwersja, dzięki której pierwszeństwo zostaje przyznane Drugiemu Człowiekowi, choć do tej pory pierwszeństwo bezspornie dotyczyło jaźni i z niej wszystko inne wywodziło. Świadomość „ja” i skoncentrowanie wokół niej to wyznacznik nowożytności, która świat zewnętrzny sprowadzała do jednostkowej jaźni i ją czyniła wyrocznią dla wszelkich zjawisk poza nią. Wyjście poza jednostkową jaźń jest więc o tyle znamienne dla czasów ponowoczesnych, że w takim zapośredniczeniu w Innym odnajduje się warunki do tworzenia „ja” i jednostkowej świadomości.

Właściwym budulcem jaźni staje się w zasadzie nie tyle Inny, ile relacyjność z nim, a więc to nie inni kształtują moje „ja” (nawet przy moim współdziale), lecz kształtuję je sam w relacji z nimi. Można to ująć również tak: relacja z każdym Innym staje się przyczynkiem do budowania własnej świadomości i samostanowienia jednostkowego. Świadomość własną tworzy się w relacjach, „pomiędzy Ja i Ty” i dzięki Innemu, a w ten właśnie sposób świadomość wychodzi poza granice tradycyjnie rozumianego podmiotu jednostkowego. Na podobnych zasadach moralność jako źródło wszelkiej jaźni staje się dla jednostek budulcem świadomego bycia-w-świecie, a także otwiera drogę ku moralnemu istnieniu zbiorowości. Człowiek ponowoczesny przekracza więc granice samego siebie w dwojaki sposób: po pierwsze, jako współtwórca własnej jaźni w kontakcie z Drugim i po wtóre, jako współtwórca świata społecznego w relacjach z Innymi. Pierwsza transgresja wynika z odpowiedzialności „za” i buduje w zasadzie świadomość jednostkową, druga natomiast wypływa z obowiązku „wobec” i przyczynia się do ustanawiania stosunków międzyludzkich o etycznym zabarwieniu, także na skalę globalną.

4.2. Topos świadomości: społeczeństwo – kultura – sieć

Drugi z kontekstów umożliwiający przedstawienie zmienności kategorii świadomości, to kontekst umiejscowienia, który można również określić jako „topos świadomości”. Kontinuum, jakie tutaj zarysowuje się może przyjąć następującą postać: społeczeństwo – kultura – sieć. Można go także nazwać przejściem od natury do kultury, gdyż właśnie w sferze kultury zaczęto sytuować wytwory człowieka w szerszym znaczeniu niż miało to miejsce w przypadku usytuowania człowieka w naturalistycznie pojmowanym społeczeństwie. Uwzględniając najnowsze diagnozy kształtu stosunków społecznych – na przykład koncepcję „świata społecznego” Bella – to

¹¹ *Ibidem*, s. 105.

przejście rozbudowane może być do postaci: od natury przez kulturę do stosunków hiperspołecznych, czy inaczej czysto społecznych, a więc tych, które są relacjami w dużym stopniu oderwanymi i uniezależnionymi od ich przyrodniczego i kulturowego podłoża, a opierają się prawie wyłącznie na kontaktach międzyludzkich.

Niemniej socjologiczny zwrot ku kulturze na drodze kształtowania się sfery świadomościowej wydaje się niezwykle znaczący. Kulturowy znacząco bowiem społeczny, a raczej należałoby powiedzieć, że z tego, co miało charakter społeczny wyłoniło się to, co nabrało charakteru kulturowego. Co więcej, ten zwrot w stronę kultury był jednocześnie nowym „odkryciem” sfery świadomości. Jak napisał Stefan Bednarek, świadomość to sfera, którą „historycy «klasyczni» (do czasów «Annales») niemal się nie zajmowali i którą odkryli jako wygodny synonim kultury”¹².

Sięganie do rozumowania opartego na kategoriach kultury spowodowało także, że sądy syntetyczne *a priori*, które – jako naukowe twierdzenia o przyrodzie tak bronił Kant – zostały zastąpione badaniem warunków poznania świata człowieka, społeczeństwa i dziejów, a więc tego, co nad światem przyrody zostaje nadbudowane przez człowieka w toku jego działalności. Taki jest też nurt socjologii refleksyjnej odwołującej się do kategorii rozumienia jako podstawowego narzędzia nie tylko poznania, ale też rzeczywistego bycia w świecie. Rozumienie miało bowiem bardzo bliskie związki z działaniem:

[...] w rozważaniach dotyczących świata kultury rozumienie, czyli poznanie i pojmowanie sensu, może dokonywać się poprzez „odwróconą” analizę działania, gdyż to sam człowiek, swoim działaniem, wpisuje sens w świat. [...] Jeśli rozumienie jest odwróconym działaniem, to postawa teoretyczna, w której podmiot zdaje sprawę z postrzeganych przedmiotów, oraz postawa praktyczna, w której podmiot determinuje swój przedmiot, są nierozłączne¹³.

Hasła socjologii rozumiejącej czerpały swe inspiracje właśnie z Diltheyowskiego przekonania, że człowieka można zrozumieć przez jego dziejowe wytwory, a więc kulturę i społeczeństwo. Stąd też wskazywane jest duże znaczenie między innymi filozofii Diltheya dla późniejszych rozwiązań teoretycznych Webera. Kulturalistyczna socjologia Znanieckiego jest również znakomitym przykładem powiązania sfery świadomości (rozumienia) ze światem społecznych wytworów, dodatkowo z podkreśleniem nadawania znaczeń tym wytworom i rozumieniem sposobów dzielenia ich przez zbiorowości.

Odnośnie do analizowanej kategorii rozpatrywanej tu w kontekście jej toposu, należy wyjść od stwierdzenia, że pojawienie się pojęcia świadomości w socjologii umiejscowione było w teoretycznych ramach, jakie tworzyły pierwsze naturalistyczne i ewolucjonistyczne koncepcje społeczeństwa. Według Baumana „świat „solidnej nowoczesności” był światem umiejscowionym – jawnie i świadomie, zajadłe terytorialnym”¹⁴. Tak jak już była o tym mowa poprzednio, kluczowym pojęciem była wtedy świadomość społeczna charakteryzująca ewoluujące, ale w dużej mierze definiowane

¹² S. Bednarek, *Kultura jako świadomość...*, s. 54.

¹³ L. Brogowski, *Świadomość i historia. Studium o filozofii Wilhelma Diltheya*, Gdańsk 2004, s. 37 i 51.

¹⁴ Z. Bauman, *Utopia bez toposu...*, s. 18.

jako stabilne, zbiorowości. Także relacja zbiorowej i jednostkowej świadomości ukazywała zwykle nadrzędność tej pierwszej nad drugą i była wykorzystywana do odkrywania i diagnozowania istoty całości społecznych oraz ich trwania jako stabilnie funkcjonujących złożonych systemów. W zasadzie trwanie zbiorowości społecznych było czymś oczywistym, a w większym stopniu chodziło o określenie sposobu uczestnictwa jednostek i ich funkcjonalności wobec zorganizowanych całości.

Ogólnie rzecz ujmując, opuszczanie perspektywy wyznaczonej przez pojęcia określające całości społeczne (w tym także pojęcie społeczeństwa) wynikało bezpośrednio z nowego ujmowania dziejów i dziejowości w ogóle. Zainteresowanie to odchodziło od klasycznych oświeceniowych ujęć i zamiast dziejowej konieczności, porządku społecznego i ustalonego kształtu strukturalnego zbiorowości ludzkich, proponowało zmienność i dynamikę społeczną, otwartość procesów społecznych i pojęcie życia społecznego w znaczeniu dziejów historycznych, które można badać, ale których nie można przewidzieć i dookreślić *a priori*. Jak twierdził Stanisław Borzym, wraz z modernizmem i przełomem XIX i XX wieku położono nacisk na dynamizm i poddano w wątpliwość dawniejsze dominujące i statyczne ujmowanie jakiegokolwiek bytu, w tym i społecznego. Ujęcia temporalne i procesualne, z włączonym do nich „duchem czasu”, wyparły dotychczasowe ujęcia substancjalne¹⁵. Wyjście z tego modelu nastąpiło dzięki umiejscowieniu działań ludzkich w kulturze, która okazała się kategorią bardziej elastyczną i dawała możliwość włączenia do niej człowieka działającego, aktywnego, który nie tyle podlega społecznie ukształtowanym schematom, ile raczej sam je tworzy.

To jednocześnie początki procesu antropologizacji socjologii, który można rozumieć także i w ten sposób, że nie tylko przenosi on kategorie badawcze z zakresu antropologii do socjologii, lecz obrazuje rzeczywiste i coraz silniejsze wtopienie człowieka w świat kultury i jego wytworów. Ten proces zdaje się przybierać na znaczeniu w czasach obecnych. Tak na przykład Janusz Mucha stwierdził, że „socjologia «antropologizuje się» coraz bardziej”¹⁶. Jest tak i z tego względu, że współcześnie określanie tożsamości jednostkowych stało się koniecznością z racji wchodzenia „innych” do struktur i świata dotychczas uznawanego za przynależny określonym zbiorowościom. To aspekt podnoszony także przez Baumana jako zjawisko „obcości”, dostrzegane coraz częściej przez tych, którzy uznają się na jakiejś podstawie za prawowitych spadkobierców „swojskości”. Zjawisko przenikania się kultur w świecie wzmożonej mobilności przestrzennej nabiera na sile i tym samym, stawia kwestię tożsamości jako podstawową w celu znalezienia sposobu na samookreślenie się (zarówno jednostkowe, jak i zbiorowe). Należy tu wspomnieć o procesie „detyerytorializacji kultury”, którego przejawem są wzmożone tendencje migracyjne, a także o mediatyzacji elementów kulturowych czego konsekwencją jest rozpraszanie się terytorialnie i lokalnie funkcjonujących kultur. Wszystko to powoduje wykorzenianie („odkotwi-

¹⁵ S. Borzym, *Filozofia bytu i wartości w Polsce w wieku XX* [w:] idem, *Przeszłość dla przyszłości. Z dziejów myśli polskiej*, Warszawa 2003.

¹⁶ J. Mucha, *Zmiana społeczna w perspektywie antropologicznej. O pożytkach studiowania antropologii przez socjologów*, [w:] *Antropologia wobec zmiany. Zmiana społeczna w perspektywie teoretycznej*, red. E. Tarkowska, Warszawa 1995, s. 30.

czanie”) jednostkowych doświadczeń z ich dotychczasowych tradycyjnych układów kultury. Ta ostatnia staje się w coraz większym stopniu autonomiczna wobec struktur społeczno-ekonomicznych. W wyniku tych zjawisk możliwy staje się „koniec tubylczości”¹⁷. Zresztą wizja rzeczywistości kulturowej nosi teraz znamiona zbioru heterogenicznych praktyk, różnych dyskursów, przeżywanych światów i tradycji stanowiących łącznie raczej zlepek, aniżeli uporządkowany system. Stąd też postulat interpretatywnej wersji antropologii¹⁸. Podobnie zresztą, jak traktowanie socjologii w ponowoczesnej perspektywie przez Baumana.

To umiejscowienie świadomości w społecznych ramach wiąże się w oczywisty sposób z jej przynależnością do podmiotu omówioną powyżej i ze zmianą jego charakteru z podmiotu poznającego ku jego postaci *homo faber*. Właśnie pojęcie twórczości – na przykład u Nietzschego czy Znanieckiego – obrazuje tę zmianę myślenia polegającą na opuszczeniu sztywnych schematów przynależności do społeczeństwa na rzecz swobodnej aktywności i działania w rzeczywistości kulturowej. Jak trafnie napisał Stanisław Borzym:

Posłużenie się przez Znanieckiego pojęciem wartości miało na celu wyraźne ukazanie istoty nauk humanistycznych. To uwypuklenie znaczenia kultury jako dzieła ludzkiego prowadziło do konkluzji, że zarówno rozum teoretyczny, jak rozum praktyczny są wytworami dziejów ludzkiej umysłowości. To naturalistyczny punkt widzenia postrzegał rzeczywistość naszego doświadczenia jako świat rzeczy, natomiast Znanieckiego ujęcie „humanistyczne” uwzględniło źródłowość świata wartości jako tzw. „rzeczywistości praktycznej”¹⁹.

Także analizowana tu kategoria świadomości wychodzi z wyznaczonych przez pojęcie społeczeństwa ram i staje się aktywnym czynnikiem świata kulturowego. Szacki stwierdził wprost:

Pojęcie kultury miało tę niewątpliwą wyższość nad pojęciem społeczeństwa, że odnosiło się do takiej rzeczywistości ponadindywidualnej, która była z założenia ludzkim wytworem i w swoim trwaniu zależała od ludzkiej aktywności. [...] W tamtej epoce termin „społeczeństwo” był znacznie mocniej obciążony skojarzeniami naturalistycznymi²⁰.

W zwrocie antypozytywistycznym następuje więc zbliżenie do teorii kultury jako wyjście poza ciasny gorset zamknięcia w społeczeństwie utożsamianym przede wszystkim z organizmem podlegającym ewolucji i prawom rozwoju świata przyrodniczego. Moim zdaniem jest to pewien rodzaj kulturowego uwolnienia świadomości z jej zamknięcia w systemie zorganizowanego społeczeństwa. Należy jednak podkreślić, że to uwolnienie możliwe było dzięki włączeniu sfery świadomości do działań ludzkich i przesunięciu akcentu z przedmiotu na podmiot, w tym na indywidualny podmiot kreacjonistyczny.

¹⁷ Na ten temat zob. Z. Pucek, *Wprowadzenie. Stare i nowe konteksty socjalizacji – dylematy tożsamości*, [w:] *Stare i nowe konteksty socjalizacji. Dylematy tożsamości*, red. Z. Pucek, Kraków 2007, s. 9–21.

¹⁸ W. J. Burszta, *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Poznań 2004.

¹⁹ S. Borzym, *Filozofia bytu i wartości...*, s. 312.

²⁰ J. Szacki, *Znaniecki: dylemat...*, s. 19.

Trzeba tu jednak wskazać także i takie podejście do kultury, które z wyzwaniem podmiotowym nie ma nic wspólnego, a co więcej, właśnie w zachodzących w kulturze zmianach upatruje powody zniewolenia jednostkowej świadomości. Jest to szerszy problem sposobu definiowania samej kultury i traktowania jej jako systemu adaptacyjnego i stymulującego człowieka w jego działaniach lub też jako ograniczającego zasobu determinującego autonomiczne działania ludzkie. Najbardziej wyrazistym tego przykładem jest krytyka Oświecenia, jakiej dokonali Max Horkheimer i Theodor Adorno jeszcze w latach czterdziestych ubiegłego wieku²¹. Ich diagnozy pod wieloma względami wyprzedzające swój czas upatrywały w procesie uprzemysłowienia kultury elementy zagrażające jednostkowemu samostanowieniu. Pisząc o autodestrukcji Oświecenia zwracali oni uwagę, że postulaty oświeceniowe nie zostały zrealizowane:

Rezygnując z myślenia, które w swej urzeczowionej postaci, jako matematyka, maszyna, organizacja, mści się na ludziach za to, że o nim zapomnieli, oświecenie wyrzekło się swej własnej realizacji. Stosując rygor wobec wszystkiego, co jednostkowe, oświecenie pozwala, by całość nie uchwycona w pojęciu, panując nad rzeczami, wyznaczała też byt i świadomość ludzi²².

Obecnie wytwarzanie gotowych wzorów tożsamości i nierówny do nich dostęp, o czym pisał między innymi Bauman, może być ujmowane właśnie jako ograniczenie jednostkowych możliwości w kształtowaniu samego siebie. Według słów autorów *Dialektyki oświecenia*:

W przemyśle kulturalnym indywiduum jest złudzeniem nie tylko wskutek standaryzacji sposobów produkcji. Tolerowane jest dopóty, dopóki nie ulega wątpliwości, że utożsamia się bezwzględnie z tym, co ogólne²³.

Autorzy mówią wprost o „pseudo-indywidualności”, a przecież analogicznie o pozornym wyzwoleniu jednostkowym pisał też Bauman, zwłaszcza kiedy indywiduum rozmywa swoją oryginalność w zestawieniu z podobnymi do siebie indywidualnościami propagowanymi przez media.

Jednak w nowej fazie gospodarki kapitalistycznej, zwanej także „erą postrykowo-wą”, dochodzi coraz częściej do zindywidualizowanego toku produkcji dóbr różnego rodzaju i jeśli tożsamość staje się produktem przemysłu (także kulturowego), to w pewnej mierze może być produktem na indywidualne zamówienie. Dzieje się tak szczególnie w społeczeństwach wysoko rozwiniętych, w których cenione są coraz bardziej wartości postmaterialistyczne. Proces ten nazywany jest „dematerializacją Zachodu”²⁴. Alvin Toffler pisał natomiast o „gospodarce nadsymbolicznej” („gospodarce opartej na umyśle” czy wręcz „gospodarce wiedzy”) charakteryzującej nowe społeczeństwa, których bogactwo nie opiera się już ani na sile mięśni, ani nawet sile nabywczej pieniądza, lecz na wiedzy i umiejętnościach jej wykorzystywania:

²¹ M. Horkheimer, T. Adorno, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, Warszawa 1994.

²² *Ibidem*, s. 57–58.

²³ *Ibidem*, s. 175.

²⁴ E. Bendyk, *Antymatrix. Człowiek w labiryncie sieci*, Warszawa 2004, s. 17.

