

**UNIWERSYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO  
W WARSZAWIE**

**WYDZIAŁ SPOŁECZNO-EKONOMICZNY**

**INSTYTUT NAUK SOCJOLOGICZNYCH**

Mgr Monika Bukowska

**Człowieczeństwo jako kategoria teoretyczna w  
koncepcji Margaret S. Archer i jej  
praktyczne znaczenie**

Rozprawa doktorska

Napisana pod kierunkiem

**Dra hab. prof. ucz. Krzysztofa Wieleckiego**

**Warszawa 2021**

## SPIS TREŚCI

Wstęp.....	4
------------	---

### Rozdział I.

#### **Margaret Scotford Archer – ostatnia z wielkich mistrzów socjologii?.....11**

I.1. Margaret S. Archer – sylwetka, droga naukowa i główne osiągnięcia.....	12
I.2. Margaret S. Archer jako współtwórczyni realizm krytycznego.....	28
I.2.1. Najważniejsze założenia i znaczenie realizmu krytycznego, jako jednej z głównych orientacji teoretycznej w naukach społecznych XX i XXI wieku...28	
I.2.2. Znaczenie Margaret Archer dla rozwoju realizmu krytycznego.....	41

### Rozdział II.

#### **Koncepcja człowieczeństwa i człowieka w twórczości Margaret S. Archer.....53**

II.1. Orientacja paradygmatyczna koncepcji człowieka i człowieczeństwa Margaret S. Archer.....	53
- Problem rozwarstwienia paradygmatycznego współczesnej socjologii.....	53
- Miejsce koncepcji człowieka i człowieczeństwa Margaret S. Archer w (nie)porządku paradygmatycznym współczesnej socjologii – hipoteza.....	59
II.2. Propozycja koncepcji człowieka i człowieczeństwa Margaret S. Archer i jej znaczenie.....	64
- Człowiek i człowieczeństwo w literaturze naukowej – wybrane stanowiska.....	75
- Istota ludzka i sprawczość w ujęciu Margaret S. Archer.....	91
- Antynaturalizm i antyredukcjonizm propozycji Margaret S. Archer.....	93
- Realizm propozycji teoretycznej Margaret S. Archer.....	98
- Podmiotowość człowieka w ujęciu Margaret S. Archer.....	101
II.3. Teleologiczny i aksjologiczny wymiar koncepcji człowieka i człowieczeństwa Margaret S. Archer.....	102
II.4. Transcendentalny charakter teorii człowieka i człowieczeństwa Margaret S.Archer.....	106
II.5. Emocjonalność i refleksyjność człowieka.....	109

### **Rozdział III.**

<b>Refleksyjność - pomostowy charakter koncepcji refleksyjności w teorii człowieka i człowieczeństwa Margaret S. Archer.....</b>	<b>114</b>
III.1. Człowiek, społeczeństwo i kultura - hipoteza <i>pomostowej</i> koncepcji refleksyjności Margaret S. Archer.....	114
III.2. Refleksyjność człowieka w literaturze przedmiotu – wybrane propozycje.....	114
III.3. Jaźń, tożsamość osobista oraz społeczna i osobowość w koncepcji Margaret S. Archer.....	119
III.4. Typy refleksyjności w koncepcji Margaret S. Archer – funkcje opisowe i wyjaśniające.....	122
III.5. Dialog wewnętrzny i refleksyjność – propozycja teoretyczna Margaret S. Archer.....	128

### **Rozdział IV.**

<b>Praktyczne znaczenie koncepcji człowieczeństwa i refleksyjności Margaret S. Archer.....</b>	<b>138</b>
IV.1. Socjologia na czasy wielkiej zmiany cywilizacyjnej.....	139
IV.2. Koncepcja człowieczeństwa Margaret S. Archer i jej <i>socjologia</i> .....	147
<i>interwencyjna</i>	
<b>Wnioski.....</b>	<b>161</b>

## Wstęp

Margaret Archer jest jedną z wielkich przedstawicieli współczesnej teorii socjologii, myślicielką wybitnego formatu. Podejście teoretyczne uczonej zajmuje ważne miejsce w rozpoczętej w latach osiemdziesiątych debacie dotyczącej struktury i sprawstwa. Ale jest także istotną propozycją metodologiczną dla całej humanistyki. Dla socjologii szczególnie. Brytyjska socjolog interesuje się wieloma dyscyplinami nauki: filozofią, edukacją, ekonomią czy teologią. Ale przede wszystkim jest socjologiem. Koncepcję Margaret Archer charakteryzuje wyjątkowa klarowność i spójność, co wyróżnia ją na tle wielu innych teorii socjologicznych. Krzysztof Wielecki, we „Wstępie do wydania polskiego” książki „Kultura i sprawczość” określa naukową twórczość brytyjskiej uczonej następującymi słowami: „Zbudowała własny system założeń teoretycznych i metodologicznych, opierając swoje myślenie o społeczeństwie i badanie go na mocnej, a zarazem oryginalnej podstawie filozoficznej”<sup>1</sup>. Będę starała się tę filozoficzną podstawę ukazać. Twierdzę bowiem, iż oryginalność i wartość jej teorii socjologicznej ma swoje fundamenty właśnie w głównych założeniach filozofii człowieka (jako części stanowiska realizmu krytycznego) uczonej. Jak ważna to sprawa, aby socjologiczna myśl, w tym, namysł nad człowiekiem, miał mocne oparcie filozoficzne, trafnie określił Marek Rembierz: „[...] nauki określane jako „społeczne”, aby mimowolnie nie spełniały – przydatnej ideologiom – roli „pompy próżniowej”, która zasysa człowieczeństwo i pozostawia pustkę do wypełnienia, powinny stawać się naukami dogłębnie humanistycznymi, dążąc do trafnego rozpoznawania własności i sił cechujących człowieczeństwo. Rozwijanie teorii społecznych (socjologicznych, pedagogicznych) okazuje się zobowiązaniem poznawczym o wymiarze aksjologicznym (etycznym). Uprawianie teorii dotyczącej nieredukcjonistycznie rozumianej problematyki społecznej, teorii uwzględniającej i rozpatrującej wielowymiarowość człowieczeństwa, a zarazem dającej odpór koncepcjom wypełniającym go pośpiesznie siłami społecznymi, to wciąż aktualne wyzwanie intelektualne”<sup>2</sup>.

Margaret Archer jest z pewnością niezwykle postacią światowej socjologii. Była pierwszą kobietą na stanowisku przewodniczącej International Sociological Association, Przewodniczącą Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, kierowała wieloma innymi organizacjami naukowymi. Jest prawdziwym autorytetem moralnym. Zawdzięcza to swojemu

---

<sup>1</sup> K. Wielecki, Wstęp do wydania polskiego. Dobra socjologia w trudnym świecie. Znaczenie teorii Margaret S. Archer w czasach kryzysu cywilizacji i socjologii, w: Kultura i sprawczość. Miejsce kultury w teorii społecznej, M.S. Archer, przekład Paweł Tomanek, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2019 r., s. 17.

<sup>2</sup> M. Rembierz, Osoba i jednostka, w: Etyka polityczna, P. Świerszcz, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2021, s. 133.

zaangażowaniu w sprawy społeczne. W najtrudniejszych latach stanu wojennego wspierała uczonych z „bloku wschodniego”. Najwięcej chyba, zawdzięczają jej Polacy. Dziś pomaga wielu potrzebującym, ale najbardziej angażuje się w sprawę kobiet, ofiar handlu ludźmi. Wykorzystuje w tym celu swoją wiedzę i stosunki w Wielkiej Brytanii i na świecie. Nierzadko też służy im własnym domem. Otrzymała wiele cennych nagród, jest doktorem honoris causa dwóch uniwersytetów (w tym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego), jej książki są tłumaczone na prawie wszystkie języki świata. Przede wszystkim jest jednak wielką uczoną, która zaproponowała jedną z najoryginalniejszych teorii socjologicznych i filozoficznych w całej historii tej dyscypliny.

Myślę, że już to, co napisałam wyjaśnia, dlaczego poświęcam tę pracę teorii Archer. Istotną przesłanką jest też jej sympatia dla Polski i Polaków. Była w naszym kraju wielokrotnie. Obecnie związana jest z Uniwersytetem Kardynała Stefana Wyszyńskiego, którego cennym i entuzjastycznym ambasadorem jest na całym świecie. Pomagała wielu Polakom w najtrudniejszych dla nas czasach. Przyjaźniła się z Magdaleną Sokołowską i Janem Szczepańskim. Bardzo też oboje ceniła. Dziś najczęściej współpracuje i utrzymuje wieloletnią przyjaźń z Krzysztofem Wieleckim z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Na tej uczelni jest stałym gościem. Publikuje swoje teksty, wygłasza wykłady, uczestniczy w licznych konferencjach naukowych. Jest też główną postacią Social Thought Master Courses, dorocznych spotkań w Instytucie Nauk Socjologicznych Wydziału Społeczno - Ekonomicznego, tegoż uniwersytetu. Tutaj też ukazały się dwa numery (trzeci jest w druku) *Archerian Studies*, seryjnej publikacji poświęconej tej uczoney<sup>3</sup>. Wśród Polaków, osób zaprzyjaźnionych i współpracujących regularnie z uczoną, trzeba wymienić Marka Rembierza z Uniwersytetu Śląskiego, recenzenta w postępowaniu o nadanie prof. Archer tytułu doctora honoris causa<sup>4</sup>, autora ważnych tekstów na temat jej twórczości<sup>5</sup>, Izabelę Grabowską z Uniwersytetu SWPS, Adama Mrozowickiego z Uniwersytetu Wrocławskiego, autora

---

<sup>3</sup> Pierwszy to, *Critical Realism and Humanity in the Social Sciences*, *Archerian Studies*, vol. 1, K. Śledzińska, K. Wielecki, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2016. Drugi: *The Relational Theory of Society*. *Archerian Studies*, vol. 2, K. Wielecki, K. Śledzińska red., Peter Lang, Berlin 2020. Trzeci tom pod redakcją Krzysztofa Wieleckiego i Moniki Bukowskiej red., jest już w pracach wydawniczych prowadzonych w Wydawnictwie Peter Lang GmbH. Czwarty, pod redakcją Krzysztofa Wieleckiego i Moniki Bukowskiej red., jest w przygotowaniach redakcyjnych. Przewiduje się następne.

<sup>4</sup> M. Rembierz, Recenzja w sprawie wniosku o nadanie prof. Scotford Archer tytułu doktora honoris causa Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, w: Margaret S. Archer, doktor honoris causa Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie Anno Domini MMXVII, s. 39-75.

<sup>5</sup> Np. M. Rembierz, *The Play between Freedom and Power. On the Human Quest for Self-Determination and Subjectivity in Times of Ideological Fighting for Man's Appropriation*, w: *Critical Realism and Humanity in the Social Sciences*, K. Śledzińska, K. Wielecki red., *Archerian Studies* v. 1, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Warszawa 2016, s. 140-161.

znakomitego wstępu do Człowieczeństwa<sup>6</sup>, czy Artura Wysockiego, tłumacza książki współautorskiej Archer, pt. Transcendence<sup>7</sup> oraz tekstów związanych z twórczością brytyjskiej uczzonej<sup>8</sup>. Ale osób, które w tej czy innej formie spotkały się, rozmawiały, a nawet współpracowały lub pisały o niej jest znacznie więcej. W 2019 r. brytyjska socjolog była gościem honorowym i głównym wykładowcą Zjazdu Polskiego Towarzystwa Socjologicznego we Wrocławiu.

Mamy zatem dodatkowe, dobre powody interesować się twórczością Margaret S. Archer. Ale jest ona w Polsce słabo znana. Poza UKSW, nie ma ośrodka rozwijającego w sposób regularny jej myśl. Nie jest przedmiotem stałych studiów lub wykładów. Z ogromnego dorobku uczzonej na polskim rynku mamy zaledwie dwie, choć bardzo ważne książki. Jest to *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa*, znakomicie przetłumaczone przez Agatę Dziuban, pod redakcją naukową Adama Mrozowickiego i z jego świetnym wstępem, a wydane przez krakowskie NOMOS w 2013 r. A także drugie dzieło, z tych największych pióra Archer, *Kultura i sprawczość*, bibliofilskie wydawnictwo Narodowego Centrum Kultury w 2019 r., w doskonałym tłumaczeniu Pawła Tomanka i pod redakcją naukową oraz z ponad pięćdziesięciostronicowym wstępem Krzysztofa Wieleckiego. Wstęp ten jest, jak do tej pory, najobszerniejszym w Polsce omówieniem postaci Profesor Archer, jej twórczości i znaczenia. Ponad to, ukazało się kilka przetłumaczonych artykułów – głównie staraniem UKSW. Wspominałam już o seryjnym wydawnictwie UKSW pt. *Archerian Studies*.

Choć zatem powody do studiowania w Polsce i bacznej uwagi poświęconej Archer są mocne, to znajomość dzieła, raczej słaba. Moją ambicją jest, choć w najskromniejszym stopniu wypełnić drobna część tej luki i poświęcić tę pracę jednemu z kluczowych dla koncepcji Archer zagadnieniu – jej filozofii i socjologii człowieka opartej na kategorii refleksyjności oraz fundamentalnej dla niej kwestii człowieczeństwa.

Jedną z kwestii podstawowych w mojej pracy jest wyjaśnienie, nie czy, ale co, decyduje o oryginalności i znaczeniu myśli socjologicznej Archer w ogóle, a koncepcji człowieka i człowieczeństwa w szczególności. Na prawach ogólnie zarysowanej hipotezy zakładam, że w niezwykle istotnej mierze stanowi o tym holistyczna koncepcja osoby ludzkiej rozumianej w wielowarstwowej rzeczywistości społecznej, osadzonej we wspólnej podstawie ontologiczno-epistemologicznej. Wiąże się to, oczywiście, z fundamentami realizmu krytycznego, który

---

<sup>6</sup> A. Mrozowicki, Człowieczeństwo: struktura i sprawstwo w teorii socjologicznej Margaret S. Archer, w: Człowieczeństwo. Problem sprawstwa, M.S. Archer, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2013, s. VII-XL.

<sup>7</sup> M. S. Archer, D. V. Porpora, A. Collier, Transcendence: Critical Realism and God, Routledge 2004. Polskie tłumaczenie w toku.

<sup>8</sup> A. Wysocki, Transcendence according to Margaret S. Archer, w: Archerian Studies v. 1 ..., op. cit., s. 161-197.

uczona, wraz z Royem Bhaskarem stworzyła i rozwijała w latach siedemdziesiątych i rozwija do dnia dzisiejszego. Osnową całego systemu jest jednak człowiek. Jak żartował sam Bhaskar, współtwórca paradygmatu realizmu krytycznego, Archer „uczłowieczyła” ten paradygmat.

Twierdzę też, co będę starała się uzasadnić w mojej pracy, iż w działalności naukowej Margaret S. Archer można wyodrębnić pewne etapy, charakteryzujące się dominantą jej zainteresowań i głównego akcentu, jaki kładła (i czyni to do dzisiaj) w swojej twórczości. Najwcześniejszy okres datować trzeba na lata 1979 – 1996. To wtedy uwaga uczonej koncentrowała się wokół problematyki struktur społecznych i kulturowych oraz sposobu ich powiązania z działaniami ludźmi. Później, wykorzystując efekt wcześniejszej pracy, osnową twórczości brytyjskiej socjolog stały się ogólne, wielowątkowo ujmowane problemy człowieka, jego tożsamości, sprawstwa, refleksyjności oraz mobilności społecznej. Trzeci zaś period w jej działalności naukowej poświęcony został badaniom empirycznym. Pamiętajmy zarazem, iż mowa jest o żyjącej i ciągle niezwykle twórczej postaci socjologii światowej. Nie można, zatem przesądzić, co stanie się fundamentem jej następnych zainteresowań. Nie ulega jednak wątpliwości, iż była nim i pozostanie niezwykle realistycznie i wieloaspektowo, a zarazem głęboko, aż do podstaw ontologicznych rozumiana, osoba ludzka.

Zatem podstawowym pytaniem badawczym, choć trzeba przyznać, częściowo rozstrzygniętym, jakie tu podejmuję, jest kwestia orientacji paradygmatycznej teorii Archer. Hipotetycznie odpowiadam, iż teoria tej uczonej ściśle daje się zakwalifikować do grupy paradygmatycznej *dialektycznej syntezy*, co będę starała się tu uzasadnić. Interesuje mnie głównie jej teoria człowieka i człowieczeństwa. Ale w integralnej i sięgającej do ontologii świata społecznego i kulturowego koncepcji istoty ludzkiej uczonej, podstawy paradygmatyczne, jak twierdzę, są te same. Odwołuję się tu do teorii rozwarstwienia paradygmatycznego Krzysztofa Wieleckiego. Pytanie, jakie tu trzeba postawić, to nie, czy ta teoria należy do tej grupy (czym zajmował się już wspomniany wyżej autor), ale jakie jej założenia i twierdzenia o tym stanowią. I to będzie jednym z najważniejszych zadań badawczych, jakie podejmuję.

W szczególności, zadaję pytanie o czynniki konstytutywne dla człowieka, jego jaźni, tożsamości i osobowości w teorii Archer. Z tego zaś będzie wynikać istota poglądu uczonej na człowieczeństwo. Co postaram się wykazać i analitycznie ująć. Oczywiście, nie odkryję niczego ponad to, co autorka sama o sobie twierdzi. Moja praca ma po prostu, charakter porządkujący i syntetyzujący. Jest próbą teoretycznego uogólnienia, analizy i porządkowania myśli tej wybitnej uczonej. Zwłaszcza zaś, zakładam, że takimi właściwościami konstytutywnymi dla ontycznego charakteru człowieka, są według Archer, ludzka sprawczość,

refleksyjność i emotywność. Twierdzą też, co będę się starała uzasadnić, że tym, co wyróżnia teorię człowieka i człowieczeństwa Archer jest antynaturalizm i antyredukcjonizm, a także realizm, w jego szczególnej odmianie realizmu krytycznego, (co oznacza, iż włączyć tu trzeba także założenie paradygmatyczne szczególnego sceptycyzmu epistemologicznego). Do cech szczególnych jej teorii zaliczam także teleologiczny, aksjologiczny i transcendentalny wymiar propozycji uczonej.

Sądzę jednak, że najistotniejszą cechą człowieka w koncepcji Archer, a zarazem najważniejszym jej wkładem do socjologii i antropologii filozoficznej jest ludzka refleksyjność. Uczona nawiązała tu do całego szeregu wybitnych myślicieli. Ale, jeśli wolno mi coś orzekać w tej sprawie, jej propozycja teoretyczna jest nie do przecenienia. Będę się starała udowodnić te hipotetyczne stwierdzenia, a przede wszystkim przedstawić ideę refleksyjności brytyjskiej socjolog, wydobywając to, co – jak sądzę – jest jej istotą. W tej mierze, chcę przede wszystkim przedstawić hipotezę o *pomostowym* charakterze refleksyjności w koncepcji Archer. Myśl tę rozwinę oczywiście później. Wstępnie jedynie wyjaśnię, że mam na myśli, iż w realnej refleksyjności człowieka przecinają się i wzajemnie warunkują najistotniejsze wymiary człowieka i człowieczeństwa, a także społeczeństwa i kultury. Tu, w sferze refleksyjności ludzkiej, ma miejsce nieustanna kreacja i reprodukcja uruchamianych w ten sposób procesów morfogenezy i morfostazy.

Będę się też starała uzasadnić hipotezę o praktycznym znaczeniu teorii człowieka i człowieczeństwa Archer. Pragnę wykazać przydatność tej teorii do analizy współczesnych problemów człowieka, związanych z głębokimi przeobrażeniami cywilizacyjnymi; oraz – pokazać, jak założenia interesującej nas tutaj koncepcji Archer pomagają w rozumieniu praktyki życia. Uczynię to na przykładzie jej pisarstwa naukowego, popularno-naukowego i publicystycznego. W utworach tego rodzaju, w szczególności związanych z działalnością w Papieskiej Akademii Nauk Społecznych (zwłaszcza jako jej prezydent), zaobserwować możemy szczególny wymiar socjologii Archer, którą za K. Wieleckim określe, jako *socjologię interwencyjną*. Sądzę, że wyraziście ukazuje ona przydatność praktyczną twórczości uczonej, co traktuję jako problem badawczy, z przyjętą już hipotezą roboczą.

Praca moja składa się z czterech rozdziałów. W pierwszym z nich, zatytułowanym *Margaret Scotford Archer – ostatnia z wielkich mistrzów socjologii?*, będę się starała przedstawić postać uczonej, koleje jej pracy naukowej i główne osiągnięcia. Osobną uwagę poświęcę jej roli jako współtwórczyni realizmu krytycznego. Następnie zaś przedstawiam najważniejsze założenia i znaczenie realizmu krytycznego, jako jednej z głównych orientacji



teoretycznej w naukach społecznych XX i XXI wieku, a na tym tle szczególnie znacznie twórczości Archer.

Rozdział drugi, pt. *Koncepcja człowieczeństwa i człowieka w twórczości Margaret S. Archer*, to próba określenia orientacji paradygmatycznej koncepcji człowieka i człowieczeństwa brytyjskiej socjolog. W tym podrozdziale przedstawiam w ogólnym zarysie, polemikę Archer odnoszącą się do różnych poglądów filozoficznych dotyczących człowieka i człowieczeństwa. Na tym tle będę mogła przedstawić jej własne założenia dotyczące tego, kim jest człowiek oraz czym jest człowieczeństwo. To kolejny z najistotniejszych problemów podejmowanych w mojej pracy: na czym polega *novum* poglądów w tej mierze brytyjskiej uczonej? Najpierw jednak postaram się skrótowo zarysować pole do polemiki i przestrzeń intelektualną propozycji Archer.

Tutaj będę mogła postawić i zarysować jedną z najważniejszych hipotez mojej rozprawy, dotyczącej przynależności tej koncepcji do grupy paradygmatycznej dialektycznej syntezy. Zadanie to podejmę na gruncie wcześniej zarysowanej przeze mnie problematyki rozwarstwienia paradygmatycznego w socjologii w ogóle. Kluczem będzie tu typologia paradygmatów K. Wieleckiego.

Rozdział trzeci mojej rozprawy zatytułowałam: *Refleksyjność - pomostowy charakter koncepcji refleksyjności w teorii człowieka i człowieczeństwa Margaret S. Archer*. Tutaj przedstawię hipotezę o *pomostowym* charakterze koncepcji refleksyjności uczonej. Aby to uczynić, wcześniej zarysuję wybrane, najściślej związane z teorią brytyjskiej socjolog poglądy koniecznych do przywołania w tym kontekście uczonych. Zaprezentuje też oryginalny, autorski wątek Archer, ukazujący morfogenetyczne związki między jaźnią człowieka, jego tożsamością osobistą i społeczną oraz osobowością. To dopiero, jak mniemam, pozwala ukazać istotę poglądu uczonej na człowieka i jego refleksyjność. Tutaj także, referuję całą złożoność zjawiska i procesów refleksyjności ludzkiej, jak to przedstawia Archer. Staram się pokazać też teoretyczno-analityczne zalety teorii uczonej w tej mierze. Rozdział ten jest też okazją do scharakteryzowania niezwykle ważnego i oryginalnego konceptu współtwórczyni realizmu krytycznego, związanego z dialogiem wewnętrznym. Dopiero na tym tle istota jej twierdzenia o człowieku jako podmiocie refleksyjnym będzie mogła być należycie zrozumiana.

Rozdział czwarty, z kolei, pt. *Praktyczne znaczenie koncepcji człowieczeństwa i refleksyjności Margaret S. Archer*, ma na celu wykazanie prawdziwości tezy o praktycznej przydatności koncepcji uczonej dotyczącej człowieka, jako podmiotu refleksyjnego i kategorii człowieczeństwa, jako fundamentalnej dla zrozumienia osobliwości osoby ludzkiej. Jest to dla mnie równocześnie istotne kryterium ważności teorii socjologicznej w ogóle. Jestem zdania, iż

myśl brytyjskiej socjolog spełnia je w zupełności. Postaram się to wykazać w ostatnim już rozdziale. Przedmiotem analizy będzie przydatność konceptu człowieka i człowieczeństwa Archer do analizy współczesnych ludzi w sytuacji poważnego kryzysu cywilizacyjnego. Polem konfrontacji omawianej teorii uczonej, ze wspomnianym kryterium praktycznej użyteczności, będzie także piśmiennictwo autorki o charakterze naukowym, popularno-naukowym i publicystycznym.

Wstęp ten chcę zakończyć dwoma jeszcze wyjaśnieniami. Po pierwsze: praca o podobnym, jak moja charakterze, może nastroczać wątpliwości, co tu jest propozycją naukową autorki rozprawy, a co tylko sprawozdaniem z cudzej myśli. Pozwolę sobie wyrazić sugestię, iż odczytanie tak trudnych i złożonych propozycji naukowych jest zawsze autorskie. Moje, choć oczywiście skromne, jest przedmiotem niniejszej pracy. Poza tym, streszczenie tak bogatego i różnorodnego, a zarazem bardzo trudnego w odbiorze dorobku teoretycznego, zawsze jest jakąś syntezą, interpretacją opartą o własne kryteria, mniej lub bardziej trafne i wnoszące coś lub nie do zrozumienia analizowanej twórczości. Jest, oczywiście, prawem Czytelnika, ocena tych, które zastosowałam w tej pracy. W każdym razie, sam wybór tematu w ogóle i przyjęcie pewnych hipotez, czy przypuszczeń, jest – jeśli wolno mi to osądzać – pewną, może skromną i nieśmiałą, ale jednak propozycją teoretyczną. Czy udamą, to pozostaje poza moją oceną. Wspomniane problemy i hipotezy przedstawiłam we wcześniejszej części niniejszego Wstępu (te najważniejsze) oraz wewnątrz poszczególnych rozdziałów.

Drugie wyjaśnienie dotyczy cytatów. Uważam za pewną wartość mojej pracy to, że tak mało znana w Polsce uczona, może być poznana dzięki mojej rozprawie (choć oczywiście nie przeceniam swego wkładu), za pomocą licznych cytatów z jej dzieł. Może to sprawiać czasem wrażenie przesytu, ale jest to zamierzone. Ponieważ jednak język Archer jest bardzo swoisty i trudny, a wyrażenie go w polszczyźnie przedstawia osobne kłopoty, postanowiłam, zwłaszcza w przypadkach bardziej wątpliwych, przedstawiać zarówno moje tłumaczenie danego cytatu, jak i jego oryginalny tekst. Chodzi mi o to, aby Czytelnik mógł, gdy ma na to ochotę, samodzielnie przetłumaczyć sobie dany fragment, a nie zależał wyłącznie od, być może czasem zawodnych, zdolności translacyjnych autorki rozprawy.

## Rozdział I

### Margaret Scotford Archer – ostatnia z wielkich mistrzów socjologii?

Rozdział pierwszy mojej pracy poświęcam omówieniu drogi naukowej wybitnej uczzonej, socjolog i filozof, Margaret S. Archer. Ale nie jest to dla mnie cel zasadniczy. Raczej chodzi mi o zebranie materiału badawczego, który – mam nadzieję – pozwoli odpowiedzieć na bardziej podstawowe pytania.

Najpierw oczywiście, trzeba tezę o wyjątkowości i wybitności propozycji naukowej tej uczzonej udowodnić. I temu służy przede wszystkim podrozdział pierwszy, ale także (w mniejszym stopniu) następne, tej części rozprawy. Próbuję tu odpowiedzieć na pytanie, czy i – jeśli hipoteza nie jest błędna – co, stanowi o wspomnianej wyjątkowości. Wydaje mi się, że przede wszystkim współautorstwo, właściwie zupełnie nowej orientacji naukowej – realizmu krytycznego. Jest prawdziwym fenomenem, iż w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych dwudziestego wieku, charakteryzujących się raczej ogromnym rozwarstwieniem paradygmatycznym i zdecydowanym odwrotem od wielkich teorii, a często od wszelkiego teoretyzowania, powstaje oryginalna, potężna orientacja teoretyczna i metodologiczna, która dziś jest silnym kierunkiem obecnym na wszystkich kontynentach i jest uprawiana przez tysiące uczonych wszelkich specjalności. Co więcej, ma ona wyraźne tendencje rozwojowe, czego nie da się powiedzieć o zupełnie odmiennej, konkurencyjnej propozycji tamtego czasu – postmodernizmie. W czasach, które Krzysztof Wielecki określa jako wielki kryzys cywilizacyjny, a towarzyszące mu rozwarstwienie paradygmatyczne, ze szczególnym uwzględnieniem postmodernizmu, uważa za szczególny przypadek tego kryzysu<sup>9</sup>, powstaje zrąb orientacji teoretycznej i metodologicznej, o zupełnie oryginalnych fundamentach ontologicznych i epistemologicznych, tak zupełnie odmienny od wszystkiego, co wówczas pojawiał się na „rynku naukowym”. W tym rozdziale staram się to syntetycznie ukazać.

Sądzę, że to, co jest zupełnie oryginalnym wkładem Archer do realizmu krytycznego, to koncepcja człowieka i jego sprawczości. Człowieka, który jest podmiotowy dzięki swojej refleksyjności. Dodałabym tu także jej ideę *ramy metodologicznej* dualizmu analitycznego i błyskotliwą, głęboką teorię kultury, w której rozdzieleniu ulega system kulturowy i system

---

<sup>9</sup> K. Wielecki, Kryzys i socjologia, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2012.

społeczno-kulturowy, dzięki czemu udało się uniknąć wszelkiego rodzaju konfliktów. Co było możliwe dzięki nowatorskiemu powrotowi przez uczoną do fundamentu ontologicznego i epistemologicznego, a co z kolei pozwoliło wyodrębnić mechanizmy morfogenetyczne i morfostatyczne. Wątek człowieka, człowieczeństwa i jego refleksyjności stał się w mojej pracy szczególnie ważny. Rozwijam go w rozdziale drugim i trzecim, aby w rozdziale czwartym pokazać praktyczną użyteczność teorii Archer.

Wszystkie te wątki zostały jednak syntetycznie omówione w niniejszej części rozprawy, aby można było odpowiedzieć na wcześniej postawione pytania. Ale nie tylko. Jeśli bowiem prawdziwa jest teza o znaczeniu i wyjątkowości teorii brytyjskiej socjologii, to warto byłoby wiedzieć, czemu, jakim cechom charakteru, drodze edukacyjnej i następnie naukowej, jakim intelektualnym spotkaniom i zapożyczeniom, a także jakim naukowym lub światopoglądowym awersjom, oraz jakiemu typowi orientacji naukowej (nazwijmy to tak ogólnie) zawdzięczamy efekt, który przyjmuję na razie hipotetycznie (choć roboczo, już mogę go potwierdzić) jako wybitny i znaczący.

### I.1. Margaret S. Archer – sylwetka, droga naukowa i główne osiągnięcia

Margaret S. Archer ukończyła studia na kierunku socjologii w London School of Economics (LSE) w 1964 roku. Początkowo zainteresowania brytyjskiej socjologii koncentrowały się wokół socjologicznych zagadnień dotyczących edukacji. Z tym obszarem naukowym związana jest również jej praca dyplomowa „*Predicting educational aspirations of working class mothers...*” (promotorem był David Glass)<sup>10</sup>. W 1967 r. uzyskała tytuł doktora na podstawie rozprawy zatytułowanej „*The Educational Aspirations of English Working Class Parents: their Formation and Influence on Children's School Achievements*”<sup>11</sup>. Uczona już wówczas koncentrowała się w większym stopniu na badaniach teoretycznych niż empirycznych. Uważała, że nie można zajmować się socjologią bez odniesienia do filozofii<sup>12</sup>. Jak wspomina: „To było wielkie rozczarowanie. Cały ten proces alokacji w LSE, zakończony przydzieleniem opiekuna naukowego. Na pierwszego z nich się nie zgodziłam. Było całkowicie oczywiste, że nie można odmówić tego, co ci tak łaskawie zaproponowano. Powiedziano mi,

---

<sup>10</sup> International Sociological Association, <https://www.isa-sociology.org/en/about-isa/history-of-isa/isa-past-presidents/list-of-presidents/margaret-archer/> [dostęp: 10.07.2020].

<sup>11</sup> K. Wielecki, D. Leonarska, Odkrywanie Margaret S. Archer. Casus Polskiej socjologii, Socjologia polska po 1989 roku. Tradycje, nadzieje, rozczarowania. Roczniki Historii Socjologii ISSN 2084-2031 • Vol. VII (2017), s. 8.

<sup>12</sup> M. Carrigan, Interview with Maggie, w: Structure, Culture and Agency. Selected Papers of Margaret Archer, T. Brock, M. Carrigan, G. Scambler red., Routledge, London-New York 2017, s. 293.

że to wielki zaszczyt, iż dostałam się do Davida Glassa”<sup>13</sup>. Na studiach ze szczególnym zamiłowaniem zgłębiała filozofię nauki ucząc się od samych mistrzów, Karla Poppera, Davida Lockwooda, Ernesta Gellnera, Toma Bottomore'a oraz Imre Lakatosa<sup>14</sup>. W tym czasie Popper kierował Katedrą Racjonalizmu Krytycznego. Autorka w szczególności była zainspirowana jego teorią dotyczącą autonomicznego „trzeciego świata”, istniejącego obok świata obiektów fizycznych i świata stanów świadomości, a zarazem będącego wytworem działalności człowieka<sup>15</sup>. Na twórczość M.S. Archer miał wpływ także David Lockwood, a zwłaszcza jego pogląd dotyczący rozróżnienia integracji systemu społecznego oraz integracji społecznej, które stały się podstawą koncepcji struktury i sprawstwa autorki<sup>16</sup>. Jego praca zatytułowana *"Integracja społeczna i integracja systemowa"* (Lockwood 1964) stała się dla uczonej inspiracją do rozwoju koncepcji podejścia morfogenetycznego. Brytyjska socjolog była także zainteresowana teorią metodologicznego indywidualizmu, którą zajmował się John Watkins<sup>17</sup>.

Kolejnym etapem w karierze naukowej prof. Margaret Archer były studia podoktoranckie realizowane w L'Ecole Pratique des Hautes Etudes na Sorbonie w Paryżu. W tym czasie brytyjska socjolog zafascynowała się teorią struktur. Poszukiwała odpowiedzi na pytania, skąd one pochodzą i jakie wywołują skutki<sup>18</sup>. Archer była świadkiem wydarzeń francuskiego maja '68 r., co doprowadziło ją do przekonania, że scentralizowana struktura francuskiego systemu oświaty miała znaczący wpływ na liczne protesty polityczne w samym centrum Paryża. Zauważyła też, że w Wielkiej Brytanii, gdzie system edukacyjny był znacznie bardziej zdecentralizowany, występowały jedynie niewielkie demonstracje o lokalnym zasięgu. Owocem jej siedmioletnich badań na ten temat była praca *"Social Conflict and Educational Change in England and France: 1789-1848"*<sup>19</sup>.

W czasie pobytu w Paryżu Archer pracowała w zespole Pierre'a Bourdieu. Dzięki jej wysiłkom książki tego uczonego zostały wydane w języku angielskim. Niemniej jednak idee Bourdieu, zwłaszcza związane z teorią habitusu, nie odegrały zasadniczej roli w jej twórczości, a w późniejszym okresie zostały wręcz poddane surowej krytyce<sup>20</sup>.

---

<sup>13</sup> Ibidem, s. 293.

<sup>14</sup> Interview: Margaret Scotford Archer, professor of social ontology, 03.05.2011, <https://www.churchtimes.co.uk/articles/2011/6-may/features/interview-margaret-scotford-archer-professor-of-social-ontology> [dostęp: 10.07.2020].

<sup>15</sup> K. Popper, *Objective Knowledge*, Clarendon Press, Oxford 1972.

<sup>16</sup> M. S. Archer, *Człowieczeństwo: problem sprawstwa*, przeł. A. Dziuban, Nomos, Kraków 2013, s. IX.

<sup>17</sup> M. Carrigan, Interview with Maggie ..., op. cit., s. 293.

<sup>18</sup> Research Interests, <https://warwick.ac.uk/fac/soc/sociology/staff/archer/research/> [dostęp: 10.07.2020].

<sup>19</sup> M. Vaughan, *M. S. Archer Social Conflict and Educational Change in England and France, 1789-1848*, Cambridge University Press 1971.

<sup>20</sup> C. J. Jenks, J. Lou, A. Bhatia, *The Discourse of Culture and Identity in National and Transnational Contexts*. Routledge 2015, s. 19.

Uczona pracowała na wielu uczelniach: w latach 1964-1966 w Christ's College (w Cambridge) jako Supervisor, w latach 1965-1966 w London School of Economics jako Graduate Tutor. W latach 1966 – 1973 była również wykładowcą na Uniwersytecie Reading<sup>21</sup>. O wyjątkowej pasji brytyjskiej uczoney do nauki pisze Wielecki: „myślę, że już wtedy Archer poczuła to powołanie, które każe jej do dziś bezinteresownie przemierzać cały świat, aby dzielić się wiedzą, podnosić kulturę naukową, wyjaśniać swoją wizję człowieka, świata i socjologii”<sup>22</sup>.

W latach 1972–1982 Margaret S. Archer była redaktorem *Current Sociology*, oficjalnego czasopisma Międzynarodowego Towarzystwa Socjologicznego (ISA). Propozycję złożył jej Tom Bottomore, którego znała już wcześniej. Archer prowadziła działalność redakcyjną przez dziesięć lat, równocześnie współpracując z innymi wydawnictwami, m.in. z SAGE Publishing<sup>23</sup>. Przełomowym etapem w jej działalności naukowej było rozpoczęcie w 1973 r. pracy na Uniwersytecie w Warwick, gdzie w 1979 r. uzyskała stopień profesora socjologii.

Wielkie znaczenie miało z pewnością związanie się Archer z grupą myślicieli określanych mianem realistów krytycznych. Po napisaniu „*Culture and Agency*”, brytyjska socjolog poznała kluczowe dzieło Roya Bhaskara „*The Possibility of Naturalism*”, które do dzisiaj jest fundamentem teorii realizmu krytycznego<sup>24</sup>. Porównując te dwie prace widać jak wiele jest w nich podobieństw jeśli chodzi o sposób rozumienia człowieka, kultury, społeczeństwa – świata<sup>25</sup>. Do teorii realizmu krytycznego Margaret S. Archer wniosła wiele własnych idei w zakresie ontologii społecznej, oddziaływania struktury i sprawstwa, procesów zmiany społecznej. Ale szczególnie cenna, jak sądzę, jest jej koncepcja konwersacji wewnętrznej oraz refleksyjności<sup>26</sup>. To właśnie Archer zwróciła uwagę na brak odniesienia realizmu krytycznego do człowieka i idei człowieczeństwa. Poprzez umieszczenie holistycznej idei osoby ludzkiej w koncepcji wielowarstwowej rzeczywistości społecznej, „uczłowieczyła”, jak żartował sam Bhaskar, jego ontologiczno-epistemologiczną teorię<sup>27</sup>.

Następnie, uczona, zainspirowana poglądami Charlesa Sandersa Peirca i George'a Herberta Meada, rozwinęła koncepcję refleksyjności, którą musimy uznać za kluczowy wkład

---

<sup>21</sup> M.S. Archer, *Kultura i sprawczość*, przeł. P. Tomanek, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2019, s. 21.; M. Carrigan, *Interview with Maggie*, op. cit., s. 298.

<sup>22</sup> K. Wielecki, *Dobra socjologia w trudnym świecie ...*, op. cit., s. 21.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 22.

<sup>24</sup> R. Bhaskar, *The Possibility of Naturalism. A philosophical critique of the contemporary human sciences*, Routledge, London 1989.

<sup>25</sup> K. Wielecki, *Dobra socjologia ...*, op. cit., w: M.S. Archer, *Kultura ...* op. cit., s. 25.

<sup>26</sup> K. Wielecki, D. Leonarska, *Odkrywanie Margaret S. Archer ...*, op. cit., s. 7.

<sup>27</sup> *Ibidem.*, s. 8.

dla rozwoju nauk społecznych. Z całą pewnością odniesienie idei człowieczeństwa do teorii społecznej, to cecha wyróżniająca koncepcję Archer w całym dorobku socjologii. Jej naukowe podejście trafnie ujmują Wielecki: „oparła się na pojęciach emergencji, konfencji i elizjonizmu, które pozwoliły jej zrozumieć i uratować dla humanistyki człowieka jako osobę ludzką, bez rozmywania jej w mechanizmach, procesach, strukturach społecznych i kulturowych”<sup>28</sup>.

Kiedy czyta się życiorys Margaret Archer, wydaje się nieprawdopodobne, że jeden człowiek może zrealizować tak wiele życiowych projektów. Tymczasem brytyjskiej uczonej udało się wykonać tytaniczną pracę i pogodzić działalność naukową, dydaktyczną, redakcyjną i charytatywną z pełnieniem wielu funkcji organizacyjnych. Chociażby warto wspomnieć, że w latach 1978-82 Margaret Archer była szefową Komitetu Socjologii Edukacji Międzynarodowego Towarzystwa Socjologicznego<sup>29</sup>. W uznaniu jej zasług na gruncie naukowym, na dwunastym Światowym Kongresie Socjologii została wybrana, jako pierwsza w historii kobieta, na prezydenta Międzynarodowego Towarzystwa Socjologicznego (okres pełnienia funkcji: 1986–1990)<sup>30</sup>. Uczona zapoczątkowała redakcję czasopisma „*Journal of the ISA*”, „*International Sociology*” oraz zainicjowała ogólnoswiatowy konkurs dla młodych socjologów<sup>31</sup>. W tym czasie prowadziła intensywną współpracę z socjologami z państw należących do bloku wschodniego. Relacje z naukowcami z Europy Wschodniej nie były łatwe z uwagi na bariery językowe oraz popularny w tych państwach trend redukowania nauk społecznych do empiryzmu<sup>32</sup>.

Margaret Archer była również członkiem założycielem Academy of Learned Societies in the Social Sciences oraz członkiem europejskiej pozarządowej organizacji naukowej Academia Europea. Pełniła funkcje członkowskie w wielu prestiżowych komitetach przyznających nagrody naukowe: European Amalfi Prize Scientific Committee, International Wittgenstein Prize Committee w Wiedniu<sup>33</sup>. Ponadto jest Archer do dzisiaj członkiem Kierownictwa Centrum Realizmu Krytycznego, organizacji charytatywnej wspierającej i promującej działania związane z rozwojem teorii realizmu społecznego oraz filozofii. Brytyjska socjolog była również członkinią Comité scientifique de l'Institut de France, uczestniczyła w

---

<sup>28</sup> Ibidem, s. 26.

<sup>29</sup> C.V. Professor Margaret S. ARCHER, [https://www.aeinfo.org/attach/User/Archer\\_Margaret/CV/C.V.%2520Professor%2520Margaret%2520S.%2520Archer.pdf](https://www.aeinfo.org/attach/User/Archer_Margaret/CV/C.V.%2520Professor%2520Margaret%2520S.%2520Archer.pdf). [dostęp: 10.07.2020].

<sup>30</sup> Isa Past Presidents, <https://www.isa-sociology.org/en/about-isa/history-of-isa/isa-past-presidents/list-of-presidents/margaret-archer/> [dostęp: 10.07.2020].

<sup>31</sup> [https://www.aeinfo.org/attach/User/Archer\\_Margaret/CV/C.V.%2520Professor%2520Margaret%2520S.%2520Archer.pdf](https://www.aeinfo.org/attach/User/Archer_Margaret/CV/C.V.%2520Professor%2520Margaret%2520S.%2520Archer.pdf) [dostęp: 10.07.2020].

<sup>32</sup> K. Wielecki, Dobra socjologia..., w: Kultura ...op. cit., M.S. Archer, s. 24.

<sup>33</sup> Ibidem, s. 26.

działalności zespołów redakcyjnych, m.in. „*Journal for the Theory of Social Behaviour*”, „*Theory, Culture and Society*”, „*Journal of Critical Realism*”, „*Journal of Institutional Economics*”, „*Sociologia e Politiche Sociali*”. Warto odnotować, że prowadziła również wykłady na École Polytechnique Fédérale w Lozannie, gdzie była profesorem, a także dyrektorem Centre d’Ontologie Sociale du Collège des Humanités. W 2016 r., razem z Pierpaolo Donatim, otrzymała nagrodę Cheryl Frank Memorial za najlepszą książkę o krytycznym realizmie. Trzeba podkreślić, że w 2017 r. została doktorem honoris causa Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Ten honorowy tytuł otrzymała również na uczelni – Universidad de Navarra w Pampelunie<sup>34</sup>.

Istotnym wydarzeniem w karierze Margaret Archer było jej powołanie na stanowisko rektora Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, w kwietniu 2014<sup>35</sup>. Jest to instytucja powołana przez Papieża Jana Pawła II w 1994 r., w celu promowania badań z zakresu nauk społecznych, w szczególności socjologii, ekonomii i prawa oraz ich odniesieniu do rozwoju katolickiej nauki społecznej<sup>36</sup>. W szczególności Akademia zajmuje się badaniami związanymi z działalnością człowieka, wolnością religijną i globalizacją. Archer była członkiem założycielem Akademii.

Warto wspomnieć, że oprócz kariery naukowej brytyjska socjolog zajmuje się także działalnością społeczną, a w szczególności pomaga ofiarom handlu ludźmi. Uczona została zainspirowana do tego rodzaju działalności bezpośrednio przez Papieża Franciszka. Otóż, po wyborze, Ojciec Święty został zapytany przez przedstawicieli Papieskiej Akademii Nauk Społecznych jakim problemem badawczym powinna zająć się ona w szczególności. W odręcznie napisanej wiadomości zachęcał przedstawicieli Akademii do zbadania problemu handlu ludźmi. Prośba Papieża oczywiście przyczyniła się do organizacji na całym świecie wielu konferencji poświęconych sprawie handlu ludźmi. Zdecydowanie miała wpływ na osobiste zaangażowanie Archer w udzielanie pomocy jego ofiarom. Brytyjska uczona uświadomiła sobie, że warto bliżej poznać problemy, z jakimi borykają się osoby pokrzywdzone. W swoim domu w Kenilworth, dała schronienie wielu z nich, jednocześnie pomagając im przystosować się do ich nowego życia na wolności<sup>37</sup>. Te działania realizuje

---

<sup>34</sup> Ibidem, s. 26-27.

<sup>35</sup> Pope Francis appoints Lady Margaret Archer head of Pontifical Academy, 12.04.2014, [http://www.archivioradiovaticana.va/storico/2014/04/12/pope\\_francois\\_appoints\\_lady\\_margaret\\_archer\\_head\\_of\\_pontifical\\_academy/in2-790438](http://www.archivioradiovaticana.va/storico/2014/04/12/pope_francois_appoints_lady_margaret_archer_head_of_pontifical_academy/in2-790438) [dostęp: 10.07.2020].

<sup>36</sup> The Pontifical Academy of Social Sciences. Facts at a Glance, <http://www.pass.va/content/scienze-sociali/en/about.html> [dostęp: 10.07.2020].

<sup>37</sup> Pope's sociologist' fights human trafficking from the Vatican and in her own parish, 27.11.2017, <https://religionnews.com/2017/11/27/popes-sociologist-fights-human-trafficking-from-the-vatican-and-in-her-own-parish/> [dostęp: 10.07.2020]



wspólnie z przedstawicielami parafii katolickiej, których przeszkoliła w zakresie postępowania z ofiarami współczesnego niewolnictwa.

Nie sposób w pełni zaprezentować cały dorobek naukowy człowieka tak wybitnego i pracowitego jak Margaret Archer. Warto wymienić te najbardziej poczytne dzieła uczonej, wśród których są dwie trylogie. Pierwsza z nich została opublikowana pomiędzy 1988 a 2000 r., a dotyczy morfogenetycznego i morfostatycznego podejścia do zmiany społecznej. Książki w ramach pierwszej trylogii są następujące: *Realist Social Theory: the Morphogenetic Approach* [Archer, 1995], *Culture and Agency* [Archer, 1988], książkę opublikowało Narodowe Centrum Kultury w 2019 r. jako: „Kultura i sprawczość. Miejsce kultury w teorii społecznej” – przekład Paweł Tomanek oraz *Being Human: the Problem of Agency* [Archer, 2000] – przetłumaczona na język polski przez Agatę Dziuban, książkę opublikował Zakład Wydawniczy Nomos w 2013 r. jako: „Człowieczeństwo: problem sprawstwa” [Archer, 2013]. Druga trylogia została opublikowana między 2003 a 2012 r. W szczególności jest poświęcona konwersacji wewnętrznej oraz relacyjnej refleksyjności rozumianej jako mechanizm pośredniczący między strukturą a sprawstwem. Książki w ramach drugiej trylogii są następujące: *Structure, Agency and the Internal Conversation* [Archer, 2003], *Making our Way Through the World: Human Reflexivity and Social Mobility* [Archer, 2007] oraz *The Reflexive Imperative in Late Modernity* [Archer, 2012]. W czerwcu 2015 r., w Cambridge University Press ukazała się praca napisana wspólnie z Pierpaolo Donatim, pt. *The Relational Subject*, (nagrodzona Cheryl Frank Memorial Prize) [Donati, Archer, 2015]<sup>38</sup>.