„w gospodarce nadsymbolicznej najbardziej liczy się wiedza o wiedzy”²⁵. Wychodzeniu z fazy produkcyjnego kapitalizmu towarzyszy „odmasowiona gospodarka jutra”²⁶. Dostęp do takich zindywidualizowanych produktów – zarówno materialnych, jak i symbolicznych – chociaż jest obecnie bardzo ograniczony i dotyczy niewielkiej liczby konsumentów, stale się rozszerza. Nie eliminuje to bynajmniej rosnącego zróżnicowania w dostępie do tego rodzaju dóbr i narastającej pauperyzacji, która uniemożliwia olbrzymiej części populacji taką swobodną autokreację. Częściowo jest to rezultat głębokich zmian na rynku pracy i odchodzeniu od produkcji jako domeny sił wytwórczych do pracy za pomocą wykorzystania systemów wiedzy i operacji dokonywanych na informacjach. Jak napisał Jeremy Rifkin w swoim studium poświęconym erze postrynkowej, w świecie prawie pozbawionym robotników „Decydującym czynnikiem produktywności zamiast mięśni stał się mózg, reakcja umysłowa zamiast fizycznej”²⁷.

Niemniej nowa przestrzeń działania, ta w której funkcjonują ludzie współcześnie, jest opisywana przez Baumaną jako nieterytorialna (pozaterytorialna), czyli nie licząca się z przypisaniem do miejsca. W zasadzie tylko takie działanie, które unika zakotwiczenia na stałe w określonym miejscu ma szansę przynieść korzyści dla działających podmiotów. To ważny element całego syndromu cech ponowoczesnej tożsamości. Jej charakterystycznym rysem jest zaczynanie ciągle od nowa i nie przywiązywanie się ani do miejsc, ani do ludzi z nimi związanymi. Również rzeczy stają się atrakcyjne jedynie „na chwilę”. Istnienie takich zjawisk sygnalizował już wcześniej Toffler, opisując nowe społeczeństwo oparte na krótkotrwałości, jednorazowości i ogólnie na zasadzie nieprzywiązywania się do rzeczy. Posługiwał się przy tym określeniem „kultura wyrzucania”. Wskazywał, że:

Jesteśmy świadkami historycznego procesu – zmniejszenia roli miejsca w życiu człowieka. Wychowujemy nową rasę koczowników i mało kto zdaje sobie dobrze sprawę, jak masowe, rozpowszechnione i istotne są te migracje²⁸.

Należy zauważyć, że te tendencje „wykorzeniania” aktualnie nasiliły się i jeszcze zwiększyły swój zasięg. Ponadto na intensywności przybiera tempo życia. Wynika to z racjonalizacji rozumianej jako ogólne zwiększenie efektywności życia, a przede wszystkim z powodu nowych technologii umożliwiających dostęp i operowanie informacjami na dużą skalę. Tak na przykład Thomas H. Eriksen podkreślał aspekt przyspieszenia jako główny wyznacznik globalizacji i stwierdził: „W epoce komunikacji bezprzewodowej nie ma już związku pomiędzy odległością a czasem trwania”²⁹. Przypomnieć należy, że w takiej właśnie przestrzeni kształtuje się jednostkowa tożsamość i organizuje się świadomość zbiorowa. Często jest to właśnie przestrzeń nieokreślona co do terytorium i niepozwalająca na zakorzenienie się w tradycyjnym rozumieniu.

²⁵ A. Toffler, *Zmiana władzy. Wiedza, bogactwo i przemoc u progu XXI stulecia*, Poznań 2003, s. 183.

²⁶ *Ibidem*, s. 261.

²⁷ J. Rifkin, *Koniec pracy...*, s. 241.

²⁸ A. Toffler, *Szok przyszłości*, Warszawa 1974, s. 100.

²⁹ T. H. Eriksen, *Tyrania chwili. Szybko i wolno płynący czas w erze informacji*, Warszawa 2003, s. 78.

Dodatkowe uwolnienie działających podmiotów w ponowoczesności dokonuje się także z uwagą na zmianę roli państwa-narodu jako nadrzędnego arbitra integrującego i organizującego jednostkowe istnienia. Tutaj również kategoria kultury odgrywa znaczącą rolę, ponieważ o państwach-narodach można mówić nie tylko jako o urządzeniach politycznych, ale także urządzeniach organizujących się wokół wspólnoty kulturowej. Ta ostatnia zaś podlega istotnym przeobrażeniom pod wpływem procesów globalizacyjnych i poczucie przynależności narodowej zmienia swój charakter. Przeobrażeniom ulegają więc jednostkowe i zbiorowe identyfikacje z grupą narodościową zorganizowaną w formie państwa³⁰.

Jako substytutyczną formę przynależności narodościowo-państwowej Bauman podaje określenie „nowoplemię”. Rozumiane jest ono jako tymczasowa struktura organizująca ludzi wobec pewnych zdarzeń, niekoniecznie więc odwołująca się do wspólnoty kulturowej (norm i wartości) bądź instytucjonalnej (państwo) jako uzasadnienia swego istnienia. Warto przytoczyć te słowa Baumana, które wyraźnie znamionują wyjście poza ciasne horyzonty państwowe (utożsamiane często z narodem i społeczeństwem) i owo skierowanie ku kulturze przekraczającej ustalone i utrwalone uprządkowanie:

„Suwerenności kulturowej” odmówiono nawet żywota pośmiertnego w mitycznym wcieleniu; przemysł obsługujący kulturę pierwszy rzucił wyzwanie granicom państwowym i zadrwił sobie z ich nieprzenikliwości³¹.

Nastąpiło otwarcie na wytwory kultury na niespotykaną dotąd skalę globalną. Tę otwartość tkwiącą w kulturze dostrzegali już wcześniej Toffler, który w pierwszej z książek swojego cyklu trylogii socjologicznej pisał:

[...] tak jak jednostka może wybierać w sposób świadomy spośród wielu stylów życia, współczesne społeczeństwo może również wybierać świadomie spośród różnych stylów kulturowych. Jest to coś zupełnie nowego w historii³².

Tak więc kultura stwarza grunt umożliwiający odrywanie się kategorii świadomości od jej przypisania terytorialnego i nie jest to proces, który ma krótką historię. Natomiast Bauman szczególnie mocno uwrażliwiał na ponowoczesne wykorzenie, zwłaszcza że nie oznaczało ono dla niego jedynie braku przypisania do miejsca w sensie terytorialnym. To także swoista, chciałoby się rzec, „migracja społeczna”. Jak stwierdził:

W transgresyjnej wyobraźni płynnej nowoczesności „miejsce” (czy to fizyczne czy społeczne) zastąpił niekończący się ciąg nowych początków, trwały porządek ustąpił doraźnym, nieskoordynowanym działaniom, a pragnienie odmiany dnia dzisiejszego wyparło troskę o lepsze jutro³³.

³⁰ Kategoriami opisowymi są tu świadomość narodowa i tożsamość narodowa. Na ten temat zob. H. Kubiak, *U progu ery postwestfalskiej. Szkice z teorii narodu*, Kraków 2007, s. 193–212 i 213–234.

³¹ Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna...*, s. 187.

³² A. Toffler, *Szok przyszłości...*, s. 479.

³³ Z. Bauman, *Utopia bez toposu...*, s. 31.

Nastąpiło uwolnienie świadomości od jej przypisania do miejsca, a jej cechą charakterystyczną stało się ciągle przekraczanie granic zarówno subiektywności, jak i granic różnorodnie pojmowanych światów społecznych. Rozproszenie i nieprzynależność zdają się też zdaniem Baumana charakteryzować tych, którzy wchodzą w skład nowych elit decyzyjnych. Pisał o tym tak:

Nowa globalna elita płynie, mknie, śmiga – często także fizycznie, ale zawsze duchowo. Jej członkowie nigdzie nie „przynależą” w jeszcze nie tak dawno powszechnie i „w sposób oczywisty” uterenowionym sensie. Punkty orientacyjne, względem których mierzy swe peregrynacje, są tak samo ruchliwe, jak – fizycznie czy duchowo – ona sama, i tak samo nietrwałe, jak jej wierność tożsamościowym wyborom. [...] Kryterium członkostwa w nowej globalnej elicie jest swoboda poruszania się i wyzwolenie z lokalnych zobowiązań³⁴.

Trzecim z punktów kontinuum wyznaczającego umiejscowienie kategorii świadomości jest sieć. Przejście do sieciowego otoczenia, w jakim sytuowana jest świadomość może oznaczać tak naprawdę brak jakiegokolwiek umiejscowienia. Przywołać tu można wątpliwości Alaina Touraine'a dotyczące uzasadnienia dalszego stosowania pojęcia społeczeństwa (i roli społecznej), w sytuacji kiedy jego konsensualna wizja i założenia o takim jego charakterze okazują się być mitem. Zakładają one bowiem społeczne podzielenie norm i wzorów działania, kiedy tak naprawdę następuje generowanie różnorodnych praktyk przez zindywidualizowane jednostki konstruujące swoje tożsamości. Jakkolwiek takie stanowisko uznać należy za skrajne, można zaryzykować stwierdzenie, że współcześnie świadomość zostaje w jakimś sensie pozbawiona toposu.

Jeśli toposem aktów świadomościowych jest sieć wirtualna, to można ją wprawdzie przypisać do określonego miejsca, ale też przenieść w dowolne inne i pozbawić jakiegokolwiek zakotwiczenia. Takie są bowiem zasady działania w cyberprzestrzeni. Rozumienie sieci nie powinno tu zostać ograniczone tylko i wyłącznie do jego rozumienia wyznaczonego przez model relacji międzyludzkich umożliwiany dzięki nowym technologiom informacyjnym (głównie sieć internetowa), choć w gruncie rzeczy najczęściej do takiego modelu jest ono sprowadzane. Sieć można także rozumieć jako sieć relacji ludzkich o różnym charakterze, odbywających się za pomocą technologii informacyjnych i komunikacyjnych, ale wykluczyć nie można z nich zupełnie relacji bezpośrednich. One także tworzą sieć, chociaż z racji innych powodów (na przykład dużej mobilności przestrzennej ludzi) nie oznaczają już długiej trwałości i zakotwiczenia w danym miejscu. Nawet jeśli relacje są bezpośrednie, to odbywają się na zasadach podobnych do tych, które Bauman nazywał „ponowoczesną turystyką”.

Co jest ważne w przypadku pojęcia sieci, to właśnie nacisk na relacje, określające nowe sposoby bycia i współistnienia społecznego. To wspomniany już charakter powiązań i wytwarzanie więzi oparte w głównej mierze na tym, co rzeczywiście dzieje się pomiędzy ludźmi, nawet jeśli nie mają oni ze sobą bezpośredniego kontaktu. Co istotne, nowe środowisko komunikowania społecznego wyznaczone przez Internet i telefonię komórkową implikuje przeobrażenia we wszystkich innych dziedzinach

³⁴ *Ibidem*, s. 26.

życia społecznego, poczynając od ustanawiania nowych relacji i stosunków pracy³⁵. Warto podkreślić, że sieciowej przedsiębiorczości towarzyszy wzrastająca indywidualizacja form zatrudnienia, a tym samym coraz większa atomizacja i indywidualizacja w innych dziedzinach życia. Wydaje się, że nowym typem człowieka odpowiadającym społeczeństwu sieciowemu jest *homo irretitus*, czyli człowiek schwytyany czy wręcz usidlony przez sieć³⁶. Stąd też zadanie kształtowania samego siebie w schemacie tożsamościowym to odpowiedź na warunki, w jakich współczesny człowiek żyje i działa.

Warte podkreślenia jest to, że wraz z pojawieniem się kulturowej płaszczyzny wyjaśniania działań społecznych doszło do przeformułowania dotychczasowych kategorii opisujących sferę świadomości. Miejsce świadomości (społecznej i zbiorowej) oraz charakteru (jako zespołu stałych cech) zajmuje coraz częściej pojęcie osobowości jako dynamicznej struktury, odnoszącej się zarówno do zbiorowości, jak i indywidualów. Następuje także wyraźne przeniesienie punktu zainteresowania ze zbiorowych form świadomości na jednostkowe cechy osobowościowe traktowane jako złożony rezultat faktu zanurzenia człowieka w kulturze.

Słowa opisujące osobowość były zupełnie inne niż te, które definiowały charakter. [...] Mieć osobowość to wyróżniać się z tłumu, być zauważonym, zwracać na siebie uwagę i wpływać na innych. Być sobą, wyrażać swoją indywidualność, wierzyć w siebie – stały się zawołaniem całego pokolenia³⁷.

Omówionemu powyżej kontinuum społecznego otoczenia, w jakim sytuowana jest świadomość (społeczeństwo – kultura – sieć) odpowiada więc analogiczny ciąg kategorii opisujących modele jednostkowego funkcjonowania w ich ramach. Są nimi: świadomość – osobowość – tożsamość. O tej zmianie tak napisał Giddens:

Miejsce naturalnego „charakteru” człowieka, w jaki wierzyło oświecenie, zajmuje osobowość. Osobowość staje się kryterium różnic między ludźmi i podstawą przekonania, iż zachowania są kluczem do wewnętrznego „ja” jednostek. Z perspektywy rozwoju osobowości uczucia mają większy wpływ na kształtowanie tożsamości niż racjonalna kontrola działania. Zaistnienie w życiu społecznym idei osobowości dało podstawy dominacji porządku wewnętrznego. Więzy i układy społeczne zaczęły oddać tracić na znaczeniu na rzecz obsesyjnego zainteresowania tożsamością społeczną³⁸.

Warto w tym miejscu przypomnieć, że tożsamość społeczna ma w ujęciu Giddensa ciągle jeszcze charakter odspołecznie potwierdzanej struktury, natomiast tożsamość osobista (lub po prostu tożsamość) to bardziej indywidualny i własny projekt, budowany wprawdzie w społecznym otoczeniu, lecz legitymizowany przez wewnętrzną narrację. Z jednej strony następuje więc przechodzenie od kulturowo wyznaczonych i społecznie tworzonych wzorów osobowościowych (stanowiących jednak wyraz jed-

³⁵ Taki obraz e-gospodarki oraz zarysy wyłaniającego się społeczeństwa sieciowego przedstawia M. Castells, *Galaktyka Internetu. Refleksje nad Internetem, biznesem i społeczeństwem*, Poznań 2003.

³⁶ E. Bandyk, *Antymatrix...*

³⁷ J. Rifkin, *Wiek dostępu. Nowa kultura hiperkapitalizmu, w której płaci się za każdą chwilę życia*, Wrocław 2003, s. 211.

³⁸ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość...*, s. 233–234.

nostkowej oryginalności) w kierunku indywidualnych tożsamości, z drugiej zaś sama tożsamość nie jest tylko i wyłącznie jednorodnym schematem autopercepcji człowieka.

W przypadku badania tożsamości, zwłaszcza w jej antropologicznym rodowodzie wskazuje się na przenoszenie punktu zainteresowania z badania treści kulturowych (warstwa esencjalna) na badanie relacji tożsamościowych (aspekt relacyjny). W tym nowym podejściu chodzi przede wszystkim o poznawanie tożsamości grupowych, gdzie badanie tożsamości grup etnicznych dotyczy ich funkcjonowania w ramach zróżnicowanych systemów multikulturowych. Wydaje się, że także tożsamość jednostkowa podlega podobnej zmianie ze względu na współczesne zainteresowanie nie tyle jej treścią, co wytwarzaniem i podtrzymywaniem tożsamości w świecie nasilonych relacji międzyludzkich, szybkich zmian instytucjonalnych i możliwości, jakie stwarzają nowe technologie w zakresie społecznego komunikowania. To właśnie przechodzenie od świata kultury do świata sieciowego.

Tę zmianę myślenia obrazuje w jakimś sensie porzucenie kategorii osobowości na rzecz tożsamości właśnie. Wyznacza ją jednak także i to, co określa się mianem antropologizacji socjologii. Człowiek jako przedmiot badania socjologii nie znajduje się już w centrum złożonej i hierarchicznej struktury systemu społecznego, ani nie jest elementem kultury rozumianej jako zamknięty zbiór wytworów, lecz jest poddany wielorakim wpływom (także o charakterze kulturowym i to na skalę globalną), ale doświadczanych w sposób niemal nieograniczony zarówno w realnym świecie społecznym, jak i w świecie rzeczywistości wirtualnej. Jak pisał Toffler:

Z rewolucji w sposobach i środkach komunikacji każdy z nas wynosi coraz bardziej złożony obraz samego siebie. Rewolucja ta więc jeszcze bardziej nas różnicuje. Przyspiesza proces, który pozwala nam „przymierzać” rozmaite wyobrażenia siebie, i w rzeczywistości zwiększa tempo przechodzenia przez kolejno dopasowywane wizerunki własnego ja. Rewolucja ta umożliwiła elektroniczną projekcję tych wizerunków w świat. [...] Stopniowo obejmujemy we władanie technologię świadomości³⁹.

Wraz z wkraczaniem społeczeństw w zaawansowaną fazę kapitalizmu i twórczym operowaniem informacją (i wiedzą jako taką, określaną jako czynnik „W”) pojawia się według niego „infoświadomość”. Jej rozwój dokonuje się „równoległe z rozwojem gospodarki skomputeryzowanej, przesyconej informacją i komunikacją”⁴⁰.

Sieciowe (i relacyjne) odniesienie znajduje także swój wyraz w Rifkina diagnozie aktualnych przeobrażeń w sposobach funkcjonowania kapitalizmu nowej ery, w którym rynki oddają swoją dominującą pozycję sieciom, a w związku z tym posiadanie dóbr zamienia się w przywilej dostępu do wartości sieciowych. Rifkin wskazuje na wytworzony już w XX wieku rodzaj „osobowości Proteusza”, a wręcz nowej „proteuszowej jaźni”, której zasadniczą cechą był fakt jej wylaniania się na skutek nasilenia i zagęszczenia się ludzkich oddziaływań⁴¹. Współcześnie, rozwój technik informacyjnych, a zwłaszcza komputeryzacja zwiększają jeszcze te możliwości relacji międzyludzkich.

³⁹ A. Toffler, *Trzecia fala*, Warszawa 1997, s. 581.

⁴⁰ Idem, *Zmiana władzy...*, s. 441.

⁴¹ J. Rifkin, *Wiek dostępu...*, s. 209–225.

Konsekwencją tego jest według niego zmiana postaci świadomości. Rifkin pisał o „generacji dot.com” jako pierwszym pokoleniu, które „wyrośliło w symulowanym świecie komercyjnym”⁴².

Autonomia i własność ustępują tu miejsca dostępowi do sieci jako prawdziwemu wyznacznikowi samostanowienia. Według jego słów:

W nowym świecie komputerów, hipertekstu, węzłów i sieci, XIX-wieczna koncepcja człowieka-wyspy, istoty autonomicznej, trwałej i fizycznie odrębnej, podobnie jak drukowane książki i dobra sprzedawane i kupowane na rynku, przegrywa z nową jaźnią relacyjną. [...] Na początku XXI w. jaźń przestaje być pojmowana jako autonomiczny byt w przestrzeni stając się względną i zmienną historią osobistą, która rozwija się w czasie⁴³.

W ten oto sposób w relacjach z innymi człowiek tworzy swoją tożsamość, ale też przybiera rozmaite tożsamości w wirtualnym świecie. Jednostkowa świadomość ma w coraz większym stopniu charakter relacyjny, ponieważ podstaw swojego funkcjonowania i nieustannego potwierdzenia poszukuje w świadomościach innych ludzi. Rifkin stwierdził wręcz:

Żyjemy w świecie, który za najważniejsze uważa zdobycie i utrzymanie uwagi drugiego człowieka, a wszelkiego rodzaju relacje stają się centrum naszej egzystencji. Sentencję Karteuszusa „myślę, więc jestem” zastąpiło nowe powiedzenie „jestem w sieci, a więc istnieję”. Stara koncepcja osobistej autonomii ustępuje miejsca nowej idei wielokrotnych relacji⁴⁴.

4.3. Aspekt zbiorowy: świadomość globalna czy świadomość globalności?

Rozproszenie i indywidualizacja świadomości nie zamknęły bynajmniej drogi do myślenia o niej w kategoriach zbiorowych czy nawet totalnych. Nie zniknęła bowiem skłonność do poszukiwania zintegrowanych form świadomości, łączących indywidualne podmioty w znaczeniowe wspólnoty. Dzieje się tak nawet wtedy – a może tym bardziej wtedy – gdy obserwowane są procesy fragmentaryzacji świadomości i jej rozbicie do postaci relacyjności powodowane przez nowoczesne technologie i wywołane przez nie zmiany w jednostkowym funkcjonowaniu w świecie.

Chodzi o aspekt zbiorowy świadomości, omówiony tutaj w kontekście najczęściej podnoszonym współcześnie, a mianowicie przeobrażeń zachodzących na skalę globalną. Nawet jeśli przyjąć opisane powyżej syndromy zmian świadomościowych jako wyznacznik nowych form świadomości, to po pierwsze, z racji różnic w dostępie do nowych technologii nie dotyczą one wcale dużej części populacji, a po drugie, nadal zaobserwować można silne utożsamianie się z różnego rodzaju wspólnotami znaczeniowymi.

W tym sensie pojawia się kontekst globalności, który można odczytać jako rodzaj tęsknoty do wytyczenia granic świadomości, nawet jeśli miałyby być one niezwykle

⁴² *Ibidem*, s. 209.

⁴³ *Ibidem*, s. 219.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 220.

szerokie. Trzeba jednak podkreślić, że z tego rozproszenia może, ale wcale nie musi wyłonić się jakaś nowa forma zbiorowej świadomości.

Kontynuując wątek relacyjności świadomości poruszany w poprzednim punkcie i mając na uwadze rosnące ciągle możliwości łączenia się we wspólnoty za pomocą nowoczesnych technik komunikacji należy stwierdzić, że jest to nowa płaszczyzna powstawania więzi społecznych. Ten sposób integracji obarczony jest jednak, tak jak nazwałby to Bauman, ambiwalencją. Nie sposób bowiem nie doceniać możliwości komunikacyjnych i ułatwień technologicznych w osiąganiu wspólnoty znaczeniowej, a jednocześnie nie dostrzegać chwiejności powstałych w ich wyniku zbiorowości. Jak pisał Edwin Bendyk:

Tworzone w cyberprzestrzeni wspólnoty są zarazem realne i wirtualne. Realne, bo oparte na realnych aktach komunikacji i wymiany „elektronicznych darów”. Wirtualne, bo najczęściej ich uczestnicy nie znają się osobiście i w każdej chwili mogą się z takiej wspólnoty wyłączyć lub w tej samej społeczności zmienić swoją rolę, płęć, status⁴⁵.

Nie bagatelizując tych zjawisk zwłaszcza, że intensywność ich zachodzenia zdaje się zwiększać, trzeba jednak przyznać, że „globalna wioska” prorokowana przez Marshalla McLuhana nie stała się na razie rzeczywistością. Zresztą nie o takiej świadomości globalnej, budowanej tylko i wyłącznie za pomocą ogólnoswiatowych systemów komunikacji warto tu powiedzieć w kontekście analizowanych przemian świadomości. W większym stopniu chodzi o samą ideę globalności, która obecna w społecznym dyskursie staje się punktem odniesienia dla świadomości i wyznaczając w ten sposób jej granice w rzeczywistości je poszerza. Włączenie w to elektronicznych sposobów komunikacji i przetwarzania danych oraz środków masowego przekazu należy uznać za znaczący czynnik jej rozwoju, ale jedynie za instrument, który sam w sobie nie może stanowić o globalności.

Wydaje się, że najczęściej obecnie podnoszony aspekt zbiorowy świadomości związany jest właśnie ze skomplikowanymi i niejednorodnymi zagadnieniami globalizacji. Globalizacja nie jest zaś tożsama z globalnością. Pierwsza oznacza złożone procesy przeobrażeń i mechanizmy ich zachodzenia, druga oznacza jedynie ich zasięg. Wątek ten został w dużej mierze już zaprezentowany na podstawie analizy koncepcji Baumana, a zwłaszcza w odniesieniu do oceny możliwości budowania świadomości globalnej na fundamencie jaźni moralnej. Dlatego też pytanie, które tutaj jest zgoła elementarne, to pytanie: świadomość globalna czy świadomość globalności?

Nie ulega wątpliwości, że świadomość globalności nie jest równoznaczna ze świadomością globalną. Ta pierwsza jest określeniem pewnego aspektu świadomości (także jednostkowej lub dotyczącej jakiejś mniejszej lub większej grupy). Druga natomiast wskazuje na zakres, jaki świadomość obejmuje, ale nie orzeka wcale, co jest jej przedmiotem. Ta pierwsza jest zresztą także wybiórcza co do treści, chociaż odnosi się do zjawisk i problemów o światowej randze i dość powszechnie za takie właśnie uznawanych. Może być ogólnie rzecz ujmując, świadomością globalności (wyobrazionej totalności, myślenia w kategoriach globu i ogólnoswiatowych), ale siłą rzeczy

⁴⁵ E. Bendyk, *Antymatrix...*, s. 21.

dotyczy przecież jakiegoś jej fragmentu czy konkretnego problemu. Pierwsza dotyczy więc treści świadomości (ale bliżej niesprecyzowanej), druga natomiast jej zakresu, ale jej treść pozostaje w takim przypadku także niedookreślona. Świadomość globalna, nawet jeśli obejmuje jakąś część populacji globu, to jest to zapewne część i to z pewnością nie stanowiąca większości.

Obydwa rodzaje świadomości wiążą się jednak ze sobą, a to dzięki środkom masowego przekazu, które są narzędziami ich budowania. Tak jak istnieje związek pomiędzy zasięgiem oddziaływania nowych technologii komunikacji a możliwościami rozwoju globalnej formy zbiorowej świadomości, tak też treść przekazów masowych komunikatorów pozostaje w korelacji z zasobem świadomości globalności. Świadomość globalności odnosiłaby się na przykład do takiego schematu, jaki Bauman przedstawił odnośnie do sposobów budzenia na globalną skalę moralnych odczuć na temat zjawisk lokalnych (można powiedzieć, że nabierają one globalnego charakteru jedynie „na chwilę”). Pisał tak:

Inspirowane przez media „karnawały współczucia” z samej swej natury nie są zdolne ustanowić trwałego i skutecznego instytucjonalnego ogniwa, które pozwoliłoby wyjść poza krótko-trwałe przebliski świadomości, że każdy człowiek jest „częścią kontynentu”⁴⁶.

Taka świadomość, zgodnie z przyjętym tokiem rozumowania, miałaby charakter przejściowy (interwałowy). „Karnawały litości” są bowiem przerywane przez okresy „znużenia dobroczynnością”. Inaczej rzecz ujmując, są to tak zwane syndromy „odległego cierpienia”, które są w stanie zaprzętać uwagę, stać się elementem świadomości i zostać poddane refleksji jedynie na jakiś czas (krótszy lub dłuższy), lecz nie stanowią rozwiązań dla głębszych i rzeczywistych problemów, które wymagają troski permanentnej.

Uznanie pewnych problemów za kwestie globalne, a nawet za globalne zagrożenia, nie pociąga za sobą automatycznie globalnego, ponadkontynentalnego przeciwdziałania. Uwidacznia się tutaj brak sprawnych instytucji, co było przez Baumana traktowane jako dodatkowy element obciążający współczesnego człowieka. Rozwiązywanie takich spraw jest tym trudniejsze, że ciągle moralne zaangażowanie wymagałoby udziału instytucji, które akurat w dobie współczesnej przeżywają kryzys i nie dostarczają wystarczającego oparcia jednostkowym działaniom.

Ze świadomością globalną wiąże się wiele niejasności. Globalizacja nie oznacza przecież globalności, ani w sensie wyczerpywalności, ani uniwersalności. Uniwersalne byłyby te elementy świadomości (czy wytwory kultury), które są wspólne dla wszystkich ludzi, są przez nich podzielane i respektowane. Natomiast globalne nie ma takiego znaczenia. Globalizacja w potocznym rozumieniu jest raczej synonimem standaryzacji, a więc także standaryzacji zawartości ludzkich umysłów. Jednak tak naprawdę oznacza także różnicowanie się kultur i treści jako reakcję na tę rzeczywistość czy tylko wyobrażoną standaryzację. Dzięki złożonym procesom globalizacji następuje więc zarówno rozwarstwianie (dzielenie), jak i łączenie (integracja) ludzi za pomocą dynamicznych i rozprzestrzeniających się treści (i to wcale nie o globalnej

⁴⁶ Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach...*, s. 183.

proweniencji, lecz mogących przyjąć globalny zasięg). Uniwersalizm natomiast zakłada intencje działających podmiotów i ma na celu upodobnienie ludzi do siebie, ale nie ich ujednolicenie⁴⁷.

Należy więc stwierdzić, że tak jak na gruncie antropologicznym podważa się istnienie jednej globalnej kultury, tak nie można również orzec bezspornego istnienia świadomości globalnej w sensie socjologicznym. Nie znaczy to jednak, że pojęcie świadomości globalnej nie funkcjonuje w społecznym dyskursie, bo jest wręcz przeciwnie. Co więcej, w rzeczywistości społecznej dostrzega się jej pierwsze sygnały i pierwiastki. Piotr Sztompka stwierdził:

[...] mimo ogromnego zróżnicowania społeczności ludzkich dzisiejsze środki telekomunikacji i komunikacji, a także wielka ruchliwość przestrzenna, umożliwiają wytwarzanie się załączkowej świadomości globalnej, ogólnoludzkiej – jak niektórzy powiadają – planetarnej. [...] Taka świadomość globalna nie jest z pewnością udziałem wszystkich, ograniczona jest do elit intelektualnych, naukowych, politycznych, środowisk studenckich, uczestników nowych ruchów społecznych. Wyraża się w trosce o losy całej planety: problemy takie jak przeludnienie, wyczerpanie surowców, zniszczenie ekosfery, ocieplenie klimatu, endemiczne choroby, masowa nędza i bieda, konflikt „północy i południa”, szansa nuklearnej samodestrukcji itp.⁴⁸

W takim rozumieniu świadomość globalna oznacza jednak nie jej zbiorowy (globalny) zasięg, lecz właśnie wybrane treściowe elementy wynikające z obserwacji zjawisk o światowym (globalnym) zasięgu, a jeśli nie globalnym, to przynajmniej przewidywanych skutkach dla trwania społeczności światowej. Jest to więc rodząca się świadomość zbiorowa dotycząca globalności pewnych problemów. Bardziej uwypuklany jest tu ogólnoswiatowy charakter owych problemów i zagrożeń niż globalne zdawanie sobie sprawy z ich istnienia i możliwych konsekwencji. Nie należy jednak wykluczać, że świadomość globalna może stać się realnym zjawiskiem w przyszłości.

Nie dziwi fakt, że akurat w świadomości globalnej upatruje się pewnych właściwości organizujących współcześnie ludzkie myślenie ponadindywidualne. Stanowi to raczej oczywistość, nawet jeśli cały czas istnieją spory dotyczące rzeczywistego charakteru globalizacji. Jacques Attali, „kreując”, bo nawet nie prognozując możliwą przyszłość pisał wręcz, aby „uczyć się myśleć globalnie”⁴⁹. Istnieje być może psychologicznie uzasadniona potrzeba ludzka i trwała tendencja do szukania oparcia w całościowych wizjach, które mają właśnie takie integrujące i będące punktem odniesienia dla działań własnych działanie. Poddając procesy myślenia filozoficznej analizie, Barbara Skarga pisała w ten sposób:

Grozą jest, gdy myślenie zamyka się w jakiejś całości nieruchomej, ale gdy jednak jedność niknie, zostawia pustkę, zawiesza los ludzki w próżni, niszczy też życie społeczne, które bez tej myśli o jedności i wspólnocie staje się rujną anarchią⁵⁰.

⁴⁷ P. Donati, *Wyzwanie uniwersalizmu w wielokulturowym społeczeństwie ponowoczesnym: podejście relacyjne* [w:] *Teoria socjologiczna*, red. E. Hałas, s. 39–64.

⁴⁸ P. Sztompka, *Socjologia...*, s. 293–294.

⁴⁹ J. Attali, *Słownik XXI wieku*, Wrocław 2002, s. 13.

⁵⁰ B. Skarga, *Ślad i obecność*, Warszawa 2004, s. 121–122.

Tymczasem jak widoczne to było chociażby w analizie socjologii Baumana, przeobrażenia w strukturze współczesnego świata powodują rozpad niektórych utrwalonych wspólnot znaczeniowych, będących ważnym punktem odniesienia dla świadomości jednostkowych. Trwa w związku z tym poszukiwanie nowych horyzontów dla zakotwiczenia i umiejscowienia form indywidualnego i zbiorowego myślenia. Jan Trąbka stwierdził:

Cały współczesny postmodernizm, czyli Nowa Era (New Age) rozpaczliwie domaga się nowej świadomości, jakkolwiek nikt nie wie, jakie postulaty stawiać i jakich cech nowych należy oczekiwać⁵¹.

Według niego współcześnie „Globalizm i lokalizacjonizm określają brzegowe warunki ograniczające rozległe spektrum świadomości”⁵². A dialektyka lokalności i globalności to, według Giddensa, dwie podstawowe płaszczyzny, na których dochodzi do konstruowania tożsamości jednostkowych i następuje konstytuowanie się jaźni indywidualnej.

Globalny nie znaczy więc w żadnym razie uniwersalny ani tym bardziej powszechny. Globalny odnosić się może bardziej do treści, ewentualnie do wybranych zjawisk o światowym znaczeniu, ale nie do zakresu pojęcia świadomości. W pierwszej części swojej socjologicznej trylogii Toffler pisał o około jednej trzeciej ludności globu żyjącej w społeczeństwach uprzemysłowionych. Współcześnie natomiast podobna część populacji jest określana jako „społeczeństwo jutra”, czyli należy do grona światowej mniejszości reprezentującej wysoki standard rozwoju i wdrożenia w życie zaawansowanych technologii informacyjnych. Nawet jeśli zasięg światowej sieci informatycznej i komunikacyjnej ciągle się poszerza, to dostęp do niej nieustannie ograniczany jest przez wiele różnorodnych czynników powodujących nierówny dostęp i powstawanie nowych podziałów i zróżnicowań społecznych. Janusz Mucha twierdził, i trudno nie przyznać mu racji:

Krytyki dotychczasowych teorii modernizacji nie zmieniają faktu, że większa część ludzkości stoi obecnie raczej w obliczu potrzeby modernizacji niż w obliczu postmodernizmu⁵³.

Warto nadmienić, że obecnie funkcjonuje także określenie „społeczeństwa jednej piątej” (inaczej „20:80”), które oznacza prognozowaną i coraz bardziej prawdopodobną proporcję uczestnictwa siły roboczej wystarczającej dla zaspokojenia potrzeb całego globu⁵⁴. Ujmując to krótko, jedna piąta ludzkości jest w stanie generować produkty i dobra dla całej ludzkości, oczywiście pod – utopijnym jak dotąd – warunkiem racjonalnej ich dystrybucji. Rzeczywiste zmiany w światowym systemie pracy i przeobrażenia w gospodarce kapitalistycznej są tu znaczące, ponieważ generują nowe problemy często o globalnym charakterze, a więc stają się one elementami świa-

⁵¹ J. Trąbka, *Świadomość...*, s. 125.

⁵² *Ibidem*, s. 125.

⁵³ J. Mucha, *Zmiana społeczna...*, s. 33.

⁵⁴ H. P. Martin, H. Schumann, *Pułapka globalizacji. Atak na demokrację i dobrobyt*, Wrocław 1999.

domości ludzi, których dotyczą. Tak więc pojęciu świadomości globalnej nie można odmówić roli organizującej rozproszone myślenie o przyszłości globu, zwłaszcza w sytuacji rzeczywistych problemów i zagrożeń.