Przedstawię krótkie streszczenia najbardziej znanych dzieł brytyjskiej socjolog. W publikacjach tych, na gruncie *morfogenezy*, dokonuje ona szczegółowej analizy kwestii kultury, struktury społecznej i sprawstwa. W twórczości Margaret S. Archer można wyodrębnić kilka faz. W pierwszym etapie przypadającym na lata 1979 – 1996, książki M. Archer dotyczyły problematyki struktur społecznych i kulturowych oraz sposobu ich powiązania z działaniami ludźmi. Drugi etap dorobku brytyjskiej uczonej dotyczył ogólnych, wielowątkowych problemów człowieka, jego tożsamości, sprawstwa, refleksyjności oraz mobilności społecznej. Natomiast w trzecim okresie twórczości, dzieła Margaret Archer były poświęcone badaniom empirycznym.

---

<sup>38</sup> K. Wielecki, D. Leonarska, *Odkrywanie Margaret S. Archer ...*, s. 9.

### Social Origins of Educational Systems<sup>39</sup>

W tym znakomitym dziele Archer porównywała wybrane systemy edukacyjne: Wielkiej Brytanii, Danii, Francji oraz Rosji<sup>40</sup>. W tej pracy po raz pierwszy wykorzystwała teorię podejścia morfogenetycznego do wyjaśnienia powstawania systemów edukacyjnych, a następnie skutków ich implementacji w wybranych państwach. Uczona wykorzystywała zarówno badania teoretyczne, jak i narzędzia badań empirycznych. Praca odpowiada na pytania: *кто* otrzymuje dostęp do edukacji, *co* jest przedmiotem reformy edukacyjnej, *jakie* procesy spowodowały następne zmiany edukacyjne oraz jakie wzorce powstały w wyniku zaistniałych zmian<sup>41</sup>. Odpowiedzi różniły się w zależności od stopnia scentralizowania struktury edukacyjnej. Francja była przykładem wysokiej centralizacji, Wielka Brytania służyła jako *exemplum* niskiej.

Archer zwróciła uwagę, że systemy edukacyjne mają właściwości emergentne. Co oznacza, iż charakteryzują się wewnętrznymi siłami, nadającymi osobny status ontyczny. Tak, na przykład, „systemy” (struktury) mogą być zcentralizowane, a ludzie nie. Z drugiej strony, żaden system nie może posiadać takich atrybutów jak refleksyjność, intencjonalność i zaangażowanie, które w istotny sposób konstytuują ontycznie ludzi. Poziom centralizacji to właściwość podmiotów, które tworzą, a następnie utrzymują instytucje edukacji państwowej. Z tego powodu badania dotyczące systemów edukacyjnych powinny być prowadzone w odniesieniu do ogólnych struktur, w ramach których dany system edukacyjny funkcjonuje. Jak pisała brytyjska uczona: „systemy edukacyjne, coś osobliwego przed osiemnastym wiekiem, pojawiły się w ramach złożonych struktur społecznych i kulturowych”<sup>42</sup>. Zdaniem autorki, rama interpretacyjna, którą tu zastosowała, może z równym powodzeniem być stosowana do analizy wszelkich makrostruktur społecznych i kulturowych<sup>43</sup>.

Archer zauważyła potrzebę nowego sposobu analizy procesu transformacji państwowych systemów edukacji. Zaproponowała mianowicie, aby je potraktować jako *cykle analityczne* transformacji strukturalnej<sup>44</sup>, które zachodzą w trzech fazach: warunkowania strukturalnego, interakcji i przepracowania strukturalnego<sup>45</sup>. Uczona była przeświadczona o

---

<sup>39</sup> M.S. Archer, *Social Origins of Educational Systems*, SAGE, London 1979.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 42.

<sup>41</sup> Ibidem, s. XVII – XVIII.

<sup>42</sup> Ibidem, s. 3. [Educational systems, rarities before the eighteenth century, emerged within complex social structures and cultures and this context conditioned the conception and conduct of action of those seeking educational development.][tłum. moje - M.B]

<sup>43</sup> Ibidem, s. 1.

<sup>44</sup> Ibidem, s. 31.

<sup>45</sup> Ibidem, s. 44.

tym, że systemy edukacyjne powstawały w wyniku intensywnych konfliktów interesów oraz sporów pomiędzy partiami politycznymi, instytucjami religijnymi oraz organizacjami społecznymi, dotyczących idei kulturowych, wzorców edukacyjnych oraz zasobów materialnych, jak również różnych zainteresowań ze strony poszczególnych grup rywalizujących o dominację własnych interesów w systemie edukacyjnym. Archer kwestionowała dość powszechne przekonanie jakoby współczesne systemy edukacyjne można było scharakteryzować jako samorządne czy samoorganizujące się jednostki. Były one - jej zdaniem - wynikiem sporu pomiędzy zainteresowanymi, powyżej wspomnianymi stronami oraz czasowo osiągniętym przez nie kompromisem, który pozwolił na wykorzystanie tymczasowej struktury do organizacji kształcenia <sup>46</sup>.

### **Kultura i sprawczość. Miejsce kultury w teorii społecznej <sup>47</sup>**

W tym dziele brytyjska uczona zaprezentowała koncepcję z zakresu ontologii kultury, której przypisała swoistą autonomię, czyli zinterpretowała jako względnie niezależną warstwę rzeczywistości. Poświęciła też wiele uwagi dynamice kultury, a w szczególności procesom transformacyjnym, w jakie jest uwikłana. Wskazywała na konieczność ukazania dynamiki i transformacji kultury. Kluczowe znaczenie dla myśli Archer ma niezwykle oryginalna i doniosła teza wyjściowa o ontycznej rozdzielności dwóch poziomów zjawisk kulturowych i dwóch różnych mechanizmów generatywnych. Chodzi mianowicie o potrzebę dokonania rozróżnienia pojęć spójności logicznej i spójności przyczynowej, aby trafniej analitycznie ująć komponenty samej kultury, jak też dynamiki społeczno-kulturowej<sup>48</sup>. Archer odwołała się do podejścia Lockwooda, a mianowicie jego koncepcji integracji systemowej i struktury społecznej<sup>49</sup>. Jak pisała uczona: „Lockwood podkreślał możliwość i przydatność odróżnienia harmonijnych lub konfliktowych relacji między grupami aktorów społecznych (stopnia integracji społecznej) od harmonijnych lub konfliktowych relacji między częściami struktury społecznej (stopnia integracji systemowej). Celem tego odróżnienia było teoretyczne ujęcie wzajemnych oddziaływań tych dwóch sfer, ponieważ – jak słusznie twierdził Lockwood – żadna z nich sama nie stwarza warunków wystarczających do zmiany strukturalnej”<sup>50</sup>.

---

<sup>46</sup> M.S. Archer, *Structure, Culture and Agency ...*, op. cit., s. 41.

<sup>47</sup> M.S. Archer, *Kultura i sprawczość ...*, op. cit.

<sup>48</sup> M.S. Archer, *Kultura i sprawczość...*, op. cit. s. 104.

<sup>49</sup> D. Lockwood, *Social integration and system integration*, w: *Explorations in Social Change*, G. K. Zollschan, W. Hirsh, Houghton Mifflin, Boston 1964, s. 244-257.

<sup>50</sup> M.S. Archer, *Kultura i sprawczość...*, op. cit., s. 80.

Zauważyła, że te dwa obszary, a mianowicie integrację systemową i społeczną, „można analizować za pomocą bardzo podobnych uogólnionych kategorii”<sup>51</sup>. Uczona konsekwentnie odnosiła relację spójności logicznej do integracji systemu kulturowego, natomiast spójność przyczynową nazywała integracją społeczno-kulturową. Zdaniem autorki takie rozróżnienie lepiej określa zarówno statykę, jak i dynamikę kultury<sup>52</sup>. Margaret Archer krytykowała wszelkiego rodzaju konflacje, czyli redukcje, w badaniach kultury. Uważała, że w wyniku wspomnianych konflacji następuje poplątanie zależności logicznych ze związkami przyczynowo - skutkowymi. W zamian proponowała zaś zastosowanie metodologii dualizmu analitycznego, który prowadzi do rozróżnienia relacji logicznych (cechujących system kulturowy) i związków przyczynowo-skutkowych (przypisanych poziomowi społeczno-kulturowemu)<sup>53</sup>.

Autorka argumentowała, że zastąpienie konflacji przez analityczny dualizm pozwoli ująć istotę sprzeczności i komplementarności w systemie kulturowym, we wzajemnej zależności z innymi formami społeczno - kulturowymi. Autorka uważała, że to ułatwia rekonceptualizację całej dynamiki kulturowej<sup>54</sup>.

Brytyjska socjolog poddała krytyce wszelkie skomplikowane koncepcje elementów składowych kultury (np. wzorów semiotycznych, schematów pojęciowych, systemów znaczeń, socjo-symboliki). Przedstawiła natomiast kulturę jako całość, ze wszystkim, co charakteryzuje się *inteligibilnością*, czyli da się jakkolwiek poznać (*inteligibilia*), a więc – mówiąc jeszcze inaczej – z takimi obiektami, które cechuje dyspozycyjna zdolność do bycia rozumianym przez kogoś<sup>55</sup>.

### **Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach<sup>56</sup>**

W tej książce Margaret S. Archer przedstawiła etymologię terminu morfogeneza, który wywodzi się ze starożytnej greki, w której oznacza zmiany i sprawstwo. Według idei Archer, społeczeństwo nie ma predefiniowanej formy czy preferowanego stanu, ale jest formowane przez jednostki, przez ich zamierzone i niezamierzone działania<sup>57</sup>. Pojęcia morfostazy natomiast, uczona używa, aby określić powtarzalność działań i układów w społecznym świecie.

---

<sup>51</sup> Ibidem, s. 104.

<sup>52</sup> Ibidem.

<sup>53</sup> Ibidem, s. 79-83.

<sup>54</sup> Ibidem, s. 79-83.

<sup>55</sup> Ibidem, s. 82.

<sup>56</sup> M.S. Archer, *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

<sup>57</sup> M.S. Archer, *Realist Social Theory ...*, op. cit., s. 5.

Brytyjska socjolog przedstawiła proces morfogeniczny w trzech fazach: strukturalnego warunkowania, interakcji społecznej i strukturalnego przepracowania<sup>58</sup>.

Uczona dokonała fuzji teorii dotyczących rozwoju z realistyczną ontologią w podejściu morfogenicznym. Uważała, że zarówno struktura jak i sprawczość mieszczą się w tych samych ontologicznych i analitycznych ramach bez ryzyka ich redukcji czy reifikacji. Zarówno struktura jak i sprawczość są określone jako emergentne byty w złożonym społecznym środowisku.

Morfogeniczne podejście jest analitycznym szkieletem, który daje wskazówki użyteczne dla rozwijania teoretycznych koncepcji oraz metod badawczych. Przeto, podejście morfogeniczne, służy przede wszystkim jako praktyczne narzędzie w celu porządkowania i rozwijania wiedzy o społeczeństwie<sup>59</sup>.

Brytyjska socjolog sceptycznie odnosiła się do debaty pomiędzy zwolennikami indywidualizmu oraz kolektywizmu, zarzucając zwolennikom tych dwóch nurtów podejście redukcjonistyczne w stosunku do rzeczywistości. I to zarówno w zakresie ontologicznym, jak i metodologicznym oraz praktycznej teorii społecznej. Zwolenników indywidualizmu krytykowała za propagowanie atomistycznego konceptu człowieka, natomiast stronnikom kolektywizmu zarzucała forsowanie totalnej koncepcji struktury<sup>60</sup>.

### **Transcendence: Critical Realism and God<sup>61</sup>**

Jest to praca zbiorowa, której Archer jest jedną z głównych twórczyń. Autorzy pragnęli opracować jednakową płaszczyznę debaty dotyczącej poglądów inspirowanych religijnie oraz świeckich. Jej punktem wyjścia jest teoria realizmu krytycznego Roya Bhaskara. Twórcy tej pracy pragnęli ukazać znaczenie tej orientacji intelektualnej dla teologii, w szczególności chrześcijańskiej. Jest to alternatywa dla dotychczas dominujących poglądów inspirowanych myślą pozytywistyczną, czy też postmodernistyczną. Autorzy książki dowodzili zasadności analizy wiary religijnej oraz istnienia Boga na podstawie doświadczenia religijnego. W tym kontekście wykorzystali trzy filary realizmu krytycznego. Uzasadnili, że ważne jest stworzenie przestrzeni dla prezentowania poglądów inspirowanych wiarą. Wydaje się, że intencją autorów tej książki jest pokazanie, że nie ma naukowych powodów do lekceważenia przeżyć związanych z rzeczywistością transcendentną. Dotyczą one wielu ludzi, wśród których również

---

<sup>58</sup> Ibidem, s. 91.

<sup>59</sup> Ibidem, s. 5-6.

<sup>60</sup> Ibidem, s. 57-58.

<sup>61</sup> M.S. Archer, D. V. Porpora, A. Collier, *Transcendence: Critical Realism and God*, Routledge 2004.

są znani mistycy. Margaret Archer zwróciła uwagę na specyfikę naukowej analizy przeżyć mistycznych, w szczególności na problem ich ustnego przekazu. Przywołała postaci kontemplatyków: św. Jana od Krzyża i św. Teresy z Avila, jednocześnie zwracając uwagę na trudności z opisem takich doświadczeń i na znaczenie metafor<sup>62</sup>.

### **Człowieczeństwo. Problem sprawstwa<sup>63</sup>**

Jest to jedno z najbardziej znanych dzieł Archer, odnoszące się do całościowej koncepcji człowieka. Omówione są w nim w szczególności kwestie dotyczące tożsamości osobistej, tożsamości społecznej, refleksyjności oraz emocjonalności. Dzieło zostało napisane w ujęciu interdyscyplinarnym. Poruszone są w nim zagadnienia szczególnie istotne dla nauk społecznych, a zwłaszcza socjologii, filozofii człowieka oraz psychologii. Stanowi ewidentny dowód na to, że w centrum zainteresowań badawczych brytyjskiej uczonej znajduje się człowiek. To właśnie osobom ludzkim, rozumianym jako podmioty sprawcze, nadała uczona wyjątkowe znaczenie, nie traktując ich jedynie jako składników, czy też elementów społeczeństwa<sup>64</sup>.

Autorka krytycznie odniosła się do wyjaśnień redukcjonistycznych myślicieli, którzy uważają, że „jesteśmy darem społeczeństwa lub odwrotnie całe społeczeństwo może pochodzić od tego kim jesteśmy”<sup>65</sup>. Jej krytyka odnosiła się do trzech rodzajów konflacji:

- konflacji odgórnej, przyznającej autonomię strukturom, nie zaś sprawstwu,
- konflacji oddolnej, przyznającej autonomię sprawstwu, nie zaś strukturom,
- konflacji centralnej, w tym przypadku struktura i sprawstwo są współkonstytutywne (co-constitutive).

Natomiast Archer twierdziła, że „zarówno ludzkość jak i społeczeństwo posiadają swoje własne właściwości (*sui generis*) i potencjał, co sprawia, że ich wzajemne zależności są przedmiotem badań nauk społecznych”<sup>66</sup>. Autorka uważała, że kluczową kwestią dotyczącą społeczeństwa jest to, że nie posiada ono samoświadomości w przeciwieństwie do każdej istoty

---

<sup>62</sup> A. Wysocki, *Transcendence according to Margaret S. Archer*, w: *Critical Realism and Humanity ...*, op. cit. s. 161-197.

<sup>63</sup> M.S. Archer, *Człowieczeństwo ...*, op. cit., s. 21.

<sup>64</sup> *Ibidem*.

<sup>65</sup> *Ibidem*.

<sup>66</sup> *Ibidem*.

ludzkiej, która jest w pełni świadoma swojego istnienia. To oznacza, że każdy człowiek jest stworzeniem refleksyjnym<sup>67</sup>.

Archer dokonała również krytyki dwóch modeli człowieka: „modelu człowieka nowoczesności” oraz „modelu człowieka uspołecznionego”. Uważała, że koncept „człowieka nowoczesności” jest bezpośrednią formą odgórną konflacji, co oznacza, że wszystkie właściwości społeczeństwa wywodzi się tu z działalności tego racjonalnego człowieka. Jednocześnie zaś, społeczeństwo nie ma wpływu na jego kształtowanie<sup>68</sup>. Przeciwnie „człowieka nowoczesności” jest „model człowieka uspołecznionego”. Zwolennicy tego podejścia uważali, że wszystkie ludzkie właściwości i uzdolnienia pochodzą od społeczeństwa, poza tymi, które odnoszą się do naszego stanu biologicznego. Najbardziej szczególną cechą jest w tym przypadku zdolność do manipulowania znaczeniami i tym samym działania w sposób przemyślany<sup>69</sup>. Ten pogląd zakłada, że nie ma osób ludzkich, a są jedynie podmioty społeczne stworzone z nieokreślonej materii<sup>70</sup>.

Tymczasem, brytyjska uczona przedstawiła koncepcję „wielowarstwowego podmiotu ludzkiego”. Fundamentalne „warstwy” to jaźń, tożsamość osobista (wywodząca się z jaźni) i tożsamość społeczna (wynikająca z tożsamości osobistej)<sup>71</sup>. Jak zauważyli Krzysztof Wielecki oraz Dorota Leonarska, autorzy artykułu pt. „*Odkrywanie Margaret S. Archer. Casus polskiej Socjologii*”), „wielowarstwowy” podmiot ludzki jest to aktywny człowiek, refleksyjny, tworzący związki ze wszystkimi porządkami rzeczywistości: społecznym, naturalnym i praktycznym<sup>72</sup>. Każdy ład rzeczywistości jest złożony z wielu warstw, a każda warstwa posiada własne siły i emergentne własności. Związek jest traktowany w tej teorii jako własność emergentna, z wewnętrznymi efektami przyczynowymi dla osób mających udział w danej relacji oraz zewnętrznymi następstwami dla społeczeństwa. Interakcyjność opiera się na tym, że rzeczywistość wpływa na podmiot, a podmiot formuje rzeczywistość<sup>73</sup>.

Brytyjska uczona podkreślała, że człowiek musi posiadać osobistą tożsamość aby móc prowadzić działalność społeczną. Jest ona niezależna od uwarunkowań społecznych oraz kulturowych procesów socjalizacji. Zwracała też uwagę na znaczenie trosk zasadniczych,

---

<sup>67</sup> Ibidem, s. 201.

<sup>68</sup> Ibidem, s. 253.

<sup>69</sup> Ibidem, s. 89.

<sup>70</sup> Ibidem, s. 253.

<sup>71</sup> Ibidem, s. XI.

<sup>72</sup> K. Wielecki, D. Leonarska, *Odkrywanie Margaret S. Archer ...*, op. cit., s.12.

<sup>73</sup> Ibidem, s.12.

traktując je jako kwestię fundamentalną dla naszej egzystencji „ludzie posiadają zasadnicze [ostateczne] troski, które stanowią wyraz tego, kim są”<sup>74</sup>.

### **Structure, Agency and the Internal Conversation**<sup>75</sup>

W tej książce Archer odnosiła się do refleksyjności jako fundamentalnej zdolności związanej z ideą człowieczeństwa, o czym dobitnie świadczą następujące słowa autorki: „Gdybyśmy jako ludzie nie byli istotami refleksyjnymi nie mogłaby istnieć taka rzecz jak społeczeństwo”<sup>76</sup>. Wynika to z faktu, że każda forma interakcji społecznej wymaga od nas bycia świadomymi podmiotami. Autorka przedstawiła swoje poglądy dotyczące struktury i sprawstwa, podkreślając, że mają zdolność istnienia niezależnie od siebie (tzn. charakteryzują się odrębnością ontologiczną), ale w każdym przypadku, pozostają przedmiotem badań w zakresie związków przyczynowych pomiędzy nimi. Brytyjska uczona opisała strukturę i sprawstwo następującymi słowami: „są dwiema odrębnymi i nieredukowalnymi właściwościami i zdolnościami (siłami), a [...] refleksyjne rozważania człowieka odgrywają kluczową rolę w pośredniczeniu pomiędzy nimi”<sup>77</sup>.

W książce przedstawione są przykłady „konwersacji wewnętrznych” ludzi, uzyskane w wyniku badań empirycznych. Obrazują one, w jaki sposób różne, indywidualne rodzaje refleksyjności odnoszą się do działań zbiorowych<sup>78</sup>.

Brytyjska socjolog przedstawiła tu jednostkę ludzką jako ściśle związaną z „konstelacją” jej indywidualnych trosk. Najważniejsza z nich to „troska zasadnicza”, wyrażająca „to, o co troszczymy się najbardziej”<sup>79</sup>.

### **Making our Way Through the World:**

#### **Human Reflexivity and Social Mobility**<sup>80</sup>

W dziele tym Archer skoncentrowała się na troskach oraz przykładach mobilności społecznej, traktując je jako określone źródło odniesienia dla dyskusji poświęconej refleksyjności<sup>81</sup>. Uczona zdefiniowała refleksyjność jako „regularne ćwiczenie zdolności

---

<sup>74</sup> M.S. Archer, *Człowieczeństwo ...*, op. cit., s. 86, [według uzgodnień prof. K. Wieleckiego z prof. Archer, z pewnością będzie w takich wypadkach używać słowa zasadnicze, zamiast ostateczne].

<sup>75</sup> M.S. Archer, *Structure, Agency and the Internal Conversation*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

<sup>76</sup> Ibidem, s. 19, [Were we humans not reflexive beings there could be no such thing as society.] [tłum. moje - M.B.]

<sup>77</sup> Ibidem, s. 14, [are two distinctive and irreducible properties and powers, and... human reflexive deliberations play a crucial role in mediating between them".] [tłum.moje - M.B.]

<sup>78</sup> Ibidem, s. 166.

<sup>79</sup> Ibidem, s. 90.

<sup>80</sup> M.S. Archer, *Making our Way Through the World*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.

<sup>81</sup> Ibidem, s. 4.



umysłowych, wspólne dla wszystkich normalnych ludzi, którzy zagłębiają się w rozważaniach nad sobą w kontekście społecznym i odwrotnie”<sup>82</sup>. Zauważyła też, że wewnętrzna konwersacja jest refleksyjnym sposobem naszego funkcjonowania w świecie. To dzięki niej właśnie, większość ludzi jest czynnymi podmiotami, które świadomie kierują swoim własnym życiem. Przeciwnieństwem takich realnych ludzi są wyobrażenia pasywnych podmiotów, które nie biorą odpowiedzialności za swoje życie. Archer podkreśliła, że punktem wyjścia do zwiększenia aktywności w życiu jest posiadanie trosk zasadniczych. To one decydują o wyjątkowości ludzi. Podejście człowieka do tychże trosk jest kształtowane przez określony *tryb refleksyjności*<sup>83</sup>. Jeśli chodzi o *refleksyjność komunikacyjną*, to polega ona na konsultowaniu własnych projektów z innymi, jeszcze przed podjęciem konkretnych działań. Natomiast *refleksyjność autonomiczna* charakteryzuje się samowystarczalnością podmiotu w realizacji projektów. W przypadku *meta-refleksyjności* występuje krytyczne podejście zarówno do konwersacji wewnętrznej, jak również do efektywnego funkcjonowania w społeczeństwie. *Z pękniętą refleksyjnością* mamy do czynienia, gdy wewnętrzna konwersacja bardziej pogłębia niepokój i dezorientację człowieka, aniżeli prowadzi do celowych działań<sup>84</sup>. Refleksyjne podejście umożliwia przyjęcie własnego sposobu na życie, tzw. *modus vivendi*.

### **Conversations about Reflexivity<sup>85</sup>**

W tej książce autorka krytycznie odniosła się do poglądów zakładających rutynowość działań człowieka. Przedstawiła kontrargument, że w życiu społecznym występuje wiele sytuacji niestandardowych, które kształtują zdolność ludzi do kreatywnych działań<sup>86</sup>. Utrzymywała, że w sferze społecznej, to refleksyjność odgrywa decydującą rolę, nie zaś nawykowość. Archer zauważyła, że „młodzi z czasów nowego tysiąclecia nie są już dłużej ludźmi Bourdieu, ponieważ nie żyją już w świecie Bourdieu”<sup>87</sup>. W ten sposób krytycznie odniosła się to koncepcji *habitusu*, mistrza z okresu jej studiów podoktorskich na Sorbonie.

### **Reflexive Imperative in Late Modernity<sup>88</sup>**

---

<sup>82</sup> Ibidem, [the regular exercise of the mental ability, shared by all normal people, to consider themselves in relation to their social contexts and vice versa] [tłum. moje - M.B.]

<sup>83</sup> Ibidem, s. 96.

<sup>84</sup> Ibidem, s. 93.

<sup>85</sup> M.S. Archer, *Conversations about reflexivity. Ontological Exploration*, London: Routledge 2010.

<sup>86</sup> Ibidem, s. 136.

<sup>87</sup> Ibidem, s. 25, [The young of the new millennium are no longer Bourdieu's people because they no longer live in Bourdieu's world.] [tłum. moje - M.B.]

<sup>88</sup> M.S. Archer, *Reflexive Imperative in Late Modernity*, Cambridge University Press 2012.

Publikacja ta była kontynuacją wyrafinowanych rozważań brytyjskiej uczonej na temat refleksyjności, opartych na badaniach empirycznych studentów. Ich celem było ukazanie wzorców refleksyjności i ich transformacji w okresie późnej nowoczesności. Brytyjska socjolog podkreśliła, że świat staje się coraz bardziej niespokojny i w związku z tym potrzeba indywidualnej refleksyjności staje się coraz bardziej dojmująca. Archer zauważyła, że środowisko społeczne jest coraz mniej wystarczające, aby przygotować jednostki do podejmowania własnych wyborów życiowych. W szczególności brak jasnych zasad normatywnych powoduje, że wytyczne społeczne nie są już skuteczne w ukierunkowywaniu wyborów i praktyk ludzi. Nie przekazują im jasnych dyrektyw do działania.

Według Archer, aby utrzymać obecny kontekst społeczno-ekonomiczny i kulturowy, nie można już dłużej polegać na nawykowości, natomiast warto nieustannie zastanawiać się nad zmianami zachodzącymi w społeczeństwie i próbować je zatrzymać lub cofnąć. Zdaniem uczonej, środowisko społeczne jest coraz mniej wystarczające, aby przygotować jednostki do podejmowania własnych wyborów życiowych. W szczególności brak jasnych zasad normatywnych w tym środowisku powoduje, że wzorce społeczne nie spełniają już swojej roli w ukierunkowywaniu życiowych wyborów ludzi, gdyż nie przekazują im jasnych wytycznych jak należy funkcjonować w społeczeństwie. Z tego względu Archer twierdziła, że aby utrzymać obecny kontekst społeczno-ekonomiczny i kulturowy, nie można już dłużej polegać na rutynowym podejściu do życia, natomiast warto nieustannie zastanawiać się nad zmianami zachodzącymi w społeczeństwie i próbować je zatrzymać lub cofnąć. Co zatem stanowi alternatywę dla rutynowego podejścia do świata społecznego? Otóż zdaniem brytyjskiej socjolog takim rozwiązaniem jest powszechne posługiwanie się przez ludzi imperatywem refleksyjności. Uczona pisze: „po raz pierwszy w historii ludzkości, uczyniono imperatyw refleksyjny [...] Kategorycznym dla wszystkich”<sup>89</sup>. Specyficzna jest również forma tego imperatywu, która zdecydowanie nie przypomina jego „kantowskiej” wersji. Bowiem, w przekazie uczonej na próżno szukać nakazu, czy określonej powinności. **Dziś**, coraz częściej ludzie korzystają ze swoich społecznie zależnych, ale mimo to osobistych zdolności refleksyjności, aby móc określić swój sposób działania w odniesieniu do nowych sytuacji. Pozytywnym obliczem refleksyjnego imperatywu jest możliwość realizowania tego, na czym najbardziej nam zależy w porządku społecznym, a to określa nasze troski osobiste. Stanowią one swego rodzaju kompas w naszym życiu.

---

<sup>89</sup> Ibidem, s. 1., [For the first time in human history, [made] the imperative to be reflexive [...] categorical for all.] [tłum. moje - M.B.]

Uczona była przekonana, że opisane powyżej zjawiska nie są przejściowe, a w związku z tym wymagają większej integracji społecznej w ramach społeczeństwa obywatelskiego<sup>90</sup>. Jest to konieczne, gdyż w przeciwnym razie, nastąpi zmniejszenie refleksyjności komunikacyjnej, z czym wiąże się m.in. brak solidarności społecznej. Natomiast będą narastały wewnętrzne niepokoje i dezorientacja, cechujące pękniętą refleksyjność<sup>91</sup>.

### **The Relational Subject**<sup>92</sup>

W tej książce, która składa się z osobnych części, napisanych przez Archer i Pierpaolo Donatiego, jakby w dyskusji pomiędzy sobą, możemy poznać poglądy brytyjskiej socjolog dotyczącej socjologii relacyjnej. W tym podejściu charakterystyczne jest uznanie właściwości emergentnych relacji, włączając w to sprawcze ich skutki, zarówno dla osób uczestniczących bezpośrednio w tej relacji, jak i reszty społeczeństwa. To stanowisko zasadniczo różni się od dotychczasowych teorii odnoszących się do socjologii relacyjnej, w których – jak twierdziła Archer - dominuje „płaska ontologia”, ujmująca relacje w sposób uproszczony, ograniczając je wyłącznie do relacji dwustronnych. W rezultacie, zwolennicy tych teorii nie potrafią udzielić wyjaśnień kontekstu powstawania tych relacji oraz ich następstw.

Podstawową tezę książki jest założenie, że morfogeneza społeczeństwa dokonuje się poprzez społeczne relacje, które są łącznikami pośredniczącymi pomiędzy sprawczością a strukturą społeczną<sup>93</sup>. Archer uznała, że relacje społeczne są ambiwalentne. Oznacza to, że mogą prowokować ludzi do najbardziej negatywnych zachowań lub być wartościowymi *potyczkami*, z których płyną pozytywne doświadczenia dla ich rozwoju. Są zarówno źródłem konfliktów jak również czynnikiem współpracy pomiędzy ludźmi. Najprostszą rzeczą – pisała uczona - jest podkreślanie pozytywnych jak i negatywnych aspektów społecznych relacji, w kontekście ich rozbieżności oraz zbieżności. O wiele trudniejszym i bardziej owocnym zadaniem jest wyjaśnienie morfostatycznego/morfogenetycznego charakteru relacji społecznych, które mogą niepokoić podmiot relacyjny. Uczona podkreślała (w zgodzie z Donatim) jak istotne jest zrozumienie zawiłych procesów, w których uczestniczą podmioty relacyjne, aby móc dostrzec pozytywne możliwości pojawiające się na drodze życia<sup>94</sup>.

M. S. Archer analizowała problemy współczesnego świata, w kontekście pojawiających się nierówności społeczno-ekonomicznych, zubożenia wielu ludzi oraz powszechnego łamania

---

<sup>90</sup> Ibidem, s. 291.

<sup>91</sup> Ibidem, s. 190.

<sup>92</sup> M.S. Archer, Pierpaolo Donati, *The Relational Subject*, Cambridge University Press 2015.

<sup>93</sup> Ibidem, s. 18.

<sup>94</sup> Ibidem, s. 31.

praw człowieka. Jednoznacznie wiązała te negatywne zjawiska z procesem globalizacji, dostrzegając jej destrukcyjny wpływ na człowieka oraz społeczeństwo. Jednocześnie zauważyła, że tradycyjne normy etyczne nie sprawdzają się w rozwiązywaniu problemów moralnych w erze globalizacji<sup>95</sup>. Nauki społeczne udowodniły, że odpowiedzialność moralna podmiotów (bezpośrednia, pośrednia, adiaforyczna) nie może zostać nigdy oddzielona od struktur społecznych, w ramach których funkcjonuje<sup>96</sup>.

## I.2. Margaret S. Archer jako współtwórczyni realizmu krytycznego

### I.2.1. Najważniejsze założenia i znaczenie realizmu krytycznego, jako jednej z głównych orientacji teoretycznej w naukach społecznych XX i XXI wieku

Należy podkreślić, że lokowanie koncepcji Archer na gruncie perspektywy meta-teoretycznej realizmu krytycznego nie powinno budzić żadnych wątpliwości, jest ona wszakże jedną z dwojga jego głównych założycieli. Spróbujmy zatem scharakteryzować główne założenia, tego, tak ważnego dla niej paradygmatu.

Współczesne założenia realizmu krytycznego pojawiły się w szczególnym czasie, gdy długo dominująca teoria pozytywizmu została zaatakowana, można rzec, ze wszystkich stron. Do najważniejszych oponentów pozytywizmu należeli m. in. Thomas Kuhn i Karl Popper, z jednej strony, a Norman Hanson i Rom Harré, z drugiej. W szczególności głębszej analizie i krytycznemu spojrzeniu został poddany pogląd, że nauka jest monistyczna<sup>97</sup> i dedukcyjna, gdy chodzi o jej logiczną strukturę<sup>98</sup>.

Roy Bhaskar aprobował wiele z założeń swych wybitnych poprzedników, jednak próbował także znaleźć alternatywę dla niejednoznacznych i mylących modeli metodologii nauki. A głównie miał na myśli doktrynę *falsifying hypotheses* Poppera, który głosił, że rozwój wiedzy naukowej nie następuje poprzez indukcyjne uzasadnienie teorii, lecz dokonywanie krytyki i eliminowanie hipotez<sup>99</sup>. Usiłował też znaleźć wyjście z panującego w nauce chaosu nurtów: pozytywizmu, fenomenologii, postmodernizmu, oraz społecznego konstruktywizmu.

---

<sup>95</sup> Ibidem, s. 263.

<sup>96</sup> Ibidem, s. 266.

<sup>97</sup> *Monizm* jest terminem szerokim; w filoz. oznacza, że istnieje tylko jeden zbiór prawdziwych przekonań. W tym sensie przeciwstawia się szerokiemu terminowi *pluralizmu* oraz *dualizmu*. Pojęcie monizmu wywodzi się od Parmenidesa, który głosił jeden byt, niezmienny i niezróżnicowany.

<sup>98</sup> M.S. Archer, R. Bhaskar, A. Collier, T. Lawson, A. Norrie, *Critical Realism: Essential Readings*, Routledge Taylor&Francis Group. 1998, s. 3.; A. Maccarini, E. Morandi, R. Prandini, *Sociological Realism*, Routledge Taylor&Francis Group 2011, s. 32.

<sup>99</sup> K.R. Popper, *The logic of scientific discovery*. London: Hutchinson 1974.; *Logika odkrycia naukowego*, tłum. U. Niklas, PWN, Warszawa 1977, s. 33-34.

Jednocześnie podjął wysiłek stworzenia perspektywy otwartego dialogu między tymi niekompatybilnymi, zdawało się, doktrynami, na drodze dialektycznego myślenia, które odnalazłoby jakąś ciągłość i związek między systemami społecznymi i ludźmi. W celu zachowania jak największej przejrzystości, prekursorzy realizmu krytycznego stworzyli własną koncepcję, opartą w większej mierze o dyskurs filozoficzny niż perspektywę nauk społecznych.

Realizm Krytyczny został rozwinięty w latach 70 – tych przez Roya Bhaskara. Filozofia nauki została tutaj ujęta w kategoriach praktyk badawczych, z centralnym znaczeniem kategorii przyczynowości. To – zapewne – zdecydowało o uniwersalnym charakterze tej orientacji i jej stosowaniu w znakomitej większości nauk, pomimo widocznych różnic w ich specyficznych metodach i przedmiotach badań. Realizm krytyczny z pewnością swoją popularność zawdzięcza upowszechnianiu ontologii emergentystycznej, traktującej w sposób priorytetowy ludzkie sprawstwo, struktury społeczne oraz kwestie kulturowe.

Warto podkreślić, że poglądy Bhaskara odnosiły się w szczególności do trzech głównych nurtów w ramach filozofii nauki, a mianowicie empiryzmu, transcendentalnego, kantowskiego idealizmu oraz transcendentalnego realizmu<sup>100</sup>.

Ze względu na to, że założenia realizmu krytycznego, stworzone przez Bhaskara powstały w oparciu o szeroką krytykę teorii empirystycznej, w pierwszej kolejności odniosę się do jego krytycznej argumentacji związanej z empiryzmem. Według empirystów świat jest poznawalny wyłącznie w sposób empiryczny, za pomocą doświadczeń, w systemach zamkniętych<sup>101</sup>. Analizę empiryczną charakteryzuje połączenie faktów dotyczących danego zdarzenia, z mechanizmami, które to zdarzenie generują oraz sposobem w jaki doświadczamy tego zdarzenia. W ten oto sposób pytania dotyczące zaistniałego zdarzenia, zostały zredukowane do naszej wiedzy na jego temat. Innymi słowy, sfera ontologiczna, dotycząca danego zjawiska, została w dużej mierze zredukowana do sfery epistemologicznej. W oczywisty sposób prowadzi to do zniekształcenia obrazu rzeczywistości, polegającego na zredukowaniu domeny rzeczywistej do faktycznej oraz faktycznej do empirycznej. W duchu empiryzmu utrzymane były poglądy Hume'a dotyczące związku przyczynowo - skutkowego. Stanowisko Hume'a było skrajnie empirycystyczne. Był przekonany, iż tylko matematyka daje wiedzę pewną. Nasze odczucie występowania związków przyczynowo-skutkowych są złudzeniami lub nadinterpretacjami<sup>102</sup>. A, jak pisał Bhaskar, „najsłabszym filarem koncepcji praw Hume'a jest powiązanie ich z systemami zamkniętymi, tj. systemami, w ramach których

---

<sup>100</sup> R. Bhaskar, *A Realist Theory of Science*, Leeds Books, Leeds 1975, s. 24–25.

<sup>101</sup> *Ibidem*, s. 2.

<sup>102</sup> D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, Cz. Znamierowski – tłum., Aletheia, Warszawa 2015.

występuje stałe połączenie zdarzeń”<sup>103</sup>. Jedną z głównych przesłanek krytycznego realizmu jest odrzucenie empirycznego poglądu dotyczącego tzw. płaskiej, nieuwarstwionej ontologii (flat ontology)<sup>104</sup>.

Jak wspomniałam na początku tego podrozdziału, tradycjami filozoficznymi, które stanowiły przedmiot analizy krytycznej Bhaskara były empiryzm oraz transcendentálny idealizm Kanta. W kwestii samego pojęcia krytycznego realizmu, warto zauważyć, że wywodzi się ono z elizji słów "transcendentálny realizm" i "krytyczny naturalizm". Zatem słowa "krytyczny", jak i "transcendentálny", sugerowały bezpośrednie pokrewieństwo z filozofią Immanuela Kanta, podczas gdy 'realizm' wskazywał na istotne względem niej różnice<sup>105</sup>.

Nie chciałabym w tym miejscu zagłębiać się w kantowską teorię, gdyż nie jest to przedmiotem tej pracy. Natomiast wydaje mi się, że niektóre poglądy Kanta warto przywołać, gdyż mogą pomóc zrozumieć istotne założenia realizmu krytycznego. Otóż, Kant krytykował pozytywistyczną formę „czystego poznania rozumowego”, to znaczy, możliwość uzyskania wiedzy w sposób obiektywny<sup>106</sup>. Twierdzę, że istotnym poglądem Kanta, który ma swoje odzwierciedlenie w realizmie krytycznym jest istnienie świata ontycznego, rzeczywistego w wymiarze fizycznym, naturalnym oraz społecznym. Istotą tego świata jest to, że nie możemy go w sposób obiektywny obserwować, poznać. Można zadać tedy pytanie: „Dlaczego nie sposób poznać bezstronnie rzeczywistości?” Kant upatrywał przyczynę w przywiązaniu do naszego fenomenalnego świata, co utrudnia poznanie go w sposób obiektywny. W naszym procesie poznania niejako zniekształcamy rzeczywistość dlatego, że skupiamy się wyłącznie na naszym postrzeganiu, a nie na przedmiocie poznania. W związku z tym, nasze właściwości poznawcze wiążą się z automatyczną selekcją, ograniczaniem oraz interpretacją doświadczenia rzeczywistości.

Kant uznawał, że poznawcze zdolności człowieka ograniczone są w apriorycznych formach naoczności, jakimi są czas i przestrzeń. Jak pisał: „przeźrzeń i czas znajdują się tylko w nas”<sup>107</sup>. Uważał, że nie jesteśmy w stanie pojąć ontycznego świata, bowiem nigdy nie poznajemy „rzeczy samych w sobie”, a jedynie zjawiska. Niemiecki filozof uznawał rozum za

---

<sup>103</sup> Ibidem, s. 3.[The weakness of the Humean concept of laws is that it ties laws to closed systems, viz. systems where a constant conjunction of events occurs.] [tłum. moje - M.B.]

<sup>104</sup> Ibidem, s. 57.

<sup>105</sup> M. Hartwig, Dictionary of Critical Realism, Routledge Taylor&Francis Group, London 2007, s. 97., M. Archer, R.Bhaskar, A. Collier, T. Lawson and A. Norrie, Critical realism ..., op. cit., s.ix.

<sup>106</sup> I. Kant, Krytyka czystego rozumu, tłum.R. Ingarden, Antyk, Kęty 2001 ; I. Kant Krytyka władzy sąđennia, tłum.J. Gałeccki, PWN, Warszawa 2004.

<sup>107</sup> I. Kant : Kritik der reinen Vernunft. Hrsg. von J. Timmermann. Hamburg 1998, A 1. cit. za polskim przekładem - I. Kant : Krytyka czystego rozumu ..., op. cit., s. A 373.

naczelne narzędzie w poznaniu rzeczywistości. Rzekł: „Cała nasza wiedza ma swój początek w poznaniu zmysłowym, następnie prowadzi do zrozumienia, i kończy się na poznaniu rozumowym. Nie ma nic wspanialszego niż rozum”<sup>108</sup>.

Z pewnością w realizmie krytycznym znajdziemy podobieństwo z poglądami Kanta w kwestii traktowania ludzkiego umysłu jako narzędzia poznania świata. Bowiem przedstawiciele realizmu krytycznego podzielali transcendentale poglądy Kanta uznające, że uwarunkowania zdobycia wiedzy znajdują się w umyśle człowieka. Natomiast transcendentálny realizm Bhaskara różni się od filozofii Kanta w dwóch kluczowych aspektach. Bhaskar odrzucał pogląd słynnego filozofa, gdy uznawał on kategorię empiryczności jako pierwszorzędą w poznaniu świata. Krytykując zaś idealizm Kanta argumentował, że nawet to, iż nie możemy poznać właściwości przedmiotów za pomocą zmysłów, nie oznacza, że są one niepoznawalne<sup>109</sup>. Uważał, że powinniśmy poszukiwać transcendentálnych uwarunkowań poznania nie w naszych umysłach (jak sugerował Kant), ale w rzeczywistości, która istnieje niezależnie od naszych zdolności percepcyjnych. Jednakże, w przeciwieństwie do Kanta, Bhaskar nie przedstawiał uniwersalnych i stałych warunków naszego poznania. Zakładał, iż zawsze jest ono w jakimś stopniu omylne, również w jego transcendentálnej formie<sup>110</sup>.

Filozof u podstaw swego opisu świata umieścił następujące ontologiczne i epistemologiczne credo: „to natura przedmiotu determinuje sposób prowadzenia badań naukowych”<sup>111</sup>. Zastępował on subiektywne podejście w pojmowaniu rzeczywistości filozoficznym, tj. poznawaniem jej w oparciu o argumentację filozoficzną. Pisał też: „wiedza podąża za istnieniem, w logice i w czasie”<sup>112</sup>. Zatem rzeczywistość nie może zostać zredukowana do antropomorficznie utworzonych zdarzeń. Pytanie „co to jest” nie może zostać zredukowane do mojej interpretacji „czym to jest”<sup>113</sup>.

Bhaskar rozpoczął badania z zakresu nauk społecznych na podstawie modelu „dialektycznego realizmu krytycznego” (dialectical critical realism - DCR). Model ten nie jest rozwiązaniem powstałym w ramach nauk społecznych, ale podejściem filozoficznym,

---

<sup>108</sup> Kant, Critique of pure reason (P. Guyer and A.W. Wood, trans.). Cambridge: Cambridge University Press.1998, Part 1.2.2.i., [All our knowledge begins with the senses, proceeds then to the understanding, and ends with reason. There is nothing higher than reason.] [tłum. moje- M.B.]

<sup>109</sup> R. Bhaskar, A Realist Theory of Science ..., op. cit., s. 169-170.

<sup>110</sup> Ibidem, s. 50.

<sup>111</sup> R. Bhaskar, The Possibility of Naturalism ..., op. cit, s. 3, [it is the nature of the object that determines the form of its possible science] [tłum. moje – M.B.]

<sup>112</sup> R. Bhaskar, A Realist Theory of Science ..., op. cit., s. 29, [knowledge follows existence, in logic and in time] [tłum. moje - M.B.]

<sup>113</sup>H. Shoolman, Enlightened common sense:the philosophy of critical realism, Journal of Critical Realism, published 7 July 2017, Routledge Taylor&francis Group., s. 3., <https://doi.org/10.1080/14767430.2017.1340011>.

proponującym w jaki sposób można rozwijać, interpretować i opisywać wiedzę o ludziach i strukturach społecznych. W ramach tego modelu przyjęto założenie, że badane struktury mają prawdziwe, ontologiczne podstawy, które są niezależne od obserwacji badacza<sup>114</sup>.

Nurt realizmu krytycznego łączy i uspoźnia ontologiczny realizm, epistemologiczny relatywizm oraz krytyczną racjonalność. W późniejszej pracy Bhaskar pisał: „twierdzą, że chociaż ontologia jest ważna, musimy również zwrócić uwagę na inne cechy krajobrazu intelektualnego, w tym epistemologię i zagadnienia związane z racjonalnym osądem - kwestie, które miały drugorzędne znaczenie dla krytycznych realistów do niedawna”<sup>115</sup>.

Zdefiniowanie tej triady jest następujące:

- ✓ ontologiczny realizm: świat naturalny, jak i społeczny istnieje niezależnie od naszej wiedzy na jego temat.
- ✓ epistemologiczny relatywizm: to, co wiemy, jest nieuchronnie (i zawodnie) funkcją naszego czasu i miejsca (tzn. jest społecznie skonstruowane).
- ✓ racjonalność osądu: niezależnie od społecznej konstrukcji wiedzy; nadal istnieje możliwość wyboru pomiędzy alternatywnymi teoriami opartymi na racjonalnie uzasadnionych podstawach<sup>116</sup>.

Przedstawiciele realizmu krytycznego zaproponowali, w ramach stosowanej w badaniach ontologii, metodę transcendentálną<sup>117</sup>. Bhaskar twierdził, iż przedmiotem badań ontologicznych powinna być jedynie rzeczywistość w swojej istocie. Realizm krytyczny utrzymuje zatem, że przedmioty poznania, struktury i zdarzenia istnieją niezależnie od aktywności poznawczej ludzi. Ale, jak brytyjski filozof pisał: „Świat nie jest jedynie sumą tego, co w rzeczywistości ma miejsce, ale obejmuje również to, co może być”<sup>118</sup>.

W oparciu o przedstawioną powyżej transcendentálną argumentację, konieczne jest postawienie następujących pytań: po pierwsze: jaka musi być rzeczywistość w swojej istocie, aby można było dokonać jej analizy naukowej; po drugie: jakie warunki w jej poznaniu muszą zostać spełnione aby uznać je za działalnością naukową. Bhaskar zakładał, że jeśli tylko można postawić pytania egzystencjalne dotyczące przedmiotów poznania w ramach teorii naukowej,

---

<sup>114</sup> M. Hartwig, ed., *Dictionary of Critical Realism ...*, op. cit.

<sup>115</sup> R. Bhaskar, *Theorising ontology*, in: *Contributions to Social Ontology*, eds C. Lawson, J. Latsis, and N. Martins, 192–204. Abingdon: Routledge 2007, s. 192. [I shall argue that although ontology is important, we also have to pay attention to other features of the intellectual landscape, including epistemology and issues to do with judgemental rationality—issues that have been of secondary importance for critical realists until recently] [tłum. moje - M.B.]

<sup>116</sup> M. Archer, R. Bhaskar, and others, *Critical realism ...*, op. cit., s. 506.

<sup>117</sup> R. Bhaskar, *A Realist Theory of Science ...*, op. cit., s. 26.

<sup>118</sup> R. Bhaskar, *Scientific Realism and Human Emancipation*, Verso, London 1986, s. 209, [The world is not just the totality of what is actually the case, but includes what might or could be (y) as well"] [tłum. moje - M.B.]



to pozwala to na utrzymanie jej racjonalności. W przeciwnym razie, nauka pozostałaby, jak w nurcie empiryzmu, jedynie czysto wewnętrznym procesem - wciąż pozbawionym wyjaśnienia racjonalnej dynamiki zmian<sup>119</sup>.

Stając w obronie ontologii, Bhaskar stwierdził, że naukowcy zajmujący się naukami przyrodniczymi i społecznymi poddali się błędowi epistemicznemu (the epistemic fallacy)<sup>120</sup>. Błąd epistemiczny zaś, „polega na tym, że twierdzenia o istnieniu mogą zostać zredukowane bądź analizowane przez pryzmat twierdzeń dotyczących wiedzy, co oznacza, że ontologiczne pytania mogą być zawsze przełożone na terminy epistemologiczne”<sup>121</sup>. Filozof wyjaśniał bliżej, że: „Mówiąc ogólniej, błąd epistemiczny przejawia się w utrzymującej się tendencji do odczytywania założeń określonej kategorii wiedzy jako bezwarunkowej koncepcji dotyczącej świata”<sup>122</sup>. Bhaskar pisał też: „Jednakże, jeśli idea realizmu transcendentalnego jest słuszna, a ontologia w gruncie rzeczy nie może być zredukowana do epistemologii, to zakwestionowanie istnienia ontologii może wyłącznie skutkować powstaniem *rzekomej ontologii i domniemanego realizmu*”<sup>123</sup>. Transcendentalizm krytyczny umożliwia ograniczoną rolę krytyczną filozofii. Bhaskar pisał: „jednym z jego aspektów jest pogląd, który określiłem jako błąd epistemiczny, ze względu na przekonanie, że kwestie ontologiczne zawsze mogą być przeformułowane na epistemologiczne”<sup>124</sup>.

Tak jak pisałam wcześniej, jednym z głównych założeń realizmu krytycznego jest pogląd, że systemy zamknięte są charakterystyczne dla przedmiotu badań nauk przyrodniczych, a nie społecznych, czy humanistycznych. Te ostatnie mają raczej do czynienia z systemami otwartymi. Ma to znaczenie dla możliwości kontroli warunków badań, która poza warunkami laboratoryjnymi nie jest w takim stopniu możliwa. Bhaskar pisał, że „Z tego względu jednym z najistotniejszych zarzutów wobec pozytywizmu jest niemożność wykazania przyczyn oraz warunków, które determinują ważność przeprowadzania doświadczenia w nauce”<sup>125</sup>.

---

<sup>119</sup> R. Bhaskar, *A Realist Theory of Science ...*, op. cit. s. 36.

<sup>120</sup> Ibidem, s. xvi.

<sup>121</sup> Ibidem, s. 26, [This consists in the view that statements about being can be reduced to or analysed in terms of statements about knowledge; i.e. that ontological questions can always be transposed into epistemological terms.] [tłum. moje - M.B.]

<sup>122</sup> Ibidem, s. 28, [More generally, the epistemic fallacy is manifest in a persistent tendency to read the conditions of a particular concept of knowledge into an implicit concept of the world.] – tłum. moje M.B.

<sup>123</sup> Ibidem, s. 30, [But if transcendental realism is correct, and ontology cannot in fact be reduced to epistemology, then denying the possibility of an ontology merely results in the generation of an implicit ontology and an implicit realism.] [tłum. moje - M.B.]

<sup>124</sup> Ibidem, s. 35, [One aspect of this is the view, which I have characterized as the epistemic fallacy, that ontological questions can always be rephrased as epistemological ones.] [tłum. moje - M.B.]

<sup>125</sup> Ibidem, s. 2, [Hence one of the chief objections to positivism is that it cannot show why or the conditions under which experience is significant in science.] [tłum. moje - M.B.]

Bhaskar uważał też, że świat jest systemem otwartym. Co wyklucza jego całkowity determinizm, a zakłada istnienie wielu nieprzewidzianych możliwości oraz niewykorzystanych zasobów struktur. Szczególnie trzeba to powiedzieć o świecie społecznym. Zatem, tę rzeczywistą niezależność mechanizmów od zdarzeń należy móc empirycznie zbadać także poza eksperymentalnymi warunkami systemu zamkniętego, zakładając, że dalej będzie on funkcjonować w naturalny sposób. Jedynie wtedy można przyjąć uniwersalność praw naukowych oraz uznać, że działalność badawcza jest wiarygodna. Przeprowadzenie badań empirycznych, eksperymentów w systemach otwartych oraz interpretacja wyników w sposób nieempiryczny (transfaktualny)<sup>126</sup> pozwoli - jego zdaniem - na zapewnienie uniwersalności praw nauki.

W realizmie krytycznym zostały wyodrębnione dwa wymiary poznania naukowego, które Bhaskar określał mianem dwóch kopernikańskich rewolucji w filozofii nauki: przechodni (transitive) i nieprzechodni (intransitive)<sup>127</sup>. Pierwszy, przechodni, to wiedza wytworzona społecznie, która, jako taka, nie jest zatem, ani epifenomenem natury ani zwyczajem wprowadzonym przez ludzi. Przechodni wymiar poznania dotyczy wiedzy zdobytej w ramach działalności społecznej ludzi. Z racji tego obejmuje fakty, teorie, paradygmaty i modele, metody i techniki badań, jak również formy zastosowania wiedzy w praktyce<sup>128</sup>. Natomiast drugi, nieprzechodni, polega na ontologicznej identyfikacji rzeczywistości, jako całkiem niezależnej od człowieka<sup>129</sup>. Ten wymiar poznania naukowego rzeczywistości dotyczy przedmiotów trwałych oraz – jak wspomniałam - niezależnych od ludzkiego poznania oraz postrzegania, takich jak mechanizmy i struktury<sup>130</sup>.

Według Bhaskara, istnienie tych dwóch wymiarów poznania (przechodnich i nieprzechodnich) stanowi główny paradoks nauki. Z jednej strony wiedza jest wynikiem społecznej działalności człowieka, jest produktem społecznym (analogicznie jak inne wytwory działalności człowieka, np. książki, krzesła, samochody)<sup>131</sup>. Z drugiej strony jednak, niektóre składowe elementy poznania powstają bez udziału człowieka, np. niezwykła grawitacja Merkurego czy proces elektrolizy. Żaden z tych „przedmiotów wiedzy” nie powstaje w wyniku

---

<sup>126</sup> polegający na identyfikowaniu aktywności mechanizmów generatywnych i struktur niezależnie od określonej sekwencji lub wzoru.

<sup>127</sup> Ibidem, s. xvi.

<sup>128</sup> Ibidem, s. 11.

<sup>129</sup> Ibidem, s. 42.

<sup>130</sup> Ibidem, s. 42, [the mechanisms and causal structures, whose activity is designated, endure and act quite independently of men.] [tłum. moje - M.B.]

<sup>131</sup> Ibidem, s. 11.

ludzkiej działalności<sup>132</sup>. Jednym z kluczowych założeń badań naukowych w realizmie krytycznym jest przyznanie, że przedmioty istnieją niezależnie od działalności człowieka. Zaś struktury przyczynowe i mechanizmy generatywne natury muszą istnieć i działać niezależnie od warunków, które umożliwiają ludziom dostęp do nich. Zakłada się, że są one ustrukturyzowane oraz - jak pisałam - nieprzechodnie (intransywne), tzn. stosunkowo niezależne od wzorców zdarzeń (zjawisk) i działań ludzi. Analogicznie, takie zdarzenia muszą występować niezależnie od doświadczeń, w ramach których są ujęte. Wówczas można rzec, że struktury i mechanizmy są prawdziwe i różnią się ontycznie od wzorców zdarzeń, które tworzą. Bhaskar pisał, że zachowanie niezależności mechanizmów generatywnych od wywołanych przez nie zdarzeń, jest konieczne dla zachowania wiarygodności działalności eksperymentalnej<sup>133</sup>.

Mechanizmy, wydarzenia i doświadczenia stanowią zatem trzy nakładające się na siebie domeny rzeczywistości: rzeczywistą, właściwą i empiryczną<sup>134</sup>. Według brytyjskiego uczonego „każda słuszna filozofia nauki winna umiejętnie podtrzymywać i godzić oba jej aspekty, to znaczy wykazywać, w jaki sposób nauka stanowi proces przechodni, zależny od dotychczasowej wiedzy i skutecznej działalności ludzkiej, jednocześnie zaś posiadać elementy nieprzechodnie, które są niezależne od tych aspektów. Zatem nauka musi uwzględniać zarówno 1) społecznego jej charakter, jak i 2) konieczność uniezależnienia od niej przedmiotów myśli naukowej”<sup>135</sup>. Według Bhaskara „nauka jest działalnością społeczną, której celem jest tworzenie wiedzy na temat rodzajów i sposobów funkcjonowania niezależnie od siebie istniejących i działających obiektów”<sup>136</sup>.

Według przedstawicieli krytycznego realizmu rzeczywistość jest zróżnicowana, ustrukturyzowana, ale również, co jest bardzo istotne, uwarstwiona<sup>137</sup>. Oznacza to, że składa się ona z różnych poziomów, nazywanych przez przedstawicieli realizmu krytycznego

---

<sup>132</sup> Ibidem, s. 11.

<sup>133</sup> Ibidem, s. 36.

<sup>134</sup> Ibidem, s. 46.

<sup>135</sup> M. Archer, R. Bhaskar, A. Collier, ..., and other, *Critical Realism ...* op. cit., s. 18. [Any adequate philosophy of science must be capable of sustaining and reconciling both aspects of science; that is, of showing how science which is a transitive process, dependent upon antecedent knowledge and the efficient activity of men, has intransitive objects which depends upon neither. That is, it must be capable of sustaining both (1) the social character of science and (2) the independence from science of the objects of scientific thought.] [tłum. moje - M.B.]

<sup>136</sup> R. Bhaskar, *A Realist Theory of Science ...*, op. cit. s. 24, [Science is a social activity whose aim is the production of knowledge of the kinds and ways of acting of independently existing and active things.] [tłum. moje - M.B.]

<sup>137</sup> B. Danermark, M. Ekström, L. Jakobsen and J. Ch. Karlsson, *Explaining Society Critical realism in the social sciences*, Routledge 2002, s. 59.

warstwami, które są „hierarchicznie uporządkowane”, w ten sposób, że niższe warstwy rzeczywistości warunkują funkcjonowanie wyższych poziomów. W każdej warstwie występują unikalne, a jednocześnie niezależne mechanizmy generatywne, które są różne względem siebie na każdym poziomie<sup>138</sup>.

Uwzględniając stratyfikacyjny charakter rzeczywistości, Bhaskar stworzył „ontologiczną mapę”, dokonując rozróżnienia na trzy ontologiczne domeny: empiryczną, aktualną i realną. W ramach domeny empirycznej doświadczamy zdarzeń, zarówno w formie nieprzechodniej, jak i przechodniej. Tradycja empirycystyczną natomiast przywiązana jest do idei, iż doświadczamy ich jedynie w sposób nieprzechodni<sup>139</sup>. Warto podkreślić, że w realizmie krytycznym, zarówno obserwacja jak i przeprowadzanie eksperymentów są uznane za metodę naukową, ale głęboki wymiar rzeczywistości nie może być zredukowany jedynie do obserwacji zjawisk na poziomie empirycznym<sup>140</sup>.

Inaczej wygląda proces poznawczy w przypadku domeny faktycznej - aktualnej, w ramach której zdarzenia występują niezależnie od naszego doświadczenia i nie mogą być zredukowane do tego, co jest obserwowane na poziomie empirycznym. Po właśnie poprzez badanie zdarzeń możemy wnioskować o rzeczywistych mechanizmach w sposób *transcendentalny* (transcendental). Natomiast tym, co odróżnia realizm krytyczny od innych form realizmu jest wyodrębnienie trzeciej domeny, zwanej przez filozofa „realną”, która stanowi najgłębszy wymiar rzeczywistości<sup>141</sup>. Warto podkreślić, że na poziomie realnym, proces poznania dotyczy rzeczywistości, zarówno w jej wymiarze naturalnym, jak i społecznym. W tej domenie, zdarzenia pojawiają się w wyniku złożonych interakcji struktur i mechanizmów<sup>142</sup>.

Bhaskar zwrócił uwagę, że warunkiem wiarygodności przeprowadzania eksperymentów jest przyznanie, że w eksperymencie to badacz jest sprawcą wywołującym określoną sekwencję zdarzeń. Zaś prawa przyczynowe pozwalają jedynie tę sekwencję zdarzeń właściwie zdefiniować. Takie podejście sugeruje, że istnieje ontologiczne rozróżnienie pomiędzy prawami naukowymi a przebiegiem zdarzeń. Przyjęcie takiego stanowiska jest istotne dla wiarygodności prowadzonych badań, a sądzę, że jego brak stanowiłby istotny problem dla nauki. Ponadto prawo naukowe musi być umocowane w teorii, w koncepcjach, w modelach związku przyczynowego, co pozwala je odróżnić od przypadkowego zbiegu

---

<sup>138</sup>Ibidem, s. 59.

<sup>139</sup>Ibidem, s. 20-21.

<sup>140</sup> Ibidem, s. 21; R. Bhaskar, *A Realist Theory of Science ...*, op. cit., s. 22.

<sup>141</sup> B. Danermark, M. Ekström, L. Jakobsen and J. Ch. Karlsson, *Explaining Society ...*, op. cit., s. 21.

<sup>142</sup>Ibidem, s. 20.

okoliczności. W związku z tym przyjęcie poglądów Huma skutkowałoby tym, że nie byłoby możliwe zarówno przeprowadzanie eksperymentów, jak również tworzenie i praktyczne zastosowanie naszej wiedzy w systemach otwartych. Zatem Bhaskar zakładał, że rozróżnienie ontologiczne pomiędzy prawami przyczynowymi a wzorcami zdarzeń zależy wyłącznie od dwóch przesłanek. Pierwsza dotyczy tego, że ludzie są podmiotami mającymi zdolność sprawczą do naruszania praw funkcjonujących w naturze. Natomiast druga przesłanka odnosi się do faktu, że działalność eksperymentalna polegająca na planowanym zakłóceniu porządku naturalnego jest istotną cechą nauki<sup>143</sup>. Warunki te może zapewnić jedynie nieredukcyjna koncepcja teorii<sup>144</sup>.

Podsumujmy: cała ta argumentacja przedstawiona przez Bhaskara dowiodła, że rzeczywiste struktury istnieją niezależnie oraz, że często są one mylone z rzeczywistymi wzorcami - schematami zdarzeń. Dzięki istnieniu niezależnych trwałych struktur możemy nadać sens przeprowadzanym przez nas doświadczeniom<sup>145</sup>. W wyniku przeprowadzenia takich doświadczeń, istnieje ontologiczna podstawa dla koncepcji dotyczącej odrębności istnienia przyrody od działalności człowieka<sup>146</sup>.

Zresztą, co ciekawe, Bhaskar zastanawiał się jakby wyglądał świat bez człowieka. Uważał, że „nie ma żadnego absurdu w założeniu, że świat mógłby istnieć bez ludzi”<sup>147</sup>. Skoro bowiem, nasza filozofia nauki jest silnie antropocentryczna, to wydaje się ważne, aby zastanowić się, co można by powiedzieć o naszym świecie, gdyby nas nie było. Jak zauważył Bhaskar: „w świecie bez ludzi, prawa przyczynowe, które nauka odkryła, mogłyby nadal panować, istniałyby zatem pewne sekwencje zdarzeń, ale bez związku z jakimkolwiek doświadczeniem. Widzimy więc, że ontologia empiryczna, jest skutkiem ukrytego antropocentryzmu”<sup>148</sup>. Warto zauważyć, że nurt antropocentryczny był zawsze bardzo wpływowy w nauce. Starał się on przenieść prawa natury na zachowania ludzi. Zatem, można rzec, że koncepcja badania rzeczywistości w teorii empirycznej ma charakter antropocentryczny. Zgodnie z tą teorią, świat jest obiektem prowadzenia doświadczeń przez ludzi.

---

<sup>143</sup> R. Bhaskar, *A Realist Theory of Science ...*, op. cit., s. 44.

<sup>144</sup> Ibidem, s. 1.

<sup>145</sup> Ibidem, s. 2.

<sup>146</sup> Ibidem, s. 3.

<sup>147</sup> Ibidem, s. 38. [There is no absurdity in the supposition of a world without men.] [tłum. moje - M.B.]

<sup>148</sup> Ibidem, s. 24. [Thus in a world without men the causal laws that science has now as a matter of fact discovered would continue to prevail, though there would be few sequences of events and no experiences with which they were in correspondence. Thus, we can begin to see how the empiricist ontology in fact depends upon a concealed anthropocentricity.] [tłum. moje - M.B.]

Godne podkreślenia jest, że antropocentryczne i epistemiczne tendencje filozofii klasycznej doprowadziły do odrzucenia koncepcji sfery ontologicznej, która powinna być „przejrzysta” w przechodnim procesie naukowym<sup>149</sup>. Cóż zatem zakłóca jej przejrzystość? Jednoznacznie można stwierdzić, że zakres pojęć "empiryczne" i "sensowne doświadczenie" należą jednoznacznie i całkowicie do społecznego świata nauki. Właśnie z uwagi na ten fakt, że są częścią świata społecznego, nie mogą zostać użyte do jej zdefiniowania. Zatem wyniki badań empirycznych mogą być jedynie zweryfikowane na gruncie transcendentального realizmu, za pomocą analizy teoretycznej. Widzimy więc, że jedynie analiza teoretyczna może zapewnić wiarygodność empirycznych badań naukowych, w warunkach, można powiedzieć, laboratoryjnych, sztucznie stworzonych i kontrolowanych.

Warto wspomnieć, że kwestię priorytetowości teorii dla badań naukowych podjął inny przedstawiciel realizmu krytycznego, Andrew Collier, który twierdził, że nauka składa się ze zbioru teorii odnoszących się do niezależnie istniejącej rzeczywistości. To właśnie te teorie – a nie rzeczywistość, tworzą tzw. „surowy materiał”, który jest wykorzystywany w badaniach praktycznych, a następnie przetwarzany w celu uzyskania głębszej wiedzy dotyczącej rzeczywistości<sup>150</sup>. Stąd teorie stanowią pośredni przedmiot nauki, jednocześnie tworząc wymiar łączący bezpośrednio naukę z rzeczywistością<sup>151</sup>. W tym sensie działalność naukowa przypomina proces produkcyjny, w którym „surowy materiał” (istniejące teorie) jest przetwarzany na gotowe produkty (nowe, ale w dalszym ciągu omylne koncepcje)<sup>152</sup>. Jak twierdził Bhaskar „takie jest żmudne zadanie stojące przed nauką: rozwój wiedzy dotyczącej trwałych i nieustannie aktywnych mechanizmów natury, które wywołują zjawiska naszego świata”<sup>153</sup>. W opinii Bhaskara rolą nauki jest badanie i rozpoznanie związków bądź ich braku pomiędzy tym czego doświadczymy, tym co faktycznie się dzieje oraz mechanizmami tworzącymi zdarzenia<sup>154</sup>.

Warto podkreślić, że mechanizmy stanowią szczególny i intrygujący przedmiot zainteresowania teorii naukowych. Dlaczego? Z uwagi na to, że są prawdziwymi, a nie sztucznymi konstrukcjami. Ale nie są też formami platońskimi. Tyle, że z uwagi na trudną

---

<sup>149</sup>Ibidem, s. 35.

<sup>150</sup>Ibidem, s. 22-23, Collier, *Critical Realism ...*, op. cit., s. 51.

<sup>151</sup>Berth Danermark, Mats Ekström, Liselotte Jakobsen and Jan Ch. Karlsson, *Explaining Society Critical realism ...*, op. cit., s. 23.

<sup>152</sup>Ibidem, s. 23.

<sup>153</sup>R. Bhaskar, *A Realist Theory of Science ...*, op. cit. s. 37. [This is the arduous task of science: the production of the knowledge of those enduring and continually active mechanisms of nature that produce the phenomena of our world.][tłum. moje - M.B.]

<sup>154</sup>B. Danermark, M. Ekström, L. Jakobsen and J. Ch. Karlsson, *Explaining Society ...*, op. cit., s. 36.

rozpoznawalność mechanizmów oraz identyfikowalność za pomocą badań empirycznych prowadzonych przez ludzi, są one niezależne od czynników sprawczych i postrzegania badaczy. Zatem zbadanie mechanizmów wymaga wyjątkowych umiejętności intelektualnych, praktyczno-technicznych oraz percepcyjnych. Bhaskar pisał, że, „istnieją one przeto niezależnie od wszelkiej ludzkiej działalności; i twierdzenie, że są one *ustrukturyzowane*, oznacza, że różnią się one od występujących wzorców wydarzeń”<sup>155</sup>.

Rozumiemy zatem, dlaczego Bhaskar interesował się mechanizmami. Jedno z pytań, jakie zadał brzmiało: na czym polega charakterystyczne działanie mechanizmu generatywnego? Jednocześnie samo to pytanie sugeruje, że działanie mechanizmów oznacza cokolwiek więcej, niż tylko tyle, że coś działa w pewien sposób. Stwierdzenie to nie oznacza, występowania regularnej sekwencji zdarzeń, ale raczej, że mechanizmy te działają w normalny sposób poza zamkniętymi warunkami, które umożliwiają nam ich eksperymentalną identyfikację<sup>156</sup>. W świetle powyższej argumentacji, Bhaskar twierdził, że aby zrozumieć działania eksperymentalne, konieczna jest ich nieempiryczna interpretacja. Wiąże się ona bowiem z tym, że skuteczność praw naukowych utrzymuje się również w ramach otwartych systemów, tj. poza warunkami, które umożliwiają nam ich empirycznie poznanie<sup>157</sup>. Następnie, za pomocą tych praw, można stwierdzić, że „mechanizmy generatywne natury istnieją oraz są wyposażone w siłę sprawczą”<sup>158</sup>. Zatem, aby zapewniać wiarygodność prowadzenia badań empirycznych, konieczne jest uznanie faktu, że mechanizmy generatywne istnieją, a czasami wręcz funkcjonują niezależnie od ludzi oraz, że są nieredukowalne dla schematów zjawisk, które wywołują<sup>159</sup>.

Ostatnim założeniem realizmu krytycznego, jaki chciałabym omówić, jest kwestia dotycząca odrębności struktury i sprawstwa. Warto podkreślić, że zarówno Bhaskar, jak i Archer uważali, że zagadnienia związane ze strukturą i sprawstwem należy rozpatrywać oddzielnie ze względu na brak synchronizacji pomiędzy emergentnymi właściwościami struktur oraz faktycznymi doświadczeniami podmiotów<sup>160</sup>. Bhaskar opowiadał się za dokonaniem rozróżnienia, z jednej strony pomiędzy przesłankami dotyczącymi działań

---

<sup>155</sup>R. Bhaskar, *A Realist Theory of Science ...*, s. 25- 26. [they exist independently of all human activity; and in saying that they are ‘structured’ that they are distinct from the patterns of events that occur.] [tłum. moje - M.B.]

<sup>156</sup>Ibidem, s. 39.

<sup>157</sup>Ibidem, s. 39.

<sup>158</sup> Ibidem, s. 40. [On this interpretation then the generative mechanisms of nature exist as the causal powers of things.], tłum. moje M.B.

<sup>159</sup> Ibidem, s. 42.

<sup>160</sup> M.S. Archer, R. Bhaskar, A. Collier, T. Lawson and others, *Critical realism ...*, op. cit. s. 369.

człowieka, w oparciu o m.in. motywację i plany; oraz strukturami kierującymi reprodukcją i transformacją struktur społecznych, z drugiej strony - czyli pomiędzy domeną psychologiczną oraz nauk społecznych<sup>161</sup>.

Istotnym rozwiązaniem antynomii pomiędzy strukturą i sprawstwem jest stworzenie przez Bhaskara modelu „Transformational Model of Social Activity” (TMSA), przedstawiającego ontologiczne relacje pomiędzy jednostką a społeczeństwem<sup>162</sup>. Jest to schemat przedstawiający związek pomiędzy strukturą społeczną a sprawstwem, w formie umożliwiającej uniknięcie błędów popełnionych w ramach woluntaryzmu i reifikacji, poprzez potwierdzenie realności i nieredukowalności struktury i sprawstwa, jako dwóch aspektów matrycy społecznej oraz poprzez wprowadzenie analitycznego rozróżnienia pomiędzy nimi, co uwydatnia procesualny i cechujący się napięciami charakter socjosfery<sup>163</sup>. W modelu tym zostały ujęte stałe struktury występujące w społeczeństwie, które są przekształcane przez ludzkie sprawstwo. Warto podkreślić, że w transformacyjnym modelu, stworzonym przez Bhaskara, zarówno struktury społeczne jak i sprawstwo są dwoma odrębnymi zjawiskami, które cechują odmienne właściwości.

Model (TMSA) stanowi podstawę teoretyczną dla „morfogenetycznego modelu”, który stworzyła Margaret Archer, a który zostanie omówiony w drugim podrozdziale. Archer napisała, że „pomimo, że realistyczna metateoria jest całkowicie zgodna z szeroką gamą teoretycznych i metodologicznych koncepcji, zaś realizm filozoficzny Bhaskara jest ogólną płaszczyzną, która może być podstawą dla różnych społecznych teorii (choć niekompatybilnych z jakąkolwiek odmianą konflacji oddolnej lub odgórnej ponieważ ich epifenomenalizm unieważnia rozwarstwiony charakter rzeczywistości społecznej), jego Transformacyjny Model Działania Społecznego (TMSA) może pretendować do miana teorii społecznej samej w sobie”<sup>164</sup>.

---

<sup>161</sup> M.S. Archer, *Realism and Morphogenesis ...*, op. cit., 369., za Bhaskar, *Reclaiming Reality*, Verso, London, 1989, s. 79-80.

<sup>162</sup> Transformacyjny Model Społecznej Aktywności, A. Maccarini, E.Morandi, R.Prandini, *Sociological Realism ...*, op. cit., s. 14-15.

<sup>163</sup> M. Hartwig, „Dictionary of Critical Realism” ..., op. cit., s. 467.

<sup>164</sup> M.S. Archer, *The Morphogenetic Approach ...*, op. cit., s. 136. [Although a 'realist metatheory is however clearly compatible with a wide variety of theoretical and methodological approaches' and Bhaskar's philosophical realism is therefore a general platform, capable of underpinning various social theories (though incompatible with any form of downwards or upwards conflationism because their epiphenomenalism nullifies the stratified nature of social reality), his Transformational Model of Social Action (TMSA) can claim to be a social theory in its own right.][tłum. moje - M.B.]



### I.2.2. Znaczenie Margaret Archer dla rozwoju realizmu krytycznego

Jak wspominałam, po spotkaniu Archer z Bhaskarem, okazało się, że ich stanowiska teoretyczne, są niesłychanie bliskie. Tym samym uczona już z pełną odwagą weszła na grunt filozofii, a także wniosła do rodzącej się orientacji realizmu krytycznego własne koncepcje filozoficzne i socjologiczne. Tym samym też otworzyła socjologię na realizm krytyczny, a ten na socjologię. Można śmiało uważać ją za współzałożycielkę tego paradygmatu. Twórczość tej wybitnej uczoney stała się cennym argumentem na rzecz tezy, tak w socjologii, jak i poza nią, że zagadnienia meta-teoretyczne nie mogą być po prostu odłożone na plan dalszy, ponieważ zawsze odgrywają istotną rolę w kształtowaniu ram wyjaśniających w nauce oraz w późniejszym rozwoju merytorycznych analiz socjologicznych i stanowieniu teorii.

Niezwykle cennym wkładem Archer do realizmu krytycznego była jej koncepcja morfogenetyczna w odniesieniu do struktury i sprawstwa. Pozwoliła ona uniknąć redukcjonizmu oraz konflacji<sup>165</sup> (odgórnej, oddolnej i centralnej), co umożliwia analizę ich wzajemnych oddziaływań. A to, stanowi może jedno z najistotniejszych zadań nauk społecznych, w tym również socjologii. Istotnym wkładem Archer jest stworzenie perspektywy dualizmu analitycznego, który pozwala oddzielić analitycznie strukturę i sprawstwo, a co za tym idzie, daje szansę badania ich wzajemnych relacji. Brytyjska uczona twierdzi, że analitycznie rzecz biorąc, struktury społeczne muszą być czymś zewnętrznym w stosunku do działań, jako że są wcześniejsze od nich. Bowiem w jej rozważaniach dotyczących analizy morfogenetycznej kluczowe znaczenie odgrywa czas, którego uwzględnienie pomaga nam zrozumieć, jak istniejące wcześniej struktury społeczne oddziałują na sprawstwo, a następnie, jak sprawstwo może przekształcić lub odtworzyć istniejące wcześniej struktury społeczne. Archer pisała: „Zatem szczególną cechą podejścia morfogenetycznego jest uznanie wymiaru czasowego, poprzez który i w ramach którego struktura i agencja kształtują się nawzajem. Czas jest włączony dość wyraźnie w wyznaczanie następujących po sobie cykli i ich poszczególnych faz, które oczywiście same stanowią ramy wyjaśniające”<sup>166</sup>. Dzięki analitycznemu rozróżnieniu struktur i sprawstwa możemy łatwiej zrozumieć, jak człowiek w sposób refleksyjny może kształtować swoją pozycję w świecie społecznym. Archer pisała:

---

<sup>165</sup> Pojęcie konflacja, tłumacząc z angielskiego znaczy – połączenie.

<sup>166</sup> M.S. Archer, *Realist Social Theory ...*, op. cit., s. 92. [Hence the distinctive feature of the morphogenetic approach is its recognition of the temporal dimension, through which and in which structure and agency shape one another. Time is incorporated quite explicitly in the delineation of successive cycles and their component phases, which of course constitute the explanatory framework itself.] [tłum. moje - M.B.]

„Tylko wtedy, gdy rozróżnienie pomiędzy strukturą i sprawstwem (czyli w istocie pomiędzy obiektywizmem i subiektywizmem) jest utrzymane, można uznać, że ludzie analizują w sposób refleksyjny swoje osobiste troski w świetle okoliczności społecznych, jak również oceniają swoją sytuację społeczną w świetle swoich trosk”<sup>167</sup>.

Należy podkreślić, że wiedza społeczna, jaką aktorzy gromadzą w czasie ich życia jest w dużej mierze dziedzictwem przeszłości<sup>168</sup>. Przeszłość zaś, jest osadzona w terażniejszości, w ten sam sposób, jak terażniejszość jest uwarunkowana przeszłością. Wypracowany w ten sposób przez Archer model analityczny został następnie zastosowany w badaniach empirycznych, jakie prowadziła wielokrotnie. Badania te pozwoliły z kolei, doskonalić jej model teoretyczny.

Znaczenie koncepcji teoretycznej Archer wydaje mi się szczególnie ważne w czasach wielkich zmian cywilizacyjnych (głównie technologicznych) oraz kryzysów (m.in. społecznego, gospodarczego, klimatycznego, militarnego i innych), które stawiają socjologię w obliczu konieczności znalezienia nowych koncepcji wyjaśniających trudne i bezprecedensowe zjawiska społeczne. Uczona uważa, że rzeczywistość społeczna jest oparta na ciągłym i wzajemnym oddziaływaniu pomiędzy ludźmi a strukturami.

W tym względzie autorka „Człowieczeństwa” podążała za poglądem Bhaskara<sup>169</sup> który twierdził, że struktura i sprawstwo są egzystencjalnie współzależne, ale zasadniczo odrębne. Społeczeństwo jest zarówno wszechobecnym stanem, jak i nieustannie powielanym wynikiem ludzkiego sprawstwa: na tym właśnie ma polegać *dwoistość struktury*. Sprawstwo człowieka jest zarówno pracą (ogólnie pojętą), to znaczy działaniem (normatywnie świadomym), jak i (normatywnie nieświadomym) przekształcaniem społeczeństwa: to jest, z kolei, *dwoistość praktyki*<sup>170</sup>.

Przedstawiciele teorii, które – zdaniem Archer – charakteryzują się konflacją odgórną, uznają, że „ludzie są produktem ich społeczeństwa, które wpływa na nich w sposób jednostronny i deterministyczny”<sup>171</sup>. Podejście to wywodzi się z metodologicznego

---

<sup>167</sup>M. S. Archer, *Making our Way ...*, op. cit. s. 41. [Only if the distinction between structure and agency (and indeed between objectivity and subjectivity) is upheld can it be acknowledged that humans can and do reflexively examine their personal concerns in the light of their social circumstances; and that they can and do evaluate their social circumstances in the light of their concerns] [tłum. moje - M.B.]

<sup>168</sup> M. S. Archer, *Kultura i sprawczość ...*, op. cit.

<sup>169</sup> R. Bhaskar, *Reclaiming Reality: A Critical Introduction to Contemporary Philosophy*, Taylor & Francis, London 1989, s. 92.

<sup>170</sup>Ibidem, s. 92.

<sup>171</sup> M. S. Archer, *Realist Social Theory ...*, op. cit., s. 91, M. S. Archer, *Człowieczeństwo ...*, op. cit., s. XIV,-XV.

kolektywizmu Durkheima, który wskazywał na wpływ faktów społecznych na działania ludzi. Najbardziej oczywistym przykładem konflacji odgórnej jest socjologizm<sup>172</sup>.

Inne teorie cechują się zaś konflacją oddolną. Przykładem jest psychologizm. W przypadku konflacji oddolnej, „rzeczywistość społeczna jest zredukowana do jednostek i relacji między nimi”<sup>173</sup>. Powyższe poglądy uczona uważa za poważny defekt teorii społecznej. Utrzymuje ona założenie przyjęte przez Bhaskara, który twierdził, że społeczeństwo istnieje jako system otwarty. Z tego względu badania naukowe powinny odwoływać się do ram wyjaśniających, które określają relacje: przyczyny - skutki.

W modelach akulturacji sprawczość jest zredukowana do kultury, odmawiając tym samym ludzkiej refleksyjności zdolności sprawczych oraz indywidualnej zdolności do kontroli nad swoim własnym życiem. Archer jest przekonana, iż aby prowadzić systematyczną i strukturalną analizę zjawisk społecznych, konieczne jest wyjaśnianie ontologiczne (tj. czym jest istota społeczna). Jak wyjaśnia brytyjska socjolog „Zważywszy, że teorie są założeniami składającymi się z pojęć, jako że wszystkie koncepty posiadają swoje odnośniki (wybrane cechy uznawane za przynależne do rzeczywistości społecznej), nie ma żadnej teorii społecznej bez towarzyszącej jej ontologii społecznej (w sposób domniemany lub jednoznaczny)”<sup>174</sup>. Nie dziwi, że ugruntowana na podstawie realizmu krytycznego ontologia Archer posłużyła jej do uzasadnienia krytyki dychotomii struktury i sprawstwa w naukach społecznych.

Trzeci rodzaj, błędu, jaki zarzuca uczona wielu teoriom to konflacja centralna, która pojawia się np. w teorii habitusu Pierre’a Bourdieu oraz w teorii strukturacji Anthony’ego Giddensa<sup>175</sup>. Brytyjski socjolog argumentował, że struktura i działanie nie mają dualnej natury, ponieważ każde z nich jest tworzone w osobnej "sferze" i przez jedną "sferę", a jest nią działalność ludzka. Archer, w celu wykazania istoty tego błędu stosuje dwa pojęcia: *elizjonizmu* oraz *emergentyzmu*. Jak wyjaśniła: „Nowe terminy, w których „struktura i sprawstwo” zostały ponownie ujęte i powiązane ze sobą, były znów reprezentowane przez dwa punkty widzenia, otwierające tym samym nową debatę rozpoczynającą się w latach siedemdziesiątych, lub wczesnych osiemdziesiątych. Terminy te określiłam jako „elizjonizm” (ponieważ wykroczenie poza dualizm jednostki i społeczeństwa polegało na zamienieniu go na nacisk na ich wspólną strukturę) oraz „emergentyzmem” (ze względu na to, że struktura i sprawstwo są uważane za

---

<sup>172</sup>K. Wielecki, Socjologia na rozstaju dróg. Znaczenie teorii Margaret S. Archer, Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne 2015: 10 (1), s. 49.

<sup>173</sup>Ibidem.

<sup>174</sup>M. S. Archer, Realist Social Theory ..., op. cit., s. 12., [Since theories are propositions containing concepts and since all concepts have their referents (pick out features held to belong to social reality), then there can be no social theory without an accompanying social ontology (implicit or explicit)] [tłum. moje - M.B.]

<sup>175</sup>K. Wielecki, Socjologia na rozstaju dróg ..., op. cit., s. 49.

warstwy emergentnej rzeczywistości społecznej i ich powiązanie polega na badaniu ich wzajemnych zależności)”<sup>176</sup>.

Pojęcie emergencji ma kluczowe znaczenie dla uznania ontologicznej niezależności struktury i sprawstwa, w taki sposób, że kiedy „rzeczywistość społeczna faktycznie składa się z różnych warstw, z których każda posiada niejednorodne właściwości, wtedy konieczne staje się przeanalizowanie wzajemnego oddziaływania pomiędzy nimi”<sup>177</sup>. Termin ten był istotny dla sformułowania koncepcji stratyfikacji rzeczywistości społecznej. Emergentna rzeczywistość społeczna cechuje się występowaniem autonomicznych, nieredukowalnych względem siebie bytów społecznych, w których struktury nie determinują działań jednostek, ale również nie są przez nie determinowane.

Brytyjska socjolog wyraźnie podkreślała, że zarówno „struktura jak i sprawstwo są odrębnymi, emergentnymi bytami, co jest uwidocznione poprzez różnice w ich własnościach i zdolnościach”<sup>178</sup>. W innym zaś miejscu Archer wyraziła się absolutnie zdecydowanie, iż „Zarówno struktura, jak i sprawstwo istnieją niezależnie (charakteryzują się odrębnością ontyczną), a związki przyczynowe pomiędzy nimi podlegają osobnej analizie. Struktura i sprawstwo są dwiema charakterystycznymi i nieredukowalnymi właściwościami i zdolnościami, a [...] refleksyjne rozważania człowieka odgrywają kluczową rolę w pośredniczeniu pomiędzy nimi”<sup>179</sup>.

Takie stanowisko zajmował również Bhaskar, który – przypomnijmy - uważał, że realizm opiera się na trzech podstawach (ontologiczna stratyfikacja, epistemologiczna względność oraz krytyczna racjonalność), w efektywny sposób służył dokonaniu rozróżnienia na struktury i podmioty, gdy bierze się pod uwagę ich szczególne i nieredukowalne własności i siły<sup>180</sup>. Brytyjska uczona zaś zwróciła uwagę, że realizm krytyczny zasadniczo koncentrował

---

<sup>176</sup> Ibidem, s. 50, [the new terms in which 'structure and agency' were re-conceptualized and linked together were again represented by two standpoints, thus opening up a new debate beginning in the seventies or early eighties. These I have termed 'Elisionism' (because transcending the dualism between individual and society consisted in replacing it by an insistence upon their mutual constitution), and 'Emergentism' (because structure and agency are both regarded as emergent strata of social reality and linkage consists in examining their interplay)]. [tłum. K. Wielecki]

<sup>177</sup> M.S. Archer, *Realist Social Theory ...*, op. cit., s. 133. [social reality is indeed made up of different strata, each with heterogeneous properties, then it becomes imperative to examine the interplay between them.] [tłum. moje - M.B.]

<sup>178</sup> M. S. Archer, *The Social Origins of Educational Systems ...*, op. cit. s. xii, [structure and agency are different kinds of emergent entities“.] [tłum. moje - M.B.]

<sup>179</sup> M. S. Archer, *Structure, Agency and the Internal Conversation ...*, op. cyt. s. 16. [both structure and agency exist independently (i.e. have ontological reality), and causal relations between them remain to be investigated. Structure and agency “are two distinctive and irreducible properties and powers, and ... human reflexive deliberations play a crucial role in mediating between them“.] [tłum. moje - M.B.]

<sup>180</sup> M. S. Archer, *The Trajectory of the Morphogenetic Approach. An Account in the First Person*, *Sociologia, Problemas e Practicas*, n°.54, 2007, s. 39.

się na konceptualizacji struktur, nie zaś sprawstwa. Wyjaśniała, że „realizm w małym stopniu wyrażał się o osobach: kim byli w swojej głębokiej, ale zarazem konkretnej osobliwości oraz, co skłaniało ich do indywidualnego i zbiorowego działania. Ta aporia w realizmie okazała się szczególnie niebezpieczna w czasie kiedy społeczna teoria uznawała taką próżnię.”<sup>181</sup> Tak jak pisałam wcześniej, koncepcja Bhaskara "transformacyjnego modelu działania społecznego" stała się podstawą do stworzenia przez brytyjską socjolog model morfogenetycznego.

Archer posługiwała się pojęciem morfogenezy, stworzonym przez Waltera Buckleya, który określił ją w następujący sposób: „*morfogeneza* to procesy, które wykazują tendencję do rozbudowy lub zmiany formy, struktury czy danego systemu”<sup>182</sup>. Natomiast pojęcie morfostazy (stanowiącej odwrotność morfogenezy) odnosi się do tych procesów w złożonym systemie, które mają tendencję do zachowania lub utrzymania danej formy systemu, organizacji lub państwa.

W zamierzeniu Margaret S. Archer, koncepcja morfogenetyczna w postaci ram wyjaśniających miała służyć badaczom nauk społecznych, dając im wskazówki pomocne przy wyjaśnianiu konkretnych problemów w ramach poszczególnych dyscyplin (np. socjologii zdrowia czy edukacji). W swojej pracy badawczej uczona w szczególności skoncentrowała się na analizie dynamiki kultury, struktur społecznych oraz sprawczości. Zatem „Ramy wyjaśniające” to propozycja wytycznych w zakresie przeprowadzenia analizy morfogenetycznej i morfostatycznej<sup>183</sup>. W podejściu morfogenetycznym, głównym filarem jest wspomniany już wielokrotnie dualizm analityczny, za pomocą którego Archer rozwija ramy, które koncentrują się wokół "warunkowych i generatywnych mechanizmów działających pomiędzy strukturą a sprawstwem"<sup>184</sup>. Brytyjska socjolog definiuje dualizm analityczny jako metodę, która zakłada, że jednostki życia społecznego, a więc części i ludzie, są w sposób analityczne rozłączne<sup>185</sup>.

Warto zauważyć, że zastosowanie analitycznego dualizmu w celu oddzielnego badania „struktury”<sup>186</sup> i „sprawstwa” oraz ich wzajemnych oddziaływań jest nowatorskim podejściem

---

<sup>181</sup> Ibidem, [Realism had too little to say about “persons”: about who they were, in their rich but concrete singularity, and about what moved them to act, be this individual or collective action. This aporia in realism proved particularly dangerous at a time when social theory welcomed that vacuum.] [tłum. moje - M.B.]

<sup>182</sup>W. Buckley, *Sociology and Modern Systems Theory*, Englewood Cliffs, New Jersey 1967, s. 58.; Margaret S. Archer, *Realist Social Theory ...*, op. cit., s. 166.

<sup>183</sup> M. S. Archer, *Morfogeneza - Ramy Wyjaśniające Realizmu*, Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne 2015: 10 (1), s. 15., za M. S. Archer, *Morphogenesis: Realism’s Explanatory Framework* w książce pt. *Sociological Realism*, red. A. Maccarini, E. Morandi i R. Prandini “Critical Realism Book Series, Routledge, 2011.

<sup>184</sup>M. S. Archer, *Realist Social Theory ...*, op. cit., s. 16. [“conditional and generative mechanisms operating between structure and agency”.] [tłum. moje -M.B.]

<sup>185</sup> M. S. Archer, *Kultura i sprawczość ...*, op. cit., s. 81-83.

<sup>186</sup> Struktura, która w filozofii i socjologii ma zmienne znaczenie, ale jest postrzegana jako trwała forma.

Archer. Uczona pisze „wprawdzie wszystkie właściwości strukturalne występujące w każdym społeczeństwie są nieustannie uwarunkowane aktywnością człowieka, niemniej jednak zastosowanie dualizmu analitycznego umożliwi oddzielenie struktury od sprawstwa oraz przeanalizowanie ich wzajemnego oddziaływania w celu wyjaśnienia stworzenia oraz przebudowy porządku społecznego”<sup>187</sup>.

Archer pierwotnie stworzyła pojęcie dualizmu analitycznego jako wyraz sprzeciwu wobec dualności struktury zaproponowanej przez Giddens'a, który definiował strukturę głównie jako zasady, a tym samym utożsamiał strukturę ze sprawstwem. W przeciwieństwie do jego poglądów, koncepcja dualizmu analitycznego Archer potwierdziła ciągłą potrzebę rozróżnienia pomiędzy strukturą a sprawstwem, chociaż zawsze łączą się one przyczynowo, struktura i sprawstwo pozostają odrębne ontologicznie<sup>188</sup>.

Archer podkreślała, że w zastosowaniu analitycznego dualizmu w opisanych powyżej badaniach nad strukturą i sprawstwem istotne są dwie przesłanki: zdefiniowany wyżej emergentyzm oraz element czasowy. W przypadku pierwszej przesłanki, odniosę się do zacytowanego powyżej założenia uczoney, uznającego strukturę i sprawstwo za warstwy emergentne rzeczywistości społecznej. Uczona posługuje się argumentem, iż w odróżnieniu od ludzi, system (np. edukacyjny) może być „scentralizowany”, zaś „emocjonalność” jest właściwa ludziom, nie zaś strukturom. Była już o tym mowa.

Drugą przesłanką jest element „czasowy”, o czym już też kilkakrotnie pisałam, polegający na tym, że „struktura” i „sprawstwo” funkcjonują diachronicznie w różnym czasie. Autorka podkreślała znaczenie „ram czasowych, poprzez które struktura i sprawstwo wyłaniają się, splatają i redefiniują się nawzajem”<sup>189</sup>. Za pomocą modelu morfogenetycznego, Archer próbowała także nakreślić ramy myślenia, które pozwalają lepiej konceptualizować charakter zmian we współczesnym świecie społecznym.

---

<sup>187</sup> M. S. Archer, *Structure, Culture and Agency ...*, op. cit. s. 4. [Although all structural properties found in any society are continuously activity dependent, it is possible through analytical dualism to separate 'structure' and 'agency' and to examine their interplay in order to account for the structuring and restructuring of the social order.] [tłum. moje - M.B.]

<sup>188</sup> *Social Morphogenesis and the Prospects of Morphogenic Society*, w: *Social Morphogenesis*, M. S. Archer – ed., Springer, New York - London 2013, s. 26.

<sup>189</sup> M. S. Archer, *The Mophogenetic Approach ...*, op. cit. , s. 76, [By definition it hence accords full significance to the timescale through which structure and agency themselves emerge, intertwine and redefine one another, since this is the very format employed in the analysis of any problem.] [tłum. moje - M.B.]

## Wykres 1. Morfogeneza struktury

### Strukturalne warunkowanie

T1

### Społeczna interakcja

T2

T3

### Strukturalne przepracowanie

T4

Źródło: Margaret S. Archer (1995), *Realist Social Theory*, Cambridge University Press, p. 193.

Archer przyjmuje założenie, że struktura i sprawstwo są różnymi, wyłaniającymi się warstwami rzeczywistości społecznej, które działają w różnych odcinkach czasu. Według brytyjskiej socjolog w podejściu morfogenetycznym występuje cykliczna sekwencja (wykres 1), składająca się z trzech następujących faz: warunkowanie strukturalne, społeczna interakcja oraz strukturalne przepracowanie<sup>190</sup>. W pierwszej fazie, nazwanej strukturalnym warunkowaniem, występują struktury posiadające właściwości emergentne, które powstały w konsekwencji działań, które zaistniały w przeszłości.

Druga faza jest określana jako społeczna interakcja, w ramach której podmioty mają do czynienia zarówno z ograniczającym jak i wspomagającym działaniem zastanych struktur. Można rzec, że postępowanie aktorów jest uwarunkowane różnymi czynnikami, ale z drugiej strony, z pewnością, nie są oni także zdeterminowani przez przeszłość oraz strukturę społeczną. Z tego względu jest ona „uwarunkowana strukturalnie, ale nigdy nie jest strukturalnie zdeterminowana (ponieważ agenci posiadają własne nieredukowalne emergentne zdolności)<sup>191</sup>. Według Archer, w ramach mechanizmu mediacyjnego, struktury stwarzają podmiotom różnego rodzaju ograniczenia, ale również możliwości, w zależności od zajmowanych przez nich funkcji społecznych. Z tych doświadczeń wynikają odmienne wzorce postępowania: grupy

<sup>190</sup> M. S. Archer, *Realist Social Theory...*, op. cit., s. 193.

<sup>191</sup> Ibidem, s. 90., [structurally conditioned but never as structurally determined (since agents possess their own irreducible emergent powers.) [tłum. moje - M.B.]

doświadczające ograniczeń, będą starały się je wyeliminować (dążąc w ten sposób do zmiany strukturalnej), natomiast ci, którzy otrzymali nowe możliwości, starają się je zachować (broniąc tym samym strukturalnej stabilności)<sup>192</sup>.

Trzecia faza, nazwana strukturalnym przepracowaniem, jest niezamierzoną społeczną konsekwencją interakcji pomiędzy strukturami oraz działaniami podmiotów, która nastąpiła w drugiej fazie. Ta faza jest jednocześnie początkiem kolejnej sekwencji, w ramach której przepracowana struktura stanowi nowy, warunkowy wpływ na późniejszą społeczną interakcję<sup>193</sup>.