W kwestii wyłaniania się świadomości globalnej można też przyjąć argumentację, jaką prezentował Bauman, gdy mówił o historii pojęcia społeczeństwa. Pojęcie świadomości globalnej odgrywałoby współcześnie rolę podobną do tej, jaką w początkowym okresie powstawania socjologii naukowej odgrywało pojęcie społeczeństwa. Wówczas socjologiczne próby określenia tego, czym jest społeczeństwo, oznaczały według Baumana poszukiwanie czegoś, co w rzeczywistości zostało już utracone. Pisał bowiem:

Zastanawiam się, czy „społeczeństwo” było w ogóle do wyobrażenia, czy mogło się stać „społeczeństwem wyobrażonym”, zanim codzienne doświadczenie zaczęło sugerować zupełnie co innego: osamotnienie, odepchnięcie, brak „towarzystwa” innych? Myślę, że społeczeństwo stało się przedmiotem poznania z chwilą, gdy swych członków zaczęło przeistaczać w jednostki, samo zaś jęło wycofywać się ze sfery widzialnego (a tym bardziej, oczywistego), „danego bezpośrednio”, na pozycje za kulisami, gdzie można je sobie tylko „wyobrażać” i o nim teoretyzować⁵⁵.

Dla Baumana społeczeństwo to metafora, która pojawiła się w naukach społecznych jako „krzyk” i postulat budowania, a ściślej odbudowywania takich relacji, jakie wiązano właśnie z tym pojęciem. Wynikało to z wymogów chwili, a mianowicie wzrastającej masowości społeczeństw, postępującej urbanizacji i związanego z nią zatomizowania, które łącznie ukazywały nietrwałość więzi i relacji międzyludzkich w ich tradycyjnym, wspólnotowym sensie. Pojęcie społeczeństwa jako teoretyczna kategoria zostało więc wedle tego przypuszczenia włączone do socjologicznej refleksji *a posteriori*, jako reakcja na rzeczywistość zachodzące procesy i utratę pewnego rodzaju wspólnotowości.

Przyjmując taki tok rozumowania do wyjaśnienia zagadnienia świadomości globalnej należałoby postawić pytanie, czy można uznać społeczeństwo globalne i taki rodzaj świadomości za zjawiska przeszłości? Taki pogląd nie jest rozpowszechniony i z wielu względów można go uznać za chybioną supozycję. Z pewnej perspektywy i w określonym czasie świat mógł się niektórym wydawać areną do zawładnięcia i podporządkowania oraz uczynienia go czymś globalnym (kolonializm, imperializm). Jednak obecnie w grę wchodzi zupełnie nowe zjawiska, które na kwestię świadomości globalnej każą patrzeć z odmiennego stanowiska niż tylko i wyłącznie możliwości stworzenia jednego świata, według jednej „receptury”. Przede wszystkim ze względu na rozwój technologii informatycznych oraz nakładanie się różnorodnych światowych wpływów rezultaty globalizacji nie są jednoznacznie przesądzone. Coraz bardziej możliwy staje się też udział lokalności (kultur i gospodarek) w tym, co stanowi o potencjale światowym (globalnym)⁵⁶. Nie bez znaczenia są w końcu same przeobrażenia wewnątrz świata cywilizacji zachodniej, który redefiniuje swoją dotychczasową do-

⁵⁵ Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach...*, s. 132.

⁵⁶ W kwestii gospodarczych aspektów globalizacji zob. np. E. Luttwak, *Turbokapitalizm. Zwycięzcy i przegrani światowej gospodarki*, Wrocław 2000.

minację i przewodnictwo w zakresie stosowania zaawansowanych technologii i upowszechniania ideologii dobrobytu⁵⁷.

Podsumowując, można powiedzieć, że pojęcie świadomości globalnej odnosi się do mniej lub bardziej wyobraźalnej przyszłości, a nie do przeszłości.

Podobnie współcześnie istnieje zapotrzebowanie na pojęcie tożsamości, które pozwala jednostkom zdefiniować się i samookreślić w czasach, z jednej strony nasilającej się instytucjonalnej zmienności i niepewności, a z drugiej, wzrastających możliwości korzystania z wolności i to w wymiarze globalnym.

4.4. Indywidualizacja: tożsamość jednostkowa

Ostatni kontekst podsumowania analizy dotyczącej kategorii świadomości to jej zmiany w procesie indywidualizacji życia społecznego, prowadzące w konsekwencji do teoriopoznawczej popularności koncepcji tożsamości.

Indywidualizacją w różnym stopniu i rozumieniu naznaczone są w zasadzie wszystkie cztery analizowane powyżej teorie. Najpierw jest to więc Durkheimowska intuicja dotycząca wyłaniania się świadomości jednostkowej ze świadomości zbiorowej i proces zakorzeniania się indywidualizmu w społeczeństwach rozwijających się na drodze koniecznej ewolucji. Indywidualistyczna jest kulturalistyczna teoria Znanieckiego, opierająca się na oryginalnej koncepcji świadomości uaktualniającej się w świecie wartości. Giddens w swojej teorii strukturacji umieścił aktora społecznego w wielopoziomowym i dynamicznym systemie społecznym, posługując się przy tym określeniem *agency* dla podkreślenia świadomego i sprawczego charakteru działania. Baumana interesowały wprawdzie ogólnospołeczne i globalne problemy, ale możliwości ich rozwiązania szukał analizując kondycję jednostki w ponowoczesnym świecie. Punktem wyjścia uczynił mianowicie jaźń moralną jako warunek świadomości w ogóle, a tym samym, warunek budowania jakichkolwiek ponadindywidualnych znaczeń.

Wskazywane powyżej przeobrażenia kategorii świadomości w trzech różnych kontekstach – własności, toposu i wymiaru zbiorowego – także unaocniają przesunięcie punktu zainteresowania z opisu całości społecznych na byty jednostkowe, ich działania, samostanowienie i konstruowanie tożsamości.

W drugiej części swojej trylogii Toffler pisał o wyłanianiu się nowej cywilizacji (po fali rewolucji agrarnej i przemysłowej), w której kondycja jednostki kształtuje się w nowej psychosferze. Jednym z głównych rysów wychodzenia z fazy przemysłowej jest głębokie zachwianie życia wspólnotowego, a więc to, co Toffler nazywał „szturmem na samotność”: „samotność jest dziś uczuciem tak powszechnym, że – paradoksalnie – przeżywa się je zbiorowo”⁵⁸. W fazie postprzemysłowej natomiast to rodzaj odmasowienia, który stawia jednostkę wobec nowych wyzwań. Wspominane powyżej zjawiska zindywidualizowanej produkcji w wysoko rozwiniętych krajach nie

⁵⁷ Na temat technologicznych zmian w cywilizacji Zachodu i możliwych trendów w przyszłości zob. J. Gimpel, *U kresu przyszłości. Technologia i schyłek Zachodu*, Wrocław 1999.

⁵⁸ A. Toffler, *Trzecia fala...*, s. 549.

są jedyną dziedziną, w której decyzje należy podejmować samodzielnie, a codzienne opowiadanie się za czymś stało się koniecznością. Jest to jednocześnie cena za swoiste dowartościowanie i upodmiotowienie jednostki, gdyż w procesie społecznego rozwoju traci ona więzi wspólnotowe na rzecz osiągnięcia większej samodzielności jako indywidualium.

Jedną z przyczyn tej epidemii samotności tkwi w powiększających się różnicowaniach społecznych. Odmasowienie społeczeństwa, podkreślanie różnic, a nie podobieństw – to wszystko przyczynia się do różnicowania indywidualności ludzkich. Każdemu człowiekowi ułatwia się zrealizowanie jego własnych możliwości. Ale jednocześnie utrudnia się kontakty między ludźmi⁵⁹.

Słychać tu echo klasycznej teorii Durkheima jednak z pewnym zastrzeżeniem. Durkheim w swojej koncepcji przejścia od solidarności mechanicznej do organicznej widział także wzmocnienie bytu jednostkowego (a nawet wyłonienie się świadomości jednostkowej z jej zbiorowej, wspólnej formy), ale w konsekwencji tego przejścia jednostki w coraz większym stopniu uzależniają się od siebie i są zmuszone do nowej formy kooperacji.

Jeśli natomiast wątpliwości Durkheima dotyczące wzrastających pokładów szczęścia w społeczeństwie uznać za odpowiednik wizji samotności proponowany przez Tofflera, to można w dużej mierze łączyć te koncepcje rozwoju.

Choć odległe chronologicznie od siebie, to obie próbują wskazać na istotne elementy przejścia z pewnej struktury społeczeństwa do innej, nowopowstającej i trudnej do dokładnego zdefiniowania. U Durkheima jest to przejście ze społeczeństwa agrarnego (choć takim pojęciem on się nie posługiwał) do społeczeństwa industrialnego, a Tofflerowski „przewrót psychokulturowy” to przejście ze społeczeństwa przemysłowego (masowego) do postprzemysłowego o coraz bardziej zindywidualizowanej formie produkcji.

Jednocześnie Toffler wskazywał, że czas „monolitycznej świadomości” minął. Według niego trudno już upierać się przy powszechnie funkcjonujących i formowanych w sposób masowy określonych modelach i typach osobowości oraz wytwarzanych niejako odgórnie wzorach.

Należałoby raczej mówić o tak zwanym konfiguracywnym „ja”, które wiąże się z faktem budowania tożsamości jednostkowych, wprawdzie na dużą skalę, ale w procesach jak najbardziej indywidualnych przedsięwzięć i osobistych starań.

Człowiek nie otrzymuje do wyboru kolekcji zwartych i gotowych tożsamości, tylko musi samodzielnie budować z osobnych elementów własną tożsamość, swe konfiguracywne czy inaczej – modularne „ja”. Jest to daleko trudniejsze. I właśnie to tłumaczy, dlaczego tyle milionów ludzi tak rozpaczliwie poszukuje dziś tożsamości⁶⁰.

Proces przechodzenia od form zbiorowego do jednostkowego radzenia sobie z rzeczywistością obrazuje jednocześnie ewolucję form zbiorowych świadomości ku jej jed-

⁵⁹ *Ibidem*, s. 550–551.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 580.

nostkowym emanacjom. To także nakaz samoorganizowania własnego życia, a w konsekwencji wzięcia za nie pełnej odpowiedzialności. Jak pisał Charles Handy:

Prawdziwą rewolucją społeczną, którą nadal przeżywamy, jest przejście od życia organizowanego przez kogoś innego, skoro raz się na to zgodziliśmy, do świata, w którym wszyscy będziemy musieli sami zająć się własnym losem⁶¹.

W takim świetle pojawia się tożsamość jako wyzwanie dla jednostkowego życia, ale także konstrukcyjna konieczność, która w zasadzie decyduje o samostanowieniu. Handy twierdził w podobny do Baumana sposób:

My, jednostki, nie podlegamy już zawłaszczeniu. W miarę zanikania wszystkich tradycyjnych struktur nikt nie uniknie ponoszenia odpowiedzialności za siebie, i to w większej skali niż kiedykolwiek przedtem. Jesteśmy skazani na wolność⁶².

Trzeba tu podkreślić, że kwestia odpowiedzialności nie jest związana tylko i wyłącznie z jednostką, która podejmując zadanie budowania tożsamości, staje się konstruktorem własnego życia rozumianego jako narracyjnie potwierdzana biografia. Odpowiedzialnością obarczony jest sam fakt podjęcia lub nie takiego wyzwania, co wiąże się, tak jak w przypadku koncepcji Baumana, z moralnym zaangażowaniem w los Innego. Samo konstruowanie tożsamości można odczytywać jako zobowiązanie, którego konsekwencje są znaczące dla jednostki oraz przekładają się na urządzenie świata dzięki relacyjnemu modelowi budowania jaźni w obliczu odpowiedzialności za innych. Można powiedzieć, że etyczność jest immanentną cechą ponowoczesnej tożsamości.

Jednak za najbardziej istotny czynnik indywidualizujący należy współcześnie uznać wiedzę. Jej rosnące znaczenie związane jest z przeformułowaniem fundamentów władzy, ale także z tą jej właściwością, która różnicuje ludzi na skalę dotąd nie spotykaną. W takim rozumieniu wiedza jest zasobem zupełnie odmiennym niż wszystkie wcześniejsze wypracowane rodzaje określania bogactwa społeczeństw (ziemia, środki produkcji, pieniądz), na których opierało się budowanie społecznego dobrobytu i relacji między ludźmi. Ta niezwykłość wiedzy sprowadza się do tego, że:

[...] tę samą wiedzę może wykorzystywać wielu różnych użytkowników jednocześnie – i jeśli uczynią z niej dobry użytek, może ona wytworzyć jeszcze większe zasoby wiedzy. Wiedza jest z definicji niewyczerpana i ogólnodostępna⁶³.

Budulcem wiedzy w jej nowoczesnym rozumieniu jest przede wszystkim wszelkiego rodzaju informacja, a jej upowszechnianiu sprzyjają najnowsze technologie przekazu, przechowywania i rozprzestrzeniania danych. Znaczenie wiedzy dla współczesnych ludzi najlepiej obrazuje według Tofflera silne przesunięcie w strukturze spo-

⁶¹ Ch. Handy, *Głód ducha. Poza kapitalizm. Poszukiwanie sensu w nowoczesnym świecie*, Wrocław 1999, s. 60–61.

⁶² *Ibidem*, s. 12.

⁶³ A. Toffler, *Zmiana władzy...*, s. 97.

łecznej – „w miarę rozwoju gospodarki nadsymbolicznej proletariats staje się cognitariatem”⁶⁴.

Można zgodzić się z taką diagnozą, ale biorąc pod uwagę nie tyle przechodzenie tradycyjnego proletariatu na drogę wykorzystania w jego pracy wiedzy, ile raczej obserwowując proces kurczenia się typowych zajęć i zawodów, które proletariats do tej pory wykonywał i dzięki którym istniał. Tak ujmował to Jeremy Rifkin, opisując zjawisko bezrobocia technologicznego polegające na tym, że proletariats w dużym stopniu staje się po prostu zbędny, a przez to zanika w takiej formie, jaka stanowiła o jego jestestwie. Według mnie, klasyczny proletariats miał charakter masowy, natomiast trudno mówić o cognitariacie w takim samym rozumieniu, gdyż wiedza jest w większym stopniu atrybutem poszczególnych jednostek i nie strukturuje w tak wyraźny sposób społeczeństwa na homogeniczne grupy. Wiedza różnicuje ludzi, lecz w daleko bardziej skomplikowany sposób niż fakt posiadania (lub nieposiadania) środków produkcji i wykonywania określonej pracy, a więc cech decydujących o przynależności do proletariatu w jego pierwotnym rozumieniu. Posiadanie wiedzy (czy raczej posługiwanie się nią i umiejętne władanie) wyznacza różnice, czasem bardzo głębokie, ale właśnie jednostkowe, a jeśli ewentualnie grupowe, to na mniejszą skalę niż miało to miejsce w przypadku grup typowo przemysłowych, produkcyjnych czy zawodowych. Ze względu na to, przejście od społeczeństwa produkującego do społeczeństwa korzystającego z zasobów wiedzy i ją pomnażającego, nie oznacza bezproblemowego przeistoczenia się proletariatu w cognitariats. Szanse na taką transformację są raczej niewielkie, na co wskazują zresztą rzeczywiste trudności wynikające z nierównego dostępu do wiedzy, ale także trudności w zapewnieniu środków do życia ogromnym rzeszom dawnych pracowników, którzy zostali wyparci z rynku przez wprowadzenie nowych technologii wytwórczych (podobny problem występuje także w sektorze usług). Elementy wiedzy są niezaprzeczalnie składnikiem świadomości, ale w znikomym stopniu stają się budulcem jakiejś wspólnej świadomości.

Wiedza, szczególnie ta specjalistyczna, bardziej różnicuje niż łączy. Stąd też świadomość wytwarzana przy jej współdziałaniu jest również rozproszona. Nawet jeśli podstawowa cecha ponowoczesności, czyli refleksyjność staje się cechą wszystkich, to z pewnością każdego w nieco innym stopniu. Wiedza jest bardzo mocno zindywidualizowana i przynależna w nierównym stopniu poszczególnym ludziom. Sprawia, że bliżsi sobie są na przykład fachowcy w danej dziedzinie komputeryzacji bez względu na ich narodowość i kulturową przynależność niż przedstawiciele tej samej kultury, ale różni pod względem profesji i wykonywanych czynności zawodowych.

Na zakończenie należy tu zaakcentować następujące stwierdzenie: tak, jak świadomość uzyskała swoje miejsce w socjologii łącznie z uznaniem podmiotu, tak tożsamość odnajduje swoją legitymizację w samoświadomości podmiotu. „Do podstawowych cech filozoficznej moderny należy powszechne przekonanie, że jest ona myśleniem wywodzącym się z pewności świadomości siebie”⁶⁵. Filozoficznych podstaw takiemu myśleniu dostarczyło przede wszystkim Kartezjańskie ujęcie podmiotu myślącego, rozwijane później przez Leibniza i Kanta. Kolejne zmiany dotyczyły

⁶⁴ *Ibidem*, s. 116.

⁶⁵ M. Frank, *Świadomość siebie i poznanie siebie*, Warszawa 2002, s. 77.

natomiast wzmocnienia świadomościowego oglądu świata i samego siebie. Stąd też skierowanie świadomości na nią samą (samoświadomość) oraz to, co jest już bardzo aktualne, poddanie własnych aktów świadomości refleksyjnemu namysłowi (refleksyjnej kontroli, jak przedstawiał to Giddens). Na poziomie koncepcyjnym można więc uznać tożsamość za kolejne stadium rozwoju pojęcia świadomości (z uwzględnieniem jej wersji w postaci osobowości). W rzeczywistości tożsamość spełnia rolę konstrukcji organizującej życie jednostkowe w skomplikowanym świecie postindustrialnym (lub późnonowoczesnym czy ponowoczesnym – sama terminologia nie ma tu już decydującego znaczenia). Głównym argumentem na rzecz takiego wniosku jest rola, jaką współcześnie przypisuje się właśnie refleksyjności, którą można sprowadzić do pogłębionej świadomości (refleksyjna świadomość – to znowu określenie używane przez Giddensa). Jak stwierdził Lech Ostasz: „Refleksyjność i samoświadomość tworzą szczyt świadomości człowieka”⁶⁶.