W zaproponowanym przez Archer modelu morfogenetycznym, strukturalne uwarunkowanie wyprzedza społeczną interakcję, w ramach której ludzie podejmują działania reprodukcyjne (to znaczy, że są one morfostatyczne), bądź działania przekształcające struktury (to znaczy, że są morfogenetyczne), a strukturalne przepracowanie z konieczności następuje po zakończeniu poszczególnych etapów działań, które doprowadziły do jego powstania<sup>194</sup>. Oznacza to, (co warto powtórzyć, gdyż uczona przywiązuje do tego wielkie znaczenie) że struktura występuje przed działaniami, a przepracowanie strukturalne, następuje po działaniach<sup>195</sup>.

Idee te Archer stosuje także w odniesieniu do kultury. Tworzy w ten sposób jedną z najoryginalniejszych jej teorii, która budzi tyleż entuzjazmu, co protestów. Zdaniem uczonej, kluczową kwestią jest wykorzystanie analitycznego dualizmu dla odróżnienia własności systemu kulturowego od własności interakcji społeczno-kulturowej.

Archer w swojej koncepcji przyjęła następujące założenia:

- Pomędzy elementami składającymi się na system kulturowy występuje związek logiczny.
- System kulturowy ma wpływ przyczynowo - skutkowy na poziom społeczno-kulturowy.
- Istnieje związek przyczynowo - skutkowy pomiędzy jednostkami i grupami na poziomie społeczno-kulturowym.

---

<sup>192</sup> Ibidem.

<sup>193</sup> Ibidem, s. 91.

<sup>194</sup> Ibidem, s. 90.

<sup>195</sup> M. S. Archer, *Morfogeneza - Ramy Wyjaśniające Realizmu...*, op. cit., s. 15., za M. S. Archer, *Morphogenesis: Realism's Explanatory ...*, op. cit., s. 17-18.



- Przepracowanie systemu kulturowego ma miejsce na skutek oddziaływań z poziomu społeczno-kulturowego, które prowadzą do przekształcenia obecnych relacji logicznych oraz powstania nowych<sup>196</sup>.

Kulturowa morfogeneza, podobnie jak poprzednio omawiany przypadek morfogenezy, składa się z trzech faz analitycznej sekwencji: <warunkowania kulturowego – społeczno-kulturowej interakcji – przepracowania kulturowego>. Ten proces jest zilustrowany na Wykresie nr 2 (na którym *SK* oznacza system kulturowy, S-K – poziom społeczno – kulturowy, a oznaczenia numeryczne T – kolejne punkty na osi czasu). W rzeczywistości ostatnia faza może zakończyć się na poziomie T4 jako morfogeneza (przekształcenie) albo morfostaza (odtworzenie). Końcowa faza T4 – przepracowanie kulturowe, rozpoczyna kolejny cykl zmiany kulturowej, czyli T1<sup>197</sup>.

### Wykres 2. Kulturowa sekwencja morfogenetyczna<sup>198</sup>

Kulturowe warunkowanie (S.K.)

T1

Społeczno-kulturowa interakcja (S-K)

T2

T3

Kulturowe Przepracowanie (S.K.)

T4

Szczególny *modus vivendi* oraz w pełni rozwinięta tożsamość osobista i społeczna stanowią emergentne efekty cyklu morfogenetycznego, który ma skutki zarówno w sensie ontogenetycznym i analitycznym<sup>199</sup>. Przedstawione przez Archer podejście morfogenetyczne jest ściśle częścią paradygmatu realizmu krytycznego. Podtrzymuje ono zasadę relacyjności (*relationality*). Uznaje, że historyczne konfiguracje i procesy w ramach struktur społecznych są z natury morfogenetyczne – ukształtowane poprzez interakcje pomiędzy ich elementami,

<sup>196</sup> M.S. Archer, *Kultura i sprawczość ...*, op. cit., s. 44 oraz s. 246.

<sup>197</sup> *Ibidem*, s. 44.

<sup>198</sup> *Ibidem*.

<sup>199</sup> M. S. Archer, *The Trajectory of the Morphogenetic Approach ...*, op. cit., s. 37, 90.

częściami i osobami. Wspólnym elementem jest również idea Wertrationalität<sup>200</sup>. Jest to zasada sformułowana przez Webera<sup>201</sup>. Zgodnie z nią działania racjonalne wiążą się ze świadomym, ciągłym oraz systematycznym dążeniem do określonych celów. Drugą częścią tej zasady jest element aksjologiczny, czyli, że należy realizować działania w oparciu o wartości, co wiąże się z tendencją do nakazywania (i zakazywania) określonych środków lub sposobów postępowania. Tym różni się idea Wertrationalität od innej zasady sformułowanej przez Webera, nazwanej Zweckrationalität, opierającej się na racjonalności instrumentalnej, gdzie istnieje konkretny cel (lub cele), a wszelkie środki, które prowadzą do osiągnięcia pożądanego rezultatu, są dozwolone.

Natomiast morfogenetyczny model sprawstwa Archer charakteryzuje się następującymi elementami:

- ✓ pierwotnym związkiem pomiędzy ludźmi a światem - w jego naturalnym, praktycznym i społecznym wymiarze - wywołujący odpowiednie emocje i troski,
- ✓ sprawstwo jako proces angażowania się człowieka w każdy z trzech ww. wymiarów,
- ✓ podtrzymywany jest przez refleksyjność, której środkiem jest rozmowa wewnętrzna,
- ✓ nieustannie zaangażowanie się człowieka w trzy rodzaje działań: rozeznanie, rozważę i poświęcenie.

## Podsumowanie

Ustaliliśmy, iż Margaret S. Archer uzyskała wyjątkowo dobre wykształcenie. Studiowała w dwóch wybitnych ośrodkach myśli filozoficznej i socjologicznej: London School of Economics i Paryska Sorbona. Miała tam znakomitych mistrzów - wielkie umysły naszych czasów, jak David Glass, Karl Popper, David Lockwood, Ernest Gellner, Tom Bottomore, Imre Lakatos, Pierre Bourdieu. Być może także studia w dwóch tak różnych ośrodkach naukowych, pozostających pod wpływami zupełnie różnych kultur akademickich sprzyjały dystansowi i dawały szerszą perspektywę intelektualną, pozwalającą, a może nawet zmuszającą do samodzielnego myślenia, szerszej perspektywy intelektualnej.

---

<sup>200</sup> Tłumacząc z niemieckiego Wert (wartość) rationalität (racjonalność, celowość); por. M. S. Archer, D.V. Porpora, A. Collier (2004), *Transcendence ...*, op. cit., s. 163.

<sup>201</sup> M.S. Archer, *The Trajectory of the Morphogenetic Approach ...*, op. cit., s. 37.

Mogliśmy się przekonać, iż bezpośrednie doświadczenie, zarówno francuskiej centralizacji systemu akademickiego, jak i decentralizacji brytyjskiego pozwoliło sformułować oryginalny i ważny temat badawczy, który stał się przedmiotem pierwszych samodzielnych prac naukowych uczonej. Ale stało się ono także impulsem śmielszej i dalej sięgającej idei naukowej, a mianowicie relacji między strukturą i sposobem myślenia oraz działania ludzi, jakościową, ontyczną ich odrębnością, a także ontyczną złożonością samej kultury. Zapewne ma też pewne znaczenie czas, w którym uczona odbywała swe studia magisterskie i podoktorskie. Jak zwrócił uwagę Krzysztof Wielecki, był to czas burzliwych lat sześćdziesiątych, buntu uniwersytetów i studentów. Do doświadczenia pokoleniowego Archer należy rewolta społeczna, wielka różnorodność sprzecznych idei, manifestów i nowych teorii, a także conceptów wszelkiego rodzaju. Z pewnością osobiste, wyjątkowe uzdolnienia, oryginalność i odwaga myślenia przyczyniły się do tego, że uczona znalazła swoją własną, oryginalną drogę naukową, spojrzenia i rozumienia głębszego, sięgającego istoty i procesualności zjawisk, tak emocjonujących wtedy młode umysły<sup>202</sup>.

Ale szczególna koincydencja poglądów Archer i Roya Bhaskara świadczyć może o tym, że pewne napięcia, wątpliwości i intuicje epistemologiczne, ontologiczne i metodologiczne były wówczas obecne. Zapewne gwałtowność i znaczenie wydarzeń lat sześćdziesiątych mogły skłaniać głębsze umysły do zastanowienia nad najogólniejszymi fundamentami nauki i ich zdolnością do zrozumienia dziejącej się właśnie na ulicach historii. Choć większość uczonych raczej płynęła na fali wydarzeń, niż próbowała je zrozumieć, w sposób głębszy, w szerszej perspektywie czasowej, na solidniejszym tle socjologicznym i filozoficznym. Wówczas, w naukach humanistycznych i społecznych, raczej mnożyły się pomysły zainspirowane krytyką koncepcji przyczynowości wywodzącej się od Davida Hume'a. Może mniej krzykliwie i spektakularnie, ale istniał też nurt namysłu najgłębszego. Spotkanie się dwojga uczonych, Archer i Bhaskara, z pewnością nadało impuls, głębię i rozmach powstającej wtedy, nowej wersji realizmu krytycznego. Przyjaźń, liczne rozmowy, wzajemne lektury z pewnością miały wpływ na rozwój tej orientacji naukowej, w tym także na twórczość samej Margaret Archer.

Znaczenie Archer dla realizmu krytycznego, a tym samym dla rozwoju teorii społecznej na świecie – co jak mi się wydaje, udało się uzasadnić - jest nieocenione. Jej, zgodne z Bhaskarem, stanowisko nadające w naukach społecznych znaczenie refleksji ontologicznej i krytyka bardzo powszechnego „błędu epistemicznego”, stworzyło grunt pod nowy paradygmat. Koncepcja morfogenetyczna, opracowana przez brytyjską uczoną ma zasadnicze znaczenie dla

---

<sup>202</sup> K. Wielecki, *Dobra socjologia...* op. cit, w: *Kultura ...op. cit.*, M.S. Archer, s. 13-18.

realizmu krytycznego oraz dualistycznego paradygmatu dotyczącego struktury i sprawstwa. Brytyjska socjolog dystansuje się zarówno od uprzywilejowywania struktury społecznej, jak i nadawania specjalnego statusu sprawstwu. Co uważa za formę tego samego socjologicznego redukcjonizmu. Przejawia się on przede wszystkim jako konflacja oddolna, odgórna i centralna, a także jako błąd elizjonizmu. Koncepcja przedstawiona przez Archer potwierdza słuszność założeń realizmu krytycznego, w szczególności w warstwie dotyczącej ontologii morfogenetyczno-realistycznej. W stworzonym przez uczoną trójfazowym modelu morfogenezy, podmiot zawsze jest umiejscowiony w nieredukowalnym kontekście społecznym. Kolejnym kluczowym argumentem, podejmowanym w jej rozważaniach jest przyznanie, że rzeczywistość społeczna istnieje niezależnie od człowieka.

Pisałam też o tym, że Archer wprowadziła ideę człowieczeństwa do wielowarstwowej rzeczywistości społecznej w teorii realizmu krytycznego. Warto podkreślić, że szczególnie ważne było wzbogacenie realizmu o kategorie konwersacji wewnętrznej, refleksyjności oraz emocjonalności.

## **Rozdział II.**

### **Koncepcja człowieczeństwa i człowieka w twórczości Margaret S. Archer**

Jeden z najważniejszych problemów, jakie stawiam w tej pracy, dotyczy kwestii człowieka i człowieczeństwa w teorii brytyjskiej uczonej. Hipoteza wyjściowa jest taka, iż spełnia ona kryteria pozwalające zakwalifikować ją do paradygmatu dialektycznej syntezy (której założenia wyjaśnię w tym rozdziale). Chcę więc postawić pytanie badawcze: Czy i jakie warunki paradygmatu dialektycznej syntezy spełnia koncepcja człowieczeństwa Margaret S. Archer? Pragnę tu także omówić podstawowe ramy teoretyczne, które będą stanowiły podstawę dla dalszej analizy koncepcji Margaret Archer. Jest to zatem pewne instrumentarium teoretyczne pozwalające na analizę i interpretację teorii, w tym wypadku brytyjskiej socjolog. Sądzę, że jest to istotne, gdyż socjologia jest nauką szczególną. Bowiem z jednej strony jest autonomiczna z uwagi na własną metodologię i odrębność przedmiotu badań. Z drugiej jest otwarta na wpływy z innych dziedzin, takich jak: filozofia, antropologia, politologii i psychologia<sup>203</sup>. Pożyteczne zatem się wydaje osadzenie analizowanej teorii na mapie – że tak się obrazowo wyrażę – uwzględniającej wymiary: ontologiczny, epistemologiczny, teoretyczny i metodologiczny<sup>204</sup>.

#### II.1. Orientacja paradygmatyczna koncepcji człowieka i człowieczeństwa Margaret S. Archer

##### - Problem rozwarstwienia paradygmatycznego współczesnej socjologii

Pierwszym pojęciem socjologicznym, jakim będę się posługiwać w pracy jest „paradygmat” (gr. *parádeigma* – wzór, model; łac. *paradigma* – wzór, przykład), który rozumiem jako koncepcję dotyczącą sposobu ujmowania rzeczywistości w nauce<sup>205</sup>. Istotnym stanowiskiem w tej sprawie jest praca Thomasa Kuhna zatytułowana „Struktura rewolucji naukowych”<sup>206</sup>. Kuhn przedstawił tam paradygmat w szerokiej perspektywie, prezentując nowatorskie podejście do wiedzy i sposobu powstawania nauki, i nadał fundamentalną rolę

---

<sup>203</sup> Nowe perspektywy teorii socjologicznej, Współczesne teorie socjologiczne, A. Manterys, J. Mucha, M. Kaczmarczyk – red., Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2009, s. XVI.

<sup>204</sup> K. Wielecki, Paradygmaty i teorie w naukach o człowieku, w druku oraz: Prawda socjologiczna i realizm krytyczny, w: Rocznik Filozoficzny Ignatianum, t. XXIV, zeszyt. 1, 2018 r.

<sup>205</sup> K. Konecki, Studia z metodologii badań jakościowych, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 17.

<sup>206</sup> T.S. Kuhn, Struktura rewolucji naukowych (tłum. H. Ostromecka, J. Nowotniak), Warszawa 2001.

historii nauki. Autor udowodniał w swym dziele, że proces rozwoju wiedzy naukowej jest działaniem społecznym, a nie jakimś odizolowanym oraz indywidualistycznym bytem. Ten społeczny charakter badań naukowych został podkreślony w przedstawionej przez Kuhna definicji określającej paradygmaty jako „powszechnie uznawane osiągnięcia naukowe, które w pewnym czasie dostarczają społeczności uczonych modelowych problemów i rozwiązań”<sup>207</sup>. Według Kuhna, pojęciem paradygmatu posługujemy się w dwóch kontekstach. W pierwszym, jest to zbiór przekonań, wartości, technik właściwy danej społeczności naukowej. Z drugiej strony, paradygmat należy traktować jako modelowe praktyki, przykłady postępowania, które mogą zostać wykorzystane w ramach dalszych badań naukowych<sup>208</sup>. Można przyjąć za Kuhnem, że pojęcie „paradygmat” obejmuje zarówno akceptowaną przez naukę w danym czasie wizję rzeczywistości, jak i pewien aparat pojęciowy, teorie i metody<sup>209</sup>. Teorie i pojęcia tworzące paradygmat mają charakter podstawowy, ogólny i z reguły nie podważa się ich, jak długo są *plodnypoznawczo*, czyli że, na ich podstawie daje się wyprowadzać teorie bardziej szczegółowe, które nie stoją w istotnej sprzeczności z doświadczeniem akceptowanym w ramach danej nauki. Paradygmaty odnoszą się w sposób metateoretyczny do następujących czynników: przedmiotu badań, sposobu konstrukcji teorii (jaki schemat pojęć podstawowych wyznacza analizę i interpretację wyników badań i jakie typy uogólnień oraz *modus operandi* (sposób analityczno-teoretycznego postępowania) można zastosować wg. przyjętych założeń<sup>210</sup>. Inna rzecz, że Kuhn wyrażał wątpliwość, „czy którakolwiek z dyscyplin nauk społecznych w ogóle osiągnęła już jakiś paradygmat”<sup>211</sup>.

Innym sposobem definiowania paradygmatu, o istotnym znaczeniu dla współczesnej nauki, jest stanowisko Karla Poppera, który określił go jako dominujące w nauce, złożone pojęcie teorii<sup>212</sup>.

Staralam się przedstawić ramy teoretyczne użyteczne dla rozważań o dziele Margaret Archer. Buduję w ten sposób rusztowanie teoretyczne pozwalające głębiej dzieło to analizować i interpretować. Rusztowanie takie, ma dać pożądany, zewnętrzny punkt widzenia. Bowiem,

---

<sup>207</sup> Ibidem, s.12

<sup>207</sup> K. Konecki, *Studia z metodologii ...*, op. cit., s. 17.

<sup>207</sup> T.S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych ...*, op. cit.

<sup>207</sup> Ibidem, s.12.

<sup>208</sup> Ibidem, s. 303

<sup>209</sup> J. Niżnik, *Idea paradygmatu w naukach społecznych*, *Człowiek i Światopogląd*, 1979, nr 1, s. 143-144.

<sup>210</sup> A. Wójtowicz (2007), *Z założeń badań podstawowych w socjologii religii. Wieloparadygmatyczność programów*, *Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne* nr 1, s. 6.

<sup>211</sup> K. Kuhn, *Struktura rewolucji ...*, op. cit., s. 41.

<sup>212</sup> K. Popper, *Normal Science and its Dangers*, w: *Criticisms and Growth of Knowledge*, I. Lakatos, A. Musgrave (eds.), Cambridge University Press 1970, s. 53.; za: J. Niżnik, *Idea paradygmatu ...*, op. cit., s. 143.

zgodnie z drugim prawem Gödla, w myśl którego, założeń i reguł jakiegoś systemu nie da się wyprowadzić z jego aksjomatów i zasad, czyli żenie można prawd jakiegoś języka zdefiniować w nim samym. Wyjaśnienie czegoś, wymaga zewnętrznej wobec tego warstwy wyjaśniającej<sup>213</sup>. W przeciwnym wypadku nauka pozostaje na poziomie opisu. Wydaje mi się też, że jest to konieczne z uwagi na złożoność i wieloznaczność terminologii stosowanej w humanistyce. Do budowy wspomnianego rusztowania teoretyczno-interpretacyjnego wykorzystuję też koncepcję *rozwarstwienia paradygmatycznego* Krzysztofa Wieleckiego, która znajduje zastosowanie w naukach społecznych, a szczególnie w socjologii. Wymienia on kilka równolegle obecnych we współczesnej humanistyce paradygmatów, w tym *dialektycznej syntezy*. Podstawowe pytanie badawcze mojej rozprawy, dotyczy tego właśnie, przypomnę: Czy i jakie warunki paradygmatu dialektycznej syntezy spełnia koncepcja człowieczeństwa Archer?

W celu pokazania wyjątkowości koncepcji wybitnej uczonej na tle innych teorii socjologicznych, przytoczę pokrótce koncepcję Wieleckiego typologii paradygmatów we współczesnej socjologii. Kryterium typologii są tutaj przyjmowane, jawnie lub nie główne założenia ontologiczne, epistemologiczne i aksjologiczne. Koncepcja ta pokazuje różnice dotyczące trzech głównych typów grup paradygmatycznych: obiektywistycznej, subiektywistycznej i dialektycznej syntezy (przy czym autor zaznacza, że nie chodzi mu o dialektykę w rozumieniu Hegla lub Marksa!)<sup>214</sup>. Na jego koncepcję paradygmatu składają się założenia teorii, co do przedmiotu danej dyscypliny naukowej, jej głównych założeń metodologicznych, wizji świata, człowieka i kultury, jakie są jawne lub ukryte w danej teorii, jej główne inspiracje filozoficzne. Wielecki twierdzi, iż u podstaw każdej teorii znajdują się pewne założenia ontologiczne, epistemologiczne i aksjologiczne. Są one jej paradygmatycznym fundamentem. Autor zwraca uwagę, że od lat siedemdziesiątych ma miejsce swoiste rozwarstwienie paradygmatyczne socjologii.

Nie jest moją intencją, aby dokonywać w tym miejscu szczegółowej analizy poszczególnych teorii socjologicznych w ramach paradygmatów, czemu można by poświęcić osobną pracę. Chodzi mi o pokazanie, że teoria Archer wpisuje się w paradygmat dialektycznej

---

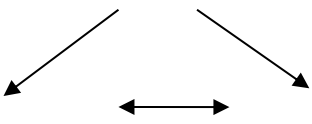
<sup>213</sup>“Axioms and rules [...] not derivable from his axioms”. K. Gödel, Some Basic Theorems on the Foundations of Mathematics and their Implications, w: Unpublished essays and lectures, Collected Works, 1995: v. III, S. Feferman, J. Dawson, S. Kleene, G. Moore, R. Solovay, and J. van Heijenoort (eds.), Oxford University Press, Oxford – New York 1995, s. 309.; por. również: S. Krajewski: Twierdzenie Gödla i jego interpretacje filozoficzne, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2003.

<sup>214</sup> K. Wielecki, Socjologia na rozstaju dróg. Znaczenie teorii Margaret S.Archer, *Sociology at a crossroads: The significance of Margaret S. Archer’s Theory*, *Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne* 2015:10 (1), s. 50., K.Wielecki, *Kryzys i socjologia ...*, op. cit.

syntezy, i to w sposób szczególny, co nadaje jej koncepcji człowieka, kultury i społeczeństwa unikatowe znaczenia, na tle wielu teorii socjologicznych.

Wielecki opracował tabelę zestawiającą główne właściwości grup paradygmatycznych dominujących we współczesnej socjologii, równolegle funkcjonujących w niej co najmniej od połowy lat siedemdziesiątych dwudziestego wieku, ale posiadających źródła w teoriach rozwijanych od początków tego stulecia.

### Współczesne rozwarstwienie paradygmatyczne<sup>215</sup>.

<b>Paradygmat obiektywistyczny</b>	<b>Paradygmat subiektywistyczny</b>	<b>Paradygmat dialektycznej syntezy</b>
<p><b><u>Przykłady:</u></b> Wallerstein, socjologia krytyczna</p> <p><b><u>Przedmiot:</u></b> społeczeństwo, kultura, system społeczny, struktury, instytucje</p> <p><b><u>Cechy paradygmatu:</u></b> monoparadygmatyczność, obiektywizm, naturalizm, poznawalność świata, postęp, emancypacja</p> <p><b><u>Wizje świata:</u></b> świat jednolity, poznawalny, deterministyczny, racjonalny, funkcjonalny,</p>	<p><b><u>Przykłady:</u></b> interakcjonizm symboliczny, socjologia fenomenologiczna, postmodernizm</p> <p><b><u>Przedmiot:</u></b> akty komunikacji, świadomość, opinie, akty użycia mowy, język, tworzenie symboli, dyskurs uwikłany w roszczenia do ważności i panowania, praktyki konstruowania świata symbolicznego, tekst</p> <p><b><u>Cechy paradygmatu:</u></b> wieloparadygmatyczność</p>	 <p><b><u>Przykłady:</u></b> Archer, Porpora, Habermas, Bourdieu,</p>

<sup>215</sup> Ibidem.



<p>systemowy, procesualny, wielkich procesów historyczno gospodarczych, procesy determinują struktury, struktury determinują ludzi</p> <p><b><u>Metody i postawy poznawcze:</u></b> Naturalizm, obiektywizm, obserwacja, eksperyment, ankieta, analiza statystyczna, niekonsekwentny pozytywizm</p> <p><b><u>Wpływy filozoficzne:</u></b> Arystoteles, Kartezjusz, Kant, Hegel, Marks</p>	<p><b><u>Wizje świata:</u></b> rzeczywistość nieuporządkowana, chaos, świat indeterministyczny, niepoznawalny, świat zagrożeń, ryzyka, niepewności, świat dla kogoś, czasem zredukowany do języka lub tekstu, istniejący w wyobraźni, ustanawiany w świadomości, negocjowany</p> <p><b><u>Metody i postawy poznawcze:</u></b> subiektywizm, interpretacja, rozumienie, metody heurystyczne, dekonstrukcja</p> <p><b><u>Wpływy filozoficzne:</u></b> Heidegger, Wittgenstein, Winch, Foucault, Derrida, Lyotard, Rorty</p>	<p><b>Giddens, Castells, Touraine</b></p>
---	---	---

Teorie należące do obiektywistycznej grupy paradygmatycznej cechują się zwykle przecenianiem tego, co społeczne i kulturowe. Ten błąd epistemiczny Margaret Archer określała jako *konflację odgórną*. To co indywidualne sprowadza się tu do wymiaru zbiorowego. Socjologię traktuje się natomiast jako naukę monoparadygmatyczną, która badać

ma społeczeństwo, kulturę, struktury i instytucje. Jak pisał Wielecki: „W ramach tego paradygmatu wyłania się określona wizja świata, który wydaje się jednolity, poznawalny, funkcjonalny, systemowy”<sup>216</sup>. Stanowisko epistemologiczne zaś, jawnie lub nie, w orientacji obiektywistycznej jest takie, że rzeczywistość istnieje niezależnie od świadomości człowieka, jest poznawalna empirycznie, byle stać na gruncie obserwowalnych i weryfikowalnych faktów. W tym celu należy powstrzymać się od jakiegokolwiek zaangażowania emocjonalnego, aksjologicznego lub poznawczego. Ponadto, zwykle „założeniem obiektywizmu jest procesualność świata i kontekstowość zjawisk społecznych, co wiąże się z przekonaniem, że ważne procesy historyczne i gospodarcze determinują struktury społeczne, te zaś oddziałują na jednostki. Twórcy tego nurtu, o ile w ogóle interesują się filozofią, często inspirowali się pismami Arystotelesa, Platona, Kartezjusza, Kanta, Hegla czy Marksa. Jeśli nawet nie czynią tego w pełni świadomie, pozostają pod wpływem ich poglądów, funkcjonujących potocznie lub jako *szusne* w ich środowisku naukowym”<sup>217</sup>. Jako postawa epistemologiczna przeważa tu przekonanie o poznawalności świata, jest to tylko kwestia poprawności metodologicznej. A tę uzyskać można dzięki takim metodom, jak eksperyment, obserwacja, ankieta, analiza statystyczna<sup>218</sup>. Jako przykład tego rodzaju twórczości autor wymienia Johna Dewey’a, Charlesa H. Cooley’a, William I. Thomasa, Karla Mannheima, Norberta Eliasa, Immanuela Wallersteina<sup>219</sup>.

Kolejnym nurtem wyodrębnionym przez Wieleckiego jest subiektywistyczna grupa paradygmatyczna. Tę charakteryzuje skłonność do *konflacji oddolnej* – aby dalej pozostać przy kategoriach stosowanych przez Archer. Tutaj znowu przedmiot badań sprowadza się do wymiaru indywidualnego lub do interakcji między jednostkami. Poznanie i zrozumienie zjawisk jest funkcją wyobrażeń i przestawień, które z natury mają subiektywny i indywidualny charakter. Jak pisze Wielecki: „W subiektywizmie rzeczywistość, o ile w ogóle istnieje, jest pluralistyczna. Ilu obserwatorów, tyle światów. Co koncentruje naukowe zainteresowania na sferze interakcji, symboli kulturowych, negocjacji znaczeń, aktach użycia mowy itp.”<sup>220</sup>. Autor wymienia tu głównie interakcjonizm symboliczny, socjologię fenomenologiczną, etnometodologię, czy postmodernizm. Jedyne możliwe światy w badaniach naukowych zatem, jest „nieuporządkowany, nieoczywisty, indeterministyczny, niepoznawalny. Jest on też

---

<sup>216</sup> Ibidem, s. 51.

<sup>217</sup> Ibidem.

<sup>218</sup> Ibidem.

<sup>219</sup> Ibidem, s. 51-52.

<sup>220</sup> Ibidem, s. 52.

sfragmentaryzowany, pełen zagrożeń, ryzyka”<sup>221</sup>. Preferowane metody badawcze to interpretacja, metoda fenomenologiczna, dekonstrukcja i metody heurystyczne<sup>222</sup>.

Pozostała jeszcze grupa paradygmatycznadialektycznej syntezy. Czerpie się tu z dorobku obu wcześniej wymienionych paradygmatów, ale postawa ta nie sprowadza się do eklektyzmu. A przynajmniej zaliczani tu twórcy pragną go starannie unikać. Szukają perspektywy wykraczającej poza te wcześniej wspomniane. Proponują wyższą jakościowo perspektywę. Wielecki twierdzi, iż udało się to w pełni jedynie Archer. Przynależność tej uczoney do wspomnianej grupy jest właśnie jednym z najważniejszych pytań badawczych mojej pracy. Inni twórcy zakwalifikowani tutaj to m. in. Douglas Porpora, Pierre Bourdieu, Jürgen Habermas, Alain Touraine, Manuel Castells, Anthony Giddens. Wielecki zwraca uwagę na ich wspólne właściwości: niezwykłą erudycję w wielu dziedzinach nauk, osiągają mianowicie znaczną biegłość zwłaszcza w filozofii, socjologii, ekonomii, antropologii i psychologii. Ze zwolennikami założeń subiektywistycznych łączy ich pokora w sprawie poznawalności człowieka i jego świata, jak też akceptacja pluralistycznego charakteru rzeczywistości. Zachowują jednak umiarkowany optymizm poznawczy, realizm ontyczny oraz zaufanie do racjonalności człowieka (badacza także, co wiąże ich z obiektywistami). Warto zauważyć, że - choć Wielecki o tym nie wspomina - orientacja realizmu krytycznego wydaje mi się w ogromnej mierze należeć właśnie do tej grupy paradygmatycznej. Choć zawiera ona wiele nurtów, z psychoanalitycznymi, gender i interakcjonistycznym włącznie, to jednak, tak jak został skonstruowany przez pierwszych założycieli, czyli Bhaskara i Archer, ściśle mieści się w ramach dialektycznej syntezy. Ale przynależność myśli Archer do grupy paradygmatycznej dialektycznej syntezy wymaga jeszcze dowodów i uzasadnień.

- Miejsce koncepcji człowieka i człowieczeństwa Margaret S. Archer w (nie)porządku paradygmatycznym współczesnej socjologii – hipoteza

Na początku niniejszego podrozdziału przyjąłam założenie, że koncepcja człowieczeństwa jako kategoria teoretyczna w ujęciu Margaret S. Archer, jest ugruntowana w paradygmacie dialektycznej syntezy. Postawione zostało pytanie: Czy i jakie warunki paradygmatu dialektycznej syntezy spełnia koncepcja człowieczeństwa Archer? Odpowiedź na postawione pytanie jest trudna, z uwagi na olbrzymią złożoność intelektualną, oryginalność

---

<sup>221</sup> Ibidem.

<sup>222</sup> Ibidem.

oraz wielowątkowość propozycji Archer. W tym miejscu pracy odpowiedź ta zostanie zaledwie nakreślona, a jej dalsze rozwinięcie znajdzie się w dwóch kolejnych rozdziałach.

Skłaniam się do zakwalifikowania teorii Archer do paradygmatu dialektycznej syntezy, gdyż jej poglądy stanowią alternatywną propozycję badawczą zarówno wobec nurtu obiektywizmu, jak i subiektywizmu. Bowiem w teorii brytyjskiej badaczki możemy znaleźć oprócz odniesienia do nurtu realizmu krytycznego, który stanowi fundament jej teorii, wyraziste również odniesienie do poglądów z zakresu fenomenologii oraz pragmatyzmu. W teorii brytyjskiej socjolog, podobnie jak innych realistów krytycznych, np. Bhaskara czy Colliera, podkreślony jest fenomenologiczny wymiar ludzkiej egzystencji i niezaprzeczalna "autentyczność" ludzkiego doświadczenia. Dla perspektywy uczonej niezwykle istotne jest, jak doświadczamy i przeżywamy nasze człowieczeństwo i jak rozumiemy nasz kontekst społeczny<sup>223</sup>.

W teorii realizmu krytycznego jest dość jasno podkreślona unikalność człowieka jako osoby. W pierwszej kolejności możemy dostrzec u Archer, ale również wśród fenomenologów, charakterystyczne ujęcie człowieka postrzeganego w relacji do świata, a nie jako substancjalny byt czy też organizm z przyrodniczej rzeczywistości rodem. Inne wątki fenomenologiczne w twórczości Archer to negacja postawy pozytywistycznej i – co za tym idzie – program antyredukcjonizmu oraz antynaturalizmu. Jest to widoczne w ujęciu przez uczoną relacji człowieka ze światem. Zjawiska, rzeczy i procesy – uważa - jawią się nam nie tylko w sposób racjonalny czy zmysłowy. Zgodnie ze stanowiskami zarówno realizmu, jak i fenomenologii, człowieknie mógłby funkcjonować w świecie gdyby posługiwał się wyłącznie rozumem czy zmysłami. W swojej sferze poznawczej oraz w kontaktach z rzeczywistością, wykorzystuje cały potencjał charakterystyczny dla gatunku ludzkiego (który częściowo dzieli z innymi gatunkami). Według fenomenologów, z czym wydaje się być zgodna Archer, człowiek posługuje się w swoim postępowaniu intencjonalnością, czyli działania podejmowane przez niego charakteryzuje celowość. Co również łączy uczoną z fenomenologami, to wyróżnienie sfery emocjonalnej, która spełnia istotną funkcję w sferze poznawczej człowieka. Wydaje mi się, że podobieństwo pomiędzy teorią Archer oraz fenomenologią możemy wykazać również na gruncie aksjologicznym. Bowiem – jej zdaniem – porządek wartości należy ujmować w sposób obiektywny, nie zaś subiektywny, gdyż przynależą do rzeczywistości, a więc są odrębnymi od człowieka właściwościami.

---

<sup>223</sup> M. S. Archer, *Realist Social Theory ...*, op. cit. s. 29.

Zbieżności pomiędzy koncepcją Archer a fenomenologią możemy szukać również w jej nawiązaniach do teorii Maurice'a Merleau-Ponty'ego, zwłaszcza do jego uwag o znaczeniu cielesności w określeniu podmiotowości człowieka. Cielesność ta ma być ważnym aspektem żywotności człowieka i jego aktywności w świecie. Ale jest ona także istotna również, gdy rozważamy sferę poznawczą. Nie da się jej zredukować jedynie do poznania zmysłowego. Poczucie odrębności człowieka jest niezależne od „konwersacji społeczeństwa”. Archer pisała, że człowiek posiada świadomość różnicy pomiędzy własnymi gestami, a ruchem obiektów będących w zasięgu jego wzroku<sup>224</sup>. Tak więc, dzięki cielesności, człowiek ma świadomość swojego istnienia, zdobywa wiedzę o sobie i otaczającej go rzeczywistości. W poglądach Archer dostrzegamy nawiązanie do poglądów Maurice'a Merleau-Ponty'ego na temat szczególności relacji ludzi ze środowiskiem oraz uznania samowystarczalności natury<sup>225</sup>. Człowiek ma naturalną skłonność do środowiska naturalnego, gdyż jest organizmem biologicznym, tak jak inne gatunki należące do świata przyrodniczego. To powoduje, że człowiek posiada silne relacje z *porządkiem naturalnym*. Jako byty ucieleśnione jesteśmy w naturalny sposób usytuowani w świecie. Nasz kontakt ze światem odbywa się w pierwszej kolejności poprzez naszą cielesność, a dopiero w dalszej poprzez świadomość, sferę werbalną, itd. Brytyjska socjolog wyraźnie stwierdziła, że stanowisko fenomenologiczne jest bliskie realizmowi krytycznemu, zwłaszcza w odniesieniu do sfery praktyki: „Uznanie prymatu praktyki w myśleniu o naszym doświadczeniu jest tym, co łączy realizm z fenomenologią”<sup>226</sup>. W książce „The Structure of Behaviour” autorka przywołała stanowisko Merleau-Ponty'ego: „Naszym celem jest zrozumienie relacji między świadomością i przyrodą: relacji organicznych, psychologicznych czy nawet społecznych. Dzięki przyrodzie rozumiemy wielość zewnętrznych wobec siebie nawzajem i powiązanych relacjami przyczynowości zdarzeń”<sup>227</sup>. I następnie skomentowała: „Z perspektywy jego fenomenologii, przedmioty natury są samowystarczalne, lecz ich „wielość” unieważnia skończoność ludzkiej świadomości”<sup>228</sup>. Jak sądzę, opinia ta przemawia za wnioskiem, iż uczona rozumie człowieczeństwo jako coś w zdecydowanie ograniczonym stopniu zdeteminowanego i, siłą rzeczy, w ogromnej mierze niepoznawalnego.

Ale wśród wpływów, które Archer łączy na gruncie swojej wykładni realizmu krytycznego, jak wspominałam, są też idee wywodzące się z pragmatyzmu. Szczególnie chętnie

---

<sup>224</sup> M. S. Archer, *Człowieczeństwo*, op. cyt., s. 132.

<sup>225</sup> *Ibidem*, s. 133.

<sup>226</sup> *Ibidem*, s. 128.

<sup>227</sup> M. Merleau-Ponty, *The Structure of Behaviour*, trans. Alden Fisher, Boston: Beacon Press, 1963, s. 129., za Margaret S. Archer, *ibidem*, s. 129.

<sup>228</sup> M. S. Archer, *Człowieczeństwo*, op. cyt. s. 129.

uczona nawiązuje do Wiliama Jamesa. W moim przekonaniu, nie jest to eklektyczne przyłączenie, ale inspiracja i przetworzenie, zgodnie z własnymi założeniami. Co, jak była o tym mowa, pozwala zakwalifikować dzieło Archer, jak i jej odmianę realizmu krytycznego do grupy paradygmatycznej dialektycznej syntezy. Podobieństwo dotyczy głównie człowieka, jako aktywnego podmiotu, kierującego się własnymi motywami, a nie biernego przedmiotu, zależnego od praw i wpływów natury. Z drugiej strony dostrzegamy również bardzo istotną różnicę. Archer opowiada się mianowicie za relacyjnym podejściem człowieka do porządku naturalnego, natomiast pragmatyści uznawali człowieka za integralną część środowiska. Uczona żywi także przeciwne do pragmatystów przekonanie, że środowisko nie jest czymś zastanym, ale podlega działalności ludzkiej.

Można rzec, że w opartej na dualizmie analitycznym koncepcji Archer, ugruntowane struktury społeczne stanowią zewnętrzne odniesienie dla sprawstwa. Ważną rolę odgrywa w tej teorii czas, który stanowi czynnik obiektywny, dzięki któremu możemy zrozumieć mechanizm wpływu istniejących wcześniej struktur społecznych na sprawstwo, a następnie, w jaki sposób przekształcono istniejące wcześniej struktury społeczne. W ten oto sposób wzajemne oddziaływanie struktur i sprawstwa jest umiejscowione w czasie, a analityczne wyodrębnienie faz procesu morfogenetycznego i wskazanie ich wzajemnej zależności czasowej, pozwala zupełnie na nowo rozumieć i sprawstwo i struktury, a przede wszystkim procesy przyczynowo-skutkowe.

W teoriach należących do obiektywistycznej grupy paradygmatycznej człowiek najczęściej jest przedstawiany, jako ktoś, kto funkcjonuje w ramach określonych struktur społecznych oraz kulturowych. To one wpływają na niego. Mimowolne usytuowanie w istniejącym już porządku społecznym, sprawia, że zostaje zdeterminowany przez struktury, kulturę, język, systemy organizacyjne, instytucje. Natomiast Archer uważa, że działanie tych struktur ma dwojaki charakter z jednej strony wspierają one człowieka poprzez wielu szans życiowych, jakich dostarczają, ale też ograniczają, poprzez stwarzanie różnego rodzaju przeszkód. Natomiast człowiek, dzięki posiadanej refleksyjności potrafi dokonywać wyborów, określać priorytety, a następnie podejmować właściwe działania, i w ten sposób powodować zmiany w istniejących strukturach.

To właśnie refleksyjność powoduje, że człowiek z jednej strony dokonuje przemiany zastanych struktur, a jednocześnie dokonuje własnej przemiany wewnętrznej. Początkowo jest biernym aktorem, pierwotnie umiejscowionym w ramach istniejących wcześniej struktur i nie mającym na nie istotnego wpływu. Archer określa to tymi słowami: „nie mogą odgrywać żadnej roli w strategicznym kierowaniu społeczeństwem, ponieważ – dosłownie – nie mają prawa

głosu"<sup>229</sup>. Jednakże człowiek ma szansę, może zrealizować swój potencjał jako jeden z aktorów zbiorowości, niejako stając się „częścią aktywnego "my", które próbuje strategicznie przekształcić tę strukturę, aby uczynić ją lepszym miejscem do życia"<sup>230</sup>.

W ramach poszukiwania wpływów intelektualnych, z których Archer buduje swoje stanowisko teoretyczne i metodologiczne, warto zauważyć, że wspomniana wyżej kategoria czasu powoduje, iż koncepcję uczonej można umieścić w ramach socjologii historyczno-komparatywnej. Z jej perspektywy bowiem, istotne jest też podtrzymywanie więzi pomiędzy ludźmi, którzy żyli w różnych czasach i miejscach. Socjologia historyczno-komparatywna obejmuje zasadę człowieczeństwa związaną z "rozumieniem tych innych czasów i miejsc, które żyją w innych instytucjach". Bez takiego poczucia ciągłości w tym, co czyni z nas ludzi, twierdzi Archer, sama możliwość zachowania pewnego "wątku zrozumiałości" po prostu się rozpadnie<sup>231</sup>. Warto zauważyć, że ludzie, którzy żyli w czasach historycznie i kulturowo różnych od naszych, w podobny sposób tworzyli kulturowe artefakty, a następnie ich doświadczali w sposób charakterystyczny dla istot ludzkich. Zatem na przestrzeni czasu tworzy się pomiędzy ludźmi więź polegająca również na tym, że człowiek, pomimo, że żyje w innych czasach jest w stanie zrozumieć konteksty historyczne i kulturowe ludzi żyjących we wcześniej. Pozwala to na zachowanie ciągłości gatunku „homo sapiens”. Ważne jest to również w odniesieniu do funkcjonowania człowieka w porządku kulturowym, w szczególności w relacji do dziedzictwa kulturowego. Dzięki istnieniu niezmiennej na przestrzeni czasu, uniwersalistycznej zasady człowieczeństwa, w badaniach socjologicznych możemy zapewnić parametry metodologiczne. To zapewnia obiektywizm tych badań, dzięki czemu z pozycji zewnętrznej możemy zbadać zmienność kulturową i zmiany społeczne: „Człowieczeństwo - jako gatunek naturalny - przeciwstawia się przekształceniom w inny, odmienny gatunek. To właśnie ono pozwala na podtrzymanie porozumienia z ludźmi żyjącymi w różnych epokach i miejscach; bez niego pękłaby spajająca ich więź"<sup>232</sup>. Innymi słowy, udane badanie wydarzeń w innych czasach, miejscach i kontekstach kulturowych opiera się na fakcie, że wszyscy członkowie gatunku ludzkiego mają pewne autonomiczne właściwości, tak aby dawni, obecni i przyszli ludzie mogli rozwinąć poczucie transhistorycznej empatii, która przeważa, a raczej leży u podstaw ich ogromnych różnic społeczno-kulturowych.

---

<sup>229</sup> Ibidem, s. 269.

<sup>230</sup> Ibidem.

<sup>231</sup> M.S. Archer, *Realist Social Theory ...*, op. cit., s. 281.

<sup>232</sup> M. S. Archer, *Człowieczeństwo ...*, op. cit. s. 21.

Niewątpliwie trudno koncepcję Archer ująć w ramach jednej klasyfikacji czy schematu, gdyż zawsze będzie wykraczać poza ich granice. Niemniej jednak próby zaklasyfikowania jej teorii są cały czas podejmowane. W tym kontekście może warto wspomnieć o wyodrębnianej przez m.in. Piotra Sztompkę „teorii podmiotowości”, do której autor przypisał również Archer, obok takich uczonych jak: Walter Buckley, Amitai Etzioni, Alain Touraine, Michel Crozier, Anthony Giddens, Tom Burns. Podstawą do orzekania o podmiotowości teorii, zdaniem Sztompki jest *współczynnik podmiotowy rzeczywistości społecznej*. Główne założenia ontologiczne tego nurtu – zdaniem polskiego socjologa - to m.in.: traktowanie społeczeństwa jako procesu, uznanie podmiotowego sprawstwa jednostek i zbiorowości społecznych czy dwoistość struktur<sup>233</sup>.

Polski socjolog niejednokrotnie zwraca również uwagę na występujące w teoriach społecznych marginalizowanie człowieczeństwa. Píše na przykład: „Socjologiczny imperializm umocnił się, w szczególności w formie społecznego konstrukcjonizmu, przedstawiając człowieka wyłącznie jako dar ze strony społeczeństwa. Zresztą poglądy umniejszające rolę jednostki w odniesieniu do społeczeństwa występowały już od początku wyodrębnienia socjologii jako samodzielnej dziedziny nauki”<sup>234</sup>. Socjologowie klasyczni najchętniej koncentrowali swoje zainteresowania wokół takich zagadnień jak: organizacje, instytucje, grupy czy kultura. Jak píše Sztompka: „skupili swoją uwagę na bytach ponadjednostkowych, całościach społecznych, traktując jednostkę jako epifenomen, uboczny produkt społeczeństwa, niegodny szczególnego zainteresowania, a poza tym badany przecież przez psychologię. Dopiero później pojawiło się spostrzeżenie, że struktury społeczne nie rodzą się z niczego, lecz są efektem działań ludzkich, krystalizującym się, utrwalającym, kumulującym w złożonym procesie morfogenezy”<sup>235</sup>. Wydaje się, że to pogląd wprost wzięty od Archer, która dokonała rekonceptualizacji człowieka, przywracając go na łono nauk społecznych.

## II.2. Propozycja koncepcji człowieka i człowieczeństwa Margaret S. Archer i jej znaczenie

W tym podrozdziale pragnę w pierwszej kolejności przedstawić, w ogólnym zarysie, polemikę Archer odnoszącą się do różnych poglądów filozoficznych dotyczących człowieka i

---

<sup>233</sup> P. Sztompka, *Socjologia. Analiza Społeczeństwa*, Znak, Kraków 2002, s. 529.

<sup>234</sup> *Ibidem*, s. 417.

<sup>235</sup> *Ibidem*.



człowieczeństwa. Na tym tle będę mogła przedstawić jej założenia dotyczące tego, kim jest człowiek oraz czym jest człowieczeństwo. To kolejny z najistotniejszych problemów podejmowanych w mojej pracy:, na czym polega *novum* poglądów w tej mierze brytyjskiej uczonej? Najpierw jednak postaram się skrótowo zarysować pole do polemiki i przestrzeń intelektualną propozycji Archer.

#### - Człowiek i człowieczeństwo w literaturze naukowej –wybrane stanowiska

W historii myśli społecznej dominujące są dwa poglądy na człowieka. Pierwszy pogląd, „humanistyczny”, antropocentryczny, przedstawiał człowieka jako istotę wyższego gatunku, posiadającą władzę nad światem, panującą nad środowiskiem naturalnym. Przewagę tę dawała mu unikatowa w świecie przyrody właściwość racjonalności instrumentalnej. Natomiast drugie ujęcie, to koncepcja antyhumanistyczna, w której człowiek jest uprzedmiotowiony, a wręcz unicestwiony przez społeczeństwo, kulturę, instytucje, ewentualnie społeczny dyskurs, rozplywa się w świecie znaczeń. W pierwszym przypadku mówimy o podejściu humanistycznym, ale tak naprawdę antropocentrycznym. To dziedzictwo oświecenia. Oświeceniowe koncepcje filozoficzne, bowiem, ujmowały człowieka, jako istotę rozumną, charakteryzującą się właśnie wspomnianą racjonalnością instrumentalną. Pozostawały one pod wpływem kartezjańskiej wizji człowieka, przyznając prymat rozumowi.

Archer częściowo przeciwstawia się tej tradycji i proponuje nieantropocentryczne podejście. Powołuje się przy tym na Bhaskara, który był zdania, że myśli człowieka są poddane transfaktycznym prawom i znatury pochodzą<sup>236</sup>. Margaret Archer pisała zaś „jednak tylko, jako ucieleśnione byty możemy doświadczyć świata i samych siebie: nasze myśli są aspektem praktyk, jakie podejmujemy będąc tego rodzaju bytami, zatem zawsze jesteśmy określani przez konstytucję świata i nas samych”<sup>237</sup>. Pogląd, który jest przedmiotem niezgody brytyjskiej socjolog, jest skutkiem ubocznym procesu historycznego. Jak pisze Archer: „sekularyzacji nowoczesności towarzyszyła postępująca humanistyczna aprobata dla ludzkiego samostanowienia świata, panowania nad swoim otoczeniem i kontrolowania swojego przeznaczenia, jako „miary wszech rzeczy”. Zatem powstaje logocentryczny człowiek, który może osiągać swojej cele za pomocą czystego rozumu”<sup>238</sup>.