To zagłębianie się świadomych podmiotów w ich własne życie wewnętrzne znajduje swoje rzeczywiste możliwości realizacji w postaci jednostkowej tożsamości traktowanej jako narracyjna biografia. Tego wątku dotyczyły obszerne fragmenty niniejszej analizy. Warto tu wskazać na niezwykle intrygującą socjologiczną kwestię, która ściśle wiąże się z tak pojmowaną tożsamością. Chodzi mianowicie o wyjście poza jednostkowo konstruowane tożsamości i tworzenie na ich podstawie (lub z ich udziałem) struktur ponadjednostkowych. Poniższy cytat z książki Neila Postmana można potraktować jako ilustrację znaczenia, jakie odgrywa tożsamościowa konstrukcja w typowo osobistym wymiarze:

[...] kiedy ludzie nie mają satysfakcjonującej narracji, dostarczającej im poczucia celu i ciągłości, powstaje rodzaj psychicznej dezorientacji, rozpaczliwie poszukuje się czegoś, w co można by uwierzyć lub, co jest prawdopodobnie jeszcze gorsze, następuje konkluzja, że nic takiego nie istnieje⁶⁷.

Jednocześnie cytując Bergera i Luckmanna można stwierdzić, że

Spółeczeństwa mają swoje historie, w których powstają określone tożsamości; jednak historie te są dziełem ludzi z określonymi tożsamościami⁶⁸.

Ten wątek został omówiony w punkcie dotyczącym „uwspólnienia” świadomości w koncepcji Znanieckiego oraz dotyczącym poszukiwania globalnej perspektywy dla jednostkowej jaźni moralnej w propozycji Baumana. Nie można bowiem wykluczyć takiej transgresji jednostkowych świadomości w stronę jej postaci globalnej, chociaż jednocześnie nie ma też pewności uzyskania takiego konsensusu. Charles Handy pisał o tak zwanym „egoizmie właściwym”, czyli nowej formie indywidualizmu, odpowiadającej nowej fazie kapitalizmu. To połączenie tego, co jednostkowe z tym, co ogólne i w najszerszym ujęciu zbiorowe. Jednostkowe korzystanie z wolności oznacza

⁶⁶ L. Ostasz, *Teoria świadomości...*, s. 118.

⁶⁷ N. Postman, *W stronę XVIII stulecia...*, s. 16.

⁶⁸ P. L. Berger, T. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa 1983, s. 263.

w takiej formie indywidualizmu działanie na korzyść innych. Jego główne założenie jest następujące: „We współczesnym świecie jednak jednostka i społeczeństwo muszą się spotkać w kompromisie między wolnością a zaangażowaniem”⁶⁹.

Ogólnie należy stwierdzić, że przeobrażenia stabilnej i ustrukturalizowanej rzeczywistości w płynną sieć relacji i nakładające się na siebie różnorodne doświadczane światy, zdają się wzmacniać rolę świadomości w funkcjonowaniu jednostek i grup społecznych. Świadczy o tym chociażby niezwykle silny akcent położony na sferę refleksyjności w teorii proponowanej przez Giddensa. Wzmocnienie znaczenia refleksyjności dla jednostkowego funkcjonowania w świecie akcentował też Ulrich Beck w swojej wizji społeczeństwa ryzyka, w którym, jak napisał: „Jednostka traci znaczenie i równocześnie stawiana jest na pozornym piedestale współtwórcy świata”⁷⁰. Trzeba w tym miejscu dodać, że indywidualizacja oznacza dla niego zarówno wyzwolenie jednostkowe z utartych i tradycyjnych kontekstów działania, jak i jednocześnie zwiążanie jednostki ze standaryzacją wynikającą z wtopienia jednostkowej biografii w życie instytucji. Tym samym umiejscowienie jednostki nie jest nigdy jednoznaczne, a jej świadomość narażona jest na równoczesne doświadczanie bycia sobą i pozostawania w zinstytucjonalizowanym standaryzowanym świecie. Beck nazwał to zjawisko „podwójną społeczno-przestrzenną egzystencją” i odniósł je szczególnie do sytuacji odbioru przekazów dostarczanych przez media. Tak zwane „indywidualne położenie życiowe” nie jest nigdy niezależne od struktury instytucji: „Rzekoma zewnętrzność instytucji staje się wnętrzem indywidualnej biografii”⁷¹.

Również w pismach Baumana znaczenie świadomych wyborów należy traktować jako ewidentne wzmocnienie sfery świadomości w określaniu miejsca i roli człowieka w świecie społecznym. Odnieść można je do ogólnej zasady kierującej rozpoznawaniem aktów świadomościowych w każdorazowo dokonywanych wyborach i podejmowanych decyzjach. Nawet jeśli – jak sugerował Bauman – współczesny człowiek jest skazany na ich dokonywanie, to i tak nie zmienia to faktu, że w ten sposób poszerza się pole działania i uaktywniania świadomości, a więc także pole jej potencjalnego rozwoju. Według Lecha Ostasza: „Najważniejszym pozytywnym przejawem występowania świadomości jest badanie i wybieranie możliwości”⁷². Natomiast wybieranie możliwości to podejmowanie decyzji, a więc jednocześnie konstruowanie tożsamości, nawet jeśli proces ten przebiega w rzeczywistości „skazującej” człowieka na wybór. Taki jest sposób definiowania i rozumienia ponowoczesnej wolności, w której niemal wszystko podlega wyborowi. Niemal wszystko, bo nie podlega mu sam wybór.

Być może ta sytuacja wolności zniewolonej wyborem nie jest nieodwracalna. Ciekawej wizji dostarcza tu na przykład Jacques Attali. W *Słowniku XXI wieku* w sposób niezwykle błyskotliwy zdefiniował on „albo” oraz „i” jako wyznaczniki odpowiednio czasów współczesnych i wykreowanej przez niego wizji prawdopodobnej przyszłości. Z wyjaśnienia tych haseł wynika, że współcześnie człowiek skazany jest na wy-

⁶⁹ Ch. Handy, *Głód ducha...*, s. 13.

⁷⁰ U. Beck, *Spółczesność ryzyka...*, s. 205.

⁷¹ *Ibidem*, s. 205.

⁷² L. Ostasz, *Teoria świadomości...*, s. 11.

bór „albo” i jest to aktualne rozumienie wolności. Tak, jak zaprezentował tę kwestię Bauman, to możliwość wyboru stanowi o wolności indywidualnej lub tak jak pisał Rifkin, dostęp do różnego rodzaju dóbr (bynajmniej nie tylko materialnych) to kwintesencja samostanowienia i samookreślenia człowieka. Jednak w przyszłości, jak stwierdził Attali, będzie można pozwolić sobie na niedokonywanie wyborów – obrazuje to właśnie „i” – wtedy wolność nabierze charakteru wynikającego z koniunkcji, a więc nastąpi możliwość łączenia tego, co teraz stanowi wartości alternatywne. Oto te definicje prognozowanych zmian:

„Albo” – słowo oznaczające wybór, a zatem wolność. Wyjdzie z użycia, gdy pojęcie wolności zacznie oznaczać brak możliwości wyboru. Wówczas „i” zajmie miejsce „albo”. [...] „I” – skondensowany wyraz przyszłej wolności: prawa, przynależności do wielu narodów, do symultaniczności. Prawa do nie wybierania⁷³.

Podsumowując, z pojęciem świadomości w socjologii teoretycznej jest podobnie jak z pojęciem natury w okresie Oświecenia. To drugie było zdaniem Szackiego „wszechobecne” i „rozpaczliwie wieloznaczne”⁷⁴. Te same określenia można moim zdaniem zastosować do opisu statusu, jaki pojęcie świadomości zyskało na gruncie socjologii. Należy jednak uczynić pewną uwagę. Otóż współcześnie owa „wszechobecność” przejawia się najczęściej za pomocą innych pojęć, które zastępują kategorię świadomości. Jest to swoista obecność świadomości „w podziemiu” – takie określenie odnośnie do kategorii świadomości sformułował kiedyś Bogdan Suchodolski. Występuje ona jako ukryta kategoria, a więc jako reprezentowana i zastępowana przez inne, bardziej odpowiadające współczesnemu myśleniu o usytuowaniu jednostki w świecie społecznym. Niewątpliwie jednak to właśnie sferze świadomościowej przypisuje się coraz większą rolę w określaniu jednostkowego i zbiorowego stanowienia. Sama świadomość wręcz zyskuje na znaczeniu, a popularność modeli tożsamościowych zdaje się jedynie potwierdzać tę tezę. Jakkolwiek sama kategoria świadomości nie staje się przedmiotem analizy i opisu, to dotrzeć do niej można dzięki rekonstrukcji i sięganiu do innych stosowanych pojęć. Stąd powstaje wrażenie jeszcze większej wieloznaczności tej kategorii, niż wynika to z rzeczywistych trudności w jej definiowaniu i empirycznym rozpoznaniu.

Utajona obecność świadomości jako teoriopoznawczej kategorii jest o tyle paradoksalna, że współczesna socjologia oscyluje bardzo często wokół zagadnień rozumienia świata społecznego, świadomego w nim uczestnictwa, pogłębionej refleksji na temat jego złożonych zjawisk, zdobywania samowiedzy o swoim byciu w świecie i znaczenia, jakie przypisywane jest wszelkim aktom świadomościowym (i działaniom podmiotowym). Społeczeństwo wiedzy, społeczeństwo refleksyjne, społeczeństwo zindywidualizowanych jednostek, gospodarka oparta na umyśle – to tylko niektóre z przywoływanych wcześniej określeń, znamionujących zwrot ku sferze świadomości jako fundamentalnej nie tylko dla zrozumienia zjawisk świata współczesnego, lecz także podmiotowego w nich uczestnictwa.

⁷³ J. Attali, *Słownik XXI wieku...*, s. 18 i 85.

⁷⁴ J. Szacki, *Historia myśli...*, s. 78.

Tak więc rozwijana współcześnie myśl socjologiczna wskazuje na żywotność koncepcji świadomości. Jest to wyraźnie widoczne właśnie w szerokim stosowaniu kategorii tożsamości oraz w uznaniu cechy refleksyjności nie tylko za jedną z zasadniczych wykładni opisu stosunków współczesnego świata, ale także za sposób optymalnego w nich uczestnictwa. Sfera świadomości jest nadal obecna w konstruowaniu teorii procesów społecznych. Znajduje się tam jednak najczęściej pod postacią innych kategorii. W takim sensie pojawia się kwestia popularności, jaką w naukach społecznych, w tym i socjologii, zyskało na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci pojęcie tożsamości. Stosuje się je zarówno do bytu jednostkowego, jak i zbiorowego, chociaż analogicznie do pojęcia świadomości jego pierwotne źródło jest przede wszystkim indywidualistyczne, związane z teorią symbolicznego interakcjonizmu.

Wzmoczone zainteresowanie tożsamością nie jest bezpodstawne. Odwołanie się do genezy tego pojęcia ukazuje również jego związki z rzeczywistymi zmianami społecznymi. W tej popularności koncepcji tożsamości można dopatrywać się antropologizacji socjologii, ale takie wyjaśnienie po pierwsze, wymagałoby precyzyjnego dowodu, a po drugie, z pewnością nie wyczerpuje całego problemu. Faktem jest jednak, że świadomość, chociaż włączana w założenia dotyczące ontologii świata społecznego (a także badana empirycznie w prezentystycznych badaniach opinii publicznej) nie stanowi już odrębnego przedmiotu zainteresowania współczesnych teoretyków społeczeństwa. Wyjątkiem jest tu może Giddens, który posługuje się rozbudowanym pojęciem świadomości w swojej teorii strukturalizacji, wyodrębniając świadomość praktyczną i świadomość komunikacyjną oraz tę z poziomu bezpieczeństwa ontologicznego, a więc sferę nieświadomości. W tej trójczłonowej koncepcji świadomość pojawia się jednak w postaci „rozdrobnionej”. W przypadku jednostkowego podmiotu świadomość rozdziela się bowiem na różne typy świadomości przydatne na różnych poziomach uczestnictwa w społeczeństwie.

Wyjaśnień dla schematu tożsamościowego można szukać w rzeczywistych procesach zachodzących we współczesnym świecie oraz w przemianach, jakim podlegają społeczeństwa i swoistym zapotrzebowaniu, jakie na „posiadanie” tożsamości wytworzyła współczesność. Przedstawiona analiza wybranych teorii i podsumowanie ukazujące świadomość w czterech kontekstach pozwalają stwierdzić, że pojęcie świadomości przestaje być wystarczające i adekwatne do opisu złożoności współczesnego świata i coraz bardziej skomplikowanego uczestnictwa w nim jednostek i grup społecznych.

W tym znaczeniu tożsamość staje się, jak ujął to Bauman, koniecznym wymogiem czy zadaniem do wykonania przez każdego człowieka. Chociaż do takiego funkcjonalistycznego wyjaśnienia można mieć pewne zastrzeżenia, to jednak analizując pewną korespondencję rozwiązań teoretycznych ze zmianami zachodzącymi w społeczeństwach należy uznać, że z jakichś względów pojęcie świadomości zdezaktualizowało się, przestało spełniać swoją rolę opisową i wyjaśniającą. Wydaje się, że jest tak zwłaszcza z pojęciem świadomości w jej wymiarze jednostkowym. Żywotność kategorii świadomości jawi się tu w jej odmienionym i pogłębionym kształcie – kategorii tożsamości. „Poszukiwanie tożsamości to poszukiwanie jednostkowej istoty samego

siebie”⁷⁵. Samego siebie można natomiast opisywać za pomocą pojęcia podmiotu, chociaż dawniej robiono to używając innych kategorii, takich jak dusza, rozum czy wola. Obecnie należy przyjąć, że do tego grona pojęć dołączyła również tożsamość.

W konsekwencji także zbiorowe odniesienie do świadomości stało się niewystarczające do opisu złożoności współczesnego świata i samookreślenia się w nim grup i różnego rodzaju bytów zbiorowych. Jest tak po części z powodu nasilających się tendencji indywidualistycznych oraz istotnych i zachodzących w szybkim tempie zmian, jakie dotyczą warunków funkcjonowania w społecznej rzeczywistości. Globalizacja jest tutaj tym określeniem, które mieści w sobie szereg procesów wyznaczających nowe zasady formowania stosunków społecznych na różnorodnych poziomach i o różnym zasięgu oddziaływania.

Tak więc tożsamość należy uznać za „nowe” pojęcie na nowe czasy. Jednak współczesny schemat na optymalne bycie-w-świecie wyznaczany jest łącznie przez krytyczne wykorzystanie rozumu i świadomości. Można to uznać za przywilej człowieka, który został w toku rozwoju społecznego wypracowany i stanowi współczesną odpowiedź na elementarne pytanie o to, jak żyć. Trzeba więc przyjąć, że zachodzące aktualnie przemiany w sferze świadomości są zaledwie pewnym etapem w jej rozwoju i nie stanowią z pewnością ostatecznego rozwiązania. W tym znaczeniu nie przesądzają kształtu przyszłości. Jest tak chociażby dlatego, że

Właściwością człowieka jest to, że uprzytomnić sobie może wszystkie swoje ograniczenia formalne, zaś sama świadomość granic jest równoznaczna z ich ciągłym przekraczaniem. Transcendowanie siebie – oto zasadnicza cecha natury ludzkiej⁷⁶.

Możliwość przekraczania tego, co na danym etapie rozwoju społecznego wydaje się punktem granicznym, nie pozwala zamknąć kategorii świadomości w żaden finalny projekt. Można tu co najwyżej rozpoznawać kolejne jej emanacje i teoriopoznawcze kategorie, które zmieniają się pokonując również pewne granice, także te wyznaczone przez standardy poznania naukowego.

⁷⁵ Ch. Taylor, *Źródła tożsamości...*, s. 342.

⁷⁶ S. Borzym, *Simmel: indywidualizm...*, s. 110.

BIBLIOGRAFIA

- Abel, Teodor, 1996, *O Florianie Znanięckim. Wybór z dziennika*, wybór, przekład, wstęp i przypisy E. Hałas, Lublin, Norbertinum.
- Abel, Theodore, 1977, *Podstawy teorii socjologicznej*, przedmowa J. Szczepański, przeł. A. Bentkowska, Warszawa, PWN.
- Anderson, Benedict, 2000, *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, London–New York, Verso.
- Ardener, Edwin W., 1992, *Tożsamość i utożsamianie*, [w:] *Sytuacja mniejszościowa i tożsamość*, red. Z. Mach, A. K. Paluch, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Socjologiczne”, z. 15, Kraków, s. 21–42.
- Arendt, Hannah, 2000, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Warszawa, Fundacja Aletheia.
- *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, 1994, przeł. M. Godyń i W. Madej, Warszawa, Fundacja Aletheia.
 - *Myślenie*, 2002, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa, Czytelnik.
- Attali, Jacques, 2002, *Słownik XXI wieku*, przeł. B. Panek, Wrocław, Wydawnictwo Dolnośląskie.
- Bauman, Zygmunt, 1994, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, przeł. J. Bauman, Warszawa, Instytut Kultury.
- *Etyka ponowoczesna*, 1996, przeł. J. Bauman i J. Tokarska-Bakir, Warszawa, PWN.
 - *Europa niedokończona przygoda*, 2005, przeł. T. Kunz, Kraków, WL.
 - *Florian Znanięcki, nasz współczesny*, 1999, [w:] *Teoria socjologiczna Floriana Znanięckiego a wyzwania XXI wieku*, red. E. Hałas, Lublin, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, s. 97–110.
 - *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, 2000, przeł. E. Klekot, Warszawa, PIW.
 - *Modernity and Ambivalence*, 1995, [w:] *Global Culture. Nationalism, Globalisation and Modernity*, red. M. Featherstone, London–Thousand Oaks–New Delhi, Sage Publications, s. 143–169.

- *Myśli parę o przyszłości przygody zwanej Europą*, 2005, [w:] *Kręgi integracji i rozdzaje tożsamości. Polska Europa Świat*, red. W. Wesołowski, J. Włodarek, Warszawa, Scholar, s. 461–468.
 - *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, 2000, Warszawa, Sic!
 - *Prawodawcy i tłumacze*, 1998, przeł. A. Tanalska, Warszawa, IFiS PAN.
 - *Razem, osobno*, 2003, przeł. T. Kunz, Kraków, WL.
 - *Rozkosze życia nowoczesnego*, 2002, [w:] *Dziesięć ważnych słów. Rozmowy o Dekalogu*, red. J. Makowski, Kraków, WL, s. 141–163.
 - *Spółczesność w stanie obłąkania*, 2006, przeł. J. Margański, Warszawa, Sic!
 - *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*, 2007, przeł. J. Konieczny, Kraków, Znak.
 - *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, 1998, przeł. N. Leśniewski, Warszawa, PWN.
 - *Utopia bez toposu*, 2004, [w:] *Kultura w czasach globalizacji*, red. M. Jacyno, A. Jawłowska, M. Kempny, Warszawa, IFiS PAN, s. 17–31.
 - *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna*, 1995, przeł. J. Bauman, Warszawa, PWN.
 - *Wolność*, 1995, przeł. J. Tokarska-Bakir, Kraków–Warszawa, Znak, Fundacja im. Stefana Batorego.
 - *Wspólnota. W poszukiwaniu bezpieczeństwa w niepewnym świecie*, 2008, przeł. J. Margański, Kraków, WL.
 - *Życie na przemiast*, 2005, Kraków, WL.
 - *Żyjąc (czasami umierając) na tłocznej planecie*, 2003, „Przegląd Socjologiczny”, t. LII, nr 2, s. 35–51.
- Bauman, Zygmunt, Tester, Keith, 2003, *O pożytkach z wątpliwości. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, Warszawa, Sic!
- Beck, Ulrich, 2004, *Spółczesność ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, przeł. S. Cieśla, Warszawa, Scholar.
- Becker, Howard, Barnes, Harry Elmer, 1964–1965, *Rozwój myśli społecznej od wiedzy ludowej do socjologii. Historia i interpretacja ludzkich pojęć o współżyciu ludzi*, t. 1–2, Warszawa, Książka i Wiedza.
- Bednarek, Stefan, 1999, *Kultura jako świadomość* [w:] *Kultura i świadomość*, red. S. Pietraszko, „Prace Kulturoznawcze”, z. 7, Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, s. 53–63.
- Bell, Daniel, 1998, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa, PWN.
- *The End of Ideology in the West*, 1993, [w:] *Culture and Society. Contemporary Debates*, red. J. C. Alexander, S. Seidman, Cambridge University Press, s. 290–297.
- Bendyk, Edwin, 2004, *Antymatrix. Człowiek w labiryncie sieci*, Warszawa, W.A.B.
- Berger, Peter, 1993, *Social Sources of Secularization*, [w:] *Culture and Society. Contemporary Debates*, red. J. C. Alexander, S. Seidman, Cambridge University Press, s. 239–248.
- Berger, Peter L., Luckmann, Thomas, 1983, *Spółeczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa, PIW.

- Bokszański, Zbigniew, 2007, *Indywidualizm a zmiana społeczna. Polacy wobec nowoczesności – raport z badań*, Warszawa, PWN.
- *Pojęcie tożsamości jednostki a interakcjonizm współczesny*, 1990, [w:] *Orientacje teoretyczne we współczesnej socjologii*, red. W. Kwaśniewicz, Kraków, Instytut Socjologii, s. 83–95.
- *Tożsamość*, 2002, [w:] *Encyklopedia socjologii*, red. Z. Bokszański i in., Warszawa, Oficyna Naukowa, t. 4, s. 252–255.
- *Tożsamość, biografia i system działania – perspektywa Floriana Znanieckiego*, 1988, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 3, s. 81–90.
- *Tożsamość jednostki*, 1988, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 2, s. 3–17.
- *Tożsamości zbiorowe*, 2006, Warszawa, PWN.
- Borzym, Stanisław, 1998, *Simmel: indywidualizm nie musi być subiektywizmem*, [w:] *Obecność ryzyka. Szkice z filozofii powszechnej*, Warszawa, IFiS PAN, s. 99–117.
- *Filozofia bytu i wartości w Polsce w wieku XX*, 2003, [w:] *Przeszłość dla przyszłości. Z dziejów myśli polskiej*, Warszawa, IFiS PAN, s. 309–321.
- Brogowski, Leszek, 2004, *Świadomość i historia. Studium o filozofii Wilhelma Diltheya*, Gdańsk, słowo/obraz terytoria.
- Bukraba, Izabela, 1988, *Zasada współczynnika humanistycznego – znaki zapytania*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 3, s. 91–101.
- Burakowski, Stanisław, 1988, *Dwie koncepcje świata społecznego w filozofii i socjologii Floriana Znanieckiego*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 3, s. 71–80.
- *Wprowadzenie*, 1988, [w:] F. Znaniecki, *Wstęp do socjologii*, Warszawa, PWN, s. IX–XLIV.
- Burke, Peter, 2000, *Historia i teoria społeczna*, Warszawa–Kraków, PWN.
- Burszta, Wojciech J., 2004, *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Poznań, Wydawnictwo Poznańskie.
- Castells, Manuel, 2003, *Galaktyka Internetu. Refleksje nad Internetem, biznesem i społeczeństwem*, przeł. T. Hornowski, Poznań, Rebis.
- Cichocki, Ryszard, 1985, *Kulturalizm Floriana Znanieckiego a opozycja naturalizm – antynaturalizm*, „Studia Socjologiczne”, nr 1, s. 5–21.
- *O pewnej możliwości interpretacji „współczynnika humanistycznego”*, 1986, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 4, s. 127–141.
- *Podmiotowość w społeczeństwie*, 2003, Poznań, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- *Socjologiczne implikacje filozofii Floriana Znanieckiego*, 1995, Poznań, Instytut Socjologii UAM.
- Donati, Pierpaolo, 1999, *Wyzwanie uniwersalizmu w wielokulturowym społeczeństwie ponowoczesnym. Podejście relacyjne*, [w:] *Teoria socjologiczna Floriana Znanieckiego a wyzwania XXI wieku*, red. E. Hałas, Lublin, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, s. 39–64.
- Dulczewski, Zygmunt, 1984, *Florian Znaniecki. Życie i dzieło*, Poznań, Wydawnictwo Poznańskie.

- *O Florianie Znanieckim*, 2000, Poznań, Fundacja Naukowa im. Floriana Znanieckiego, ARP „Promocja 21”.
- *Początki kariery naukowej Floriana Znanieckiego (1909–1914)*, 1982, Warszawa, IFiS PAN.
- Durkheim, Émile, 1990, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, przeł. A. Zadrożyńska, wstęp i red. nauk. E. Tarkowska, Warszawa, PWN.
- *O podziale pracy społecznej*, 1999, przeł. K. Wakar, Warszawa, PWN.
- *Zasady metody socjologicznej*, 2000, przeł. J. Szacki, Warszawa, PWN.
- Eriksen, Thomas Hylland, 2003, *Tyrania chwili. Szybko i wolno płynący czas w erze informacji*, przeł. G. Sokół, Warszawa, PIW.
- Foucault, Michel, 2001, *Power/Knowledge* [w:] *The New Social Theory Reader. Contemporary Debates*, red. S. Seidman, J. C. Alexander, London–New York, Routledge, s. 69–75.
- Frank, Manfred, 2002, *Świadomość siebie i poznanie siebie*, przeł. Z. Zwoliński, Warszawa, Oficyna Naukowa.
- Galarowicz, Jan, 1980, *Świadomość w strukturze bytu ludzkiego u R. Ingardena*, [w:] *Świadomość i rozwój*, red. J. Lipiec, Kraków, KAW, s. 236–245.
- Gane, Mike, 2001, *Durkheim's Project for a Sociological Science*, [w:] *Handbook of Social Theory*, red. G. Ritzer, B. Smart, London–Thousand Oaks–New Delhi, Sage Publications, s. 79–88.
- Gellner, Ernest, 1991, *Narody i nacjonalizm*, przeł. T. Hołówka, Warszawa, PIW.
- Giddens, Anthony, 1971, *Capitalism and Modern Social Theory. An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber*, Cambridge, Cambridge University Press.
- *Dimensions of Globalisation*, 2001, [w:] *The New Social Theory Reader. Contemporary Debates*, red. S. Seidman, J. C. Alexander, London–New York, Routledge, s. 245–252.
- *Nowe zasady metody socjologicznej. Pozytywna krytyka socjologii interpretatywnych*, 2001, przeł. G. Woroniecka, Kraków, Nomos.
- *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, 2001, przeł. A. Szulżycka, Warszawa, PWN.
- *Poza lewicą i prawicą. Przyszłość polityki radykalnej*, 2001, przeł. J. Serwański, Poznań, Zysk i S-ka.
- *Przemiany intymności. Seksualność, miłość i erotyzm we współczesnych społeczeństwach*, 2006, przeł. A. Szulżycka, Warszawa, PWN.
- *Socjologia*, 2004, przeł. A. Szulżycka, Warszawa, PWN.
- *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturacji*, 2003, przeł. S. Amsterdamski, Poznań, Zysk i S-ka.
- *Trzecia droga. Odnowa socjaldemokracji*, 1999, przeł. H. Jankowska, Warszawa, Książka i Wiedza.
- Gimpel, Jean, 1999, *U kresu przyszłości. Technologia i schyłek Zachodu*, przeł. B. Panek, Wrocław, Wydawnictwo Dolnośląskie.

- Grygier, Mirosława, 1987, *Florian Znaniecki jako krytyk naturalizmu*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 4, s. 53–70.
- *Florian Znaniecki – osobowość a makrostruktura*, 1986, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 4, s. 99–112.
- *Floriana Znanieckiego teoria działania jako krytyka kontemplatywistycznego rozumienia świadomości*, 1986, „Studia Socjologiczne”, nr 1, s. 5–31.
- Hałas, Elżbieta, 1999, *Teoria socjologiczna Floriana Znanieckiego a wyzwania XXI wieku*, Lublin, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- *Znaczenie i wartości społeczne. O socjologii Floriana Znanieckiego*, 1991, Lublin, Wydawnictwa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Handy, Charles, 1999, *Głód ducha. Poza kapitalizm. Poszukiwanie sensu w nowoczesnym świecie*, przeł. J. Pieńkiewicz, Wrocław, Wydawnictwo Dolnośląskie.
- Hobsbawm, Eric, 1999, *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Horkheimer, Max, Adorno, Theodor W., 1994, *Dialektyka Oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa, IFiS PAN.
- Kaufmann, Jean-Claude, 2004, *Ego. Socjologia jednostki. Inna wizja człowieka i konstrukcji podmiotu*, przeł. K. Wakar, Warszawa, Oficyna Naukowa.
- Koczanowicz, Leszek, 1994, *Jednostka, działanie, społeczeństwo. Koncepcje jaźni w filozofii amerykańskiego pragmatyzmu*, Warszawa, IFiS PAN.
- *Technologie tożsamości i perspektywa transcendentalna*, 1999, [w:] *Kultura i świadomość*, red. S. Pietraszko, „Prace Kulturoznawcze”, z. 7, Wrocław, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, s. 77–91.
- Kollar, Nathan R., 1995, *Social Change: Evolutionary and Cyclical Theories*, [w:] *International Encyclopedia of Sociology*, red. F. N. Magill, Vol. 2, London–Chicago, Fitzroy Dearborn Publishers, s. 1216–1219.
- Kołąkowski, Leszek, 2004, *Filozofia pozytywistyczna. Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego*, Warszawa, PWN.
- *O tożsamości zbiorowej*, 1995, [w:] *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, Kraków–Warszawa, Znak, Fundacja im. Stefana Batorego, s. 44–55.
- Kozyr-Kowalski, Stanisław, 2001, *Świadomość społeczna, ucłowieczenie i ubytowanie wiedzy*, [w:] *Człowiek i kultury. Liber amicorum. Studia poświęcone Profesorowi Mirosławowi Nowaczykowi*, red. Z. Stachowski, Warszawa–Tyczyn, Polskie Towarzystwo Religioznawcze, Wyższa Szkoła Społeczno-Gospodarcza, s. 23–50.
- Krasnodębski, Zdzisław, 1988, *Florian Znaniecki: między filozofią a nauką*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 3, s. 33–39.
- Kubiak, Hieronim, 2007, *U progu ery postwestfalskiej. Szkice z teorii narodu*, Kraków, Universitas.
- Kuderowicz, Zbigniew, 1966, *Światopogląd a życie u Diltheya*, Warszawa, PWN.
- Lem, Stanisław, 1999, *Krótkie uwagi o humanizmie*, [w:] *Humanistyka przelomu wieków*, red. J. Koziński, Warszawa, Żak, s. 336–339.
- Lipiec, Józef, 1997, *Wolność i podmiotowość człowieka*, Kraków, Fall.

- Luttwak, Edward, 2000, *Turbokapitalizm. Zwycięzcy i przegrani światowej gospodarki*, przeł. E. Kania, Wrocław, Wydawnictwo Dolnośląskie.
- Maffesoli, Michel, 2008, *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, przeł. M. Bucholc, Warszawa, PWN.
- Manterys, Aleksander, 1997, *Wielość rzeczywistości w teoriach socjologicznych*, Warszawa, PWN.
- Martin, Hans-Peter, Schumann, Harald, 1999, *Putapka globalizacji. Atak na demokrację i dobrobyt*, przeł. M. Zybura, Wrocław, Wydawnictwo Dolnośląskie.
- Mauss, Marcel, 2001, *Socjologia i antropologia*, przeł. M. Król, K. Pomian, J. Szacki, Warszawa, KR.
- Mokrzycki, Edmund, 1992, *Socjologia a filozofia. Punkt widzenia socjologa*, [w:] *Racjonalność współczesności. Między filozofią a socjologią*, red. H. Kozakiewicz, E. Mokrzycki, M. J. Siemek, Warszawa, PWN, s. 247–251.
- Mucha, Janusz, 1995, *Zmiana społeczna w perspektywie antropologicznej. O pożytkach studiowania antropologii przez socjologów*, [w:] *Antropologia wobec zmiany. Zmiana społeczna w perspektywie teoretycznej*, materiały konferencji z 7 IV 1995, zebrała E. Tarkowska, Warszawa, IFiS PAN.
- Nisbet, Robert A., 1998, *Indywidualizm*, [w:] R. Nisbet, *Przesady: słownik filozoficzny. Eseje filozoficzno-społeczne*, przeł. M. Szczubińska, Warszawa, Fundacja Aletheia, s. 146–150.
- *The Sociology of Émile Durkheim*, 1974, New York, Oxford University Press.
- Ossowski, Stanisław, 1983, *O osobliwościach nauk społecznych*, Warszawa, PWN.
- Ostasz, Lech, 1995, *Teoria świadomości i podświadomości*, Kraków, Towarzystwo Interdyscyplinarnych Badań nad Świadomością.
- Paczkowska-Łagowska, Elżbieta, 2000, *Logos życia. Filozofia hermeneutyczna w kręgu Wilhelma Diltheya*, Gdańsk, słowo/obraz terytoria.
- Palczyński, Tadeusz, 2007, *Interpersonalne stosunki międzykulturowe*, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Plummer, Ken, 1993, *Identity*, [w:] *The Blackwell Dictionary of Twentieth-Century Social Thought*, red. W. Outhwaite, T. Bottomore, Oxford, Blackwell, s. 270–272.
- Popper, Karl R., 1998, *Wiedza a zagadnienie ciała i umysłu. W obronie interakcji*, przeł. T. Baszniak, Warszawa, Książka i Wiedza.
- Postman, Neil, 2001, *W stronę XVIII stulecia. Jak przeszłość może doskonalić naszą przyszłość*, przeł. R. Frąc, Warszawa, PIW.
- Pucek, Zbigniew, 2007, *Wprowadzenie. Stare i nowe konteksty socjalizacji – dylematy tożsamości*, [w:] *Stare i nowe konteksty socjalizacji. Dylematy tożsamości*, red. Z. Pucek, Kraków, Oficyna Wydawnicza AFM, s. 9–21.
- Renaut, Alain, 2001, *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, przeł. D. Leszczyński, Wrocław–Warszawa–Kraków, Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Rifkin, Jeremy, 2001, *Koniec pracy. Schyłek siły roboczej na świecie i początek ery postrykowej*, przeł. E. Kania, Wrocław, Wydawnictwo Dolnośląskie.
- *Wiek dostępu. Nowa kultura hiperkapitalizmu, w której płaci się za każdą chwilę życia*, 2003, przeł. E. Kania, Wrocław, Wydawnictwo Dolnośląskie.