---

<sup>236</sup> M. S. Archer, Człowieczeństwo ..., op. cit. s. 147.

<sup>237</sup> Ibidem, s. 146.

<sup>238</sup> Ibidem, s. 26-27.

Wydaje się, że ten oświeceniowy człowiek, którego tak naprawdę jedynym darem wydaje się być rozumność, jest w istocie tym samym pozbawiony ważnych ludzkich cech, które faktycznie przecież posiada. Bowiern funkcjonowanie człowieka, a w szczególności jego sfera poznawcza, nie ogranicza się jedynie do posługiwania się rozumem. Jest on istotą znacznie bogatszą i tak naprawdę zredukowanie go wyłącznie do racjonalności instrumentalnej wydaje się ogromnym uproszczeniem. To jeden z najostrożniejszych zarzutów Archer wobec podobnych orientacji w naukach społecznych. Jak pisała: „Racjonalny „człowiek” (Man) to kategoria rozpowszechniona w myśli oświeceniowej?·. Zauważyła, iż nikt nie jest w stanie podejmować różnych ludzkich działań jedynie w oparciu o racjonalność. Olbrzymią bowiem rolę w naszym życiu odgrywają motywy normatywne i emocjonalne. Pominięcie tych sfer w konceptualizacji człowieka jest wielką słabością tego paradygmatu. Jak zauważyła Archer, „od samego początku paradygmatem działania racjonalnego był paradygmat racjonalnego wyboru w słabym sensie”<sup>239</sup>. Pogląd ten uczona uzasadniała przekonaniem, że „racjonalny człowiek nie może się w pełni wykształcić, dopóki kategoria racjonalności nie będzie obejmować działań wartościowo-racjonalnych oraz celowo-racjonalnych”<sup>240</sup>. Ewidentnie autorka nawiązuje tu do teorii Maksa Webera. Pisała również, że na gruncie tej orientacji „(instrumentalna) racjonalność [człowieka] została odcięta od jego emocjonalności(ekspresyjności)”<sup>241</sup>. Obiegowym aforyzmem stało się już ironiczne zdanie Archer o specyficznej odmianie idei oświeceniowej, jaką jest koncepcja „homo oeconomicus” oraz człowiek „teorii racjonalnego wyboru”, który miałby być „amoralnym łowcą okazji”. Pisała uczona: „powstały w konsekwencji model człowieka jako łowcy okazji nie ma moralnego charakteru, ponieważ cele, do których dąży, są kwestią gustu, a jak wiemy *de gustibus non est disputandum*”<sup>242</sup>.

Kolejnymi teoriami, z którymi Archer prowadziła intensywną batalię intelektualną, są te ukształtowane w ramach perspektywy postmodernistycznej, zwłaszcza poststrukturalizmu. Przedstawiciele strukturalizmu krytycznie odnoszą się do uniwersalnych teorii humanistycznych traktujących człowieka jako podmiot. Zdaniem uczonej, jest to nurt antyhumanistyczny. Na tym gruncie powstawały rozmaite idee podważające podmiotowość człowieka, a zwłaszcza autonomiczność podejmowanych przez niego działań. Wpisują się one w ogólny trend filozoficzny, w którym dominuje pesymistyczna problematyka skończoności, przemijania, kruchości życia ludzkiego. W przeciwieństwie do wcześniejszych nurtów

---

<sup>239</sup> Ibidem, s. 54.

<sup>240</sup> Ibidem, s.55.

<sup>241</sup> Ibidem, s.55.

<sup>242</sup> Ibidem, s. 319.

filozoficznych, w których dominowały kwestie racjonalne, uznające za najważniejszy atrybut człowieka świadomość, w nurcie postmodernistycznym zdecydowanie podkreślane jest znaczenie nieświadomości natury ludzkiej. Takie stanowisko uprzedmiotawiające człowieka przedstawiał Michel Foucault. Pisał, że „człowiek zniknie, niczym oblicze z piasku na brzegu morza”<sup>243</sup>. Twierdził, że moce poznawcze człowieka są bardzo ograniczone. Nawiązała do tego Archer, pisząc „Wczesny Foucault opowiedział się za tą ostateczną degradacją statusu podmiotu z konstytutywnego na konstytuowany i sprawił, że stał się on bezsilnym „podmiotem poznającym”<sup>244</sup>. Na gruncie postmodernizmu rozwinęły się również redukcjonistyczne teorie dotyczące człowieka, które go uprzedmiotawiają, redukują do świata znaczeń, języka.

W tych koncepcjach postmodernistycznych człowiek miałby być ukonstytuowany przez społeczeństwo, jemu zawdzięcza on też swoje właściwości. Najbardziej wyraziste poglądy tego typu znajdziemy np. u Roma Harrégo. Przyznawał on człowiekowi status „artefaktu kulturowego” i przedkładał prymat dyskursu społecznego nad życie wewnętrzne<sup>245</sup>. Strukturalistyczne uprzedmiotowienie człowieka polegało też na redukcji do wymiaru biologiczno-fizycznego i wyabstrahowanie go z kontekstu historycznego. Stanowisko takie już wcześniej wyrażał Claude Levi-Strauss, kiedy przyznawał prymat nieświadomości nad świadomością. Nie dziwi zatem, że o poglądach Levi-Straussa, pisała Archer w następujący sposób: „Wprawdzie Levi-Strauss odwraca koncepcję Durkheima i uznaje umysł za logiczne źródło systemu kulturowego, ale obaj jednym głosem stwierdzają socjologiczny prymat społeczeństwa przed jednostką lub systemu kulturowego przed działaniami społecznymi”<sup>246</sup>. W przeciwieństwie do poglądów Kartezjusza, który rozum traktował jako naczelną właściwość człowieka, w strukturalizmie jego wartość jest zniwelowana. Pisała Archer: „Levi-Strauss wybiera odwrotną ścieżkę redukcjonizmu mentalnego przedstawiając ludzki umysł jako aktywną siatkę stanowiącą wrodzone źródło głębokiej gramatyki kultury”<sup>247</sup>. Kulturowanie idei nieświadomości jest widoczne w szczególności w nurcie psychologizmu, którego jednym z prekursorów był Sigmund Freud. Wyjaśniał on zachowania człowieka poprzez fenomen podświadomości. W ten sposób całe ludzkie życie poznawcze oraz psychiczne zostało zredukowane do poziomu nieświadomej materii.

---

<sup>243</sup> M. Foucault, *Słowa i rzeczy*. Archeologia nauk humanistycznych, tłum. T. Komendant, Wydawnictwo słowo/obraz/terytoria, Gdańsk 2005, s. 220.

<sup>244</sup> Margaret S. Archer, *Człowieczeństwo...*, op. cit., s. 35.

<sup>245</sup> R. Hareé, *The Singular Self*, Sage, London 1998, s. 68.

<sup>246</sup> M.S. Archer, *Kultura i sprawczość ...*, op. cit., s. 155.

<sup>247</sup> *Ibidem*, s. 156.

Zatem, podsumowując, w pierwszej kolejności, brytyjska socjolog sprzeciwia się często występującemu w teoriach filozoficznych zniekształcaniu istoty ludzkiej do aspektów rozumu, woli, uczuć, ciała czy funkcji społecznych, psychicznych czy innych. Archer nie zgadza się aby człowieka ujmować jedynie w kontekście jego władz umysłowych, a pozbawić go wielu innych właściwości ludzkich, jak choćby emocjonalności, normatywności, intencjonalności, czy transcendencji. W zamian podkreśla własności relacyjne człowieka.

Człowiek w ujęciu Archer nie jest istotą redukowalną w ten sposób nie jest czymś biernym jak *homo oeconomicus* czy *homo sociologicus* - byty, które nie są odpowiedzialne moralnie za swoje życie. Pisze Archer „człowiek racjonalny, łowca okazji wydaje się bardziej aktywny, niż jest w rzeczywistości, ponieważ bez skrupułów dąży do realizacji swoich interesów. Jednak, jest on zaprogramowany przez stały schemat swoich preferencji, nie jest zdolny do moralnej refleksji nad posiadanym przez siebie zestawem preferencji”<sup>248</sup>. Brytyjska socjolog neguje idee antropocentryczne człowieka, istoty panującej nad światem. W archeriańskiej wizji, człowiek nie jest też logocentryczną, kierującą się racjonalnością istotą. Ale nie jest również unicestwiony w dyskursie społecznym. Nie jest substancją, monadą, materią.

#### - Istota ludzka i sprawczość w ujęciu Margaret S. Archer

Ale skoro wiemy już, kim człowieka dla Archer nie jest, to pora postawić pytanie, kim jest. W tym miejscu podejmuję próbę omówienia złożonej kategorii „człowieczeństwa” w ujęciu tej uczoney. Wedle brytyjskiej socjolog, „Ponieważ nie możemy się obyć ani bez człowieczeństwa zakotwiczonego naszą jaźń, ani bez rzeczywistości praktycznej, w której rozwijają się nasze ludzkie możliwości, koniecznym staje się zbadanie wzajemnych oddziaływań między tymi dwoma nieredukowalnymi elementami”<sup>249</sup>.

Z pewnością uniwersalistyczna zasada człowieczeństwa stanowi podstawowy przedmiot badań socjologicznych. Zrozumienie specyficznego wkładu człowieczeństwa w życie społeczne jest integralną częścią samej socjologii. Elementy, które definiują zasadę człowieczeństwa Archer, to uniwersalne i ciągłe poczucie siebie, przedspołeczne umiejętności człowieka oraz nasze ludzkie relacje z porządkiem praktycznym. Koncepcja uniwersalistycznej zasady człowieczeństwa Archer, mieści się w ramach socjologii historyczno-komparatywnej. Niezwykle istotny jest w tym przypadku czynnik czasowy w procesie morfogenezy. Istotna jest

---

<sup>248</sup> M. S. Archer, *Człowieczeństwo ...*, op. cit., s. 80.

<sup>249</sup> *Ibidem*, s. 52.

trwałość więzi pomiędzy ludźmi, którzy żyli w różnych czasach i miejscach. Pisałam o tym. Ale Archer rozwija swój pogląd, kiedy pisze: „Z drugiej strony, ponieważ życie każdego pokolenia toczy się wyłącznie w ramach wcześniej okrzepłych struktur, za pomocą których dawno zmarli uczynili wszechświat zrozumiałym dla obecnie żyjących, mamy do czynienia również z aspektem zdeterminowania, w którym aktor społeczny – aby móc nim być – w nieunikniony sposób staje się „podmiotem epistemicznym” (*epistemic subject*). Życie we współczesności jest więc zanurzone w świecie ustrukturuowanym w toku historii”<sup>250</sup>.

Autorka jest przekonana, że stanowi to fundament naszej moralnej i politycznej odpowiedzialności za ludzkość pomimo różnic społeczno-kulturowych w ramach grup<sup>251</sup>. Ta propozycja wyraźnego sformułowania uniwersalnej zasady człowieczeństwa jest niezwykle rzadka we współczesnej socjologii<sup>252</sup>. Kategoria człowieczeństwa odnosi się do poczucia ciągłości czasowo-przestrzennej, a więc do zrozumienia innych kontekstów historycznych i kulturowych. Ludzie, którzy żyli w innych czasach i miejscach są tymi istotami, które tworzą kulturowe artefakty<sup>253</sup>. Wszyscy członkowie gatunku ludzkiego mają pewne wspólne autonomiczne właściwości, tak że dawni, obecni i przyszli ludzie mogą rozwinać poczucie transhistorycznej empatii – jak już pisałam, referując pogląd uczonej. Archer traktuje „człowieczeństwo, jako rodzaj naturalny, przeciwstawia się transmutacji w inny rodzaj. To ono podtrzymuje wątek zrozumiałości między ludźmi z różnych czasów i miejsc, a bez niej wątek by się zламаł”<sup>254</sup>. Uczona uważa, że zrozumienie specyficznego wkładu człowieczeństwa w życie społeczne nie jest marginalnym pytaniem filozoficznym, ale fundamentalną kwestią.

Przypomnijmy, elementy merytoryczne definiujące zasadę człowieczeństwa według Archer są następujące: uniwersalne i ciągłe poczucie siebie oraz przedspołeczne moce istot ludzkich, których urzeczywistnienie jest skuteczne jedynie w społeczeństwie. Autorka przeciwstawia się antropocentrycznemu rozumieniu człowieczeństwa, które implikuje instrumentalną relację między człowieczeństwem a zewnętrznym światem. Człowieczeństwo w koncepcji Archer istnieje w relacji ze światem. Jest to przeciwieństwo wielu koncepcji, w których człowiek był traktowany jako substancja. Zatem Archer konstatuje (to jej kluczowa teza), że należy je rozpatrywać w kontekście relacji człowieka z porządkiem naturalnym, praktycznym i społecznym. Pisze „w rzeczy samej, moja kluczowa teza głosi, że to właśnie ze

---

<sup>250</sup> M.S. Archer, *Kultura i sprawczość ...*, op. cit., s. 208.

<sup>251</sup> M. S. Archer, *Człowieczeństwo ...*, op. cit., s. 21.

<sup>252</sup> M. Archer, *Reflexivity*, in: D. Chernilo, *Debating Humanity Towards a Philosophical Sociology*, Cambridge University Press, Cambridge 2017, s. 183.

<sup>253</sup> M. S. Archer, *Realist Social Theory...*, op. cit, s. 281.

<sup>254</sup> M. S. Archer, *Człowieczeństwo ...*, op. cit., s. 17.

względem na interakcje zachodzące między nami a porządkiem naturalnym, praktycznym i transcendentnym, człowieczeństwo posiada uprzednie, autonomiczne i zdolne do oddziaływania siły, jakie wnosi do samego społeczeństwa, które czynią nas bytami społecznymi, bez których – i jest to prawdą – nie bylibyśmy rozpoznani jako istoty ludzkie”<sup>255</sup>.

Podkreślmy to – własności relacyjne można uznać za jedną z kluczowych cech wyróżniających „człowieczeństwo”. Człowiek jest istotą relacyjną, a co z tym się wiąże, kształtuje swoje jestestwo w oparciu o relacje ze światem. Zatem własności człowieka, jak pisała brytyjska socjolog nie kształtują się „w ramach procesu socjalizacji, lecz wyłaniają się w toku naszych relacji z otoczeniem”<sup>256</sup>. Podkreśla, że są one autonomiczne zarówno względem naszej biologicznej natury jak i otoczenia społecznego<sup>257</sup>.

Pojawiały się i pojawiają różne koncepty, których ambicją było i jest podjąć próbę określenia istoty człowieka, jego natury oraz tego, co konstytuuje ludzkie istnienie, w kontekście otaczającego świata. W teorii Archer człowiek jest realnie umiejscowiony w świecie, a konkretnie w porządkach naturalnym, praktycznym i społecznym. Jej koncepcja tym się różni od wielu teorii socjologicznych, że zakłada relacyjność człowieka ze światem, a nie jego dominację nad nim. Archer uważa, że „relacje stanowią, o tym kim jesteśmy i co robimy”<sup>258</sup>.

Uczona za najważniejsze uznaje porządki naturalny i praktyczny. Twierdzi ona, iż relacje ze światem zewnętrznym, istoty ludzkie nawiązują począwszy od urodzenia. Pisałam o tym na początku tego rozdziału. Rozróżnienie rzeczywistości na trzy porządki pozwala na precyzyjniejszą analizę przemian i rozwoju podmiotu. Z tymi porządkami związane są określone formy wiedzy, które jednostka może uzyskać jedynie poprzez doświadczenie każdego z tych porządków<sup>259</sup>. Z pewnością istotne są relacje człowieka z naturą, która stanowi pierwszy porządek, którego skutkiem jest wyłonienie się wiedzy ucieleśnionej (*embodied knowledge*). Wiedza ta oparta jest na zmysłowych i motorycznych interakcjach podmiotu z naturą. Dzięki tym interakcjom jednostka nabywa świadomości przestrzennej i umiejętności radzenia sobie z prawami fizyki. Natura jest traktowana przez niego w sposób władczy i jedynie w kontekście celów człowieka. Jak twierdzi Archer, w odniesieniu do oświeceniowego modelu nowoczesnej jaźni „wszystko, co nie ma znaczenia dla człowieka, nie liczy się”<sup>260</sup>.

---

<sup>255</sup> Ibidem, s.22.

<sup>256</sup> Ibidem, s. 90.

<sup>257</sup> Ibidem.

<sup>258</sup> Ibidem, s. 88.

<sup>259</sup> Ibidem, s. 161-177.

<sup>260</sup> Ibidem, s. 27.

W poglądach brytyjskiej uczonej przeważa pogląd, że relacje człowieka z porządkiem naturalnym oraz praktycznym są nie mniej istotne niż z porządkiem społecznym. Pisała, że „poczucie jaźni wykształca się w polu indywidualno - prywatnym (sekwencja realistyczna), przy czym prywatność nie oznacza wcale, że nie mamy tu do czynienia z żadnymi relacjami, lecz jedynie, że relacje społeczne nie odgrywają tu istotnej roli”<sup>261</sup>. Znaczące dla zrozumienia poglądów Archer ma jej wyodrębnienie dwóch rodzajów jaźni. Pisała: „wprowadzam zatem kluczowe rozróżnienie na wypracowywane koncepcje jaźni, które mają bez wątpienia społeczny charakter, oraz uniwersalne poczucie jaźni, które nie ma charakteru społecznego, ponieważ jest ugruntowane naturalistycznie”<sup>262</sup>. O kwestii prymatu cielesności nad wymiarem językowym świadczą następujące słowa Archer: „Modalnością jest praktyka, a medium zapisu jest ciało. Co istotne, pozwala to na zachowanie naszej łączności z królestwem zwierząt, ponieważ uznaje się, że bardziej rozwinięte gatunki zwierząt również posiadają to ucieleśnione poczucie jaźni, i właśnie to jednoczy nas wszystkich we wspólnotę człowieczeństwa (ponieważ to poczucie jest nieodłącznym elementem naszej rozwiniętej istoty gatunkowej)”<sup>263</sup>. Ten rozwój człowieka na poziomie praktycznym odbywa się przez całe życie. Najpierw człowiek kształtuje relacje z porządkiem naturalnym i praktycznym, a dopiero w dalszej kolejności uczestniczy w życiu społecznym.

Drugą z wymienianych sferą rzeczywistości jest porządek praktyczny. Jest to obszar kultury materialnej, w kontakcie z którą, człowiek gromadzi konkretną wiedzę praktyczną. W tym obszarze podmiot aktywnie uczy się, jak rzeczy działają i jak się nimi posługiwać. Ważna w tych relacjach jest krytyczna refleksja. Archer pisała: „Wpływ kultury dominującej na stan podmiotu zostaje więc przerwany dzięki refleksji, analogicznie do wizji psychoanalitycznej, w której ukryte siły psychiczne tracą swoją władzę nad nami, kiedy ktoś pomoże nam je sobie uświadomić”<sup>264</sup>. Podkreślała, że „Punkt wyjścia naszego podejścia sprowadza się do tych dwóch zasad, które odnosimy do obszaru kultury czy nawet nieprzetworzonej przez kulturę natury, ponieważ jeśli w ogóle przypisujemy aktorom społecznym zdolność myślenia, to musimy przyznać, że wyćwiczyli już także umiejętność rozumowania logicznego”<sup>265</sup>.

Zdaniem Archer, ludzie z jednej strony są uwarunkowani przez system kulturowy, a z drugiej posiadają duży zakres wolności kulturowej, dzięki któremu mogą opowiadać się za

---

<sup>261</sup> Ibidem, s. 127.

<sup>262</sup> Ibidem, s. 126.

<sup>263</sup> Ibidem.

<sup>264</sup> M.S. Archer, *Kultura i sprawczość ...*, op. cit., s. 193.

<sup>265</sup> Ibidem, s. 355.

danym systemem kulturowym, bądź być w opozycji względem niego<sup>266</sup>. Brytyjska socjolog pisała: „Na początek wystarczy stwierdzić, że system kulturowy pod względem zakresu mniej więcej odpowiada temu, co Popper nazywał wiedzą z poziomu trzeciego świata. W dowolnym momencie system ten składa się ze zbioru istniejących inteligibiliów – wszystkich obiektów, które ktoś może znać, pojmować, odcyfrowywać czy rozumieć”<sup>267</sup>. Choć, jak wspominałam, ludzie zachowują pewną autonomię względem kultury, to jednak nie całkowitą. Jak pisała: „Podobnie jak strukturę, kulturę tworzą ludzie, ale wymyka się ona swoim twórcom i zwrótnie na nich oddziałuje”<sup>268</sup>.

Ale równocześnie, kultura nie powstaje sama. Warto zwrócić w szczególności uwagę, na rolę człowieka w kształtowaniu kultury. Bowiem jako dzieło człowieka jest ona związana zawsze z jego działalnością. Jak ostrzegała uczona: „kultury nie powinno się nigdy oddzielać od ludzkiej sprawczości. Kultura nie jest bowiem ani własnością dryfującą, w której posiadanie wchodzi się poprzez internalizację, ani własnością wytworzoną przez jedną grupę, która następnie opanowuje inne poprzez inkorporację”<sup>269</sup>.

Bardzo mocno uczona podkreśla rolę sprawczości w powstawaniu i trwaniu kultury. Brytyjska socjolog pisała „kultura jest więc wytworem człowieka, którego nie narzuca mu żaden transcendentálny system, i zawsze może zostać przez ludzi rozwinięta lub przekształcona”<sup>270</sup>. Gdy np. chodzi o kulturę materialną, to stwarza ona możliwość budowania umiejętności performatywnych. A to dzięki posługiwaniu się artefaktami, które zwrótnie ją rozbudowują. Innymi słowy, wiedza praktyczna jest rozszerzeniem umiejętności ucieleśnionych, nabytych w relacjach z naturą. Istnienie systemu kulturowego wyznacza obszar porządku społecznego, czyli propozycjonalną kulturę języka. Wiedza, jaką w ten sposób jednostka uzyskuje, jest wiedzą dyskursywną, opartą na werbalnym nadawaniu znaczeń. Wiedza ta jest kluczowa dla interakcji społecznych w grupie, nie wyczerpuje jednak całości ludzkich sił sprawczych (human powers). Pisała brytyjska socjolog: „Kiedy więc analizujemy wpływ, jaki wywiera na nas system kulturowy, ludzka sprawczość wydaje się rodzajem ducha w maszynie, kiedy natomiast badamy nasze wytwory kulturowe, te widmowe podmioty przeobrażają się w twórców tej maszyny”<sup>271</sup>.

---

<sup>266</sup> Ibidem, s. 414-415.

<sup>267</sup> Ibidem, s. 242.

<sup>268</sup> Ibidem, s. 248.

<sup>269</sup> Ibidem, s. 200.

<sup>270</sup> Ibidem, s. 208.

<sup>271</sup> Ibidem, s. 304.



Jednym z kluczy do zrozumienia koncepcji człowieczeństwa Archer jest jej przeświadczenie, że „ludzkie własności” istnieją wyłącznie potencjalnie. Aby człowiek mógł zaktualizować i rozwijać swoje zdolności, konieczne jest jego działanie w świecie<sup>272</sup>. Czytamy: „wszystkie nasze ludzkie własności (tj. zdolność chodzenia, reprodukowania się, manualnego posługiwania się przedmiotami, mówienia w danym języku) istnieją tylko potencjalnie: niesprzyjające okoliczności mogą zagrażać każdej z nich”<sup>273</sup>. Z tego względu nie dziwi jej sprzeciw wobec redukcjonistów, których zdaniem: „nasze człowieczeństwo jest konsekwencją naszego zaangażowania w konwersację społeczeństwa, a zatem położenia nacisku na naszą dyskursywną jaźń kosztem naszej biologicznej konstytucji”<sup>274</sup>.

Tak więc, niezwykle istotne jest podkreślenie znaczenia woli w teorii brytyjskiej socjolog. Kluczowy wymiar ludzkiej egzystencji odnosi się do niezaprzeczalnej "autentyczności" w "ludzkim doświadczeniu, opartego na dużej wolności, ale również na ograniczeniach. Z jednej strony jesteśmy wolni, jak i ograniczeni"; co więcej, o doświadczeniu, które wywodzi się "z tego, czym jesteśmy jako ludzie i jak milcząco rozumiemy nasz kontekst społeczny"<sup>275</sup>.

Dochodzimy tu do osobliwości rozumienia człowieczeństwa przez tę uczoną. Wbrew silnej tradycji nauk społecznych i szerzej, w humanistyce, która szuka osobliwości tego, co ludzkie w kontrze do struktury i kultury. Czytamy, że gdy chodzi o człowieczeństwo, to „potraktować możemy je raczej jako zwrot w kierunku rekonceptualizacji istot ludzkich jako osób, które z konieczności rodzą się i funkcjonują w kontekście społecznym „nie będącym ich wytworem i przedmiotem wyboru”, i które, podejmując większość swoich działań, muszą mierzyć się ze społecznymi i kulturowymi strukturami – a więc dwoma rodzajami struktur”<sup>276</sup>. Autorka „Człowieczeństwa” twierdzi, że rodzimy się w danym kontekście mimowolnie, bez naszej woli. Co nie oznacza, że możemy być traktowani jako wytwór, czy też dar społeczeństwa. Nasz udział społeczny następuje na dalszym etapie rozwoju. Wtedy teoretyczna trajektoria zaczyna kierować nas ku społeczeństwu, światu stanowisk, ról, organizacji, instytucji, a w końcu również w stronę globalnego systemu społecznego. Podkreśla uczona, że zasadnicza różnica pomiędzy społecznym i ludzkim, polega na tym, że żadne społeczeństwo

---

<sup>272</sup> M. S. Archer, *Człowieczeństwo ...*, op. cit., s. 109.

<sup>273</sup> *Ibidem*, s. 45.

<sup>274</sup> *Ibidem*, s. 91.

<sup>275</sup> M. S. Archer, *Realist Social Theory ...*, op. cit. p. 29.

<sup>276</sup> *Ibidem*, s. LXI.

ani organizacja społeczna nie posiada samoświadomości, podczas gdy każdy (normalny) przedstawiciel społeczeństwa jest istotą samoświadomą<sup>277</sup>.

Jak pisałam, brytyjska socjolog szczególnie istotną rolę przypisuje naszym ludzkim właściwościom refleksyjności i wewnętrznej konwersacji, które - według niej - stanowią pomost pomiędzy człowiekiem, człowieczeństwem i życiem społecznym. Jest to jej szczególnie, nie do przecenienia, wkład do rozumienia człowieczeństwa. Jej badania teoretyczne oraz empiryczne dotyczące refleksyjności i wewnętrznej rozmowy służyły wydobyciu wyjątkowości człowieka i jego człowieczeństwa. Bowiem na podstawie empirycznych badań w naukach społecznych, możemy stwierdzić, że jako ludzie posiadamy pewne wspólne cechy, jako część tego samego gatunku. Można nawet sądzić, że przedspołeczne cechy homo sapiens, jako gatunku wyjątkowego, łączą się z ich funkcjonowaniem w społeczeństwie. Archer zwraca także uwagę na ludzką zdolność do wyobrażania sobie nowych form społecznych. Gatunek homo sapiens jest wyposażony w wyobraźnię, która pozwala mu przekraczać status zwierzęcia. Uczona twierdzi stanowczo, że ta wyjątkowa zdolność człowieka do wyobrażania sobie własnych form społecznych pozwala mu współtworzyć społeczeństwo i jego formy. Natomiast społeczeństwo nie jest w stanie całkowicie determinować istotę ludzką<sup>278</sup>.

Wspominałam, że zdaniem Archer, duże znaczenie w relacjach człowieka ze światem naturalnym, praktycznym i społecznym mają emocje. Otóż, jak sądzi, to nie relacje człowieka ze środowiskiem naturalnym i praktycznym są refleksyjne, ale ich kontynuacja jako projektu (troski), której realizacja ma dla nas znaczenie, czyli powoduje stosunek emocjonalny. Refleksja towarzyszy naszemu społecznemu bytowaniu, jest zatem zapośredniczona społecznie. Bowiem emocje, rozumiane jako rozbudowany *komentarz emocjonalny*, zasadniczo regulują nasze relacje ze światem<sup>279</sup>.

W koncepcji Archer, wyrazista jest wielka złożoność człowieka. Szczególnie dotyczy to jego tożsamości. Własności ludzkie są zawsze unikalne i emergentne (personal emergent properties - PEP), gdyż są wynikiem zbieżności sił ludzkich i mocy sprawczych rzeczywistości. Fizyczne siły natury, ułatwienia i utrudnienia kultury materialnej oraz wymagania logiki systemu kulturowego są siłami rzeczywistości (powers of reality), z którymi jednostka musi się mierzyć. Zmagania te skutkują lepszym lub gorszym rozwojem specyficznym ludzkich sił i własności, które nie są jednakże redukowalne do sił natury i systemu społecznego. Jest to

---

<sup>277</sup> M. S. Archer, *The Trajectory ...*, op. cit., s. 40.

<sup>278</sup> M. S. Archer, *Realist Social Theory ...*, op. cit., s. 289.

<sup>279</sup> M. S. Archer, *Człowieczeństwo ...*, op. cit., s. 204.

związane z określeniem tych cech, które radykalnie wyróżniają człowieka spośród innych przedstawicieli przyrody ożywionej. Istotą ludzką brytyjska socjolog określa mianowicie jako podmiot sprawczy, „zdolny do oddziaływania przyczynowego podmiot”<sup>280</sup>.

Podsumowując krótko koncepcję człowieczeństwa Archer, warto odnieść się do kilku kwestii. W jej przekonaniu, dzięki szczególnym uwarunkowaniom biologicznym, człowiek jest osobą aktywną, działającym podmiotem, twórczym, zdolnym przekształcać środowisko przyrody oraz utrzymującym relacje z systemem kultury, a także mającym możliwość przekształcania go. Brytyjska socjolog uważa, że kategoria człowieczeństwa ma absolutnie fundamentalne znaczenie. A to dlatego, że występuje osobista odrębność podmiotów, co wiąże się z tym, że nawet przy zajmowaniu podobnych pozycji społecznych, istotne są prywatne właściwości i deliberacje. Po drugie zaś, podmioty mają zdolność analizy refleksyjnej swojej sytuacji społecznej w kontekście istotnych dla nich trosk<sup>281</sup>.

### **- Człowiek i człowieczeństwo w literaturze naukowej – najważniejsze stanowiska**

Zrozumienie koncepcji człowieczeństwa Margaret S. Archer, a w szczególności jej nowatorstwa i głębi, a także możliwość podjęcia dyskusji z nią, wymaga szerszego spojrzenia. Jej sens i znaczenie jest szczególnie widoczne, gdy dokona się porównania z innymi tego typu koncepcjami, jakie spotkać można w literaturze. Dzieło brytyjskiej uczoney powstawało w dyskusji z wielkimi mistrzami, jakich osobiście spotkała na swojej studenckiej i naukowej drodze, a także wielkimi postaciami humanistyki światowej, znanymi jej osobiście lub z lektur. W tym też kontekście można ukazać jej unikalność, zakotwiczenie w jednych tradycjach i orientacjach intelektualnych i sprzeciw wobec innych. Wyjaśnić na początku by należało, czy są to cechy człowieka jako takiego, osobnika należącego do gatunku „homo sapiens”<sup>282</sup>, które odróżniają go od innych żywych istot? Ale też pamiętać, iż człowieka w sposób niezwykle istotny wyróżnia także głęboka potrzeba uświadomienia sobie tego kim jest? Czyli tożsamość. Osobliwie ludzką właściwością jest także pragnienie rozwoju.

---

<sup>280</sup> Ibidem, s. 29.

<sup>281</sup> Ibidem, s. LXIV.

<sup>282</sup> Termin „człowiek” może dotyczyć rodzaju ludzkiego (Homo - człowiek), jak i gatunku ludzkiego (Homo sapiens - człowiek myślący).

Wśród najczęściej spotykanych w literaturze poglądów na to, co wyjątkowe u człowieka, najczęściej spotykamy przeświadczenie, iż przedstawiciele gatunku ludzkiego posiadają określone cechy antropologiczne, dzięki którym są przystosowani do życia w społeczeństwie. Spośród królestwa zwierząt, ludzie są jedynymi, którzy są zdolni do socjalizacji, co wynika między innymi z ich unikalnych w świecie przyrody cech biologicznych. Z pewnością, zaliczyć tu trzeba aspołeczną potrzebę kontaktu, dłuższy okres uzależnienia od rodziców w dzieciństwie, zdolność posługiwania się językiem<sup>283</sup>.

Awans do poziomu osobowości twórczej zaś, jak czytaliśmy wcześniej, jest rozwojem psychobiologicznym i polega na transformacji prymitywnych impulsów w stan sprzężony z wartościami moralnymi. Realizuje on potrzeby sublimacji dotychczasowych sił instynktownych, a polega na budowaniu wyższych poziomów zachowania i postępowania, ale także na osłabianiu i rozbijaniu podstawowych sił impulsywnych. W literaturze można też spotkać liczne właściwości, które ludzie posiadają gorzej rozwinięte, niż rozmaite zwierzęta. O. Mieczysław Krąpiec określił je jako *deficyty*. Człowiek istotnie, posiada słabsze zmysły, brakuje mu wielu organów służących do obrony, w rozmaitych spotykających go sytuacjach, a także jest słabo przystosowany do warunków klimatycznych<sup>284</sup>. Istoty ludzkie rozpoznają się wzajemnie jako członkowie tego samego gatunku, właśnie za sprawą tych wspólnych dla nich cech. Często spotyka się, znany nam już pogląd, iż dzięki unikalnej w świecie zwierząt refleksyjności ludzie nie są biernymi istotami, którym „wszystko się przydarza”, ale aktywnymi podmiotami, decydującymi o swoim losie, dokonującymi wyborów życiowych. Tym bogactwem predyspozycji różnią się od roślin, które jedynie pasywnie dostosowują się do środowiska oraz zwierząt, które cechują zachowania instynktowe.

Inną kwestią, która musi być przy tej okazji rozważona jest sfera wartości, która miałaby być, zdaniem wielu autorów specyficznie ludzka. Jak pisze ks. Janusz Mariański „Tylko człowiek jako osoba jest zdolny do przeżywania wartości i norm moralnych oraz wartości związanych z *sacrum* (wartości religijne). To, co jest stałe w moralności, musimy odnieść nie tyle do zmiennych i społecznie uwarunkowanych wartości i norm, ile do struktury naszego człowieczeństwa”<sup>285</sup>. Można zatem zadać pytanie: Czy – i ewentualnie jakie - antropologiczne cechy ludzi mają znaczenie dla podejmowanych przez nich działań normatywnych? Pierwsza i

---

<sup>283</sup> J. M. Henslin, E. Nelson, *Sociology: A Down-to-Earth Approach*, Canadian Edition, Allyn and Bacon, Scarborough, Ontario 1995.

<sup>284</sup> A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys filozofii antropologicznej*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1979, s. 39-46.

<sup>285</sup> J. Mariański, *Aforyzmy, myśli, sentencje i refleksje socjologiczne*, (Religia - Kościół - moralność - wartości - godność ludzka - sens życia), Wyższa Szkoła Nauk Społecznych z siedzibą w Lublinie, Lublin 2020, s. 54-55.

dość powierzchowna odpowiedź powinna uwzględnić fakt, iż we współczesnych społeczeństwach ludzie sami uczynili się ostatecznymi arbitrami przesądzającymi o tym, co dobre i złe. Często punktem odniesienia stają się nasze wspólne cechy antropologiczne, jako przedstawiciele gatunku ludzkiego. To one miałyby stanowić podstawę do uzasadnienia argumentów normatywnych.

Posiadanie przez nas określonych właściwości, które czynią z nas przedstawiciele gatunku biologicznego, nie mają żadnego znaczenia moralnego. Nie mogą być oceniane z tego punktu widzenia. Natomiast jeśli definiujemy bycie człowiekiem w kategoriach, które nie są związane z klasyfikacją biologiczną, jeśli na przykład weźmiemy pod uwagę właściwości, które czynią z nas ludzi, jako zdolnych do rozumowania lub samoświadomości, to rzeczywiście, te zdolności mogą być moralnie istotne. Można też twierdzić, że te cechy antropologiczne definiują nas jako przedstawiciele tego samego gatunku i są fundamentem, na którym opierają się idee sprawiedliwości, godności i dobrego życia. Uniwersalistyczna zasada człowieczeństwa przewyższa konkretne koncepcje rasowe, kulturowe, tożsamości<sup>286</sup>.

Gdy śledzimy literaturę przedmiotu, to często spotykamy także taką kategorię dystynktywną „człowieczeństwa”, jak sfera duchowa – czyli – najkrócej ujmując - życie wewnętrzne, które – jak niektórzy twierdzą - odzwierciedla prawdę i dobro. Obracamy się tu wciąż wokół kwestii zasadniczej, nie tylko dla zrozumienia koncepcji Archer, ale absolutnie fundamentalnej dla humanistyki w ogóle. Jako przykład warto przywołać ponadczasowe pytanie Immanuela Kanta: Kim jest człowiek? Człowiek (jako byt, jednostka, podmiot) był zawsze w centrum zainteresowań nauk filozoficznych, antropologicznych, psychologicznych oraz socjologicznych<sup>287</sup>. Odpowiedzi krążyły wokół kwestii wzajemnego oddziaływania czynników materialnych i tych o charakterze idealnym w człowieku, a także immanentnych i transcendentnych wymiarów relacji między działaniem społecznym a losem człowieka. Intrygowały uczonych napięcia pomiędzy egzystencjalnymi troskami, których doświadczamy jako ludzie, a towarzyszącymi im kontekstami społeczno-historycznymi. Wśród poglądów dotyczących człowieka i człowieczeństwa pojawiały się takie, które traktowały istotę ludzką jako podstawowe kryterium wszystkiego, co istnieje w świecie. Protagoras z Abdery, początkowo sensualista, twierdził, że „człowiek jest miarą wszechrzeczy, istniejących, że istnieją, i nieistniejących, że nie istnieją”<sup>288</sup>. Te słowa były interpretowane najczęściej jako

---

<sup>286</sup> D. Chernilo, *Debating Humanity: Towards a Philosophical Sociology*, Cambridge University Press, Cambridge 2019, p.1.

<sup>287</sup> I. Kant, *Logika. Podręcznik do wykładów*, przeł. A. Banaszkiewicz, Gdańsk 2005, s. 37.

<sup>288</sup> Protagoras, *Περὶ ἄλλων*, por. D. Laertios: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przekł. I. Krońska i inni. Warszawa 1988, IX, s. 1.

wyraz skrajnego relatywizmu. Ale są też rozumiane jako stanowisko radykalnie subiektywistyczne. Przez wielu komentatorów bywają zaś uznawane za podstawę antropocentryzmu.

Jako pierwszorzędną cechę ludzką, której mielibyśmy zawdzięczać swój niezwykle rozwój w świecie przyrody wymienia się bardzo często nasze zdolności poznawcze. Cóż, często dyskusja dotyczy sposobu, *metody*, za pomocą której człowiek gromadzi i przetwarza swoją wiedzę i rozumienie siebie oraz świata. Kluczowa staje się też kwestia zdolności człowieka do gromadzenia wiedzy pewnej, czyli dostępności i ewentualnych kryteriów prawdy w poznaniu ludzkim. W nowoczesnej nauce możliwość poznania prawdy została w dużej mierze zredukowana wyłącznie do poznania zmysłowego. Na pierwszym planie znalazła się sfera wrażeń, postrzegania.

Pierwszą w pełni dojrzałą koncepcję filozoficzną człowieka, przedstawił Sokrates. W jego poglądach występuje wyrazisty zwrot poznawczy: od filozofii przyrody do samego człowieka, który w czasach Sokratesa stał się siebie ciekawy i dla siebie ważny. Grecki myśliciel zwracał uwagę w szczególności na mądrość oraz moralność, jako dwie właściwości konstytuujące człowieczeństwo. W odniesieniu do kwestii moralnych, wierzył w istnienie i znaczenie *głosu wewnętrznego*, sumienia - można by rzec (*daimonion*), który chronił człowieka przed popełnianiem czynów niegodziwych. W kwestiach moralnych grecki myśliciel zajmował stanowisko intelektualizmu etycznego. Uważał, że rozum musi doprowadzić człowieka do dobrego, czyli moralnego życia. Ale skoro dobro dostępne jest intelektualnie, to tym samym stajemy się odpowiedzialni za dobre lub złe życie<sup>289</sup>.

Platon, uczeń Sokratesa, podjął wątek znaczenia człowieka, a szczególnie jego niematerialnej duszy, która miałaby posiadać boski pierwiastek. Stanął na stanowisku dualizmu antropologicznego, zgodnie z którym, ciało i dusza są zespolone ze sobą. Pojęcie człowieczeństwa ograniczał jedynie do tego, co wewnętrzne dla człowieka, do jego sfery duchowej. Ciało zaś traktował jako przejściowe „więzienie” dla duszy. Ale jesteśmy w stanie uwolnić się z niego, a to dzięki silnej woli i intelektowi (*he nóesis*). To prowadzi do oczyszczenia (*katharsis*) duszy i skierowania jej ku Bogu. Bowiem oczyszczona dusza pragnie jedynie tego co „boskie”, a więc poznania prawdy, piękna i dobra absolutnego<sup>290</sup>. Zdaniem Platona składać by się miała z trzech części: rozumnej, umiejscowionej w mózgu, impulsywnej (emocjonalnej) i duszy zmysłowej. Jednakże uważał, że dystynktywną cechą

---

<sup>289</sup> D. Laertios, op. cit., s. 91. Por. także F. Copleston, Historia filozofii, t. 1, H. Bednarek – tłum., IW PAX, Warszawa 2004, s. 94-111.

<sup>290</sup> Platon, Dialogi, tom 1, tłum. W. Witwicki, ANTYK, Kęty 2005.

duszy jest rozum panujący nad sferą poznawczą oraz działalnością człowieka. To właśnie w gestii rozumu byłoby dokonywanie porządku w hierarchii naszych potrzeb, trosk, wartości.

Myśliciel ten znacznie rozszerzył pogląd na zdolności poznawcze człowieka. Z jednej strony miałyby one mieć charakter intelektualny, rozumowy (noetyczny - od greckiego rzeczownika *nóos* – rozum), a z drugiej pozarozumowy (pozanoetyczny). Według Platona ta druga metoda jest równie ważna, jak pierwsza<sup>291</sup>. W jego koncepcji człowieka przeważa przede wszystkim sfera duchowa oraz intelektualna. Podstawową cechą tego uwięzionego w ciele ucieleśnionego bytu jest świadomość, która pozwala na rozumienie świata w sposób *a priori*.

W teorii Arystotelesa uwydatnione jest substancjalne ujęcie człowieka. W jego poglądach, człowiek jest złożony ze zmiennej materii, którą stanowi ciało oraz formy- duszy, aktualizującej byt. Arystoteles uważał, że człowiek jest indywidualną substancją złożoną z materialnego, pasywnego ciała i niematerialnej, racjonalnej duszy, która kształtuje to ciało. Substancję definiował jako „byt, który istnieje samoistnie jako sam w sobie, jeden i oddzielny”<sup>292</sup>. Substancja oznacza byt mający swe istnienie w sobie samym, a nie w innym podmiocie lub przedmiocie. Charakteryzuje ją samoistność, autonomiczność (tzw. *subsistencia*). Człowiek jest traktowany jako autonomiczna jednostka, nie zaś jako przypadłość. Zatem można dostrzec w jego poglądach kontekst dualistycznej teorii człowieka. Jednakże, Arystoteles, w przeciwieństwie do swojego nauczyciela Platona, nie uważał ciała za więzienie dla duszy. Człowieka rozpatrywał w trzech istotnych i komplementarnych wymiarach: cielesnym, poznawczym oraz etycznym.

Uważał wszakże, iż tym co wyróżnia człowieka spośród innych istot żyjących („różnicą gatunkową” - w języku Stagiryty) jest natura intelektualna. Według Arystotelesa, człowiek to „zwierzę rozumne” (*zoon loganechon, animal rationale*). W określeniu tym zawarte są dwie cechy człowieka: animalność (zwierzęcość) i rozumność<sup>293</sup>. Pierwszy element oznacza przynależność człowieka do przyrody. Ale też istotnie się on od niej różni. Jak pisał myśliciel: „Człowiek pozbawiony zdolności postrzegania i rozumu staje się podobny do rośliny, pozbawiony tylko rozumu staje się podobny do zwierzęcia; natomiast człowiek w pełni obdarzony rozumem staje się podobny do Boga”<sup>294</sup>. Zatem, za główną cechę wyróżniającą człowieka od innych istot ziemskich uznawał ludzką rozumną duszę. W „Etyce Nikomachejskiej”, Arystoteles napisał, że „Tylko człowiek kształtuje się pod wpływem

---

<sup>291</sup> Platon, Fedon, tłum. W. Witwicki, Książnica – Atlas, Lwów 1925, 65 C-66 A, 76 D-77 A, 100 B-D.

<sup>292</sup> Arystoteles, O powstawaniu i ginięciu, tłum. L. Regner, Warszawa 1981, s. VII (Wstęp).

<sup>293</sup> Arystoteles, O częściach zwierząt, przeł. P. Siwek, PWN, Warszawa 1979, s. 686 a 27.

<sup>294</sup> Arystoteles, Zachęta do uprawiania filozofii, tłum. K. Leśniak, w: Arystoteles, Metafizyka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, Frg. 28.

roзумu, bo on tylko rozum posiada”<sup>295</sup>. W koncepcji Arystotelesa człowiek jest przedstawiany nie tylko w znaczeniu biologicznym, ale również jako istota myśląca oraz działająca.

Jako ktoś rozumny może dokonywać wyboru na podstawie doświadczeń i postępować wedle przyjętych zasad. Właśnie dzięki intelektowi jest on bowiem kimś wyjątkowym, posiada mianowicie zdolność nabywania wiedzy oraz poznawania rzeczywistości. Atrybutem człowieka odróżniającym go od zwierząt jest zatem umiejętność myślenia. Jednocześnie Arystoteles podkreślał społeczny kontekst człowieczeństwa, nazywając człowieka „zwierzęciem społecznym”<sup>296</sup>.

Święty Augustyn kontynuował platoński nurt myśli o człowieku. Bowiem traktował on duszę ludzką, podobnie jak Platon, jako substancję całkowitą, autonomiczną względem ciała. Pisał: „Człowiek jest duszą używającą ciała (anima utens corpore)”<sup>297</sup>. To za sprawą duszy człowiek podejmuje wszelkie działania twórcze. Człowiek jest zarazem immanentny i transcendentny w odniesieniu do otaczającej go rzeczywistości świata. W relacjach ze światem istotną rolę odgrywa jego materialne ciało. Takie stwierdzenie dało początek tzw. relacyjnemu ujęciu osoby ludzkiej. Zaś dusza jest przede wszystkim substancją rozumną, która posługuje się ciałem. W swoich założeniach akceptował jedność substancjalną całego człowieka, traktując go jak ciało kierowane duszą. Człowiek, jak mniemał Augustyn, jest „rozumną duszą, która korzysta ze śmiertelnego i materialnego ciała”<sup>298</sup>. Pisał, że „Ta dusza, która jest umysłem ludzkim, jest substancją bezcielesną, wnoszącą życie w ciało, niewidzialną, wyposażoną w zdolność odczuwania, będącą podmiotem zmian, jak również niezdolną do zajmowania miejsca w przestrzeni, niemniej jednak wrażliwą, taką, która nie może dać oddziaływać na siebie żadnej substancji mierzalnej, żadnej ilości, figurze ani kolorowi, wyposażoną w pamięć, rozum, pojmowanie, oraz nieśmiertelność”<sup>299</sup>.

Szczęście zaś, jest zależne od uznania przezeń, że jest stworzony dla Boga. Pisał „[Panie], stworzyłeś nas jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie”<sup>300</sup>. Ten doktor Kościoła uważał też, że człowiek powinien się kierować ku swojemu wnętrzu, koncentrując się na swoich wewnętrznych przeżyciach i procesach myślowych. Słynne *pryncypium* Augustyna wyraża przekonanie, iż własna myśl jest faktem ze

---

<sup>295</sup> Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Warszawa 1964, s. 318-319.

<sup>296</sup> *Ibidem*, 1253a3-4, 1253a10, 1278b19-20.

<sup>297</sup> Św. Augustyn, *Homille na Ewangelie św. Jana*, t.I, Warszawa 1977, s. 401.

<sup>298</sup> *Ibidem*.

<sup>299</sup> Św. Augustyn, *De cognitione verae vitae*, w: J.-P. Migne, P.L., t. XL., rozdz. V., kol. 1009.

<sup>300</sup> Augustinus, *Confessionum Libri XIII I*, 1.1: „Fecistinos ad te, [Domine]et inquietum Est con nostrum, donec requiescat in te”, w: *Nuova Biblioteca Agostiniana*, Città Nuova, Roma; dostępne także na [www.augustinus.it](http://www.augustinus.it); tłumaczenie polskie w: Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. W. Kubiak, I. W. Pax, Warszawa 1987, s. 7; dalej: Conf.).



wszystkich najpewniejszym, jak pisał, warto wstąpić „wewnątrz siebie”<sup>301</sup>. To co mówił Augustyn mogło sugerować, że człowiek poznaje siebie nie poprzez zmysły, ale przez refleksyjność, gdyż „w człowieku wewnętrznym mieszka prawda”<sup>302</sup>.

Boecjusz w VI wieku po Chrystusie był pierwszym, który dokonał zdefiniowania „osoby” jako pełnej, samodzielnie istniejącej substancji natury rozumnej, co wyróżniało ją od innych bytów. Określił osobę następującymi słowami: „Jeśli zatem osoba jedynie w substancjach się znajduje, i to w substancjach rozumnych, a wszelka substancja jest naturą, bynajmniej zaś nie znajduje się w rzeczach ogólnych, lecz w jednostkach, to już mamy określenie osoby: Osoba jest poszczególną substancją istoty rozumnej”<sup>303</sup>. Substancja zaś, jest czymś więcej niż tylko materią, jest bowiem jednością materii i formy. Kontynuując analizę poglądów Boecjusza, warto podkreślić, że dotyczą one takich ontycznych cech osoby ludzkiej jak: bycie świadomym, rozumnym, autonomicznym<sup>304</sup>.

Kontynuację wątku bytu jako substancji natury rozumnej widzimy w poglądach Świętego Tomasza z Akwinu. Traktował on człowieka jako jedność substancjalną, psychosomatyczną. Akwinata pojmował człowieka jako substancję złożoną z rozumnej duszy jako formy i z materii (substancji cielesnej). Zatem podobnie jak Arystoteles. W zbliżony też sposób uznawał, że substancją całkowitą jest byt przynależny do konkretnego gatunku. Można zatem chyba powiedzieć, iż św. Tomasz przedstawił egzystencjalną koncepcję osoby, wywodząc ją z aktu istnienia. Rozumiał ją jako istniejący byt jednostkowy o intelektualnej istocie. Zdaniem Tomasza substancja zajmuje naczelne miejsce w kategorii bytu, gdyż „posiada w najszerszym najprawdziwszym stopniu istotę”<sup>305</sup>. Osoba jest bytem samoistnym i samodzielnym w swym istnieniu. Podobnie jak Arystoteles, Akwinata wyróżniał w człowieku pierwiastek materialny, wskazujący na jedność człowieka z przyrodą. Ale jednocześnie uznawał transcendencję człowieka wobec niej. Człowiek poprzez to, że jest rozumny, posiada władzę nad swoimi czynami i z tej racji jednostkowe byty natury rozumnej otrzymują nazwę „osoby”. Jak pisał: „W odniesieniu do zewnętrznych czynności i rzeczy rozum wprowadza ład

---

<sup>301</sup> Św. Augustyn, Wyznania, tłum. M. Bohusz Szyszko, Księgarnia Józefa Zawadzkiego, Wilno 1912, s. 132.

<sup>302</sup> Św. Augustyn, O wierze prawdziwej, tłum. J. Ptaszyński, PAX, Warszawa 1953, s. 72.

<sup>303</sup> A. M. Boecjusz, Księga o osobie i dwóch naturach przeciwko Eutychesowi i Nestoriuszowi do Jana, Diakona Kościoła Rzymskiego, w: O pociechach filozofii ksiąg pięcioro oraz traktaty teologiczne, A. M. Boecjusz, tłum. T. Joachimowski, Poznań 1926, s.229.

<sup>304</sup> J. Jusiak, Osoba ludzka – substancja czy proces? Dusza a logos i duch. Stanowisko tradycyjnego procesualizmu, Lubelskie odczyty filozoficzne, Zbiór siódmy, Lublin 1999, s. 134.

<sup>305</sup> Św. Tomasz, Wybór pism, Roslan A. – tłum. WAM, Kraków 2009, s. 85.

w stosunkach między jednym człowiekiem a drugim, natomiast w stosunku do wewnętrznych uczuć rozum stanowi o prawości samego człowieka”<sup>306</sup>.

Wątek platońskiego dualizmu powrócił natomiast w poglądach Kartezjusza, który zakładał dwoistość człowieka, polegającą na tym, że składa się z dwu substancji: cielesnej oraz duchowej. Pierwsza, jest natury materialnej i cechuje ją bierność i rozciągłość (*res extensa*) i niematerialnej, złożonej z „substancji myślącej” (*res cogitas*). Druga zaś, jest z istoty „myśląca”, istnieje w sposób absolutny, niezależny od okoliczności i pewny. Kartezjusz pisał „Poznałem, że byłem substancją, której całą istotę, czy naturę stanowi wyłącznie myślenie, i która dla swego istnienia nie wymaga żadnego miejsca i nie należy do żadnego przedmiotu materialnego”<sup>307</sup>. Substancja myśląca nie jest jednak bytem materialnym, nie posiada takich właściwości jak rozciągłość, ale ma w zamian cechy niematerialne, dynamiczne, pochodzące od „rozumnego” stwórcy, Boga. Warto zauważyć, że to właśnie za sprawą „substancji myślącej” człowiek jest świadomy swojego istnienia, jako podmiot i zarazem przedmiot poznania. Poglądy Kartezjusza były stricte racjonalistyczne. Utrzymywał więc, że głównym atrybutem człowieczeństwa jest świadomość. Kartezjański człowiek jest istotą myślącą, co podkreśla słynna sentencja filozofa: „Myślę, więc jestem” (łac. *cogito ergo sum*). Jeśli pojawia się myśl, to musi być również ktoś, kto myśli<sup>308</sup>. W filozofii francuskiego uczonego pojawiła się też przełomowa idea podmiotu, z podkreśleniem jego świadomości. Kartezjański sposób ugruntowania podmiotowości stworzył punkt odniesienia dla wielu nowożytnych koncepcji.

Wątek rozumu jako kluczowej cechy człowieka został również podjęty przez Pascala, który twierdził, że „Człowiek jest tylko trzcina, najwęższą w przyrodzie, ale trzcina myśląca. Nie potrzeba, by cały wszechświat uzbroił się, aby go zmiażdżyć: mgła, kropla wody wystarcza, aby go zabić. Ale gdyby nawet wszechświat go zmiażdżył, człowiek byłby i tak czymś szlachetniejszym niż to, co go zabija, ponieważ wie, że umiera, i zna przewagę, którą wszechświat ma nad nim. Wszechświat nie wie nic o tym”<sup>309</sup>.

W dotychczas przytoczonych przez mnie filozoficznych poglądach dominowała dualistyczna koncepcja człowieka. Takiemu pogładowi przeciwstawił się Baruch Spinoza, który zakwestionował substancjalne ujęcie istoty ludzkiej, uznając, że osoba nie jest czymś

---

<sup>306</sup> T. z Akwinu, *Summa teologiczna*, t. 18, tłum. F.U. Bendowski, Katolicki Ośrodek Wydawniczy VERITAS, Londyn 1970, s. 41.

<sup>307</sup> Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1969, s. 39.

<sup>308</sup> Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, tłum. Tadeusz Boy-Żeleński, Fundacja Nowoczesna Polska, s. 4. <http://wolnelektury.pl/katalog/lektura/rozprawa-o-metodzie>.

<sup>309</sup> B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Boy-Żeleński, św. Wojciecha, Poznań; Warszawa 1921. (347), s. 70. Źródło: <http://wolnelektury.pl/katalog/lektura/pascal-mysli>

indywidualnym, samodzielnie istniejącym. Jego teoria została zdominowana przez nurt naturalistyczny, zgodnie z którym istota ludzka stanowi jedynie element świata przyrody. Idea substancjalności jest natomiast, w sposób wyrazisty, kontynuowana przez Leibniza. Jako istotny wyróżnik substancji traktuje on jedność duszy i ciała. Jeśli chodzi o duszę, to nadaje jej walor intelektualny. Człowiek w poglądach Leibniza jest substancją posiadającą zdolność apercepcji, dzięki której może poznać swoje wnętrze. Natomiast ciało jest traktowane jako ważny element konstytuujący tę substancję cielesną, a nie rozpatrywany w kategoriach rozciągłości, wzorem Kartezjusza. Ciało nie jest więc czymś odrębnie istniejącym, lecz istnieje zawsze jako element strukturalny każdej cielesnej substancji złożonej. Jednocześnie substancję definiuje on jako podmiot charakteryzujący się dużą sprawczością, a zatem czynny w swoich działaniach.

Odrzucenie koncepcji człowieka w ujęciu substancjalnym widzimy w teoriach empirystycznych. Jednym z jego czołowych krytyków był John Locke. W pierwszej kolejności, jego argumentem przeciw pojmowaniu istoty ludzkiej jako substancji była trudność zdefiniowania tego pojęcia. Uważał on, że nie możemy wiedzieć, czym jest substancja, ponieważ nie mamy jej jasnej idei. Pisał Locke: „Wszak nasza idea substancji jest to tylko coś domniemanego, coś bliżej nieokreślonego, przyjętego jako podłoże dla idei, które nazywamy przypadłościami lub akcydensami”<sup>310</sup>. Locke zdefiniował osobę ludzką jako byt myślący, posiadający rozum, świadomy samego siebie, czyli jako podmiot własnych działań intelektualnych<sup>311</sup>.

George Berkeley twierdził, że nie istnieje substancja cielesna, a jedynie duchowa. A zatem błąd znajdował zarówno w racjonalistycznej koncepcji kartezjanizmu, jak i w empiryzmie Locke'a. Podobnie jak Locke, podważał istnienie wrodzonej wiedzy, a doświadczenie traktował jedynie w wymiarze zmysłów. Uznawał, że człowiek posługuje się w poznaniu przede wszystkim wrażeniami i ideami. Rozróżniał percepcje pierwotne – impresje (*impressions*) i wtórne – idee (*ideas*). Opowiadał się za dualizmem ciała i umysłu. Negował istnienie jaźni, traktując ją jedynie jako zbiór wspomnień i doświadczeń. Hume zdecydowanie zakwestionował substancjalność osoby. Uważał, że „musimy dokonać rozróżnienia między

---

<sup>310</sup> J. Locke, Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego, II, 23, § 15; t. 1, tłum. B.J. Gawęcki, Warszawa 1955, s. 424.

<sup>311</sup> Ibidem, s. 471.

przyczyną a przedmiotem [...] uczuć; między idea, która je wywołuje, a idea, ku której zwraca się ich wzrok, gdy zostaną wywołane”<sup>312</sup>.

Immanuel Kant przedstawił człowieka jako byt autonomiczny, wolny oraz posiadający zdolność do poznania świata i nadawania mu wartości. Z jego pism wyłania się wizja istoty ludzkiej jako samoświadomego bytu, oderwanego i wolnego od innych jednostek, społeczeństwa i natury. W „Krytyce czystego rozumu”, niemiecki myśliciel szukał odpowiedzi na pytanie o naturę podmiotu, o istotę ludzkiego „ja”, które – jak mniemał - było transcendentálním warunkiem rozumienia ludzkiego poznania. Analizował człowieczeństwo na dwa sposoby<sup>313</sup>. W pierwszym ujęciu, człowiek był traktowany jak dzieło przyrody. Kant pisał: „Fizjologiczne poznanie człowieka jest zbadaniem tego, czym czyni człowieka przyroda, natomiast poznanie pragmatyczne bada, czym on sam jako istota działająca w sposób wolny siebie czyni lub też może i powinien siebie uczynić”<sup>314</sup>. Jest zatem także perspektywa pragmatyczna, dzięki której człowiek mógł zostać nazwany przez Kanta „ziemską istotą rozumną”. Dzięki swoim wrodzonym predyspozycjom<sup>315</sup>, w szczególności intelektualnym, może on rozwijać swoją naturę, dążąc do doskonałości. Przedstawiał on człowieka jako istotę, której wszystkie możliwości są nastawione na realizację konkretnych życiowych celów. O wyjątkowości człowieka świadczy sposób wykorzystania rozumu. Kant pisał: „Albowiem to, że posiada on rozum, wcale nie podnosi go w wartości ponad samą jedynie zwierzęcość, jeśli rozum ten ma mu służyć tylko do tego, co u zwierząt spełnia instynkt”<sup>316</sup>. Według Kanta, człowiek, będąc bytem zmysłowym i empirycznym, przynależy do świata przyrodniczego, zaś posiadanie przez niego rozumu i wolnej woli powoduje, że może on dokonywać wyborów i podejmować decyzje.

Teoria antropologiczna Kanta zakłada również transcendentálny aspekt człowieczeństwa, który jest związany z jego godnością. Istota ludzka, dzięki swej godności właśnie, ukazuje się nam jako wartość sama w sobie, której nie wolno użyć jako środka do realizacji jakiegokolwiek celu. Jak zauważył Janusz Mariański, poglądy Kanta wywarły

---

<sup>312</sup> Por. A. Grzebiński, Kategorie „podmiotu” i „przedmiotu” w Dawida Hume’a nauce o naturze ludzkiej. Toruń: Wydawnictwo UMK, 2005, 358-359.

<sup>313</sup> Według Kanta antropologia to systematyczna teoria zawierająca wiedzę o człowieku.

<sup>314</sup> I. Kant, Antropologia w ujęciu pragmatycznym, przeł. E. Drzazgowska, P. Sosnowska, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2005, s. 1.

<sup>315</sup> Kant wyodrębnia następujące predyspozycje: predyspozycją techniczną prowadzącą domechanicznego posługiwania się rzeczami, predyspozycją pragmatyczną umożliwiającą kształtowanie kultury i ucywilizowanych relacji z ludźmi oraz predyspozycją moralną. Patrz: A. Bobko, Wstęp. Człowiek w filozofii Immanuela Kanta, w: I. Kant, Antropologia w ujęciu praktycznym..., op. cit., s. XXVIII.

<sup>316</sup> I. Kant, Krytyka praktycznego rozumu, przeł. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1984, s. 103.

ogromny wpływ na współczesne zrozumienie godności, jako wartości absolutnej, jako celu wszelkiego postępowania. Pisał polski uczony: „Postępuj tak, abyś człowieczeństwa, tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego, używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”<sup>317</sup>. Godność zatem, ta wniosła wartość, jest celem samym w sobie i jest przedstawiana jako fundament człowieczeństwa. Kant uważał, że człowiek w świadomym i refleksyjnym działaniu zmierza do zachowania, z jednej strony własnej tożsamości, a z drugiej, relacji z innymi ludźmi. Człowiek posiada naturę cielesną, ale również noumenalną, a to mianowicie dzięki wolnej woli. Zatem warto przyjąć, że Kant rozumiał człowieka jako istotę bytującą na granicy dwóch światów: przyrody i wartości.

W teorii Hegla, człowiek pochodzi ze świata materialnej przyrody, w stosunku do której transcenduje. Zanegował on zatem istotę dualizmu antropologicznego. Przedstawił antysubstancjalistyczny obraz istoty ludzkiej, jednocześnie kwestionując traktowanie duszy jako samodzielnej substancji. Położył nacisk na aktywną działalność człowieka, realizowaną poprzez czyny. W koncepcji Hegla, na początku człowiek jest substancją choć sobie tego nie uświadamia. Następnie dopiero, będzie stawać się podmiotem, uświadamiając sobie siebie. Człowiek, w ujęciu Hegla, jako substancja, jest „bytem dla siebie”. To świadomość jest czynnikiem decydującym, że człowiek staje się podmiotem. Kluczową kategorią w heglowskich poglądach dotyczących człowieka jest duch (geist), którego rozwój występuje w formie interioryzacji oraz eksterioryzacji ludzkiego poznania. Interioryzacja poznania miałyby następować poprzez etapy: poznania zmysłowego, intuicyjny mechanizm wyobraźni i pamięci, a następnie poprzez myślenie. W rezultacie, jak pisał ks. S. Kowalczyk: „Jego dynamiczno-idealistyczny panteizm redukował indywidualną osobę ludzką do roli momentu w ustawicznym procesie autokreacji absolutnego ducha”<sup>318</sup>.

Schopenhauer uważał, że człowiek poznaje tylko zjawiska. Umysł ludzki nie kopiuje rzeczy, ale nadaje im sens, posługując się takimi kategoriami, jak przyczynowość, przestrzeń i czas. Sądził także, iż chociaż nie mamy możliwości poznania siebie jako przedmiotu poznania, tak aby dotrzeć do siebie z zewnątrz, to mamy jednak sposobność odkrycia swojej podmiotowości od wewnątrz. Poznając siebie od wewnątrz, od strony swojego ja, dostrzec możemy siebie jako samowiedzę. Ważna w człowieku jest wola, która jest kluczem do wyjaśnienia istoty rzeczy we wszystkich innych jego działaniach. Dzięki woli poznajemy

---

<sup>317</sup> J. Mariański, Godność ludzka jako wartość społeczno-moralna: mit czy rzeczywistość? Studium interdyscyplinarne, Toruń 2016, s. 59-60.

<sup>318</sup> S. Kowalczyk, Zarys filozofii człowieka, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 2002, s. 120.

również świat zewnętrzny, naturę. Schopenhauer uważał również, że wszystko, co nam się zdarza, istnieje jedynie w naszej świadomości.

W teorii Diltheya podkreślony jest historyczny aspekt człowieczeństwa. Człowiek jest istotą historyczną poprzez to, że wyróżnia go wspólny dla ludzi danej epoki sposób myślenia oraz działania. To samo odnosi się do kultury oraz kwestii aksjologicznych, które są odzwierciedlone w procesie historycznym<sup>319</sup>. Można stwierdzić, nasze życie stanowi twórczy fundament dla świata społecznego oraz kultury. Wszystko zależy od potencjału człowieka oraz warunków, w których żyje i tworzy.

George Simmel był przedstawicielem oświeceniowego indywidualizmu. Jak pisał „kiedy człowiek zostanie uwolniony od tego wszystkiego, co nie jest nim samym, kiedy odnajdzie samego siebie, właściwą substancją jego istnienia pozostanie człowiek jako taki, człowieczeństwo, które żyje w nim tak, jak w każdym innym, zawsze jednakowa, fundamentalna istota, zamaskowana, umniejszona i wypaczona przez warunki empiryczno-historyczne”<sup>320</sup>. W XIX myśli społecznej dominowały poglądy podkreślające zależność człowieka od społeczeństwa. W sposób wyrazisty uwidaczniają to przekonania Émila Durkheima dotyczące dualizmu natury ludzkiej, przedstawiające istotę ludzką jako złożoną ze sfery biologicznej i społecznej. Jacques Maritain powtarzał za św. Tomaszem, że osoba jest substancją natury intelektualnej, autonomiczną i wolną, kierującą swoimi czynami i wyznaczającą sobie cele<sup>321</sup>. Maritain podkreślał jeszcze jedną istotną cechę bycia osobą, a mianowicie dążenie do kontaktu z innymi osobami i do życia w społeczności. Odróżniał osobę od jednostki (indywiduum). Według autora, osoba to pełna, indywidualna substancja natury rozumnej, sprawująca odpowiedzialność za swoje czyny i zachowująca swoją autonomię.

Uznanie istoty ludzkiej jako substancji zostało zanegowane w ramach teorii fenomenologicznej. Jednym z głównym przeciwników traktowania osoby ludzkiej jako substancji był Max Scheler. Filozof ten sam o sobie napisał: „Kwestie: Czym jest człowiek i jakie jest jego stanowisko w byciu, zajmowały mnie od pierwszego przebudzenia mojej świadomości filozoficznej znacznie bardziej aniżeli wszystkie inne zagadnienia filozoficzne”<sup>322</sup>. Twierdził, iż człowieka nie da się rozumieć ani na gruncie naturalistycznym, ani materialistycznym. Proponował stanowisko personalistyczne - określał osobę jako

---

<sup>319</sup>Por. Z. Kuderowicz, Dilthey, Wiedza Powszechna, 1987.

<sup>320</sup>G. Simmel, Socjologia, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1975, s. 87.

<sup>321</sup>J. Maritain, HumanismeIntégral, Fernand Aubier, Paris 1936.

<sup>322</sup>M. Scheler, Stanowisko człowieka w Kosmosie, w: Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy, tłum. A. Węgrzecki, S. Czerniak, Warszawa 1987, s. 43.

„centrum aktów: doznań, przeżyć, decyzji, spostrzeżeń”<sup>323</sup>. Gdy chodzi o źródła fenomenologiczne, to istotne byłyby dla zrozumienia koncepcji istoty ludzkiej poglądy krakowskiego filozofa, Romana Ingardena, według którego człowiek jest bytem o strukturze psychofizycznej, jest podmiotem, osobą właśnie, ukonstytuowaną z duszy i ciała, kierującą się w życiu odpowiedzialnością oraz wartościami<sup>324</sup>.

Egzystencjaliści zrezygnowali z konceptu substancji i zastąpili je pojęciem egzystencji. Nie sposób nie wspomnieć w tym kontekście o filozofii przedstawiciela chrześcijańskiego egzystencjalizmu, Sorena Kierkegaarda, który (choć on akurat, samego tego pojęcia nie stosował) zgadzał się z późniejszym twierdzeniem, sloganem wręcz, egzystencjalistów, iż egzystencja człowieka poprzedza jego esencję. Był przekonany, że istotą i sensem ludzkiego życia jest poznawanie i przeżywanie siebie. Człowiek jest istotą materialno-duchową. Ze względu na duszę człowiek jest podmiotem, a nie rzeczą – przedmiotem. Życie człowieka jest na wskroś dynamiczne. W tym doświadczaniu własnego istnienia Kierkegaard przyznawał prymat wierze, nie zaś rozumowi<sup>325</sup>.

Dla kontrastu warto przywołać pogląd Jeana-Paula Sartre’a, który wiele Kierkegaardowi zawdzięczał, choć uznaje się go za prekursora egzystencjalizmu ateistycznego. To on ukuł wspomniane hasło: *l’existence précède l’essence* („istnienie poprzedza istotę”) <sup>326</sup>. Żył on przekonanie, iż człowiek jest „bytem dla siebie” (*être pour soi*), co świadczy o tym, że posiada on potencjał do bycia świadomym, wolnym, a jednocześnie kreatywnym podmiotem, kształtującym własną tożsamość<sup>327</sup>. Te cechy człowieka powodują, że jest on skłonny uczestniczyć w relacjach z innymi bytami. Sartre prezentował teorię, zgodnie z którą człowiek w swym byciu nieustannie musi wybierać własną drogę, kształtując w ten sposób siebie. Egzystować to tyle, co być wolnym i w tej wolności urzeczywistniać własny egzystencjalny projekt, ponieważ człowiek, będąc świadomym swojego istnienia, tworzy własny los. Sartre egzystencję ludzką sprowadzał do wolności. Jego antropologia nawiązywała do idei *Cogito* Kartezjusza oraz woluntaryzmu Kanta.

Maurice Merleau-Ponty w przeciwieństwie do Sartre’a ujmował człowieka w kontekście świata zewnętrznego, ten zaś, traktował jako horyzont odniesienia. Po pierwsze poddawał krytyce materialistyczne, a w gruncie rzeczy przedmiotowe ujęcie istoty ludzkiej,

---

<sup>323</sup> F. Znaniecki, Pojęcie osoby u M. Schelera, „Roczniki Filozoficzne” 6 (1958), s. 23–38.

<sup>324</sup> R. Ingarden, Książeczka o człowieku, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1972.

<sup>325</sup> Patrz: S. Kierkegaard, Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć, Iwaszkiewicz J. – tłum, PWN, Warszawa, s. 62.

<sup>326</sup> J. P. Sartre, Egzystencjalizm jest humanizmem, przeł. J. Krajewski, Warszawa 1998, s. 23.

<sup>327</sup> J.P. Sartre, Byt i nicłość. Zarys ontologii fenomenologicznej, przeł. J. Kielbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Ryziński, P. Małochleb, Kraków 2007, s. 757.

jako jednej z wielu rzeczy we wszechświecie. Podzielał zaś poglądy Kartezjusza, uznając, że człowieka, wśród innych istot, wyróżnia świadomość. Jednocześnie odwoływał się do Hegla, traktując człowieka jako istotę samowystarczającą i poszukującą zrozumienia siebie samej. W ciekawy sposób Merleau-Ponty odnosił się do transcendencji człowieka, którą definiował przede wszystkim jako jego rozwój i ciągle przekraczanie swych możliwości<sup>328</sup>.

Martin Heidegger zamiast terminu substancja posługiwał się pojęciem Dasein, rozumianym jako „Bycie w świecie”, „jestestwo”<sup>329</sup>. Przedstawił teorię, w której, po pierwsze, umiejscawia człowieka w kontekście użyteczności (*besorgen*), a po drugie w relacji do ludzi, która jest postawą troski (*fursorgen*). Warto zauważyć, że ontologia Heideggera wiąże się z twierdzeniem „Jestem, więc myślę”, w przeciwieństwie do kartezjańskiego „Myślę, więc jestem”<sup>330</sup>. Byt, którym jesteśmy, o którego „bycie” pytamy, nazwał Heidegger „jestestwem” („Dasein”). Jak wyjaśniają ideę Heideggera Adam Karpiński i Jerzy Kojkoł: „Bycie tego bytu jest zawsze moje i byt ten, sam odnosi się do siebie, do swojego „bycia”. Dlatego odpowiadając na „pytanie o sens bycia”, trzeba wprzód ujawnić „bycie jestestwa”. A zatem „bycie” jest ontologicznie pierwotne wobec wszelkiej ontologii, a „rozumienie bycia” samo jest określeniem bycia Jestestwa”. „Jestestwo” jest „przedontologiczne”, czyli bytuje w samym sposobie rozumienia *bycia*”<sup>331</sup>. To, co konstytuuje egzystencję, nazwał Heidegger „egzystencjalnością”. Egzystencjalność konstytuuje „bycie” bytu, który egzystuje; a ideę takiego konstytuowania bycia zawiera „bycie” w ogóle. Egzystencja człowieka sprawia, że poznaje on świat i innych ludzi. Kształtuje w ten oto sposób świadomość własnego istnienia i świadomość istnienia innych ludzi. W odróżnieniu od świata rzeczy jest bytem nieświadomym, jest to „byt w sobie”; świat ludzki zaś jest „bytem dla siebie”, a więc świadomym. To, że człowiek istnieje w świecie, jest więc jednocześnie zagrożeniem dla niego. Świat rzeczy, ów „byt w sobie”, może zniszczyć w każdej chwili. Tak samo zniszczyć może świat ludzki. Istnienie człowieka jest zatem „kruche”, dlatego też musi on nieustannie „troszczyć” się. Troska jest atrybutem ludzkiej egzystencji, jak mawiał Heidegger.

Koncepcja Karola Wojtyły łączy tradycję tomistyczną i fenomenologiczną. Przyjmował sposób rozumienia człowieka, jaki zaproponował Boecjusz. Jest on zatem realną substancją. Personalizm św. Tomasza, wyjaśnia Wojtyła, wyprowadzony został niejako z jego teorii osoby, ta zaś ma charakter głównie teologiczny, co znaczy że dotyczy przede wszystkim Boga.

---

<sup>328</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, M. Kowalska, J. Migasiński – tłum., Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.

<sup>329</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, B. Baran – tłum., PWN, Warszawa 1994, s. 125.

<sup>330</sup> *Ibidem*, s. 605.

<sup>331</sup> A. Karpiński, J. Kojkoł, *Filozofia. Zarys historii*, AMW, Gdynia 2002, s. 83.



Perspektywę fenomenologiczną przyjmował zaś Wojtyła nie bez pewnej rezerwy. Pisał: „Stanowisko fenomenalistyczne zdaje się wykluczać taką jedność wielu doświadczeń, a w doświadczeniu jednostkowym widzi tylko zespół wrażeń czy wzruszeń, które umysł z kolei porządkuje. Z pewnością doświadczenie jest czymś jednostkowym i za każdym razem jedynym i niepowtarzalnym, a przecież istnieje coś takiego, co można nazwać doświadczeniem człowieka i to na podstawie całej ciągłości momentów empirycznych. Przedmiotem doświadczenia jest nie tylko moment, ale i człowiek, który wyłania się ze wszystkich momentów...”<sup>332</sup>. Jego koncepcja osoby ludzkiej jest dość skomplikowana. Uwzględnia zarówno cielesność, jak i duchowość. Kategorią kluczową jest pojęcie czynu. W nim wyraża się człowiek, przekracza siebie, stanowi, komunikuje z innymi oraz światem kultury. Jak pisał: „Pełny obraz integracji osoby w czynie musi zawsze uwzględniać fakt komplementarności: integracja dopełnia transcendencję, która realizuje się przez samostanowienie i sprawczość. W tym wymiarze czyn ludzki jest świadomą odpowiedzią na wartości poprzez rozstrzygnięcie czy wybór. Jednakże odpowiedź ta zawsze w jakiś sposób korzysta z dynamizmu somatyki oraz psychiki. Integracja osoby w czynie oznacza ściśle konkretne i za każdym razem niepowtarzalne wprowadzenie somatycznej reaktywności oraz psychicznej emotywności do jedności czynu: do jedności z transcendencją osoby, wyrażającą się w sprawczym samostanowieniu, które zarazem jest świadomą odpowiedzią na wartości”<sup>333</sup>.

Podsumowując, duża część zachodniej filozofii stawia człowieka ponad wszystkimi innymi bytami, które zamieszkują ziemię. Możemy wyodrębnić dwa najbardziej powszechne poglądy dotyczące analizy człowieka i człowieczeństwa. W pierwszej kolejności jest to rozpatrywanie człowieka w ujęciu substancjalnym, a drugie w podejściu relacyjnym. W pierwszym przypadku, charakterystycznym m. in. dla Arystotelesa, Boecjusza i Św. Tomasza, człowiek jest istotą duchowo – cielesną, która zachowuje swoją niezależność, a nawet niezmienność, w otaczającym go świecie. Człowieczeństwo w tym przypadku odnosi się przede wszystkim do rozumu oraz wolnej woli człowieka. Inni myśliciele rozpatrywali człowieka w odniesieniu do jego relacji z innymi bytami oraz z otaczającym światem. Tak więc człowiek, z jednej strony jest traktowany w przyrodzie jako gatunek biologiczny, ale z drugiej strony posiada wiele cech, które go wyróżniają tak istotnie, że nie da się go porównać z żadnym innym stworzeniem. Ten właśnie szczególny zbiór cech określany jest mianem człowieczeństwa. Jego istotę próbowano opisywać na różne sposoby. W naukach humanistycznych przedstawiono wiele pytań dotyczących natury i istoty człowieczeństwa. Jednym z głównych pytań

---

<sup>332</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1969, s. 6.

<sup>333</sup> *Ibidem*, s. 243.

pojawiających się w tym kontekście to pytanie o sens jego życia cel wędrówki po Ziemi, w kontekście przede wszystkim jego własnego rozwoju, ale również poznawania i zdolności dokonywania zmian w świecie.

Warto zwrócić uwagę, że w każdej epoce inaczej pojmowano ideę człowieka. W starożytności raczej dominowały poglądy uznające istotę ludzką za jedność materii oraz formy. W nurcie osiemnastowiecznego materializmu, człowieczeństwo ograniczano jedynie do reakcji cielesnych. Zaś w dwudziestym wieku traktowano człowieka nie tylko w odniesieniu do jego potencjału, gdy podkreślano jego aspekty poznawcze, ale również często brano pod uwagę szerszy kontekst: społeczny, historyczny, kulturowy.

Z wielowiekowych rozważań filozoficznych wyłania się obraz człowieka, który posiada właściwości wegetatywne i zmysłowe, ale przede wszystkim charakteryzuje go intelekt, przejawiający się w racjonalnym charakterze jego procesów poznawczych oraz w rozumnym i wolnym działaniu. Takie cechy człowieka jak rozumność i mądrość dają mu możliwość rozróżniania dobra i zła, prawdy i nieprawdy. Człowiek jest jedyną istotą w świecie przyrody, która jest ciekawa swojego istnienia. Stąd nieustannie formułuje pytania egzystencjalne dotyczące sensu własnego życia. Nasz umysł oprócz poznawania świata, poznaje przede wszystkim siebie. Ujęcie człowieka jako substancji istniejącej samodzielnie, niezależnej występuje w wielowiekowych teoriach filozoficznych.

Jak już stwierdziliśmy, od najwcześniejszych czasów, a zwłaszcza od Arystotelesa czy Boecjusza istotny jawi się wątek człowieka jako substancji myślącej. W wielu przytaczanych tu poglądach filozoficznych, cechą dystynktywną człowieczeństwa jest rozum. W tym znaczeniu pojmować go należy jako „to, co autentycznie ludzkie w człowieku”, a władzę rozumu jako możliwość humanizacji życia „poprzez opanowanie sił irracjonalnych”. W myśli oświeceniowej, w szczególności w tradycji zapoczątkowanej przez Kartezjusza często możemy dostrzec proces reifikacji, łączącej świadomość istnienia pewnych zjawisk z nimi samymi. Stało się to później przedmiotem protestu fenomenologów. Pojawiały się też zastrzeżenia, iż przyznawanie prymatu rozumowi nad innymi atrybutami złożonej istoty człowieczej jest przejawem redukcjonizmu, często sprowadzającego złożoną istotę ludzką jedynie do lepiej lub gorzej funkcjonującego organizmu, lub – streszczając tę ideę w dużym uproszczeniu - zlepku komórek. W pewnych odmianach fenomenologii, ale też postmodernizmu lub innych, podobnych orientacji intelektualnych, człowiek rozplywa się całkowicie lub częściowo, wraz z jego podmiotowością w aktach poznawczych, wyobrażeniach, kreacjach samoświadomości lub praktykach dekonstrukcji.

Staralam się zarysować główne idee rozumienia fenomenu człowieka i człowieczeństwa, a także wątpliwości jakie one budzą i trudności jakie wiążą się z tak ambitnym zadaniem. Jest to zarazem tło, na którym będziemy mogli, jak sędzę, dobrze zrozumieć i ocenić teorię człowieka i człowieczeństwa Margaret S. Archer, co jest głównym celem mojej rozprawy. W ten sposób wyłonił się jeden z najistotniejszych problemów badawczych, jakie przed sobą postawiłam. Mam na myśli próbę zrozumienia miejsca i wartości koncepcji brytyjskiej socjolog, na tle dotychczasowych wysiłków w tej mierze i oceny, czy i ewentualnie w jakim stopniu udało się jej ominąć lub rozwiązać problemy, jakie do tej pory nękały filozofów zajmujących się kwestią człowieka.

### **- Istota ludzka i sprawczość w ujęciu Margaret S. Archer**

Teoria sprawczości jest przedmiotem wielu badań w naukach społecznych, oscylujących wokół autonomicznego działania człowieka, które napotyka wiele możliwości, ale również ograniczeń ze strony właściwości strukturalnych. Jak twierdzi Archer, istota ludzka z racji wielu swoich atrybutów, wśród których za kluczowy możemy uznać refleksyjność, jest z natury sprawcza, co powoduje, że jest w stanie w sposób świadomy, twórczy, wolny, a zarazem odpowiedzialny podejmować różnego rodzaju działania, realizując swoje cele, wedle zdefiniowanych przez siebie potrzeb, wartości. Bowiem sprawczość istoty ludzkiej niewątpliwie wiąże się z uwarunkowaniami aksjologicznymi. Człowiek jako istota sprawcza rozwija się twórczo, doskonali, ale również poprzez swoje działania przyczynia się do rozwoju kultury i cywilizacji. W oczywisty sposób przeczy to deterministycznemu nurtowi, zgodnie z którym człowiek jest efektem wpływów środowiska. Owszem, z jednej strony człowiek jest podatny na oddziaływanie świata zewnętrznego, twierdzi uczona, ale jednocześnie swoją kreatywną działalnością przyczynia się do zmian świata.

Bliska jest mi interpretacja sprawczości w ujęciu Karola Wojtyły, w ramach której człowiek jest rozumiany nie tylko jako sprawca czynu, ale również jako osoba, która go przeżywa, co czyni go świadomym, doświadczającym siebie człowiekiem. Nadanie kluczowego znaczenia kategorii przeżycia sprawczości w konsekwencji kieruje w stronę świadomości. Może warto również dodać do tego czynnik wolitywności, w której człowiek wyraża wolną wolę swojego działania<sup>334</sup>. Ta wolitywność zawiera się nie tylko w wyborze podejmowanych działań, ale również w kształtowaniu w ten sposób samego siebie. Jest to

---

<sup>334</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, op. cit., s. 109-120.

bardzo ważne ze względu na sprawczość. Twierdzeniem podstawowym jest bowiem przekonanie, iż osoba jest podmiotem swoich aktów. Atrybut woli w sprawczości istoty ludzkiej jest bardzo istotny, gdyż zdolność wolnego wyboru w działaniach człowieka, niezależnie od jego otoczenia, nadawałaby mu charakter osobliwy i wyjątkowy w świecie przyrody i mogłaby stanowić o istocie człowieczeństwa. Mówimy, oczywiście, o woli świadomego i refleksyjnego podmiotu.

Archer posługuje się terminem sprawstwa podmiotowego (*agency*), jako kategorią podstawową swojej teorii. Ale na pierwszym planie stawia pozaspołeczne aspekty człowieczeństwa. Terminem sprawczości (*agency*) chętnie posługują się socjologowie orientacji podmiotowej<sup>335</sup>. Przypomnijmy, często w mojej pracy przywoływanego Anthony'ego Giddensa, który definiuje sprawczość jako działanie podmiotowe, w przeciwieństwie do samego działania, rozumianego jako (*action*). Podkreślał w ten sposób znaczenie czynnika ludzkiego – jest tu „podmiotowe sprawstwo” umiejscowione w relacji do struktur społecznych (*structure*).

W perspektywie badawczej, przedstawionej przez Archer, kategoria sprawczości jest pojmowana w oryginalny sposób. Z jednej strony, co wydaje się naturalne, sprawstwo wiąże się z aktywnością człowieka, a z drugiej strony ujmuje ona w tej kategorii również zaniechanie działań, czyli bierną postawę człowieka. Uczona podkreśla autonomiczność oraz nieredukowalność istoty ludzkiej i jej sprawczości w kontekście otoczenia społeczno-kulturowego. Pisała „Nie powinno nas dziwić, że gdy ponownie pojawia się oblicze człowieka - stanowiące nieredukowalną i niepodatną całkowicie na zewnętrzne wpływy podstawę sprawstwa – ponownie wraca również problem struktury i sprawstwa”<sup>336</sup>.

Brytyjska socjolog sprawczość wiąże wyłącznie z człowiekiem i – przede wszystkim – z jego koronną właściwością: z refleksyjnością. Bowiem jedynie refleksyjna istota ludzka potrafi w konstruktywny sposób zarządzać swoim życiem oraz przeciwstawiać się różnego rodzaju przeszkodom w realizacji swoich działań. Ten wątek jest przedmiotem rozważań rozdziału III mojej pracy.

Istotna hipoteza mojej rozprawy dotyczy cech teorii człowieka, sprawczości i człowieczeństwa autorstwa Archer, które czynią jej koncepcję wyjątkową i pozwalają uznać, że teoria ta jest istotnym krokiem postępu na zarysowanym wcześniej gruncie myśli filozoficznej i społecznej. Obok wspomnianej już perspektywy morfogenetycznej oraz

---

<sup>335</sup> P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Znak, Kraków 2012, s. 587 i dalsze.

<sup>336</sup> M. S. Archer, *Człowieczeństwo ...*, op. cit., s. 47.

refleksyjności, jako kluczowych aspektów koncepcji tej uczonej, jakie nadają jej wspomnianą właśnie wyjątkowość i znaczenie, twierdząc, iż cechami wyróżniającymi są także jej antynaturalizm i antyredukcjonizm, realizm (ze szczególnym uwzględnieniem realizmu krytycznego), perspektywa teleologiczna i aksjologiczna oraz przypisywanie szczególnej roli emocjonalności człowieka. Będę się starała rozwinąć te idee uczonej i wykazać ich osobliwość wśród istniejących teorii człowieka.

### **- Antynaturalizm i antyredukcjonizm propozycji Margaret S. Archer**

Samo pojęcie antynaturalizmu nie będzie w tej pracy przedmiotem osobnej analizy. W tym rozdziale, nie jest moim zamierzeniem zgłębiać cały kontekst teorii antynaturalizmu. Wydaje się, że zupełnie wystarczające ze względu na moje cele będzie ujęcie antynaturalizmu, jako pojęcia przeciwstawnego do terminu naturalizmu, upowszechnionego przez Augusta Comte'a, redukującego człowieka i jego zachowania do zjawisk występujących w przyrodzie, które można opisać za pomocą narzędzi metodologicznych, stosowanych w naukach przyrodniczych. Jednocześnie naturalizm odrzuca założenie, że istnieją zjawiska, których nie sposób zbadać w sposób naukowy, jeśli rozumie się przez to instrumentarium badawcze nauk przyrodniczych. Orientację naturalistyczną lub przynajmniej istotną inspirację nią odnajdujemy w wielu teoriach, prądach i kierunkach myśli socjologicznej i społecznej. Wyrazistym przykładem może być psychologizm, czy behawioryzm.

Głównym założeniem antynaturalizmu jest przeświadczenie, że istoty ludzkie i ich aktywność różnią się istotnie od reszty świata przyrodniczego, a przez to nie sposób sensownie stosować do ich badania metod praktykowanych w naukach przyrodniczych. Na gruncie tej orientacji zakłada się, że istotnymi i definicyjnymi właściwościami człowieka są np. wartości, potrzeby, normy, cele – kategorie nie dające się zastosować do czegokolwiek poza człowiekiem i zbiorowościami, jakie tworzy (przynajmniej, gdy będziemy je rozumieli w sposób charakterystyczny dla ludzi). Antynaturalizm nie traktuje również psychiki jako jakiegoś ludzkiego „organu”, „części”, którą można badać jak każdy inny narząd w organizmie.

Dla stanowiska antynaturalistycznego niezwykle ważna jest intencjonalność działań istoty ludzkiej, w przeciwieństwie do nurtu naturalizmu, w którym badawczej analizie nie podlegają intencje, a jedynie zachowania. Korzeni antynaturalizmu, propagowanego przez takich badaczy jak Dilthey czy Rickert, należy poszukiwać w podejściu antypozytywistycznym, jak również w hermeneutyce. W kwestii antynaturalizmu, nie sposób nie zgodzić się z Szackim, który uważał, że „Socjologia humanistyczna jest we wszystkich

odmianach programowo antynaturalistyczna, tj. odrzuca jako urojenie zarówno – popularny we wczesnej fazie rozwoju socjologii – pogląd, iż rzeczywistość społeczna jest po prostu częścią, przyrody, jak i jego wersję zmodyfikowaną przez socjologizm, zgodnie z którą jest ona wprawdzie rzeczywistością *sui generis*, ale może i powinna być badana w taki sam lub podobny sposób jak przyroda”<sup>337</sup>.

Aby nie brnąć w nieskończone spory terminologiczne, odwołam się do źródła nobliwego i (być może, zupełnie niesłusznie) uznawanego dość powszechnie za autorytatywne. Przynotuję mianowicie definicję redukcjonizmu Simona Blackburna, który w Oxfordzkim Słowniku Filozoficznym określił tę orientację, jako przekonanie, iż pewne zjawiska trzeba uznać za ważniejsze w procesie uzasadniania twierdzeń, a niektóre nie, a także, że pewne fakty lub byty mogą być zupełnie dobrze zastąpione w procesie wyjaśniania przez inne<sup>338</sup>. Uczony podaje tu przykłady behawioryzmu, fenomenalizmu i naturalizmu. Winnych, którzy przyczynili się do redukcji, czyli degradacji podmiotu ludzkiego na rzecz społeczeństwa, jest wielu. Przede wszystkim Archer wymienia Durkheima, który określał człowieka mianem „materiału nieokreślonego”<sup>339</sup>. Następnie wymienia Lyotarda, który twierdził, że, pojedyncza osoba wiele nie wnosi”<sup>340</sup>, a także Rorty'ego uważającego, że „socjalizacja sprowadza wszystko w dół”<sup>341</sup>.

Natomiast brytyjska socjolog zdecydowanie przeciwstawia się redukcjonizmowi kategorii człowieczeństwa w naukach społecznych. Píše Archer: „Stąd socjologiczny imperializm: im mniej znaczące staje się człowieczeństwo, tym większa przestrzeń dla teorii socjologicznej”<sup>342</sup>. W szczególności uczona krytycznie odnosi się do ujęcia człowieka w postaci konflacji oddolnej i odgórnjej. Konflacyjne podejście polega w tym wypadku na przyznawaniu przez badacza dominacji struktury nad sprawstwem lub sprawstwa nad strukturą. Innym jeszcze rodzajem wymienianym przez nią jest konflacja centralna, której jednak nie zalicza ona do redukcjonizmu. Píše, że „jest nieredukcjonistyczna, ponieważ zakłada nierozdzielność „części i ludzi”. Ujmując to inaczej, błąd konflacji nie polega na epifenomenalizmie, na uczynieniu biernym, a tym samym redukowalnym, jednego z poziomów rzeczywistości społecznej”<sup>343</sup>. W ramach tego nurtu, „części” i „ludzie” nie są wzajemnymi

---

<sup>337</sup> J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, PWN, Warszawa 2002, s. 437.

<sup>338</sup> S. Blackburn, *The Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1994, s. 322.

<sup>339</sup> M.S. Archer, *Realist Social Theory ...*, op. cit., s. 38.

<sup>340</sup> M. S. Archer, *Persons and ultimate concerns*, Pontifical Academy of Social Sciences, *Acta* 11, Vatican City 2006, s. 263-264. [www.pass.va/content/dam/scienze-sociali/pdf/acta11/acta11-archer.pdf](http://www.pass.va/content/dam/scienze-sociali/pdf/acta11/acta11-archer.pdf).

<sup>341</sup> R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, 1989, s. 185. [tłum. moje – M.B.]

<sup>342</sup> M. S. Archer, *Człowieczeństwo ...*, op. cit., s. 319.

<sup>343</sup> M. S. Archer, *Człowieczeństwo*, op. cit., s. 10.

epifenomenami, co jest uznane przez przedstawicieli tego rodzaju konfliktu za odejście od redukcjonizmu.

Brytyjska socjolog w szczególności krytycznie traktuje konfliktowe ujęcie jaźni. W przypadku - jak ona to określa - „człowieka nowoczesności”, jaźń została mu przyznana. Natomiast w przypadku „istoty społecznej” poczucia jaźni nabywamy angażując się w konwersację społeczeństwa. Faworyzowanie konfliktu oddolnego, odebranie autonomii człowieczeństwu i postrzeganie go jedynie jako daru społeczeństwa było charakterystyczne dla szerokiego grona „socjologicznych imperialistów”, ale także postmodernistów, jak na przykład Roma Harrégo, Richarda Rortego oraz Michaela Foucaulta. W założeniu, jawnym lub ukrytym za konflikt oddolny stoi przekonanie, iż społeczne struktury stanowią epifenomen sprawstwa i determinują indywidualne działania podejmowane przez człowieka<sup>344</sup>. Prowadzi to do tego, że człowiek zostaje całkowicie zdominowany przez struktury społeczne. Model człowieka jako istoty społecznej jest nadmiernie uspołeczniony, bowiem redukcja dotyczy tu wszystkiego, co nie jest biologiczne i społeczne<sup>345</sup>. Przyznanie człowiekowi statusu „daru społeczeństwa”, w rzeczy samej oznacza odebranie mu osobowości, refleksyjności, jak również pamięci. Nie dziwi zatem, że stanowiska, które przyznawały prymat dyskursywnej jaźni nad biologiczną konstytucją zostały w teorii Archer zdecydowanie zanegowane. W konsekwencji przeciwstawia się ona redukowalności tożsamości osobistej do społecznej<sup>346</sup>. Ale brytyjska socjolog neguje teorię, traktującą myśli, pamięć i refleksyjność jako pochodne i wtórne wobec dyskursu.

Z kolei, w takich teoriach, jak postmodernizm, w tym strukturalizm, post strukturalizm i tekstualizm przedstawiono – zdaniem uczonej - nowe podejście do człowieczeństwa, które ona określa jako konflikt odgórną, w ramach której podmiot został mniej lub bardziej radykalnie zredukowany do racjonalności instrumentalnej. Temu uprzedmiotowianemu człowiekowi przyznano status „modelu człowieka nowoczesności”. Archer wspomina o jego szczególnie wulgarnej odmianie w postaci „homo economicus”. Z czasem – kontynuuje swą krytykę Archer - do nazwy człowieka nowoczesności dopasowano całą „teorię racjonalnego wyboru”. Na gruncie ekonomii klasycznej model ten został spopularyzowany w sposób wyrazisty przez Adama Smitha oraz Johna Stuarta Millę. Smith uważał, że egoistyczny w swej naturze człowiek, dąży jedynie do realizacji własnych potrzeb, pośrednio i w sposób niezamierzony („niewidzialna ręka”) przyczyniając się do dobrobytu społeczeństwa. Natomiast

---

<sup>344</sup> M. S. Archer, *Realist Social Theory ...*, op. cit., p. 81.

<sup>345</sup> M. S. Archer, *Persons and ultimate concerns ...*, op. cit., p. 1.