- Ritzer, George, 2004, *Klasyczna teoria socjologiczna*, przeł. H. Jankowska, Poznań, Zysk i S-ka.
- *Makdonaldyzacja społeczeństwa. Wydanie na nowy wiek*, 2003, przeł. L. Stawowy, Warszawa, Muza.
- Safranski, Rüdiger, 2003, *Nietzsche. Biografia myśli*, przeł. D. Stroińska, posłowie Z. Kuderowicz, Warszawa, Czytelnik.
- Saint-Sernin, Bertrand, 2001, *Rozum w XX wieku*, przeł. M. L. Kalinowski, Gdańsk, słowo/obraz terytoria.
- Searle, John R., 1999, *Umysł, język, społeczeństwo. Filozofia i rzeczywistość*, przeł. D. Cieśla, Warszawa, CiS, W.A.B.
- *Umysł na nowo odkryty*, 1999, przeł. T. Baszniak, Warszawa, PIW.
- Skarga, Barbara, 2002, *Emmanuel Levinas – metafizyka jako etyka*, [w:] *Filozofia XX wieku*, t. 1, red. Z. Kuderowicz, Warszawa, Wiedza Powszechna, s. 114–148.
- *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, 1997, Kraków, Znak.
- *Ślad i obecność*, 2004, Warszawa, PWN.
- Sloterdijk, Peter, 2003, *Pogarda mas. Szkic o walkach kulturowych we współczesnym społeczeństwie*, przeł. B. Baran, Warszawa, Czytelnik.
- Stehr, Nico, 2001, *Modern Societies as Knowledge Societies*, [w:] *Handbook of Social Theory*, red. G. Ritzer, B. Smart, London–Thousand Oaks–New Delhi, Sage Publications, s. 494–508.
- Szacka, Barbara, 2003, *Wprowadzenie do socjologii*, Warszawa, Oficyna Naukowa.
- Szacki, Jerzy, 1964, *Durkheim*, Warszawa, Wiedza Powszechna.
- *Durkheim. Triumf i porażki socjologizmu*, 1962, [w:] *Filozofia i socjologia XX wieku*, red. B. Baczek, Warszawa, Wiedza Powszechna, s. 41–58.
- *Filozofia*, 1998, [w:] *Encyklopedia socjologii*, t. 1, Warszawa, Oficyna Naukowa, s. 219–226.
- *Historia myśli socjologicznej. Wydanie nowe*, 2003, Warszawa, PWN.
- *Przedmowa do wydania polskiego*, 1991, [w:] F. Znaniecki, *Prawa psychologii społecznej*, Warszawa, PWN, s. 7–26.
- *Wstęp: Krótka historia socjologii polskiej*, 1995, [w:] *Sto lat socjologii polskiej. Od Supińskiego do Szczepańskiego. Wybór tekstów*, Warszawa, PWN, s. 11–119.
- *Znaniecki*, 1986, Warszawa, Wiedza Powszechna.
- *Znaniecki: dylemat determinizmu i twórczości*, 1988, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 3, s. 13–21.
- Szczepański, Jan, 1969, *Socjologia. Rozwój problematyki i metod*, Warszawa, PWN.
- Szmatka, Jacek, 1980, *Jednostka i społeczeństwo. O zależności zjawisk indywidualnych od społecznych*, Warszawa, PWN.
- Sztompka, Piotr, 1998, *Giddens Anthony*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, t. 1, Warszawa, Oficyna Naukowa, s. 236–241.
- *Marksizm a współczesne teorie podmiotowości społecznej*, 1990, [w:] *Orientacje teoretyczne we współczesnej socjologii*, red. W. Kwaśniewicz, Kraków, Uniwersytet Jagielloński, Instytut Socjologii, s. 63–81.
- *Sociology of Social Change*, 1993, Oxford (UK)–Cambridge (USA), Blackwell.
- *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, 2002, Kraków, Znak.

- *Teoria stawania się społeczeństwa. Szkic koncepcji*, 1991, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 1, s. 17–26.
- Tarkowska, Elżbieta, 1998, *Durkheim Émile*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, t. 1, Warszawa, Oficyna Naukowa, s. 144–151.
- Taylor, Charles, 1996, *Etyka autentyczności*, przeł. A. Pawelec, Kraków–Warszawa, Znak, Fundacja im. Stefana Batorego.
- *The Making of Modern Identity*, 2001, [w:] *The New Social Theory Reader. Contemporary Debates*, red. S. Seidman, J. C. Alexander, London–New York, Routledge, s. 315–320.
- *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, 2001, przeł. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc i in., Warszawa, PWN.
- *Źródła współczesnej tożsamości*, 1995, [w:] *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, Kraków–Warszawa, Znak, Fundacja im. Stefana Batorego, s. 9–21.
- Tocqueville de, Alexis, 1996, *O demokracji w Ameryce*, przeł. B. Janicka, M. Król, Kraków–Warszawa, Znak, Fundacja im. Stefana Batorego.
- Toffler, Alvin, 1974, *Szok przyszłości*, przedmowa J. Danecki, przeł. E. Ryszka, W. Osiatyński, Warszawa, PIW.
- *Trzecia fala*, 1997, przedmowa W. Osiatyński, przeł. E. Woydyło, Warszawa, PIW.
- *Zmiana władzy. Wiedza, bogactwo i przemoc u progu XXI stulecia*, 2003, przeł. P. Kwiatkowski, Poznań, Zysk i S-ka.
- Topolski, Jerzy, 1998, *Świat bez historii*, Poznań, Wydawnictwo Poznańskie.
- Trąbka, Jan, 2000, *Dusza mózgu*, Kraków, Wydawnictwo WAM.
- *Świadomość. Lokalizacjonizm a globalizm*, 2001, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Turner, Jonathan H., 2004, *Struktura teorii socjologicznej. Wydanie nowe*, przeł. G. Woroniecka i in., Warszawa, PWN.
- Ziółkowski, Marek, 1984, *Przyczynek do sposobu pojmowania świadomości społecznej*, [w:] *Świadomość jednostkowa a świadomość społeczna*, red. J. Brzeziński, L. Nowak, „Poznańskie Studia z Filozofii Nauki”, z. 8, Warszawa–Poznań, PWN, s. 9–36.
- Znaniński, Florian, 2001, *Ludzie terażniejsi a cywilizacja przyszłości*, Warszawa, PWN.
- *Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój*, 1992, Warszawa, PWN.
- *Prawa psychologii społecznej*, 1991, Warszawa, PWN
- *Social Actions*, 1967, New York, Russell & Russell.
- *Socjologia wychowania*, 2001, Warszawa, PWN.
- *Współczesne narody*, 1990, Warszawa, PWN.
- *Wstęp do socjologii*, 1988, Warszawa, PWN.
- *Wybór pism*, 1986, [w:] J. Szacki, *Znaniński*, Warszawa, Wiedza Powszechna, s. 185–319.

INDEKS RZECZOWY

- agency* 200–203, 206, 293, 299, 300, 318
ambivalencja 182, 226–227, 233, 236, 243, 246, 256, 257, 262, 269, 275, 278, 313
antropologia/antropologiczny 37, 44, 53, 71, 74, 82, 142, 298, 311, 315
antropologizacja socjologii 304, 311, 325
antyhumanizm 36–37
antynaturalizm/antynaturalistyczny 102, 107–116
antypozytywizm/antypozytywistyczny 21, 39, 41, 42–43, 102, 105, 110, 132, 305
autentyczność/autentyczny 54, 188, 189, 222, 235, 239, 254
autorefleksja 35, 36
- ciało/cielesność 34, 37, 56, 71, 140, 189, 192–199, 210–211, 220, 224, 252, 279
czyn 123, 125, 129–130, 143, 210
– c. moralny 255
czynność/czynności 29, 122, 123–131, 136, 143–144, 210
– c. rutynowe (zob. także działania rutynowe) 193–194, 214, 220
- dialog z czasem 186, 189, 190, 211
doświadczenie 26, 67, 101, 113–114, 117, 121, 122, 125–127, 144, 171, 186, 217, 305
dualność struktury 193, 200–201, 203, 204, 206, 207, 287
dusza/duchowość 26, 34, 37, 56, 62, 71, 326
dusza zbiorowa 62, 66, 74, 82
działanie/działania 22, 29, 31, 39, 89, 99, 112, 115, 117, 122, 123–127, 131, 136–
–137, 154–155, 193, 200–206, 210, 214, 218–220, 300–301
– d. indywidualne/jednostkowe 32, 87, 91, 98, 147, 201, 206, 211–212, 220–222, 228
– d. grupowe 206
– d. moralne 266

- d. rutynowe (zob. także czynności rutynowe) 194, 210–211, 212, 223
- d. społeczne 131, 200, 255

- emancypacja 21, 50, 87, 93, 97, 98, 166, 216, 263, 276, 278, 286, 293, 297
- etyka/etyczność/etyczny 249, 255–257, 260, 262–264, 268–273, 279, 281, 320
- e. konsumencka 247
- e. ponowoczesna 256

- fenomenologia/fenomenologiczny 26, 42, 105, 117, 128, 131, 203, 292
- filozofia/filozoficzny 26, 33–35, 40, 42, 52, 54–55, 102–107, 111, 113, 116–117, 125, 137, 200, 260, 292, 299, 300, 303, 315, 321

- globalność 169–172, 189, 206, 216, 218, 264, 265–272, 312–316
- globalizacja/procesy globalizacji 172–174, 197, 207, 216, 267, 268, 270, 307, 308, 313–315, 317, 326
- gospodarka
 - g. kapitalistyczna 229, 306, 316
 - g. nadsymboliczna 306–307, 321
 - g. odmasowiona 307
 - g. oparta na umyśle 306, 324
 - g. postrynkowa 306
 - g. społeczna 289
 - g. wiedzy 306

- hiperindywidualizm (zob. także indywidualizm) 272
- hiperkapitalizm (zob. także kapitalizm) 227
- homo duplex 71–73, 92
 - *h. faber* 305
 - *h. irretitus* 310
- humanizm 35, 36–37, 83, 102–103, 133

- indywidualizacja/proces indywidualizacji 20, 22, 36, 49, 50, 57–58, 78–80, 86–88, 93–94, 143, 153, 166, 175, 185, 230, 240, 242, 274, 279, 310, 318–320, 323
- indywidualizm/indywidualistyczny 38, 57–58, 60, 78–79, 88, 142, 147–148, 172, 174–175, 216, 223, 235–236, 242, 272, 322–323
- i. nowoczesny 52, 174

- „ja” 26, 49, 52, 150, 170, 187–188, 189, 190, 192, 194, 199, 212, 220, 222, 224, 252, 254, 262, 264, 288, 290, 293, 301–302
 - j. konfiguracyjne 319
 - j. podmiotowe 194
 - j. przedmiotowe 194
- jaźń 185, 187, 195, 207, 211, 224, 239, 272, 302
 - j. biograficzna 46

- j. indywidualna/jednostkowa 21, 185, 238–239, 254, 266, 268, 277, 316,
- j. moralna 239, 251, 255–264, 266–274, 280, 286–287, 301–302, 318, 322
- j. odzwierciedlona 128, 146
- j. późnonowoczesna 187
- j. proteuszowa (zob. także osobowość Proteusza) 311,
- j. refleksyjna 224
- j. sytuacyjna 46
- j. rzeczywista 49
- j. społeczna 146
- j. uniwersalna/nieskrępowana 277
- j. usytuowana 277
- jednostka/indywiduum 38, 40–41, 54, 60, 72–74, 78, 83, 87, 91, 94–95, 100, 119,
132, 144–146, 149–150, 183–184, 186, 188–189, 211–212, 217–218, 223–224,
235, 243, 254, 259, 269, 276– 281, 306, 319

- kapitalizm (zob. także hiperkapitalizm, turbokapitalizm) 44, 227–228, 240
- k. klasyczny (przemysłowy, produkcyjny, rynkowy) 58, 223, 247, 307
- k. konsumpcyjny 246, 247, 281, 289
- k. poprzemysłowy (postprodukcyjny) 58
- k. zaawansowany 44
- kultura 39, 42, 48, 110, 117, 138, 143–144, 148, 155, 157, 246–247, 253, 270, 302–
–306, 308, 310– 311, 321
- k. globalna 315
- k. konsumpcyjna 176, 194, 216, 234, 240–243, 245–248, 252, 254, 266, 276, 290
- k. masowa 49
- k. odpadów 245
- k. wyrzucania 307
- kulturalizm 83, 104, 105, 111

- lokalność/lokalny 169–172, 189, 216, 218, 264, 316, 317

- modernizm (zob. także nowoczesność) 199, 233, 304
- moralność/moralny 51, 52, 64, 78, 91, 96, 154, 174, 189, 205, 247, 249, 251, 254,
255–264, 267–269, 272–273, 277, 281, 301, 302

- narracja/narracyjny 39, 55, 189, 195, 197, 199, 211, 212, 214, 222, 300, 310, 322
- natura/świat natury/świat przyrody 40, 44, 76, 117, 179, 184, 258–259, 261, 264,
302–303, 324
- naturalizm/naturalistyczny 21, 102, 107–116, 119, 298
- nieświadomość (zob. także podświadomość) 28, 36, 127, 208, 209–210, 213–214,
325
- nominalizm 31, 82–85
- nowoczesność/nowoczesny (zob. także modernizm) 49, 51, 171–172, 217, 223,
227–232, 241, 250–251, 259, 263, 267, 274–275

- n. płynna 225, 228, 230–231, 239, 249, 254, 265, 267, 276, 279
- n. późna/wysoko rozwinięta/zaawansowana 170–171, 177, 181, 186, 199, 208, 215, 216, 222
- n. refleksyjna 217
- n. stała 230, 239
- nowoplemię 271, 308

- obiektywność 20, 31, 33, 89, 100, 101, 110, 113, 118, 121, 129, 132, 144, 154–156, 203, 205
- odpowiedzialność 36, 175, 184, 189, 194, 235, 238, 239, 257–258, 259, 262–263, 265, 270, 271, 276, 277, 280, 281, 284, 286, 292, 301, 320
- o. moralna 257
- o. „wobec” 257, 261, 273
- o. „za” 255, 257, 259, 261–262, 268, 270, 272, 273, 292, 301, 302
- osoba społeczna 139–140, 146–147
- osobowość 54, 98, 101, 128, 141, 145–146, 155, 185, 195, 232, 233, 237, 310, 311, 319
- o. indywidualna/jednostkowa 73, 78–79, 94, 98, 158–159
- o. konkretna 139, 141, 150
- o. kulturalna 139
- o. Proteusza (zob. także jaźń proteuszowa) 311
- o. społeczna 139–141, 145, 147, 150
- państwo narodowe/państwo–naród/nation–state 49, 173, 202–203, 207, 227, 229–231, 270, 271, 277, 278, 280, 283, 308
- plan życia/plany życiowe 190–191, 199, 223
- podmiot 32, 34–35, 42, 99, 109–110, 128, 136, 139, 200–201, 226, 295–301, 326
- p. epistemologiczny/poznający 70, 295–300, 305
- p. indywidualny/jednostkowy 31, 41, 68, 88, 135, 143–144, 210, 247 280, 325
- p. integralny 298–299
- p. kreatywny/kreacjonistyczny 226, 295, 300, 305
- p. moralny 226, 255, 258, 259, 262, 267, 269, 276, 301
- p. późnonowoczesny 300
- p. refleksyjny 128, 210, 300
- p. społeczny 54, 130, 146, 203, 205, 207, 262
- p. zbiorowy 36
- podmiotowość/upodmiotowienie 20, 22, 33–36, 41, 44, 54–55, 70, 88–89, 98, 132, 137, 156, 165, 206, 226, 272, 295, 297, 299
- podświadomość (zob. także nieświadomość) 28
- podział pracy 50, 67, 73, 76, 78–80, 297
- polityka życia 220–222, 283, 286, 288, 290
- ponowoczesność/ponowoczesny 22, 225–229, 231–232, 238–239, 243–245, 250–251, 259, 263–264, 267, 269–271, 274–275, 301, 321
- postmodernizm/postmodernistyczny 169, 226, 259, 282–283
- pozytywizm/pozytywistyczny 21, 38–45, 63, 68, 89, 100–102, 104–106, 107–110, 114, 117, 132, 135, 143, 149
- projekt/projekty 265, 272

- p. „ja” 171, 189, 192
- p. nowoczesny/nowoczesności 230–232, 256, 263, 267
- p. tożsamości 185–192, 192, 195, 196–199, 207, 213–214, 221, 223, 227, 237
- p. życia/życiowy 177, 187, 192, 199, 204, 228, 237, 250, 253
- psychologia/psychologiczny 21, 26, 42, 48, 51, 53, 62, 66, 67, 103, 108, 119, 122, 126, 156, 315

- racjonalizacja/proces racjonalizacji 96, 179, 219, 227–228, 307
- racjonalność/racjonalny 80–81, 96, 117, 246
- realizm socjologiczny 31, 62–63, 82–85, 103
- refleksyjność/refleksyjny 98, 127, 135, 147, 171, 172, 175, 177–179, 183–184, 186–187, 190–191, 197, 199, 201, 203–204, 207, 207–208, 212–213, 218, 221, 300–301, 321, 322, 325
- r. indywidualna 127, 180, 189
- r. instytucjonalna 207
- r. nasiloną/pogłębioną 177, 180–182, 184, 186–187, 209, 216, 287
- religia/religijność/religijny 28, 31, 44, 64–65, 72, 79, 86, 91, 248, 250–252, 262, 265
- rozwój społeczny 57, 67, 73, 86–87, 108, 216, 226, 247, 297, 326
- ryzyko 171, 180, 182–184, 186, 189, 190, 196, 206, 218, 225, 256
- r. generowane/wytworzone 177–179, 182–184, 199, 204, 301
- rzeczywistość 159–160, 206, 250
- r. fizyczna 115
- r. idealna 115
- r. kulturowa 111, 142, 157, 305
- r. płynna 228, 229, 232, 241
- r. ponowoczesna 258, 272, 279
- r. praktyczna 31, 102, 106, 112, 119, 121, 122, 123, 126, 131, 138, 142, 154–157
- r. psychiczna 115
- r. społeczna 20, 39, 41, 106, 110–112, 114–115, 122, 123, 131, 157, 159, 200, 298
- r. *sui generis* 62, 65, 75, 82, 84, 97, 153

- samoświadomość 22, 35, 36, 49, 53, 127, 170, 181, 188, 190, 192, 198, 207, 224, 262, 321–322
- self* 35
- self-conception* 46
- self-image* 46
- socjologia 38, 41, 43, 61–63, 82, 88, 97, 103, 104–105, 106–107, 108–110, 116, 123, 134, 138, 141, 142–143, 149, 154, 158, 160, 162–164, 166, 177, 201–203, 262, 276–279, 281–282, 288, 296
- s. historyczna/historyzm 42–43, 44
- s. humanistyczna/refleksyjna 21, 22, 38–45, 99, 101, 102, 105, 110, 303
- s. klasyczna 45, 62, 203
- s. moralności 256, 280
- s. pozytywistyczna 38–45