<sup>346</sup> *Ibidem*, p. 264.

według Milla, człowiek kierując się racjonalnością dąży do realizacji swoich celów, a przede wszystkim do maksymalizacji bogactwa. Idea „człowieka nowoczesnego” – twierdzi uczona - jest wszechobecna w naukach społecznych<sup>347</sup>. Źródła tej koncepcji sięgają Davida Hume’a, dla którego jednak „homo economicus” był jedynie w niewielkim stopniu racjonalny, zaś jego zachowaniem kierowały namiętności, a rozum ograniczał się do roli „genialnego niewolnika”. Utylitaryzm zmienił go w racjonalnego aktora, który przekształcił swoje "namiętności" w oświecone "przyjemności"<sup>348</sup>. W ten sposób powoli, ewaluowała idea człowieka nowoczesności, silnego podmiotu, który kieruje się swoją racjonalnością i autonomią.

W teorii Archer „człowiek nowoczesności” jest przedstawiany jako antyspołeczny, samowystarczalny 'outsider'. Jest to racjonalny, ale bezduszny oportunist. Możemy określić go jako model antropocentryczny, w ramach którego człowiek wpływa na rzeczywistość jako całość, ale rzeczywistość nie ma wpływu na człowieka<sup>349</sup>. Zatem jest to zaprzeczenie koncepcji brytyjskiej uczonej, dotyczącej relacyjności pomiędzy człowiekiem a światem. Z tego względu, cały rozwój zdolności człowieka jest wyłącznie hipotetyczny. Pisała Archer: „To, kim jesteśmy oraz przekonanie, że jesteśmy tym samym bytem na przestrzeni czasu, wyłania się z ludzkich relacji z rzeczywistością, co podważa tezę o naszej atomistycznej niezależności”<sup>350</sup>. Nie dziwi zatem sprzeciw brytyjskiej socjolog wobec koncepcji modelu „człowieka nowoczesności”. Kluczową podstawą jego funkcjonowania jest racjonalność instrumentalna, stanowiąca narzędzie służące mu wyłącznie do osiągnięcia własnych korzyści. Archer pisała „cechą dystynktywną gatunku ludzkiego nie było uspołecznienie, lecz racjonalność”<sup>351</sup>. Od samego początku paradygmatem działania racjonalnego był paradygmat racjonalnego wyboru (w jego słabszej odmianie). Według Archer zubożenie „człowieka nowoczesności” jest spowodowane brakiem zdefiniowania najistotniejszych celów w jego egzystencji. Brytyjska socjolog określa je „troskami zasadniczymi”, które stanowią podstawę tego kim jesteśmy. Poprzez jasne ich rozeznanie, a w dalszej kolejności dążenie do ich spełnienia, bardziej odpowiedzialne jest nasze zaangażowanie w świecie. Wreszcie, jeśli właściwie zostaną przez nas określone, będzie to miało znaczenie dla naszego sprawstwa, w tym ukierunkowania go na działania społeczne<sup>352</sup>. Aby tak się stało, konieczne jest wzbogacenie tego bezdusznego człowieka nowoczesności o atrybuty należące do sfery emocjonalnej, przez co może on zyskać większą wrażliwość na

---

<sup>347</sup> Ibidem, s. 263.

<sup>348</sup> M. S. Archer, Homo economicus, Homo sociologicus and Homo sentiens, w: Rational Choice Theory. Resisting Colonization, M. S. Archer, J. Q. Tritter, Routledge, London - New York 2001, s. 36.

<sup>349</sup> M. S. Archer, Structure, Agency and the Internal Conversation. Cambridge University Press, 2003, s. 22.

<sup>350</sup> M. Archer, Człowieczeństwo, op. cit., s. 189.

<sup>351</sup> M. S. Archer, Persons and ultimate concerns ..., op. cit., s. 265.

<sup>352</sup> Ibidem, s. 263.



istnienie problemów społecznych w świecie. Oczywiście, „Homo economicus” musi być rozumiany wraz z kontekstem społecznym, a zwłaszcza konieczne jest zrozumienie związku norm społecznych z jego decyzjami. Archer pisała, że „z jednej strony *człowiek racjonalny* jest nakłaniany do wpisania się w normy społeczne ponieważ są one jego świadomym interesem własnym: nie akceptuje ich jako wiążących, ale popiera je w sposób wykalkulowany”<sup>353</sup>.

Radykalnym nurtem w ramach konflicji odgórnej jest postmodernizm. Jego przedstawiciele, „zdefiniowali Ja jako zadanie wielorakie, zawsze w trakcie realizacji i zawsze bez ogólnego wzorca. Zadanie to stawia się tutaj w przepisanej od Nietzschego figurze napięcia między dionizyjskimi ekscesami pragnień (które można odczytać jako metaforyczną krytykę metafizycznej tradycji myślenia o podmiocie) a apolińską zasadą porządku i własnego samostanowienia (odpowiednio krytyka tradycji filozofii świadomości)”<sup>354</sup>. Jednak tym samym podważają „wiarę w jedną i niepodważalną prawdę ontologiczną, jednego dobra, jednego sensu, jednej racji etycznej, estetycznej i politycznej i jednego sposobu poznawania świata”<sup>355</sup>. Powstaje zatem nowy koncept podmiotu, który Krzysztof Wielecki określa „narcystyczną podmiotowością autentyczności”, charakteryzujący się: samoakceptacją, totalną równością wszelkiej różnorodności, samotnością i egoizmem jako cnotą i obowiązkiem ekspresji samego siebie<sup>356</sup>. W ramach tej orientacji zostało dokonane uprzedmiotowienie człowieka. W przeciwieństwie do realistów, uznających pierwszeństwo praktyk nad językiem, postmoderniści uważają, że ważniejsza od sprawstwa jest struktura (lingwistyczna)<sup>357</sup>. Przedstawiciele strukturalizmu, jak Lévi-Strauss, Louis Althusser czy Jacques Lacan opowiadali się za paradygmatem lingwistycznym, uznając język za główny czynnik w kształtowaniu podmiotowości. Jak zauważa Wielecki „status jednostki jest tu podrzędny, człowiek, podobnie jak świat, jest stwarzany przez język, redukowany do wymiaru jego użytkownika, i to ma mu umożliwić wolność”<sup>358</sup>. Człowiek nie ma wpływu na rozwój społeczeństwa, w przeciwieństwie do wszechwładnego i racjonalnego człowieka epoki oświecenia<sup>359</sup>.

---

<sup>353</sup> M. S. Archer, J. Tritter, *Rational Choice*, op. cit. s. 52. [on the one hand, 'rational man' is only induced to contract into social norms because they are in his enlightened self-interest: he does not accept them as binding but endorses them calculatively] [tłum. moje – M.B.].

<sup>354</sup> K. Wielecki, *Podmiotowość*., op. cit. s.203.

<sup>355</sup> *Ibidem*, s. 243.

<sup>356</sup> *Ibidem*, s. 248.

<sup>357</sup> M. S. Archer, *Człowieczeństwo* ..., op. cit. s. 29-30.

<sup>358</sup> K. Wielecki, *Podmiotowość*, op. cit., s. 248.

<sup>359</sup> M. S. Archer, *Człowieczeństwo* ..., op. cit., s. 28.

## - Realizm propozycji teoretycznej Margaret S. Archer

W dotychczasowym rozważaniach pokazałam, jak istotne są relacje człowieka z rzeczywistością, w szczególności z jej porządkiem naturalnym, praktycznym oraz społecznym. Istotne jest uznanie niezależności rzeczywistości od jej poznania przez człowieka, czyli - zgodnie z realizmem krytycznym - dokonanie rozróżnienia na kwestie ontologiczne i epistemologiczne. Pisała Archer „rzeczywistość – zarówno naturalna, jak i ta, na którą składają się artefakty – posiada własności i siły, które nie są zależne od podmiotów wiedzy”<sup>360</sup>. Nie ulega wątpliwości, że systemem otwartym jest zarówno rzeczywistość, jak i istoty ludzkie. Archer pisała, że „My, ludzie, jesteśmy najpotężniejszą z tych kontyngencji. Lecz również jesteśmy otwartymi systemami, ponieważ – jak pokazałam wyżej – wszystkie nasze ludzkie siły istnieją jedynie potencjalnie i to, które z nich zostaną urzeczywistnione zależy od przypadkowej interwencji świata rzeczy”<sup>361</sup>. Nie możemy mierzyć się ze światem na swoich własnych zasadach, zatem „naturalnym nastawieniem gatunku ludzkiego nie może być agnostycyzm ani manicheizm”<sup>362</sup>.

Archer uważa, że rzeczywistość społeczna jest oparta na ciągłym wzajemnym oddziaływaniu między "istotami ludzkimi" a uporządkowanym "światem". Rozumiemy zatem, iż traktuje ona jako nieuniknione i logiczne zbadanie relacji między strukturą a sprawstwem. Te dwa pojęcia określają jej zdaniem warstwę rzeczywistości, które posiadają odrębne i swoiste właściwości. Rzeczywistość, traktowana jako *sui generis*, stanowi obiektywną przestrzeń społeczną. Natomiast jest w sposób subiektywny odzwierciedlona w sferze poznawczej ludzi, w ich odbiorze psychicznym. Dzięki subiektywnym właściwościom uczestników życia społecznego ta rzeczywistość ulega ciągłym przekształceniom.

Współczesna nauka w dużej mierze dąży do obiektywizmu w analizowaniu rzeczywistości. Obiektywizm oznacza szacunek dla badanej rzeczywistości, a najpierw i przede wszystkim uznanie jej – to stanowi istotę stanowiska realistycznego. To ono skłania Archer do przeciwstawiania się redukcjonizmowi. Píše uczona: „Realizm społeczny przewyższa redukcjonistyczny charakter zarówno „człowieka nowoczesności”, jak i „istoty społecznej”, całkowicie odrzucając założenie, że struktura może zostać zredukowana do sprawstwa, a sprawstwo do struktury. Przeciwnie, oferuje on perspektywę stratyfikacyjną, utrzymując, że zarówno struktury, jak i podmioty działania posiadają swoje własności i siły”<sup>363</sup>.

---

<sup>360</sup> Ibidem, s. 160.

<sup>361</sup> Ibidem.

<sup>362</sup> Ibidem.

<sup>363</sup> Ibidem, s. 90.

W nurcie realizmu krytycznego, o czym pisałam w pierwszym rozdziale, kwestie ontologiczne są prymarne w stosunku do epistemologii. Poglądy realistów przyznają pierwszeństwo naszemu praktycznemu działaniu w świecie, a nie społecznym znaczeniom, co szczególnie jest widocznie w interakcjonizmie symbolicznym. Odzwierciedlają to słowa brytyjskiej uczzonej: „To nasze - podejmowane w świecie – działania ugruntowują znaczenia, a nie odwrotnie”<sup>364</sup>.

Pisała Archer, że „Realizm domaga się jednak istnienia aktywnego podmiotu działania, który refleksyjnie ocenia, czy warunki, w jakich się w określonym momencie znajduje, umożliwiają mu osiągnięcie danych celów, i który sam określa, czy może sobie pozwolić na ich realizację”<sup>365</sup>.

Wielką zasługą autorki „Człowieczeństwa”, jest to, iż do teorii realizmu krytycznego wprowadziła człowieka. Pisała o realistycznym ujęciu człowieczeństwa „jako istotnej emergentnej własności naszego gatunku, rozwijającej się poprzez nasze praktyczne zaangażowanie w świecie”<sup>366</sup>. Uczona przywraca silnego człowieka do kanonu teorii socjologicznych. To między innymi, w sposób bardzo znaczący wyróżnia jej teorię na tle popularnych idei osłabiających człowieczeństwo, a wzmacniających społeczeństwo. Ale człowieka - osobę ludzką, rozumie i analizuje w sposób oryginalny, szanując jego rzeczywistą istotę, kogoś, kto jest złożonym, wielopoziomowym, ale emergentnym bytem - jednością. W Archeriańskim pojęciu "warstwowego modelu człowieczeństwa", poszczególne warstwy są także emergentne i nieredukowalne względem siebie. Natomiast każda z warstw wyłania się z niższej warstwy. Jak pisze Archer: „umysł wyłania się z komórek nerwowych, świadomość z umysłu, osobowość ze świadomości, tożsamość osobista z osobowości, a sprawstwo społeczne z tożsamości osobistej”<sup>367</sup>. W tej koncepcji trzy warstwy mają najistotniejsze znaczenie. Stanowią one przedspołeczne oblicze naszego człowieczeństwa. W pierwszej kolejności mamy do czynienia z „osobowością czy poczuciem ciągłości jaźni”, tj. poczuciem bycia tą samą osobą mimo upływającego czasu. Na drugim miejscu możemy wymienić „pierwotne podmioty działania”, które posiadają zdolność do przekształcenia się w „zbiorowe podmioty działania”. Na trzecim miejscu są to „aktorzy społeczni”, którzy rozwijają tożsamość społeczną poprzez zaangażowanie w role społeczne, które to role jednak aktywnie „uosabiają”, według swoich „trosk zasadniczych”.

---

<sup>364</sup> Ibidem, s. 189.

<sup>365</sup> Ibidem, s. 73.

<sup>366</sup> Ibidem, s. 53.

<sup>367</sup> Ibidem, s. 90.

Badacz jest zewnętrznym obserwatorem przedmiotu. To, zdaniem Archer, konieczne – jeśli rezultaty naukowe mają być wolne od subiektywizmu i relatywizmu - abyśmy przyjęli rolę zewnętrznych obserwatorów w odniesieniu do przedmiotu naszych badań. Jak pisała uczona: „W kategoriach Poppera można powiedzieć, że własności trzeciego świata (wiedzę obiektywną) nie tylko wiąże się tu z drugim światem (wiedzą ugruntowaną subiektywnie), lecz także całkowicie zaciera się granicę między nimi. Logicznej treści, strukturze i potencjałowi systemu kulturowego nie przyznaje się żadnej autonomii wobec poziomu społeczno-kulturowego, który ma być za nie przyczynowo odpowiedzialny”<sup>368</sup>.

Archer – jak już wiemy - opowiada się za uznaniem, że rzeczywistość istnieje obiektywnie. Przeciwstawia się poglądom psychologów, którzy sprowadzają całą rzeczywistość do wrażeń czy przeżyć o charakterze indywidualnym. Człowieka możemy oczywiście rozpatrywać w ujęciu subiektywnym, gdyż jest on zwrócony ku sobie, swojemu wnętrzu. Człowiek na wczesnym etapie życia uświadamia sobie własną odrębność. Ta interioryzacja, tj. życie wewnętrzne człowieka, uwidacznia się w obiektywnym świecie. I w tej eksterioryzacji ujawnia swoją istotę.

Obiektywny charakter świata wiąże się z potrzebą nieantropocentrycznego podejścia do niego. Archer w swojej koncepcji przywołuje stanowisko przedstawione przez Bhaskara na gruncie realizmu krytycznego. Chodzi mianowicie o niezależne od nas, nieprzechodnie przedmioty, które podlegają transfaktycznym prawom natury. Archer pisała, że „Obiektywizacja – jako proces referencyjnego odseparowywania się – polega na przypisaniu przedmiotom specyficznych dla nich trwałych własności i uznaniu, że poddane są one działaniu specyficznych sił przyczynowych”<sup>369</sup>. Pomostem pomiędzy strukturami społecznymi a sprawstwem w teorii Archer są "wewnętrzne rozmowy". Dzięki naszemu umysłowi, w wyniku refleksyjności, możemy w sposób aktywny dokonywać zmian w rzeczywistości<sup>370</sup>. Ludzie w sposób subiektywny dokonują diagnozy ich własnej sytuacji, określają swoje zainteresowania i na tej podstawie realizują własne projekty<sup>371</sup>.

Archer, w swych rozważaniach na temat człowieka zwraca uwagę na prymat ucieleśnionej praktyki oraz emocjonalności. Przedstawia argumentację dotyczącą refleksyjności ludzi, którzy w sposób subiektywny określają swoje konkretne projekty w odniesieniu do obiektywnych okoliczności. W przypadku działalności aktywnych podmiotów

---

<sup>368</sup> M. S. Archer, *Kultura i sprawczość...*, op. cit., s. 189.

<sup>369</sup> M. S. Archer, *Człowieczeństwo ...*, op., cit., s. 148-149.

<sup>370</sup> M. S. Archer, *Structure, Agency and the Internal Conversation*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, s. 105.

<sup>371</sup> *Ibidem*, s. 9.

występuje proces mediacji między wewnętrznymi, "subiektywnymi" czynnikami motywacyjnymi, takimi jak wiedza, emocje i wartości oraz zewnętrznymi okolicznościami, jakimi są struktury społeczne i oczekiwania, które kierują do działania w określony sposób<sup>372</sup>.

Zdaniem Archer, subiektywizm ludzi i ich wolna wola sprawiają, że społeczeństwo nie jest czymś danym „z góry”, jak u Durkheima, ale kształtuje się w procesach morfogenezy. Zatem, działania ludzkie, jeśli przekształcają społeczne struktury, w ramach których się dokonują, mają charakter "morfogenetyczny".

### **- Podmiotowość człowieka w ujęciu Margaret S. Archer**

Zgodnie z założeniem realizmu krytycznego, „podmiotowość jest niezależna od jakiegokolwiek formy życia i związana jest z kategorialną strukturą świata”<sup>373</sup>. Niezwykle ważnym atrybutem tak rozumianej podmiotowości jest samoświadomość. Ale, jednocześnie, jako podmiot funkcjonujemy w obiektywnej rzeczywistości. Na tym tle zarysowuje się problem subiektywizmu i obiektywizmu (jaźń i inność), a także sprawczości. Archer łączy tym samym te dwie kategorie podmiotowości i sprawczości w jedną. Przeciwstawia się temu aby podmiot sprawczy został sprowadzony jedynie do kwestii społecznych lub językowych, jednocześnie podkreślając znaczenie pozaspołecznych aspektów człowieczeństwa.

Podkreślmy to bardzo wyraźnie, iż jej zdaniem: „podmiotowość jest nie tylko rzeczywista, ale nieredukowalna oraz posiada skuteczność przyczynową”<sup>374</sup>. Podmiotowość jest więc poniekąd synonimem „tego, co nieredukowalne” w człowieku. Pamiętamy też, iż to, co odróżnia koncepcję podmiotu Margaret Archer od „przesocjalizowanych” podejść teoretycznych w socjologii, to jej prymat porządku praktycznego i skupienie się na relacjach podmiotu ze światem natury. Z tego względu Archeriański podmiot jawi się nam jako ucieleśniony. Człowiek w koncepcji Archer – jak już wiemy - jest również refleksyjny i aktywny. Wyróżnia go samoświadomość, zdolność do autorefleksji, co umożliwia mu pierwszoosobową narrację na temat samego siebie i świata. Tylko on jest w stanie znać i rozumieć własne stany świadomości. Dzięki temu dostrzega również swoją unikalność. Jest to widoczne zwłaszcza na płaszczyźnie emocjonalnej i poznawczej. Ale równocześnie, jak się wydaje, podmiot w koncepcji brytyjskiej socjolog jest omylny, a jego postrzeganie świata niepełne.

---

<sup>372</sup> M. S. Archer, *Realist Social Theory ...*, op. cit.; M. S. Archer, *Making our Way ...*, op. cit.

<sup>373</sup> M. S. Archer, *Człowieczeństwo ...*, op. cit., s. 315.

<sup>374</sup> M. S. Archer, *Structure, Agency and ...*, op. cit., s. xvi. [subjectivity is not only (a) real, but (b) irreducible, and (c) that it possesses causal efficacy.]

Badania w zakresie nauk społecznych z reguły koncentrują się na analizie obiektywnych przesłanek wpływu struktur na człowieka. Natomiast, niekiedy całkowicie pomijają subiektywne doświadczenia ludzi. Archer uważa ten problem za zasadniczy dla socjologii<sup>375</sup>. Jest bowiem przekonana, że podmiotowość jest pochodną naszego zaangażowania w rzeczywistości<sup>376</sup>.

### II.3. Teleologiczny i aksjologiczny wymiar koncepcji człowieka i człowieczeństwa Margaret S. Archer

Odpowiedzi na najważniejsze pytania dotyczące tego kim jest człowiek, a także właściwości jego natury, mają zasadnicze znaczenie dla zrozumienia celu ludzkiego życia, jego ideałów, wartości, którymi się kieruje, „ideału człowieczeństwa”, jaki orientuje jego życiowe wybory. Dochodzimy tu zatem do kwestii aksjologicznych i teleologicznych. Są one – twierdzą – zawsze głęboko zakorzenione w ontologii człowieczeństwa. Teleologiczne ujęcie człowieka ma sens, jak sądzę, gdy odnoszą się do jego rzeczywistej natury. Człowiek zdąża do pewnych celów (*telos*), które – co najmniej dla niego – są wartością pozytywną. Tak zatem, stanowisko teleologiczne zawsze związane jest z założeniami antropologicznym i oraz aksjologicznymi.

W koncepcji Archer człowiek najpierw poznaje własną naturę, potem określa swój system wartości, a następnie- w oparciu o nie - definiuje cele. Człowiek jest nie tylko częścią gatunku, ale też osobą, indywidualnością, która dokonuje własnych wyborów życiowych, w tym również moralnych. To przekonanie o wyjątkowości człowieka jako osoby ma swoje miejsce i tradycje w literaturze filozoficznej i socjologicznej. Jak pisał Karol Wojtyła, w filozofii „Kategorią pierwszorzędą staje się osoba. Kant poniekąd położył podwaliny pod nowoczesny personalizm w etyce. Z punktu widzenia rozwoju refleksji etycznej jest to bardzo ważny etap. Również i neotomiści podjęli zasadę personalizmu, opierając się na Tomaszowej koncepcji *bonum honestum*, *bonum utile* i *bonum delectabile*”<sup>377</sup>. Jak sam Wojtyła stwierdzał, człowiek, pojmowany jako osoba jest sensem dobra „najbardziej ostatecznego, apelującego do najelementarniejszych i bezspornych prawd moralnych z najbardziej podstawowych wartości dóbr. Dobrem takim jest osoba [...]”<sup>378</sup>.Zwróćmy też uwagę na niezwykle

---

<sup>375</sup> Ibidem, s. 131.

<sup>376</sup> M. S. Archer, *Człowieczeństwo*, op. cit., s. 314.

<sup>377</sup> J. Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Znak, Kraków 2005, s. 17.

<sup>378</sup> K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1960, s. 3.

<http://krapiecfoundation.com/strony2/konkurs2017zal/Karol%20Wojtyla%20-%20Milosc%20i%20odpowiedzialnosc.pdf>

oryginalny sposób ujęcia zagadnienia osoby przez Maxa Schelera, który pisał: „Z bezliku tajemniczych mocy i sił które nasze ludzkie życie – zarówno życie indywiduów, jak i życie wszelkiego rodzaju wspólnoty – kształtują w swoisty sposób, a ponadto zwracają w kierunku dobra bądź w kierunku zła, chciałbym ukazać dwie [...] idee wzorów [które – dopisek mój, M.B.] są formowane wyłącznie, po pierwsze, z idei osoby oraz, po drugie, z tych fundamentalnych idei aksjologicznych”<sup>379</sup>. Z pewnością znacząca jest wypowiedź w tej sprawie Roberta Spaemanna, który - co oczywiste – również od Kanta wywodzi ważną tradycję nadawania kategorii „osoby ludzkiej” szczególnego znaczenia. Chociaż, wspomina też o bardziej odległych tradycjach, w tym o przywoływanej już w mojej pracy, odległej w czasie, koncepcji Boecjusza „jako indywidualnej substancji natury racjonalnej”<sup>380</sup>. Jak twierdzi Spaemann, zwykle rozumiano osobę zbyt szeroko lub zbyt wąsko, odwołując się już to do fenomenu świadomości ludzkiej, bądź to do ludzkiej subiektywności. On sam, w przeciwieństwie do Archer, pojmował człowieka w kontrze do świata natury. Wskazywał też na tradycję wiążącą osobę ze społeczeństwem. Jak pisał: „Niektórzy próbowali odróżnić wewnętrzną osobowość człowieka od innych. Inną drogą do rozumienia osób było skupienie się na społecznym charakterze osobistej egzystencji. Stan osobistego istnienia zależy od zdarzenia komunikacyjnego”<sup>381</sup>. Spaeman zwracał jednak uwagę na kwestię wartości, jako określająca człowieka i człowieczeństwo.

Koncepcja osoby, jako kategorii definiowalnej jedynie w kontekście wartości jest też obecna w socjologii. Ciekawie przedstawia się ona u Anthony’ego Giddensa. Jednak, aby zrozumieć jego pogląd, trzeba zacząć od podstaw. Giddens pisał, iż: „społeczeństwo jest tworzone i odtwarzane na nowo (jeśli nie wręcz *ex nihilo*) przez uczestników w każdym kontakcie społecznym. Wytwarzanie społeczeństwa jest kwalifikowanym przedstawieniem, odgrywanym i przywoływanym do istnienia przez istoty ludzkie. Jest ono w rzeczywistości jedynie polem możliwości [...]”<sup>382</sup>. Kultura i społeczeństwo są tu potraktowane jak dekoracje, które każdorazowo rozstawia się do kolejnego spektaklu, jeśli aktorzy chcą go zagrać. Ale przecież – i tu mamy do czynienia z ogromną niekonsekwencją brytyjskiego uczonego, która wypomniała mu zresztą Archer – aktorzy odgrywają jednak napisane wcześniej role, w jakiejś konwencji teatralnej, pozostając w konkretnych rolach, również prywatnie wobec siebie,

---

<sup>379</sup> M. Scheler, *Wolność, miłość, świętość*, tłum. G. Sowiński, Znak, Kraków 2004, s. 200, 207.

<sup>380</sup> Za: R. Spaemann, *Persons: The Difference between 'Someone' and 'Something'*, Alexander D. - noted, s.1. <http://lonergan.org/wp-content/uploads/2018/03/Persons.pdf>

<sup>381</sup> Ibidem, [tłum. moje – M.B.]

<sup>382</sup> A. Giddens, *Nowe zasady metody socjologicznej. Pozytywna krytyka teorii interpretatywnych*, przeł. G. Woroniecka, Kraków 2001, s. 36.

dyrekcji, reżysera itp. Giddens pisze, w tej samej książce, jak gdyby nigdy nic, iż człowieka trzeba rozumieć w kategoriach społecznie wytwarzanych "ram sensu", które są wytwarzane społecznie, czy też kulturowo, ale które stanowią gotowe i zastane dane, fakty, które co najmniej ograniczają spontaniczną i twórczą aktywność podmiotu. Jak pisał, życie społeczne: „ jest wytwarzane przez aktorów właśnie w terminach aktywnego budowania przez nich i odbudowywania ram znaczenia, za pośrednictwem których organizują oni swoje doświadczenia”<sup>383</sup>. I tutaj dochodzimy do znaczenia wartości. Zdaniem uczonego, bowiem, w procesie tworzenia i reprodukcji w interakcjach struktur, ogromne znaczenie mają systemy wartości i dominacji (władzy). Ale te drugie determinują te pierwsze. U Giddensa czytamy mianowicie wyraźnie, że chodzi mu o: „asymetrię w formach znaczenia i moralności, które są »wliczone« w interakcję; wiąże się to z podziałem interesów, który służy do ukierunkowania walki o rozbieżne interpretacje ram znaczenia oraz normy moralne”<sup>384</sup>.

Książd Janusz Mariański pisał: „Z socjologicznego punktu widzenia wartości wiążą się z pragnieniami, potrzebami i preferencjami. Odzwierciedlają cele i dążenia życiowe jednostek mające dla nich znaczenie priorytetowe”<sup>385</sup>. A zatem, zdaniem tego autora, to one mają kluczowe znaczenie. Według F. Znanieckiego, wartości odgrywają istotną funkcję w zakresie podejmowania określonych działań. Są odpowiedzią na potrzeby człowieka, w tym najistotniejszą potrzebę sensu życia. Służą one rozwojowi tożsamości osobistej oraz społecznej. Wartości są zakorzenione w ludzkiej naturze i dotyczą wprost istoty człowieczeństwa. Definiując człowieka zawsze określamy jego sferę wartości. Aksjologiczne podejście jest przeciwstawne racjonalności instrumentalnej. Dzięki niemu powstaje w ludzkim świecie tzw. pierwiastek humanistyczny, w oparciu o określony system wartości. Dla Krzysztofa Wieleckiego, istotą człowieka jest jego człowieczeństwo, które on określa głównie jako podmiotowość. Tej zaś, jego zdaniem, nie da się rozumieć poza „systemem wartości podmiotowych”<sup>386</sup>. Jak pisał: „Widzimy zatem jeszcze jeden (dodajmy, dla tego autora, najważniejszy - dopisek mój. M.B.) aspekt podmiotowości [...] – jest ona wartością”<sup>387</sup>. Pozostałymi aspektami są zaś działania i właściwości podmiotowe człowieka.

Na tym, skrótowo tylko zarysowanym tle, mogę omówić teraz aksjologiczny wymiar koncepcji Archer, dotyczącej trosk, wartości i zaangażowania – aby użyć terminologii uczonej - w relacji człowieka z trzema porządkami rzeczywistości: naturalnym, praktycznym i

---

<sup>383</sup> Ibidem, s. 120.

<sup>384</sup> Ibidem, s. 222.

<sup>385</sup> J. Mariański, Aforyzmy, myśli ..., op. cit., s. 62.

<sup>386</sup> K. Wielecki, Podmiotowość ..., op. cit., s. 305.

<sup>387</sup> Ibidem.



społecznym. Wydaje mi się, że pod tym względem brytyjska socjolog dzieli zasadniczo poglądy z innymi przedstawicielami realizmu krytycznego. Właściwie, to jest raczej odwrotnie, wpływ bowiem poglądów Archer, jako współzałożycielki całej orientacji naukowej, był i jest ogromny i wielu „realistów krytycznych” przejmując punkt widzenia autorki „Człowieczeństwa”.

Stanowisko uczonej, podobnie jak wielu innych zwolenników tej szkoły, opiera się na obiektywnej, ontocentrycznej teorii wartości. Zatem poglądy aksjologiczne, a zwłaszcza etyczne Archer zakorzenione są na fundamencie założeń ontycznych dotyczących człowieka. Ten zaś, jest istotą z natury dobrą. To znacząca różnica, gdy porównać z dominującym w socjologii przeświadczeniem o uwikłaniu wartości i postaw ludzkich w sferę interesów, zależności od cech położenia społecznego (jak np. w marksizmie) <sup>388</sup>. Najczęstszym kluczem do zrozumienia wartości i ludzkich postaw wobec nich jest koncept racjonalności instrumentalnej. Z czym autorka - jak już wiemy - nie zgadza się. Znacznie ważniejsze są – jej zdaniem – troski i emocjonalność człowieka. Jak pisała: „nie moglibyśmy powiedzieć, że ktoś jest w coś zaangażowany, jeżeli zaangażowanie to nie pociągałoby za sobą emocjonalnego oddania. Takie kategorie, jak zaangażowanie, oddanie, poświęcenie i troska muszą posiadać komponent emocjonalny, ponieważ w innym wypadku oznaczają one coś innego, na przykład „przyzwolenie” (*assent*). Możemy jednak przyzwolić na wiele rzeczy (choćby na zasady arytmetyki), nie przypisując im zbyt wielkiego znaczenia” <sup>389</sup>.

Ale ośrodkiem koncepcji wyjaśniającej fenomen ludzkiej osobowości i jego zachowania są troski. To, o co troszczymy się najbardziej i co naprawdę ma dla nas znaczenie, ostatecznie definiuje nas jako osobę – jak zapewne pamiętamy. Archer twierdzi, że wszyscy, z natury, czyli z konieczności, mamy trzy troski - dobre samopoczucie fizyczne, kompetencję performatywną i poczucie własnej wartości - i że to właśnie poprzez wewnętrzne rozmowy, które prowadzimy ze sobą, w związku z tymi troskami, faktycznie porządkujemy je, definiujemy naszą wizję "dobrego życia" i w ten sposób nabieramy autentycznej i niepowtarzalnej tożsamości osobistej. Jak pisze uczona: „jesteśmy tym, kim jesteśmy ze względu na to, na czym nam zależy: hierarchizując i uzgadniając nasze troski równocześnie definiujemy samych siebie”<sup>390</sup>. Z tej wypowiedzi możemy wywnioskować, że troski konstytuują nasze człowieczeństwo.

Dochodzimy tutaj powoli do samego pojęcia wartości. W *The Reflexive Imperative in Late Modernity*, Archer pisała, że „troski osobiste są siłą napędową w dążeniu do

---

<sup>388</sup> A. Collier, *Being and Worth*, Routledge, London 1999.

<sup>389</sup> M. S. Archer *Człowieczeństwo ...*, , op. cit., s. 86.

<sup>390</sup> *Ibidem*, s. 14.

wartościowego życia”<sup>391</sup>. Ale trzeba je rozpatrywać w kontekście ogółu trosk, bowiem w jakimś stopniu odpowiedzialni jesteśmy za nie wszystkie. Troski mogą być bowiem moralne, ale nie muszą, mogą być też niemoralne, a nawet haniebne, zaś tworzone na ich podstawie projekty indywidualne mogą być nielegalne, a praktyki bezprawne<sup>392</sup>. Mamy tu zatem jakieś transcendentne w stosunku do prywatnych pragnień jednostki kryterium oceny moralnej trosk.

#### **II.4. Transcendentalny charakter teorii człowieka i człowieczeństwa**

##### **Margaret S. Archer**

Osadzenie przez Archer człowieka i wartości w sferze ontycznej nakazuje rozpatrywać troski w odniesieniu do porządków: naturalnego, praktycznego i społecznego. Jej zdaniem, ludzie nieuchronnie wchodzą w interakcje z trzema różnymi porządkami rzeczywistości. Jeśli mają przetrwać i rozwijać się, z konieczności muszą utrzymywać kontakty ze światem przyrody oraz tworzyć relacje na gruncie zawodowym i społecznym,. Ten trójwarstwowy świat może nas przytłaczać swoją złożonością, ale dostarcza również wielu perspektyw i możliwości – sprzyja nam w naszych licznych projektach<sup>393</sup>. Równocześnie jednak, pisze brytyjska socjolog: „z powodu ścisłego związku między naszą konstytucją a konstytucją świata, nie możemy bezkarnie ignorować żadnego z tych porządków: możemy jednak określić, które z naszych trosk są dla nas najważniejsze i dostosować do nich inne istotne dla nas troski”<sup>394</sup>. Od nas zależy, który wymiar rzeczywistości będzie nas angażował najbardziej, jakiego wyboru trosk dokonamy, jako dla nas najważniejszych, a to będzie decydowało o naszej szczególnej tożsamości osobistej. Archer pisała: „wszyscy mamy troski w każdej sferze naturalnej rzeczywistości, ale określamy priorytety wśród naszych trosk - kochając "w należyтым porządku", używając słów św. Augustyna. To właśnie nasza szczególna konstelacja trosk definiuje każdego z nas jako szczególną osobę, o ścisłej tożsamości osobistej”<sup>395</sup>.

Najważniejsza z nich to "zasadnicza troska", wyrażająca "to, o co troszczymy się najbardziej”<sup>396</sup>. Autorka definiuje to pojęcie w następujący sposób „największe z tych trosk w

---

<sup>391</sup> M. S. Archer, *The Reflexive Imperative ...*, op. cit., s. 231 [tłum. moje – M.B].

<sup>392</sup> M. S. Archer, *Culture, Structure and ...*, op. cit., s. xviii.

<sup>393</sup> *Ibidem*, s. 88-89.

<sup>394</sup> M. S. Archer, *Człowieczeństwo ...*, op. cit., s. 13.

<sup>395</sup> M. S. Archer, *Realist Social ...*, op. cit., s. 40, [ we all have concerns in every sphere of natural reality but we prioritise our concerns — loving “in due order”, to use St. Augustine’s words. Indeed, it is precisely our particular constellation of concerns that defines each of us as a particular person, with strict personal identity].

<sup>396</sup> M. S. Archer, *Człowieczeństwo ...*, op. cit., s. 8.

odniesieniu do naszego osobistego rozwoju i wyjaśnienia ról społecznych, w które się angażujemy - a tym samym zdobycie społecznej tożsamości - są naszymi "zasadniczymi troskami"<sup>397</sup>. Ale, choć uczona jest przekonana, iż ludzie zdecydowanie różnią się od siebie również pod tym względem, to jednak twierdzi równocześnie, iż jest coś, co nas łączy, a mianowicie fakt, że dla wszystkich ludzi najważniejszą z naszych trosk jest poczucie własnej wartości – o czym była już mowa. Pragniemy je posiadać w takich dziedzinach życia, jak praca zawodowa, rodzina, sprawy religijne. Człowiek poczucie własnej wartości uzależnia od pomyślności lub niepowodzenia w tych sprawach. Jednak nawet nasze "zasadnicze troski", na których nam najbardziej zależy, nie określają automatycznie naszych kierunków działania. Jak pisze Archer „ludzie mają ostateczne troski, które stanowią wyraz tego, kim są i które – właśnie dlatego- nie służą jako środki realizacji kolejnych celów”<sup>398</sup>. Wiążą się one z emocjami. Jak pisze: „Stąd kluczowe znaczenie dla naszego procesu decyzyjnego mają nasze "zasadnicze troski", a mianowicie, te do których jesteśmy emocjonalnie przyciągani, z uwzględnieniem zmian spowodowanych naszą wiedzą o nich”<sup>399</sup>.

Człowiek jest aktywny dzięki temu, że definiuje, udoskonala i nadaje odpowiednie priorytety swoim troskom, a następnie – na tej podstawie – wypracowuje projekty<sup>400</sup>. Każdy człowiek musi wypracować własną hierarchię trosk i zastanawiać się nad tym, co należy zrobić, aby je zaspokoić. Jego wybór jest trudny gdyż z jednej strony musi promować zasadnicze troski, a z drugiej strony uwzględniać również te, których nie może odrzucić. Celem człowieka jest przełożenie własnych konstelacji trosk na projekty, a następnie na szereg praktyk. Końcowym rozwiązaniem jest wypracowanie osobistego *modus vivendi*<sup>401</sup>. Archer używa terminu *commitment*, które tłumaczone jako zaangażowanie, zobowiązanie<sup>402</sup>. Uczona doprecyzowuje zaangażowanie jako przywiązanie, oddanie, poświęcenie<sup>403</sup>. Z tym wiąże się nadanie priorytetów poszczególnym troskom oraz emocjonalnych komentarzy. Pisze Archer „podmiot musi nie tylko uznać jakąś troskę za wartościową i upewnić się, że miałby prawdziwe poczucie straty (żał, tęsknota, poczucie porażki, i bezwartościowości), gdyby nie stała się ona jego

---

<sup>397</sup> M. S. Archer, *The Trajectory ...*, op. cit., s. 40, [the greatest of these concerns in relation to our personal thriving and for explaining the social roles in which we invest ourselves — thus acquiring social identities — are our “ultimate concerns”] [tłum. moje – M.B.]

<sup>398</sup> M. S. Archer, *Człowieczeństwo ...*, op. cit. s. 86.

<sup>399</sup> M. Archer, J. Tritter, *Rational Choice ...*, op. cit., s. 54, [Therefore what is crucial to our decision-making are our ‘ultimate concerns’, namely that to which we are emotionally drawn, as modified by our knowledge about them.] [tłum. moj – M.B.]

<sup>400</sup> M. S. Archer, *Culture, Structure and ...*, op. cit., s. xviii.

<sup>401</sup> *Ibidem*, p. xvii.

<sup>402</sup> W pracy posługuję się znaczeniem - zaangażowanie. Cambridge Dictionary. Strona: <https://dictionary.cambridge.org/pl/dictionary/english-polish/commitment>

<sup>403</sup> M. S. Archer, *Człowieczeństwo ...*, op. cit. s. 239.

priorytetem”<sup>404</sup>. Brytyjska socjolog twierdzi, że w naszym osobistym zaangażowaniu decydujące znaczenie mają emocje, a nie racjonalność kalkulatorywna, czy uspołecznienie. Jednoznacznie łączy tożsamość społeczną z zaangażowaniem emocjonalnym. Uczona konsekwentnie przeciwstawia się przyjętemu przez przedstawicieli teorii racjonalnego wyboru pogładowi podporządkowania emocji rozumowi<sup>405</sup>. Pisze: „wygląda zatem na to, że nadszedł czas, by oddać szacunek nie tylko naszemu rozumowi, lecz również emocjom, otwierając drzwi dla naszych „namiętności”, które stanowią siłę napędową naszych zobowiązań”<sup>406</sup>. Jednocześnie krytykuje w tym względzie poglądy Webera, za to, iż – jak utrzymuje - w sztuczny sposób dokonuje on podziału na działania wartościowo-racjonalne oraz emocjonalne<sup>407</sup>. Tutaj też znaleźć możemy podstawy jej niezgody na główne założenia teorii racjonalnego wyboru. Bowiem uczona uważa, że troski należy rozpatrywać w kontekście relacji międzyludzkich. Krytycznie odnosi się do poglądów Webera, także z tego powodu, iż spłyca on pojęcie troski, odnosząc je jedynie do specjalizacji, biurokratyzacji i rozczarowania.

Istnieją także sprawy, które nas zobowiązują w sposób ostateczny. Są to te rzeczy, na których nam zależy najbardziej. Jako takie, są nieredukowalne, a zarazem stanowią one wyraz nas samych. Innymi słowy, chodzi tu o relacje społeczne, w których jesteśmy zaangażowani z racji tego, że dotyczą naszych najgłębszych trosk (małżeństwo, rodzina, kariera, kościół, społeczność). Angażują nas one również moralnie. Co nie jest ani wynikiem kalkulacji intelektualnej, ani skutkiem socjalizacji. Te relacje łączą nas ze „znaczącymi innymi” i są wyrazem tego kim jesteśmy i gdzie oraz do czego należymy<sup>408</sup>. Brytyjska profesor zwraca uwagę, że człowiek swoją indywidualność oraz integralność zawdzięcza współdziałaniu poprzez „pathos” oraz jego „logos”, co chroni go przez mentalną schizofrenią<sup>409</sup>.

---

<sup>404</sup> Ibidem, s. 239.

<sup>405</sup> Ibidem, s. 84.

<sup>406</sup> Ibidem.

<sup>407</sup> Ibidem, s. 84.

<sup>408</sup> M. S. Archer, J. Tritter, *Rational Choice ...*, op. cit., s. 54.

<sup>409</sup> M. S. Archer, *Człowieczeństwo ...*, op. cit., s. 88.

## II.5. Emocjonalność i refleksyjność człowieka

Wspominałam już o wielkim znaczeniu emocji dla zrozumienia człowieka i człowieczeństwa, a w szczególności o miejscu, jakie przypisuje im Margaret Archer. Sam termin pochodzi z języka łacińskiego (*exmovere*), co oznacza poruszać się. Zdefiniowanie emocji jest trudne z uwagi na to, że są złożonymi zjawiskami, przedmiotem i czynnikiem skomplikowanych procesów o charakterze poznawczym, fizjologicznym, ekspresyjnym i behawioralnym<sup>410</sup>. W teoriach psychologicznych występuje wiele definicji emocji, ale najczęściej wyodrębnia się takie czynniki jak: subiektywne doznania emocjonalne (w postaci przeżyć, takich jak radość, smutek), procesy poznawcze (ocena danej sytuacji), procesy fizjologiczne (np. zmiany wz. mimiki, rytmu serca), procesy ekspresyjno-behawioralne (m.in. zmiana barwy głosu, gestykulacji, reakcja ucieczki, lub ataku)<sup>411</sup>. Istnieją również różne teorie dotyczące kryteriów klasyfikacji emocji. W ramach „koncepcji podstawowych emocji można wyróżnić sześć: szczęście, strach, smutek, zaskoczenie, złość i wstręt<sup>412</sup>.

Co do mnie, to będę traktować emocje jako reakcję (bądź złożony komentarz) ze strony psychiki człowieka, w ramach jego funkcjonowania w trzech wymiarach rzeczywistości: naturalnym, praktycznym i społecznym. Tym samym nawiązuje ściśle do koncepcji Archer. Są one wyrazem usiłowania podmiotu aby stworzyć, podtrzymać lub uniknąć relacji ze środowiskiem<sup>413</sup>. Emocje są naturalnym przejawem jego egzystencji oraz zaangażowania w świecie. Zatem nie dziwi stwierdzenie Johna Elstera, że człowiek nieposiadający emocji straciłby sens życia. Emocje są istotne ze względu na to, o co się troszczymy oraz dla samego doświadczania troski. Nico Frida zwraca uwagę na fakt, że emocje są powodowane przez ważne wydarzenia dotyczące kluczowych dla człowieka spraw<sup>414</sup>.

Na tle tych rozważań natury psychologicznej wyraziściej, jak sądzę, zrozumieć można koncepcje emocji Archer. Jak pisała, w naukach społecznych emocje starano się podporządkować rozumowi, a bywały wręcz traktowane jako zagrożenie dla sfery racjonalnej człowieka. Jeśli emocje były tradycyjnie postrzegane jako irracjonalne, to dlatego, że odnoszą się do tego, co nas głęboko niepokoi. Archer traktuje je jako językowo artykułowane i często pełne pasji odniesienia człowieka do tego, co się dzieje w świecie - i w tym zakresie są one

---

<sup>410</sup> W. Łosiak, Psychologia emocji, Oficyna Wydawnicza Łośgraf, Warszawa 2011, s. 15.

<sup>411</sup> D. Leszczyński, William James, pragmatyzm i konsekwencje, „Lectiones & Acroases Phlosophicae” IV, 2, 2011., s. 126.

<sup>412</sup> Ibidem, s. 199- 200.

<sup>413</sup> Ibidem, s. 206.

<sup>414</sup> N. Frijda, The Emotions, Cambridge University Press, Cambridge 1993, s. 6.

antropocentryczne. Jednak ze względu na to, że jesteśmy istotami zawodnymi, ten sam antropocentryzm może się cofnąć i stać się całkowicie niefunkcjonalne<sup>415</sup>. Jak pisała uczona: „emocje są komentarzem odnoszącym się do naszych trosk: prezentują nam antropocentryczną interpretację sytuacji, w której się znajdujemy, a nie beznamiętne sprawozdania”<sup>416</sup>. Jednakże, nie wszystkie aspekty związane z funkcjonowaniem człowieka w świecie można było wyjaśnić poprzez kategorię intelektu. Uwzględnienie emocjonalności człowieka było potrzebne „by móc wyjaśnić takie zjawiska, jak solidarność społeczna, wspólnotowość, i działanie zbiorowe”<sup>417</sup>.

W teorii brytyjskiej socjolog widzimy nowatorskie podejście do emocji, poprzez nadaniem im istotnego znaczenia również w sferze poznawczej człowieka. Uczona podkreśla, że „namiętność nie jest ślepych pędem, lecz pociąga za sobą wiedzę”<sup>418</sup>, choć, co prawda: „namiętności – czy, co mniej oczywiste, pragnienia – są czymś, co po prostu posiadamy i co wymyka się racjonalnym argumentom i moralnym dyskusjom”<sup>419</sup>. Nasze emocjonalne reakcje mogą być błędne. Istnieje jednak możliwość korygowania błędów<sup>420</sup>.

W odniesieniu do obszaru emocjonalności, nie można pominąć tak ważnego wątku, jak jej powiązania z cielesnością człowieka. Swoją koncepcję dotyczącą powiązania emocji z reakcjami somatycznymi przedstawił Wiliam James. Trzeba przyznać, że nie był odosobniony w swoich poglądach. Podobne stanowisko wyrażali w późniejszych czasach, m.in. Damasio, Mandler, Lazarus, Frijda. W zasadzie przeciwne stanowisko przedstawili jedynie przedstawiciele konstruktywizmu społecznego<sup>421</sup>. Jeśli chodzi o teorię Jamesa, to emocje są w niej traktowane jako funkcja cielesności człowieka. Według Jamesa zmiany somatyczne są uprzednie w stosunku do emocji, ze względu na to, że są konsekwencją jakiegoś zdarzenia. James uważał, że emocje są po prostu odczuwaniem reakcji cielesnych, przy czym nie muszą to być reakcje adekwatne do obiektywnej sytuacji<sup>422</sup>. Każda emocja wyraża się w cielesnej reakcji człowieka, na przykład w zmianie mimiki, czy rytmu serca. Postrzeganie przez niego emocji odzwierciedla poniższy cytat: „Naturalnym sposobem naszego myślenia o emocjach jest to, iż umysłowa percepcja pewnego faktu pobudza umysłowo uczucie nazywane emocją, a ten

---

<sup>415</sup> M. S. Archer, *Człowieczeństwo ...*, op. cit.

<sup>416</sup> *Ibidem*, s. 207.

<sup>417</sup> *Ibidem*, s. 85.

<sup>418</sup> *Ibidem*, s. 186.

<sup>419</sup> *Ibidem*, s. 56.

<sup>420</sup> *Ibidem*, s. 202.

<sup>421</sup> W. Łosiak, *Psychologia emocji, ..*, op. cit., s. 33.

<sup>422</sup> P. Gutowski, *Nauka filozofia i życie, U podstaw myśli Williama Jamesa.*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011, s. 271

drugi stan umysłu wywołuje jej wyraz cielesny. Moja teza jest tezą przeciwną. Uważam mianowicie, że zmiany zachodzące w ciele następują bezpośrednio po percepcji istniejącego faktu, a nasze odczuwanie tych właśnie zmian podczas ich zachodzenia jest emocją<sup>423</sup>.