- s. rozumiejąca 42, 105, 303
- s. wiedzy 29
- społeczeństwo 30, 32, 41, 49, 83, 91, 95, 119, 165, 200–202, 206, 227, 229–230, 247, 251, 277–281, 317
- s. agrarne 319
- s. etyczne/moralne 260, 262, 273, 279
- s. jednej piątej 316
- s. jutra 316
- s. konfesyjne 235, 278
- s. konsumpcyjne/konsumentów 247
- s. masowe 222, 319
- s. mieszczańskie 61
- s. nowoczesne 171, 189, 202
- s. obywatelskie 202
- s. planetarne 264
- s. ponowoczesne 257, 275, 276
- s. postindustrialne/postprzemysłowe 264, 319
- s. posttradycyjne 171, 174, 215
- s. późnonowoczesne 169–171, 204, 206–207, 212
- s. przemysłowe/industrialne/uprzemysłowane 21, 61, 88, 228, 316, 319
- s. refleksyjne 54, 324
- s. ryzyka 180, 323
- s. segmentowe 78
- s. sieciowe 310
- s. światowe 152
- s. tradycyjne/przednowoczesne 171
- s. wiedzy 54, 324
- s. zindywidualizowane/zindywidualizowanych jednostek 216, 280, 324
- stosunki społeczne/relacje społeczne 77, 81, 147, 171, 173, 183, 186, 207, 214–215, 225, 326
- s. *face-to-face* 53
- s. hiperspołeczne 264, 303
- s. „ja i ty” 268, 291, 292, 302
- s. międzyosobowe 261–262
- strategia
 - s. Don Juana 243
 - s. bycia-w-świecie 262, 275–276, 286, 302, 326
 - s. życia-w-świecie 188–189, 222, 223, 286, 288, 290
- structure* 200, 202, 203
- struktura/struktury społeczne (zob. także *structure*) 22, 31, 69–70, 89, 91, 99, 152, 156, 200–207, 211, 218, 220, 225, 236, 237, 273, 297
- s. instytucjonalna 229
- s. ponadnarodowa 267

- styl/style życia 171, 172, 175–177, 180–181, 190–191, 194, 197–198, 221, 223, 240, 247, 252
- subiektywność 20, 31, 33, 100, 101, 110, 118, 121, 129, 132, 144, 154–156, 203, 205, 301–302, 309
- świadomość 25–37, 38–39, 42–43, 101, 112–115, 118–122, 123–132, 153–154, 156–157, 159–162, 165–166, 195, 196–198, 207–208, 212–213, 260, 291–293, 295–302, 303–305, 308–310, 312–313, 318–319, 321–326
- ś. cierpiąca 239, 291
 - ś. dyskursywna/komunikacyjna 189, 207–214, 218, 325
 - ś. fałszywa 210, 273
 - ś. globalna 81, 264, 267–274, 280, 284, 313–315, 317
 - ś. globalności 313–314
 - ś. historyczna 40, 43, 44, 296, 300
 - ś. indywidualna/jednostkowa 28, 32, 68, 71, 78–81, 86–90, 118, 120–121, 126–128, 149, 207, 239, 245, 255, 258–259, 268, 289–290, 306
 - ś. kolektywna 29, 32, 71
 - ś. narodowa 43–44, 51, 56
 - ś. praktyczna 189, 207–214, 218, 325
 - ś. przedrefleksyjna 27–28
 - ś. refleksyjna/pogłębiona 27–28, 300, 322
 - ś. społeczna 27, 29, 66, 97, 126, 148, 202,
 - ś. śmierci 192, 248–253
 - ś. zbiorowa 27, 31, 62, 63, 66–68, 70, 84, 89, 96, 264, 312–315
 - ś. wspólna 63, 66–68, 77–82, 86–90,
- teoria socjologiczna
- t. aktywistyczna 123, 125
 - t. działania 102, 123–125, 128–129, 148–149, 155, 297,
 - t. ewolucjonistyczna 38, 40, 73, 74–75, 87–88, 103, 298
 - t. funkcjonalistyczna/funkcjonalna 41, 68, 71, 74–75
 - t. interakcjonistyczna/symboliczny interakcjonizm 21, 43, 48, 52–53, 325
 - t. organicystyczna 40, 75, 89, 100, 106, 119
 - t. strukturacji 22, 28, 32, 45, 165, 195, 200–206, 208, 211, 214, 215, 220, 287, 293, 299, 300, 318, 325
 - t. świadomości 21, 105, 109, 113, 114, 123, 297
 - t. wartości 102, 112, 123, 138
 - t. zmiany społecznej 20, 41, 205, 298
- tożsamość 45–52, 184, 185, 214–215, 224, 310–311, 321–322, 325–326,
- t. idealna 188, 192
 - t. indywidualna/jednostkowa/osobowa 52–56, 170–171, 180–181, 183–184, 185–187, 189–190, 195–199, 204, 211, 215–223, 232–235, 237–238, 240–242, 244, 247–248, 249–253, 311–312, 319–320
 - t. „ja” 48

- t. kulturowa 53
- t. narodowa 51, 55–56
- t. osobista 51, 195, 215, 310
- t. posttradycyjna 202
- t. refleksyjna 199
- t. religijna 55
- t. społeczna 48, 185, 195, 215, 217, 310
- t. zaprojektowana 237
- t. zbiorowa 51, 53, 55–57, 271
- turbokapitalim (por. kapitalizm) 227

- utopia/utopijny 61, 85, 261, 262, 316

- wartość/wartość społeczna 48, 63, 108, 114, 116–122, 138, 144–145, 151–153, 155–157, 174, 206
- w. postmaterialistyczne 245, 306
- wolność 35, 226, 233–236, 237, 242, 247, 254, 255, 259, 268, 269, 275, 288–289, 322, 323–324
- w. „od” 235
- w. „do” 235
- wybór/wybory 97–98, 171, 172, 175–177, 180–181, 188, 190, 191, 194, 198, 210, 221, 226, 232, 234, 235–236, 237, 240–241, 246–247, 254, 255, 256–257, 259, 276, 286, 323–324
- wyobrażenia zbiorowe 43, 64, 67, 85, 297

- zaufanie 171, 182–183, 206, 215, 218, 228–229, 231, 237, 265, 269, 272–273, 274–275
- zmiana społeczna 20, 30, 32, 68, 70, 89, 96, 131, 155–157, 201, 205, 206, 207, 297, 298, 299

- życie 29, 40, 41–42, 43, 44, 238, 243, 297–298
- ż. indywidualne/jednostkowe 29, 55, 71, 74, 142, 184, 185–186, 192, 194, 213, 217, 218, 221–222, 237, 247, 248–250, 255, 268, 320, 322
- ż. osobowe 71
- ż. uniwersalne/bezosobowe 71
- ż. społeczne/zbiorowe 32, 69–70, 142, 189, 200, 204, 206, 208, 213, 214, 219, 220–221, 255, 265

INDEKS OSÓB

Abel Theodore 83, 103, 142, 144, 149, 150, 327

Adorno Theodor 306, 331

Alexander Jeffrey C. 52, 328, 330, 334

Alpert Harry 97

Amsterdamski Stefan 328, 330

Anderson Benedict 247, 327

Ardener Edwin 47, 327

Arendt Hannah 16, 19, 35, 45, 296, 299, 327

Attali Jacques 315, 323–324, 327

Baczko Bronisław 63, 333

Baldwin James M. 53

Banaszczyk Tadeusz 8

Baran Bogdan 333

Barnes Harry Elmer 41, 328

Baszniak Tadeusz 332–333

Bauman Zygmunt 6, 13, 15–16, 22, 46, 49–51, 54, 55, 87, 149–150, 166, 175–176, 182, 191, 192, 202, 224–292, 301–309, 313–314, 316–318, 320, 322–325, 327–328

Baumeister Roy F. 12

Beck Ulrich 57, 58, 87, 180, 323, 328

Becker Howard 41, 328

Bednarek Stefan 25, 303, 328

Bell Daniel 16, 261, 264, 302, 328

Bendyk Edwin 306, 310, 313, 328

Bentkowska Alina 327

Berger Peter 190, 251, 322, 328

Bergson Henryk 159

- Blair Tony 283
Bloom William 12
Bokszanski Zbigniew 10, 11, 45–49, 51, 52, 53, 54–56, 57, 329
Borzym Stanisław 298–304, 305, 326, 329
Bottomore Tom 48, 332
Brogowski Leszek 303, 329
Brzeziński Jerzy 31, 334
Bucholc Marta 332
Buczyńska-Garewicz Hanna 19, 327
Bukraba Izabela 116, 329
Burakowski Stanisław 102, 144, 152, 329
Burke Peter 296, 329
Burszta Wojciech 305, 329
- Castells Manuel 12, 310, 329
Cichocki Ryszard 110, 114, 115, 117, 118, 120, 121, 125, 126, 129, 134, 135, 137, 139, 163, 293, 329
Cieśla Dominika 333
Cieśla Stanisław 328
Comte Auguste 30, 41–42, 57, 59, 63, 68, 73, 75, 85, 88, 165, 298, 344
Cooley Charles H. 53, 128, 146
Czyżewski Marek 15
- Dahrendorf Ralf Gustaw 9, 10
Danecki Jan 334
Dilthey Wilhelm 39, 40, 42, 113, 298, 303, 331–332
Donati Pierpaolo 315, 329
Dulczewski Zygmunt 103, 104, 105, 106, 117, 118, 121, 122, 125, 143, 148, 152, 153, 158, 160, 329
Durkheim Émile 5, 8, 11, 15–16, 21–22, 28, 31–32, 39, 40, 41, 50, 57, 59–104, 106, 108, 119, 132, 134, 152, 155, 158–167, 185, 201, 204, 216, 237, 255–256, 262, 275–276, 278–279, 281, 291, 295–297, 318–319, 330, 332–334
- Eriksen Thomas Hylland 307, 330
Erikson Erik 47, 48, 51, 53
- Featherstone Mark 226, 327
Foucault Michel 36, 50, 54, 207, 330
Frąc Rafał 332
Frank Manfred 321, 330
Freud Sigmund 26, 48, 208–210, 292
Fukuyama Francis 227

- Galarowicz Jan 37, 330
Gane Mike 60, 330
Gasset y Ortega 44
Gates Bill 245
Gellner Ernest 43–44, 330
Giddens Anthony 6, 13, 15–16, 22, 28, 32, 45, 46, 50, 54, 55, 61, 92, 96, 111, 129, 140, 142, 165–166, 169–179, 180–184, 185–224, 229, 269, 281, 283, 285–287, 289–293, 296, 299–300, 310
Gimpel Jean 318, 330
Godyń Mieczysław 327
Goethe Johann Wolfgang von 133
Goffman Erving 216–217
Gruszczyński Marcin 334
Grygier Mirosława 105, 109–110, 115, 145, 148, 331
- Hałas Elżbieta 104, 107, 111, 117, 123, 124, 149, 166, 315, 327, 329, 331
Handy Charles 320, 322–323, 331
Hegel Georg Wilhelm Friedrich 22, 36, 40, 80, 85, 135, 164, 237, 296, 298
Heidegger Martin 35, 36
Herder Johann Gottfried von 52
Hobbes Thomas 57, 60
Hobsbawm Eric 44, 331
Hochfeld Julian 288
Hołówka Teresa 330
Horkheimer Max 306, 331
Hornowski Tomasz 329
Husserl Edmund 16, 26, 42, 44, 109, 299
- Ingarden Roman 37, 330
- Jacyno Małgorzata 264, 328
James William 48, 53
Janicka Barbara 334
Jankowska Hanna 330, 333
Jawłowska Aldona 264, 328
Jung Carl Gustav 26
- Kalinowski Marian L. 333
Kania Ewa 332
Kant Immanuel 27, 44, 60, 108, 296, 299, 303, 321
Karnat-Napieracz Anna 7, 12–18
Kartezjusz 37, 57, 312, 321
Kaufmann Jean-Claude 58, 331
Kempny Marian 264, 328

- Klekot Ewa 327
Koczanowicz Leszek 43, 50, 331
Kołakowski Leszek 42, 55–56, 331
Kollar Nathan R. 73, 331
Konieczny Jacek 328
Kozakiewicz Helena 34, 332
Kozielecki Józef 37, 331
Kozyr-Kowalski Stanisław 29, 331
Krasnodębski Zdzisław 107, 110, 113, 331
Król Marcin 332, 334
Kubiak Hieronim 308, 331
Kuderowicz Zbigniew 40, 261, 331, 333
Kunz Tomasz 327, 328
Kwaśniewicz Władysław 46, 329, 333
Kwiatkowski Paweł 10, 334
- Latek Olga 334
Leibniz Gottfried Wilhelm 132, 321
Lem Stanisław 37, 331
Lenin Włodzimierz Iljicz 9
Leśniewski Norbert 328
Leszczyński Damian 332
Levinas Emmanuel 257, 260–261, 272, 292, 301, 333
Lipiec Józef 26, 37, 54, 330–331
Lipszyc Adam 334
Luckmann Thomas 322, 328
Luhmann Niklas 46
Luttwak Edward 317, 332
- Łagodzka Anna 327
Łukasiewicz Małgorzata 331
- Mach Zdzisław 47, 327
Madej Wojciech 327
Maffesoli Michel 271, 332
Magill Frank N. 73, 331
Makowski Jarosław 243
Manterys Aleksander 200, 332
Margański Jacek 328
Marks Karol 9, 28, 75, 108
Martin Hans-Peter 316, 332
Mauss Marcel 92, 97, 99, 332
McLuhan Marshall 313
Mead George H. 53, 110

- Michalik Mieczysław 9
Michalski Krzysztof 50, 331, 334
Mokrzycki Edmund 34, 332
Morgan Lewis H. 73
Morus Tomasz (More Thomas) 17
Mucha Janusz 304, 316, 332
- Nietzsche Friedrich Wilhelm 42, 50, 125, 159, 261, 298, 305, 333
Nisbet Robert 58, 74, 332
Nowaczyk Mirosław 29, 331
Nowak Leszek 31, 334
- Osiatyński Wiktor 334
Ossowska Maria 262
Ossowski Stanisław 206, 288, 332
Ostasz Lech 26, 27, 32, 34, 296, 322–323, 332
Outhwaite William 48, 332
- Paczkowska-Łagowska Elżbieta 39, 298, 332
Paleczny Tadeusz 271, 332
Paluch Andrzej K. 47, 327
Panek Bogusław 327, 330
Parsons Talcott 102, 203, 217
Pawelec Andrzej 334
Pieńkiewicz Jowita 331
Pietraszko Stanisław 25, 328, 331
Plummer Ken 48–49, 57, 332
Pomian Krzysztof 332
Popper Karl 31, 32, 332
Postman Neil 39, 322, 332
Pucek Zbigniew 305, 332
- Rainwater Janette 186, 189
Renaut Alain 34, 35, 272, 299, 332
Rickert Heinrich 42
Ricoeur Paul 57, 244, 249
Rifkin Jeremy 289, 307, 310, 311–312, 321, 324, 332
Ritzer George 54, 63–64, 66, 96, 228, 330, 333
Robbins Richard 10
Rousseau Jan Jakub 60, 99
Ryszka Elżbieta 334
- Safranski Rüdiger 298, 333
Saint-Sernin Bertrand 39, 333

- Schlesinger Philip 11
Schumann Harald 316, 332
Searle John 27, 333
Seidman Steven 52, 328, 330, 334
Sennett Richard 245
Serwański Jacek 330
Siemek Marek J. 34, 332
Simmel Georg 103, 123, 164, 298, 326, 329
Skarga Barbara 45, 52, 261, 315, 333
Sloterdijk Peter 44, 333
Smart Barry 54, 330, 333
Sokół Grzegorz 330
Sorokin Pitirim Aleksandrowicz 102
Spencer Herbert 41, 59–60, 63, 73, 75, 77, 80, 85, 88, 91, 97, 159
Stachowski Zbigniew 29, 331
Stawowy Ludwik 333
Stehr Nico 54, 333
Steiner George 238
Stroińska Dorota 333
Suchodolski Bogdan 18, 324
Szacka Barbara 11, 45, 52, 333
Szacki Jerzy 12, 34, 38, 42, 45, 63, 65, 71, 72, 82–84, 89–90, 97, 100, 101–102, 104, 106–107, 108–109, 111, 112, 115, 116, 132–134, 135, 144, 148, 156–157, 158, 160, 200, 305, 324, 330, 333–334
Szczepański Jan 43, 101, 102, 105, 327, 333
Szczubiałka Michał 332
Szmatka Jacek 30, 333
Sztompka Piotr 11, 33, 70, 73, 89, 207, 293, 297, 315, 333
Szulżycka Alina 330
- Tanalska Anna 328
Tarde Gabriel 97
Tarkowska Elżbieta 60, 304, 330, 332, 334
Taylor Charles 17, 50–52, 55, 57, 326, 334
Tester Keith 226, 229–230, 233, 234–236, 238–243, 246, 248–250, 252, 254, 260, 267, 269, 273, 276, 278, 282, 284, 288, 291, 314, 317, 328
Thomas William 105
Tocqueville Alexis de 57, 334
Toennies Ferdinand 12, 73
Toffler Alvin 17, 18, 306–308, 311, 316, 318–320, 334
Tokarska-Bakir Joanna 327, 328
Topolski Jerzy 299, 300, 334
Touraine Alain 11, 49, 309
Trąbka Jan 25, 34, 316, 334

Turner Jonathan H. 75, 334
Turner Ralph 48–49
Tylor Edward B. 73

Wakar Krzysztof 330
Weber Max 61, 74, 96, 106, 123, 160, 175–176, 227–228, 273, 296, 303, 330
Wesołowski Włodzimierz 264, 328
Wiese Leopold von 11
Windelband Wilhelm 42
Włodarek Jan 264, 328
Wnuk-Lipiński Edmund 12
Wolfe Thomas Kennerly 49
Woroniecka Grażyna 330, 334
Woydyłło Ewa 334
Wundt Wilhelm 106

Zadrożyńska Anna 330
Zavalloni Marisa 10, 48
Ziółkowski Marek 31, 334
Znamirowski Czesław 11
Znaniński Florian 5, 13, 15–16, 21–22, 31–32, 39–40, 43, 46, 88, 100–166, 292, 295,
297, 303, 305, 322, 327, 329–331, 333–334
Zwoliński Zbigniew 330
Zybura Marek 332