Jego koncepcja jest sprzeczna z powszechnym myśleniem o emocjach, w ramach którego spostrzegamy pewne przedmioty, albo tylko wyobrażamy sobie, że je spostrzegamy lub mylnie sądzimy, że je spostrzegamy, a te spostrzeżenia uruchamiają emocje rozumiane jako określone stany psychiczne, a te z kolei wywołują odpowiednie reakcje cielesne<sup>424</sup>. James określał emocję jako skłonność do odczuwania, w odróżnieniu od instynktu, który jest skłonnością do działania. Reakcja emocjonalna i instynktowna jest jednak często trudna do odróżnienia. Istnieje bardzo wiele rodzajów emocji, które James dzieli ogólnie na grubsze (np. gniew, strach, miłość, nienawiść, smutek, wstyd, duma) i subtelniejsze (uczucia moralne, intelektualne i estetyczne). Pierwsze wywołują zwykle mocniejszą reakcję cielesną, a drugie słabszą. Archer, natomiast, jak wspominałam, traktuje emocje jako komentarze do naszych trosk.

Przypomnijmy, iż zdaniem uczonej, człowiek żyje w trzech zasadniczych porządkach: naturalnym, praktycznym i społecznym. Z nimi też są związane jego troski. Kluczową emocją w odniesieniu do porządku naturalnego jest dobre samopoczucie fizyczne, zaś z praktycznym wiąże się z doświadczenie frustracji, nudy, satysfakcji, a nawet euforii w sposobach osiągnięcia rzeczy. Natomiast w porządku społecznym najważniejsza jest samoocena<sup>425</sup>. W przypadku wyłaniania się emocji w porządku naturalnym, warto podkreślić, że człowiek jest zdolny do antycypacji wpływu na jego ciało zjawisk występujących w środowisku. Czas przyszły jest zastosowany nieprzypadkowo. Uczona nawiązuje tu do sławnego zdania Blaise'a Pascala, iż „Nie myślimy prawie o terażniejszości; a jeśli myślimy, to jeno, aby zaczerpnąć z niej treści do snucia przyszłości<sup>426</sup>”. Archer potwierdza: „nasze emocje szybciej niż my podążają w kierunku przyszłości<sup>427</sup>”. W odniesieniu do porządku praktycznego, ukształtowanego przez relacje pomiędzy podmiotem a przedmiotem, występują emocje ściśle związane z ludzką *praxis*, w

---

<sup>423</sup> W. James, What I can emotion?, „Mind”, 1884, 34, p. 189., za D. Leszczyński, W. James, pragmatyzm i konsekwencje, op. cit., s. 125.

<sup>424</sup> P. Gutowski, Nauka filozofia i życie ..., op. cit., s. 270- 271.

<sup>425</sup> M. S. Archer, Człowieczeństwo..., op. cit., s. 212-215.

<sup>426</sup> B. Pascal, Myśli, przeł. T. Żeleński-Boy, Instytut Wydawniczy PAX., Warszawa 1989, s. 102.

<sup>427</sup> M. S. Archer, Człowieczeństwo ..., op. cit., s. 209.

różnych obszarach oraz w rozmaitych relacjach performatywnych<sup>428</sup>. Emocje w dyskursywnym i praktycznym porządku stają się motywacją gdyż są przetwarzane przez świadomość.

Jak pisałam, brytyjska uczona zdecydowanie przeciwstawia się oświeceniowej koncepcji człowieka, któremu przyznano jedynie instrumentalną racjonalność, zubażając go i pozbawiając emocjonalności i normatywności. Píše, że emocje związane z porządkiem społecznym i związanymi z tym troskami, czyli płynące z relacji z innymi ludźmi, są „najgłębszymi z naszych ludzkich trosk, konstytutywnymi dla tego, kim jesteśmy, a nie racjonalnie instrumentalnymi środkami służącymi do realizacji kolejnych celów”<sup>429</sup>. Niezwykle ważnym wymiarem i regulatorem życia społecznego jest moralność. Jak wyjaśnia: „nasze emocje pomagają nam wieść moralne i dobre życie, nie na zasadach postulowanych przez emotywnizm, lecz nadają kierunek naszej wizji i zaangażowaniu”<sup>430</sup>.

Brytyjska socjolog dokonuje analizy emocjonalności w dwóch wymiarach: zjawisk pierwszego i drugiego rzędu. Jeżeli chodzi o zjawisko pierwszego rzędu, to Archer przyznaje, że aby je przeanalizować, przydatne są badania niesocjologiczne ukazujące proces wyłaniania się emocji. W przypadku badania zjawisk drugiego rzędu zaś, podkreśla rolę socjologii.

Emocje odnoszą się do wszystkich domen rzeczywistości, więc Archer odrzuca pomysł, że istnieje coś takiego, jak emocje podstawowe. Jej zdaniem, pojawiają się one w klastrach, które wymagają ustalenia priorytetów, co jest zadaniem, które jest wykonywane tylko przez samych ludzi, poprzez ich wewnętrzne rozmowy<sup>431</sup>.

Archer prowadzi analizę emocji od momentu wyłaniania się aż do wypracowania wewnętrznej konwersacji. Konstatuje, że „jednym z głównych elementów konstytuujących nasze życie wewnętrzne są emocje. Archer rozszerzyła pojęcie emocji, w celu podkreślenia, w jaki sposób ludzie odnoszą się do świata społecznego, praktycznego. To właśnie dzięki wewnętrznej rozmowie "nasza emocjonalność pierwszego rzędu jest odruchowo przekształcona w emocjonalny komentarz drugiego rzędu”<sup>432</sup>. Emocjonalność pierwszego rzędu można określić jako bezpośrednią afektywną reakcję na bieżącą sytuację. Zaś emocjonalność drugiego rzędu jest poddawana rozumnej refleksji, w wyniku czego pierwotne

---

<sup>428</sup> Ibidem.

<sup>429</sup> Ibidem, s. 66.

<sup>430</sup> Ibidem, s. 58.

<sup>431</sup> Ibidem, s. 200-201.

<sup>432</sup> Margaret S. Archer, *Human Being*, op. cyt. s. 221.



reakcje emocjonalne zostają zrewidowane. Prof. Archer zwraca uwagę, że emocje cechuje sytuacyjność i relacyjność. Co to oznacza? Zaznacza, że emocjonalność jest ciągłym komentarzem, z tego względu w ważnych sytuacjach uświadamiamy sobie konkretne emocje<sup>433</sup>. Jak twierdziła Archer, „gdybyśmy nie byli istotami emocjonalnymi, posiadana przez nas wiedza – niezależnie od jej zakresu – nie pchnęłaby nas do działania”<sup>434</sup>.

---

<sup>433</sup> Ibidem., s. 197.

<sup>434</sup> Margaret S. Archer, *Człowieczeństwo*, op. cyt., s. 186. Za Archer: „Święty Augustyn przyjmuje to założenie, mówiąc o niekompatybilności obojętności i moralności. „Jeśli znów to nazywać będziemy *apethia*, gdy dusza zupełnie pozbawiona będzie wszelkich uczuć, to któż nie przyzna, że takie odrętwienie i nieczułość gorsze będzie od wszelkich zdrożności i grzechów?” (1998:523).

## **Rozdział III. Refleksyjność - pomostowy charakter koncepcji refleksyjności w teorii człowieka i człowieczeństwa Margaret S. Archer**

### **III.1. Człowiek, społeczeństwo i kultura - hipoteza pomostowej koncepcji refleksyjności Margaret S. Archer**

Wstępnym założeniem, jakie tutaj przyjmuję, jest przypuszczenie, iż w teorii Margaret S. Archer, konsekwencją posiadanej przez człowieka zdolności do bycia refleksyjnym jest założenie, że refleksyjność pośredniczy między strukturą i działaniem jednostki – jest zatem czymś w rodzaju pomostu. Dociekliwy czytelnik może zapytać, jak, w jaki sposób? Archer odpowiedziałaby, jak sądzę, iż to procesy refleksyjności mediują między strukturalnymi i kulturowymi własnościami a człowiekiem i jego osobowością. Tu znajduje się klucz do zrozumienia zarówno człowieka, jak i kultury i struktur społecznych, a także istoty procesów morfogenezy i morfostazy. Osią zarówno procesów osobotwórczych, jak i kulturowych oraz społecznych jest właśnie refleksyjność osoby, która jest zarazem pomostem pomiędzy tymi wszystkimi wymiarami. Człowiek jest przede wszystkim istotą refleksyjną i poprzez refleksyjność uczestniczy on w świecie i tworzy świat oraz siebie.

#### **1.1. Refleksyjność człowieka w literaturze przedmiotu – wybrane propozycje**

Aby przedstawić istotę poglądu Archer i wykazać jego oryginalność warto zarysować tło, na którym sensownie daje się teorię tej uczonej rozpatrywać. Ani ona pierwsza, ani, zapewne ostatnia, nie przywiązuje tak wielkiego znaczenia do refleksyjności. Co stanowi zatem *novum*, czy też *differentia specifica*? W tym podrozdziale przedstawię pokrótce kilka, wybranych przeze mnie koncepcji, ważnych, aby posłużyć za swoiste tło i pomóc pojąć osobliwość i zadłużenia intelektualne brytyjskiej socjolog w tym względzie.

Przyjmijmy wstępnie za uczoną, że refleksyjność jest procesem angażującym rozumowanie i emocje, iż ma charakter sprzężenia zwrotnego, jakie łączy ludzi i środowisko społeczne. Jest więc pomostem. Umożliwia on produkcję i reprodukcję systemu społecznego oraz kultury. Myślenie refleksyjne jest aktywnością umysłową, która rozwija się przez całe życie człowieka, począwszy od narodzin. Jest też podstawą podejmowanych działań, szansą

dokonywania przemyślanych wyborów życiowych oraz wyciągania wniosków z dotychczasowych działań. Służy zatem poznawaniu samego siebie i świata.

Warto tu przypomnieć, że refleksyjność jest kategorią szczególnie obecną w nurcie modernizmu oraz postmodernizmu, którego czołowymi przedstawicielami w socjologii byli: Zygmunt Bauman, Ulrich Beck, Anthony Giddens i Niklas Luhmann. Zwolennicy realizmu społecznego zarzucają postmodernistom, że zdradzili temat refleksyjności. Ale zasadniczo, refleksyjność została przywrócona do nauk społecznych za sprawą pragmatystów. Amerykańscy pragmatyści zdecydowanie opowiadali się za przewagą refleksyjności nad rutyną w procesie regulacji działań człowieka. W szczególności przypomnieć trzeba badania Geoga Herberta Meada, który był zdania, iż umysł człowieka wyłania się z relacji społecznych, jako ewolucyjnie wykształcony w ludziach i wtórny wobec przyrody oraz społeczeństwa instrument autokontroli i rozumienia świata, od którego jednostka zależy. Człowiek (choć nie tylko on) odbiera pewne *gesty* i sam je wytwarza. Gdy gesty te przybierają charakter *gestów znaczących* możliwa jest komunikacja. Dla człowieka zasadnicze znaczenie ma mowa, jako system znaczących, symbolicznych gestów. Mead oddzielił także w ludzkiej jaźni *I* („ja”) – „ja podmiotowe” oraz *me* („mnie”) – „ja przedmiotowe”. Refleksyjność człowieka przejawia się i jest możliwa dzięki podwójnej „pętli” dyskursu (wewnętrznego i toczonego z otoczeniem społecznym).<sup>435</sup>

Warto wspomnieć też o koncepcji Johna Dewey’a. Był przeświadczony, iż refleksyjność to proces krytycznej analizy własnego doświadczenia. Może ona zostać wykorzystana w planowaniu działań, jakie mogą być podjęte w przyszłości. W teorii amerykańskiego pragmatysty podkreślone jest przeciwstawienie myślenia refleksyjnego w stosunku do myślenia rutynowego<sup>436</sup>. Uważał, że świat wartości konstytuuje się w odniesieniu do doświadczeń i życia codziennego, a dzięki temu potencjałowi, jaki stanowi refleksyjność rozwija się zarówno człowiek, jak i społeczeństwo<sup>437</sup>. Zatem refleksyjność powoduje, że człowiek rozumie, co się wydarza się w jego życiu, sens tego jest dla niego jasny i logiczny. Według Deweya, przeciwieństwem refleksyjnych czynów jest działanie zrutynizowane lub podejmowane w sposób impulsywny, bez zastanowienia<sup>438</sup>. Jednocześnie amerykański pragmatysta w sposób wyraźny sygnalizował, że działanie nacechowane refleksyjnością wymaga od człowieka większego wysiłku, przewyciężenia bezwładu umysłu. W swojej teorii

---

<sup>435</sup> G. H. Mead, *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, przeł. Z. Wolińska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975.

<sup>436</sup> J. Dewey, *Jak myślimy?*, Z. Bagstenówna – tłum., Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988.

<sup>437</sup> *Ibidem*.

<sup>438</sup> J. Dewey, *Demokracja i wychowanie*, Z. Bagstenówna – tłum., Książka i Wiedza, Warszawa 1963, s. 201.

przywiązywał istotne znaczenie do faktu podejmowania przez człowieka nieustannego wysiłku kształtowania własnej refleksyjności. Uczony wiązał ją z procesem nabywania zdolności analizowania własnego postępowania, co pozwala na potwierdzenie bądź zanegowanie myśli, które pojawiają się w sposób spontaniczny. Oczywiście wiąże się to z nieuniknionym odracaniem wniosków dotyczących naszego działania w czasie. Dewey uznał, że refleksyjność towarzyszy człowiekowi, w szczególności w sytuacjach niepewności, wątpliwości, pomaga dokonać właściwego wyboru działań w naszych życiowych projektach i znaleźć właściwe wnioski<sup>439</sup>.

Z pewnością wyrazistym głosem w dyskusji dotyczącej interesującego nas tu pojęcia jest stanowisko Anthony'ego Giddensa. Twierdził on, że refleksyjność jest elementarnym przejawem funkcjonowania nowoczesnego społeczeństwa. W jego teorii strukturyzacji dominuje pogląd odnoszący się do egzystowania człowieka w ramach połączonej sfery osobistej i społecznej<sup>440</sup>. W tym miejscu nie będę rozwijać wątku dotyczącego konflacji centralnej, gdyż został on szerzej omówiony w pierwszym rozdziale. Ale typ stosowanej przez tego uczonego konflacji ma znaczenie dla sposobu definiowania przez niego pojęcia refleksyjności. Nie jest ono dla niego jedynie przejawem świadomości człowieka, ale stanowi wyraz jego działalności w społecznej rzeczywistości<sup>441</sup>. Giddens uważał, że refleksyjność człowieka służy właściwemu rozeznaniu zarówno własnego stanu wewnętrznego, jak i rzeczywistości społecznej. Do pewnego stopnia powtarza zatem rozumowanie Meada. Zdaniem Giddensa ludzie posiadają samorefleksyjną zdolność do monitorowania własnego zachowania<sup>442</sup>. Wychodząc z takiego założenia, uczony proponuje następnie dwa sposoby rozumienia działania: świadomość dyskursywną i praktyczną. Brytyjski socjolog uważa, że człowiek posiada zdolność do zrozumienia własnych czynów. Nazywa tę zdolność dyskursywną świadomością swoich działań. Człowiek posiada także kompetentną świadomość praktyczną w zakresie własnego działania, która nie ma dyskursywnego znaczenia. Ważne jest dokonanie odpowiedniego wyboru spośród wielu opcji życiowych. Zakładał, że aktorzy społeczni są istotami refleksyjnymi, to znaczy, że posiadają zdolności w zakresie zrozumienia doświadczeń swoich oraz innych aktorów.

Zdaniem Ulricha Becka refleksyjność polega na analizie, jaką ludzie podejmują w kontekście zagrożeń dotyczących ryzykownych sytuacji, jakie mają miejsce we współczesnych

---

<sup>439</sup> Ibidem.

<sup>440</sup> A. Giddens, *Socjologia*, Warszawa, PWN, 2007, s. 46-49.

<sup>441</sup> Ibidem, s. 29.

<sup>442</sup> A. Giddens, *Studies in Social and Political Theory*, Hutchinson' Londyn 1977, s. 72.

społeczeństwach<sup>443</sup>. Niemiecki socjolog upatrywał w refleksyjności rozwiązania, które może pomóc przezwyciężyć problemy związane z procesami globalizacji i ich wpływem na ludzi i społeczeństwa.

Archer często zgadza się ze wspomnianymi wcześniej koncepcjami. Szczególnie chętnie odwołuje się do Meada, ale stanowczo neguje ich podstawowe założenia, które przesądzą o rozumieniu człowieka i człowieczeństwa<sup>444</sup>. Jej zdaniem, zarówno pragmatycy jak i realisci „pojawiają się po złych stronach” w dyskusji na temat refleksyjności. Przykładowo współcześni pragmatycy byli o wiele bardziej zainteresowani refleksyjnością, niż rozpowszechnianiem teorii nawykowej. Z drugiej strony wielu współczesnych realistów, wykształconych na *transformacyjnym modelu działania społecznego* Bhaskara oraz *teorii morfogenetycznej*, stworzonej przez Archer, należy dzisiaj do silnych obrońców działań rutynowych, nawyków i habitusu.

W polskiej terminologii filozoficznej oraz psychologicznej termin jaźń oznacza stały podmiot zjawisk psychicznych<sup>445</sup>. Można ją określić jako świadomość swego istnienia i swej osobowości, w aspekcie przedmiotowym i podmiotowym.

Przypomnijmy opinię Jamesa dotyczącą jaźni. Jest ona jego zdaniem: a) rzeczywista, lecz niesubstancjalna, b) pozostaje w ścisłym związku z wewnętrzną organizacją świadomości oraz aktywnością mózgu, c) jest przyczynowo efektywna – pełni funkcję kontrolną wobec zachowania oraz odgrywa rolę adaptacyjną w przebiegu ewolucji (rudymenarne formy *protojaźni* występują także u innych zwierząt), d) jest jednością funkcjonalną (jednością w różnorodności), e) ma aspekt przedmiotowy i podmiotowy, f) podlega różnym zaburzeniom i dysocjacjom<sup>446</sup>.

W literaturze psychologicznej bywa traktowana tak szeroko, że właściwie obejmuje całą psychikę ludzką, albo tak wąsko, iż zasadniczo jej zbiór desygnatów jest pusty. Ulric Neisser, dla przykładu, wymienia pięć rozmaitych sposobów rozumienia jaźni. Ale każdy rodzaj jest związany z eksploracją przez podmiot swojego środowiska<sup>447</sup>. Jako jedno z najbardziej podstawowych stanowisk w literaturze na ten temat trzeba zaliczyć koncepcję Georga Herberta Meada, o którym była już mowa w poprzednim podrozdziale. Przypomnijmy, że jaźń była dlań

---

<sup>443</sup> U. Beck, *Risk Society. Towards a New Modernity*. University of Munich, Sage, Munich 1992.; U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Stanford University Press, 1994.

<sup>444</sup> M. S. Archer, *Making our Way ...*, op. cit., s. 3-4, 29-37.

<sup>445</sup> Termin wprowadzony do polskiej terminologii przez B. Trentowskiego, por. Encyklopedia PWN., <https://encyklopedia.pwn.pl/szukaj/ja%C5%BA%C5%84.html>

<sup>446</sup> Por. W. James, *Psychologia*, przeł. M. Zagrodzki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 119-164.

<sup>447</sup> U. Neisser, *Five kinds of self-knowledge*. *Philosophical Psychology*, 1(1), 1988., s. 35–59, 1988.

czymś wtórnym, co kształtuje się w wyniku interakcji z innymi ludźmi. W ich trakcie przyjmujemy – jego zdaniem – postawę zewnętrzną w stosunku do siebie samego – czynimy się przedmiotem, co jest możliwe tylko w efekcie stosunków społecznych, w których doświadczamy właśnie owego zewnętrznego traktowania przez innych<sup>448</sup>. Mead kilkakrotnie zmieniał pogląd na ten temat, ale ostatecznie pozostał przy wspomnianym tu pojmowaniu jaźni<sup>449</sup>. Dla zrozumienia koncepcji Archer, ten pogląd Meada jest bardzo istotny.

A nie jest on też odosobniony. Bywa wspólny dla psychologów, socjologów i filozofów. Jean Paul Sartre, dla przykładu, gdy analizował fenomen wstydu pisał, że jest on możliwy dopiero po zaakceptowaniu innego. Bowiem wstyd można odczuwać wyłącznie wobec innych, którzy *wtrącają* podmiot w *przestrzeń i czas*. Jaźń dla tego filozofa, to jest to, co *poznaje inny*<sup>450</sup>. Wydaje mi się, że w swej istocie, był to do pewnego stopnia pogląd zbieżny ze zdaniem samego twórcy fenomenologii, Edmunda Husserla, dla którego jaźń, to tyle, co doświadczenie siebie, tak jak inny doświadcza podmiot. Chociaż stanowisko niemieckiego myśliciela nie jest już tak jednowymiarowe, zwłaszcza, gdy pisze on o pierwotnym odkrywaniu siebie w doświadczeniu empatii<sup>451</sup>.

Warto z pewnością przytoczyć jeszcze jeden pogląd w sprawie jaźni, wspomnianego już Maurice'a Merleau-Ponty'ego, który wywarł znaczny wpływ na filozofię i psychologię współczesną, z którym – co więcej – Archer pozostaje w istotnej i ożywionej dyskusji. W swoich studiach z zakresu ontologii człowieka francuski uczony, przyjaciel Sartre'a, wyznawca Husserla i Heideggera, przywiązywał szczególne znaczenie do percepcji, która miałaby kluczowe znaczenie w doświadczeniu świata. Doświadczenie zaś do podstawowe pojęcie fenomenologii. Miałaby się ona dokonywać w nieustającym dialogu pomiędzy *przeżywającym ciałem* i postrzeganym światem. Owo ciało jest w procesie poznawania równocześnie bierne i czynne. Ale, co zwłaszcza ważne, nie da się sensownie oddzielić czynności poznania od ciała. Percepcja jest *otwartością na świat*. Poznające ciało jest zarówno rzeczą poznawaną, jak i też warunkiem koniecznym procesu poznawczego. Stąd, jak wspominałam, nie da się rozdzielić ciała i świadomości. To zaprowadziło filozofa do tezy o cielesności świadomości oraz

---

<sup>448</sup> G. H. Mead, *Mind, Self and Society*. From the standpoint of a social behaviorist, University of Chicago Press, Chicago 1962, s. 171.

<sup>449</sup> *Ibidem*, s. 172.

<sup>450</sup> J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Tel Gallimard, Paris 1943, s. 307.

<sup>451</sup> E. Husserl, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, W.R. Boyce Gibson – translated, Routledge London – New York 2012, s. 87.

intencjonalności ciała, które zatem, nie poznaje bezinteresowne. Jak stwierdził Merleau-Ponty, intencje są związane właśnie z cielesnością, a nie koniecznie ze świadomą wolą<sup>452</sup>.

### III.3. Jaźń, tożsamość osobista oraz społeczna i osobowość w koncepcji Margaret S. Archer

Możemy teraz powrócić do Archer i wymienianych przez nią trzech przesłanek związanych z odrębnością istoty ludzkiej. Pierwsza z nich wiąże się z poglądem już wcześniej wyrażonym przez Maurice'a Merleau – Pontey'ego, na temat szczególnej relacji ludzi ze środowiskiem: poczucie odrębności jest niezależne od „konwersacji społecznej”. Wynika to z uwarunkowań i umiejętności sensomotorycznych *przeżywającego ciała*. Jak pisała uczona, człowiek posiada świadomość różnicy pomiędzy własnymi gestami, a ruchem obiektów będących w zasięgu jego wzroku<sup>453</sup>. Tę ludzką cechę zauważał również R. Harré pisząc, że: „dotyk pozwala ustanowić różnicę między postrzegającym a postrzeganym”<sup>454</sup>. Druga istotna przesłanka dotyczy neurologicznych badań w zakresie pamięci. W tym miejscu warto przytoczyć koncepcję Johna Locke'a dotyczącą osobowości składającej się z ciała oraz ciągłości świadomości. Człowiek posiada dwa rodzaje pamięci: pamięć ejdetyczną i proceduralną. To one odgrywają kluczowe znaczenie w kształtowaniu jego osobowości. Trzecia przesłanka dotyczy prymatu praktyki związanej z realistycznym podejściem traktującym zdolność rozumowania jako nieodłączną część praxis. Prymat ten jest pierwotny w stosunku do konwersacji społecznej i wiąże się z zasadami logiki. Jest to kwestia decydująca dla racjonalności człowieka.

W rozważaniach Archer dotyczących człowieczeństwa jaźń zajmuje kluczowe miejsce. Należy podkreślić, że Archer w odniesieniu do konceptu jaźni neguje teorie oświeceniowe, postmodernistyczne, psychologistyczne oraz konstruktywistyczne. Chodzi o istotę tego, jak rozumie ona kategorię „człowieczeństwa”. Krytykuje postmodernistyczne przekonanie Rortego, iż „jaźń” to pozbawiona środka pajęczyna przekonań i pragnień, bądź spójny i akceptowalny zestaw przekonań i pragnień. Archer jest bowiem zdania, że człowiek posiada ciągłą świadomość siebie, a także "poczucie siebie", co staje się jego wkładem do

---

<sup>452</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, s. 502. [“En tant que j'ai des mains, des pieds, un corps, un monde. je porte autour de moi des intentions qui ne sont pas décisives et qui affectent mon entourage de caractères que je ne choisis pas”.]

<sup>453</sup> M. S. Archer, *Człowieczeństwo ...*, op. cit., s. 132.

<sup>454</sup> R. Harré, *Physical Being ...*, op. cit, s. 96.

człowieczeństwa. Jak pisała, jest to „nieodzownym wkładem, jaki nasze człowieczeństwo wnosi do naszego życia społecznego”<sup>455</sup>. Interakcje człowieka ze światem są nieodłącznie związane z rozwojem takich własności ludzkich, które są koniecznymi warunkami dla życia społecznego. Ciągłość świadomości, czyli ciągle poczucie siebie, zostało po raz pierwszy opisane przez Locke'a. Występuje zasadnicza różnica między ewoluującym pojęciem "ja" (które jest społeczne) i uniwersalnym poczuciem siebie (które takie nie jest)<sup>456</sup>.

Według Archer jaźń jest rzeczywista, emergentna i relacyjna. Píše uczona, że „nasze poczucie jaźni jest – moim zdaniem – ontologicznie niepodważalne”<sup>457</sup>. Zatem jest czymś realnym, co istnieje obiektywnie – istnieje w sensie ontologicznym. Możemy też coś więcej powiedzieć o tym bycie, jakim jest jaźń, a mianowicie, że jest „emergentną własnością relacyjną, która pojawia się w toku relacji zachodzących między ucieleśnioną praktyką a niedyskursywnym środowiskiem”<sup>458</sup>. Widzimy w tym miejscu, że jaźń ma charakter przedspołeczny. Jest zatem prelignwistyczna i związana z praktyczną działalnością człowieka w świecie.

Kwestie jaźni i osobowości, ciągłości i stadialności rozwoju człowieka nieuchronnie nasuwają pytanie o znaczenie pamięci. Kilkakrotnie już o niej wspominaliśmy. Pora wyraźnie stwierdzić, iż według Archer ma ona kluczowe znaczenie dla rozwoju osobowości i tożsamości. Ale warto zwrócić uwagę, w jaki sposób uczona definiuje pamięć. Píše mianowicie, że chodzi o „emergentną własność mózgu, będącą raczej dynamicznym systemem niż stałym i usytuowanym w jednym miejscu engramem”<sup>459</sup>. Pamięć zatem, jest jedną z wewnętrznych, względnie autonomicznych cech mózgu, należącą do jego immanentnych sił. Wyjaśnijmy od razu, że engram to „zmiana pozostawiona w układzie nerwowym przez konkretne przeżycie”<sup>460</sup>. Dodajmy, iż jest to ślad pamięciowy, zapisany w układzie nerwowym (korze mózgowej) w wyniku przeżyć. To na jego podstawie możliwe jest późniejsze przypomnienie<sup>461</sup>. W ten sposób Archer sugeruje, że pamięć jest dynamiczną i mobilną siłą, a nie „rzeczą”, stale zlokalizowanymi zapisami w korze mózgowej. Zdaniem brytyjskiej socjolog, człowiek używa

---

<sup>455</sup> M.S. Archer, *Realist Social Theory ...*, op. cit., s. 282, [the indispensable contribution which our humanity makes to our social life].

<sup>456</sup> M.S. Archer, *Structure, Agency and the Internal Conversation*, Cambridge University Press 2003, op. cyt., s. 23.

<sup>457</sup> M.S. Archer, *Człowieczeństwo ...*, op. cit., s.123.

<sup>458</sup> *Ibidem*, s. 123.

<sup>459</sup> *Ibidem*, s. 140, Por. też: S. Rose, *The making of memory*, Bantam Press, London 1992, s. 318 .

<sup>460</sup> Słownik języka polskiego PWN, <https://sjp.pwn.pl/sjp/engram;2457416.html>.

<sup>461</sup> A. Longstaff, *Neurobiologia. Krótkie wykłady*, A. Wróbel – tłum., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.



pamięci jako narzędzia służącego do przystosowania się do swojego otoczenia. Sam proces zapamiętywania przez człowieka informacji odbywa się w sposób niewerbalny, a pamiętanie jest czynnością prywatną, indywidualną, a nie publiczną/kolektywną<sup>462</sup>. Wydaje mi się, że w określeniu terminu pamięci, należy uwzględnić, przede wszystkim fakt, że jest ona uwarunkowana naszymi cechami biologicznymi, z uwzględnieniem zmysłów (m.in. wzroku, słuchu), charakteryzującymi nas jako jeden gatunek. Szczególnie ważną miałaby być pamięć obrazowa, czyli przechowywanie i odtwarzanie obrazów. Często z ogromną szczegółowością (pamięć fotograficzna). Ciekawym przykładem posługiwania się tego rodzaju pamięcią są młodzi ludzie, w wieku ok. 15 lat, którzy potrafią odtworzyć tekst w pamięci, bez uczenia go na pamięć. Niestety ta zdolność zanika u osób dojrzałych. Analogicznie działa pamięć słuchowa, co możemy dostrzec u muzyków, którzy potrafią ze słuchu zagrać dany utwór, bez korzystania z nut. Wydaje mi się, że istotną jest również pamięć afektywna, związana z naszymi stanami emocjonalnymi. Jest to interesujące, że potrafimy zapamiętać, jakie emocje towarzyszyły nam w przypadku różnych wydarzeń, np. lęk czy smutek. Te przeżycia są istotne nie tylko z punktu widzenia naszej psychiki, ale również mają duże znaczenie w sferze poznawczej. Istnieją też ludzie, którzy potrafią nawet kilkadziesiąt lat przechowywać w pamięci pewne zapachy.

To musimy szczególnie podkreślić, że stanowisko Margaret Archer jest zasadniczo odmienne od dotychczasowych poglądów dotyczących pamięci (począwszy Wittgensteina po przedstawicieli postmodernizmu)<sup>463</sup>, które uzależniały proces zapamiętywania od czynników werbalnych. Uczona przytacza argumentację podkreślającą znaczenie pamięci ejdetycznej i proceduralnej w oparciu o obrazy i wyobrażenia, które są zawarte w sferze prywatnej człowieka. Warto zauważyć, że pamięć ejdetyczna występuje u dzieci i jest związana z silnymi procesami zmysłowymi: zapamiętywania obrazów, a nawet zapachów czy odczuć (np. ciepła czy zimna). Jest to niezależne od kwestii kulturowych, etnicznych, przynależności klasowej<sup>464</sup>. W przypadku dorosłych czynność zapamiętywania następuje w oparciu o kryteria priorytetowości oraz selekcji<sup>465</sup>.

---

<sup>462</sup> M. S. Archer, *Człowieczeństwo ...*, op. cit., s. 140.

<sup>463</sup> Por. Science Encyclopaedia, <https://science.jrank.org/pages/10165/Memory-Fragility-Memory-in-Postmodern-Age.html>

<sup>464</sup> M.S. Archer, *Człowieczeństwo ...*, op. cit., s. 141.

<sup>465</sup> *Ibidem*, s. 142.

### III.4. Typy refleksyjności w koncepcji Margaret S. Archer – funkcje opisowe i wyjaśniające

Pora powrócić do kwestii jaźni. Archer przedstawia dwa jej rodzaje. Możemy zauważyć, że w tej mierze inspirację dla niej stanowi koncepcja Marcela Maussa. Pierwszym rodzajem jest jaźń, która ma charakter uniwersalny i kształtuje się w naturalny sposób. Charakteryzuje istotę posiadającą wysoce rozwiniętą samoświadomość w każdym aspekcie: cielesnym, duchowym i fizycznym. Mauss pisał: „ten stały element lub uniwersalny sens polegana fakcie, że nigdy nie istniał człowiek, który nie byłby świadomy swojego ciała, a także swojej indywidualności, zarówno duchowej, jak i fizycznej”<sup>466</sup>. Jaźń tę cechuje specyfika gatunkowa i genetyczna, ma ona zatem charakter przedspołeczny. Uczona stwierdza: „ciała członków gatunku ludzkiego i cechy genetyczne tej *istoty gatunkowej* [...] są z konieczności przedspołeczne w danym momencie”<sup>467</sup>. Przedspołeczne, to znaczy „wcześniejsze i prymitywne wobec naszej społecznej tożsamości”<sup>468</sup>. Autorka podkreśla, że wszyscy ludzie we wszystkich kulturach posiadają poczucie "jaźni" w tym rozumieniu<sup>469</sup>. Natomiast drugim rodzajem jest jaźń ukształtowana społecznie i tym samym zmienna historycznie i kulturowo. W koncepcji Archer jaźń jest raczej ucieleśniona i prywatna niż dyskursywna i publiczna<sup>470</sup>. Brytyjska socjolog uważa, że tożsamość osobista zależy od emergencji jaźni, ale w przeciwieństwie do jaźni, nie jest ona wcześniejsza w stosunku do naszego społeczeństwa<sup>471</sup>.

Pora może wspomnieć o poglądach na kwestię jaźni i tożsamości Charlesa Tylora, o którym była już mowa we wcześniejszych częściach tej pracy. Neguje on zarówno socjologiczny, jak i psychospołeczny sposób rozumienia pojęcia tożsamości. Kanadyjski myśliciel uznaje, że najważniejsze jest to, jak człowiek postrzega sam siebie. Nie zgadza się z tym, aby ten obraz człowieka musiał być zgodny z ogólnie przyjętymi w społeczeństwie wzorcami<sup>472</sup>. Pisał: „Poszukiwanie tożsamości to poszukiwanie jednostkowej istoty samego

---

<sup>466</sup> M. Mauss, A Category of the Human Mind: the Notion of Person; the Notion of Self', w: The Category of the Person, M. Carrithers, S. Collins and S. Lukes (eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 1989, s. 3.

<sup>467</sup> M.S. Archer, Realist Social Theory ..., op. cit., s. 286 [the bodies of the members of the human species and the genetic characteristics of this "species being" [...] are necessarily pre-social at any given point in time].

<sup>468</sup> Ibidem, s. 284 [prior to, and primitive to, our sociality].

<sup>469</sup> Ibidem, s. 283.

<sup>470</sup> M.S. Archer, Człowieczeństwo ..., op. cit., s. 125.

<sup>471</sup> Ibidem, s. 257.

<sup>472</sup> Ch. Taylor, Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej, tłum. – zespół, Warszawa 2001, s. 63-64.

siebie”<sup>473</sup>. Taylor zwraca uwagę na bardzo istotną kwestię, a mianowicie, że tożsamość człowieka jest stricte związana z jego samookreśleniem. Podstawowe dla każdego człowieka są kwestie odnoszące się do jego obecności w świecie, zwłaszcza w sferze moralnej. Jeżeli te elementarne pytania dotyczące wymiaru teleologicznego związanego z egzystencją człowieka w świecie nie zostaną jasno określone, to wówczas istnieje ryzyko wystąpienia u niego szeregu problemów psychicznych. Pisał Taylor „Aby mieć jakieś wyobrażenie tego, kim jesteśmy, musimy mieć wyobrażenie tego, jak stawaliśmy się i dokąd zmierzamy”<sup>474</sup>.

Zrozumienie fenomenu tożsamości osobistej jest – zdaniem Archer – kluczem do wyjaśnienia czym jest osobowość. Przyjmijmy wstępnie, na podstawie tego, co już wiemy o poglądach brytyjskiej uczonej, że osobowość, to zbiór szczególnych cech charakterologicznych, właściwych danemu człowiekowi, rozwijających się przez całe jego życie. Zaś tożsamość osobistą potraktujmy jako unikalny dla człowieka podmiotowy, spójny, a jednocześnie subiektywny sposób postrzegania oraz doświadczania siebie. Tożsamość decyduje o wyjątkowości człowieka, gdyż stanowi o jego szczególnych relacjach ze światem, podejściu do siebie, do drugiego człowieka. Kształtowanie tożsamości odbywa się w oparciu o sferę zarówno emocjonalną, jak i poznawczą, już od wczesnego dzieciństwa. Wówczas to człowiek zaczyna rozpoznawać siebie, a zarazem swoją odrębność względem otoczenia.

To także możemy założyć wstępnie, że tożsamość człowieka nie rozwija się w sposób autonomiczny, samodzielny, ale kształtuje się w relacjach z naszym otoczeniem, z „ja” z innymi ludźmi, z otaczającym światem. W kształtowaniu tożsamości istotne są różne właściwości człowieka, przede wszystkim o charakterze poznawczym, w szczególności istotne znaczenie – jak już wiemy - ma w tym względzie pamięć, ale również emocjonalność. Ważne jest, że ludzie posiadają zdolność zapamiętywania emocji związanych z różnymi wydarzeniami, czy sytuacjami w naszym życiu. Warte podkreślenia jest także to, że tożsamość stanowi o unikalności człowieka i o swojej unikalności we własnym mniemaniu, dzięki czemu może on się rozwijać z zachowaniem ciągłości w czasie. W kształtowaniu tożsamości człowieka istotna jest również umiejętność określania własnych potrzeb, ale również świadomość przeżywania emocji. Kształtowanie tożsamości człowieka może być zaburzone przez różne mechanizmy obronne – mają one charakter nerwicowy.

---

<sup>473</sup> Ibidem, s. 342.

<sup>474</sup> Ibidem, s. 94.

Warto przytoczyć poglądy Junga, który twierdził, że osobowość ludzi różni się, w zależności od tego, czy w ich naturze dominuje sfera racjonalna czy przeważają uczucia. Uważał, że w pierwszym przypadku częściej będzie widoczna poznawcza analiza oraz refleksyjność danego człowieka. Natomiast w drugim przypadku decydujące znaczenie będzie miało wyraziste poczucie własnej egzystencji. Przypomnijmy też, że w rozwoju psychospołecznym człowieka, emocje pojawiają się od urodzenia, a być może co najmniej od trzeciego trymestru życia płodowego. Zatem zdecydowanie wcześniej niż zdolności intelektualne. Zatem warto podkreślić, że sfera emocjonalna stanowi u człowieka fundament tożsamości.

Jeśli, jak twierdzi Archer, tożsamość osobista jest rezultatem relacji człowieka ze światem, w szczególności z jego naturalnym, praktycznym i społecznym porządkiem, to jest też zależna od wcześniejszego poznania samego siebie, a tym samym jest funkcją procesu indywidualizacji. W koncepcji uczonej istotne jest to, że człowiek kształtuje swoją tożsamość osobistą w zastanej przez niego rzeczywistości. Píše Archer „nie kształtujemy swojej tożsamości osobistej w wybranych przez siebie warunkach, ponieważ będąc ludźmi – i to właśnie (między innymi) stanowi o naszym człowieczeństwie – zakorzenieni jesteśmy w naturze, praktyce i społeczeństwie”<sup>475</sup>.

Archer pojmuje osobowość jako fundamentalny przejaw wymiaru człowieczeństwa, które wiąże się jej zdaniem, z poczuciem własnej wartości. To co różni nas od obiektów, to zdolność do odczuwania, przeżywania oraz reagowania na sytuacje wynikające z relacji z resztą świata. Archer podkreśla, że takie "zasadnicze troski" stanowią o tym, że jesteśmy istotami", także w sensie moralnym"<sup>476</sup>. To właśnie kwestie etyczne mają decydujące znaczenie w procesie humanizacji. W tym względzie widzimy podobieństwo z przytaczanym tu, nie przez przypadek oczywiście, poglądami Taylora. W istocie, tożsamość osobista jest sprawą, na której bardzo nam zależy w życiu ziemskim.

Zgodzić się trzeba z Archer, iż jest coś bardzo niepokojącego jeśli chodzi o społeczne podejście do osobowości, której posiadanie często uzależnia się wyłącznie od nabywania umiejętności społecznych. To fundamentalnie poddaje w wątpliwość nasze moralne zobowiązania wobec tych ludzi, którzy nie nabywają kompetencji werbalnych lub wycofują

---

<sup>475</sup> M. S. Archer, *Człowieczeństwo ...*, op. cit., s. 249-250.

<sup>476</sup> M. S. Archer, D. V. Porpora, A. Collier, *Transcendence ...*, op. cit., s. 32.

się z relacji społecznych. Bywa, że ze względu na to, nie są oni traktowani przez społeczeństwo jako osoby<sup>477</sup>.

Zdaniem Archer, rozwój człowieka, z uwzględnieniem procesów zapamiętywania i uczenia się, odbywa się zarówno w formie werbalnej, jak i niewerbalnej. Ten pierwszy możliwy jest dzięki istnieniu systemu kulturowego, który jest narzędziem ideacyjnego opisu sytuacji i zdarzeń. Natomiast niewerbalnie podmiot uczy się dzięki pamięci ejdetycznej i proceduralnej. Takie umiejętności, jak pływanie czy jazda konna są możliwe dzięki istnieniu pamięci ucieleśnionej<sup>478</sup>. Człowiek w zależności od swojego ucieleśnienia, które wyznacza jego sensomotoryczne możliwości, inaczej postrzega i rozumie świat wokół siebie. Zarówno percepcja, jak i motoryka ciała są wzajemnie ze sobą sprzężone.

Jeśli chodzi o praktyki językowe, to Margaret Archer traktuje je jako ważne czynności podejmowane przez ludzi, dzięki czemu jednocześnie wskazując na znaczenie oddziaływania przyczynowego słów na przedmioty materialne<sup>479</sup>. To jest nawiązanie do koncepcji Merleau-Pontego, o czym szerzej pisałam w Rozdziale II. Zatem przedmioty zyskują znaczenie nie dzięki nadawanym nazwom, ale z racji ich funkcji ontogenetycznej, z powodu ich funkcji, przeznaczenia, tego czemu służą<sup>480</sup>. Pisze uczona, że „realizm jest implicite założony w naszych czynach, bez względu na nasze słowa, i oczywiście w naszych słowach, kiedy potraktujemy je jako działania”<sup>481</sup>. Człowiek posiada pewne ukryte kompetencje językowe i najczęściej nie wykorzystuje ich w konwersacji. Jest to pogląd podzielany zarówno przez Giddensa jak i Bhaskara. Jak pisał Giddens „Aby mówić w danym języku jednostka musi znać szeroki zakres niezwykle skomplikowanych zasad, strategii i taktyk, które zakładają praktyki językowe. Jednak, jeśliby poprosić jednostkę, aby wyjaśniła, co wie na temat tych reguł i ich użycia, bez wątpienia byłoby jej niezwykle trudno to zrobić”<sup>482</sup>.

Warto podkreślić, że tożsamość osobista jest kształtowana niejako dwutorowo: w pierwszej kolejności w ramach wewnętrznego rozwoju człowieka, a następnie w stałej interakcji z rzeczywistością społeczną. Uczona nawiązuje tu do wspomnianych już koncepcji G. H. Meada. Zdaniem brytyjskiej socjolog, jedynie człowiek świadomy własnej wartości, będzie aktywnie zaangażowany w realizację życiowych projektów. Otóż taki projekt jest

---

<sup>477</sup> M.S. Archer, *Realist Social Theory ...*, op. cit., s. 291.

<sup>478</sup> *Ibidem*, s. 146-157.

<sup>479</sup> M.S. Archer, *Człowieczeństwo ...*, op. cit., s. 157.

<sup>480</sup> *Ibidem*, s. 157.

<sup>481</sup> *Ibidem*, s. 155., Por. również: R. Bhaskar, *A Realist Theory ...*, op. cit., s. 33.

<sup>482</sup> A. Giddens, *Social Theory ...*, op. cit., s. 63. [tłum. moje – M.B.]

owocem naszego zaangażowania w świecie, w szczególności wiąże się z refleksyjnym, a jednocześnie celowym wyborem naszych trosk, a zwłaszcza trosk zasadniczych. Archer uznała, że „projekt oznacza wszelki sposób działania, świadomie realizowanego przez istotę ludzką”<sup>483</sup>. Zatem nasze działanie jest możliwe po uprzednim zdefiniowaniu naszych projektów w oparciu o nasze troski. Jednocześnie brytyjska uczona stwierdziła, że ludzie określają w sposób subiektywny projekty, które w ten sposób służą pobudzeniu ich właściwości emergentnych i nadają im moc sprawczą.

Kolejnym etapem w życiu człowieka jest jego aktywne zaangażowanie w społeczeństwie poprzez pełnienie różnych ról odpowiednich do realizacji swoich celów. W ten sposób podmiot nabywa tożsamość społeczną, staje się aktorem społecznym: jest to "proces indywidualizacji postępowej", która wyłania się z "prymatu praktyki"<sup>484</sup>.

Kolejną kwestią jaka wiąże się z zaangażowaniem człowieka w świecie jest umiejętność dokonywania selekcji swoich życiowych trosk, a następnie nadanie im właściwej rangi i uporządkowanie ich według subiektywnej oceny. Tożsamość jest przeto relacją pomiędzy różnymi wymiarami rzeczywistości, biologiczno-psychologicznym, normatywności społecznej, a także kulturowym.

Brytyjska uczona podkreśla, że człowiek musi posiadać osobistą tożsamość, aby móc prowadzić (czasem z dużą „wirtuozerią”) działalność społeczną. Tożsamość ta jest w znacznej mierze niezależna od uwarunkowań społecznych oraz kulturowych procesów socjalizacji. Archer twierdzi, że tożsamość osobista ma szerszy zakres niż tożsamość społeczna. W przeciwieństwie do tożsamości społecznej odnoszącej się jedynie do społeczeństwa, tożsamość osobista obejmuje relacje z całą rzeczywistością (jej trzema wymiarami). W tym procesie występuje kilka etapów, począwszy od poznania trzech porządków rzeczywistości (naturalnego, praktycznego i społecznego), określenia trosk zasadniczych i dopasowania do nich pozostałych trosk. Dlatego Archer mogła napisać: „Człowiek pozostaje więc alfą i omegą agentów i aktorów (których geneza nigdy nie może prowadzić do exodusu z człowieczeństwa)”<sup>485</sup>. Zatem, pierwszą emergentną własność ludzką - jaźń - należy uznać za alfę życia społecznego, natomiast osobę jako jego omegę<sup>486</sup>. Podmiot działający posiada

---

<sup>483</sup> M.S. Archer, *Structure, Culture and Agency ...*, op. cit., s. 154. [a project stands for any course of action intentionally engaged upon by a human being].

<sup>484</sup> M.S. Archer, D.V. Porpora, A. Collier, *Transcendence ...*, op. cit., s. 47.

<sup>485</sup> M.S. Archer, *Realist Social Theory ...*, op. cit. s. 281, [The human being thus remains the alpha and omega of Agents and Actors (whose genesis can never lead to exodus from humankind)].

<sup>486</sup> M.S. Archer, *Człowieczeństwo ...*, op. cit. s. 257.

pasywną rolę w społeczeństwie (np. płeć, wiek), natomiast aktor jest aktywnie zaangażowany w wyznaczanie celów do osiągnięcia.

Nawiązując do opisanej w II Rozdziale problematyki emocjonalności, warto podkreślić, że emocje z racji ich funkcji poznawczej, służą głębszemu wejrzeniu w różne sytuacje życiowe. W ten sposób reakcje emocjonalne są postrzegane jako komentarze do naszych trosk i stanowią asumpt naszego refleksyjnego reagowania na świat<sup>487</sup>. Według M. Archer „Tożsamość społeczna jest zdolnością wyrażania tego, na czym nam zależy w kontekście pełnionych ról społecznych. Pojawienie się naszej *społecznej osobowości* jest czymś, co występuje na styku struktury i sprawstwa”<sup>488</sup>. Pośredniczy w relacjach między podmiotem a rzeczywistością instytucjonalną. Człowiek jako istota społeczna musi znaleźć dla siebie miejsce w społeczeństwie - takie, które wyraża to, kim jest, dzięki rolom, które aktywnie uosabia<sup>489</sup>.

Myślę, że warto zastanowić czy rzeczywiście możemy uznać tożsamość społeczną jako zdolność wyrażania siebie. Bowiem wydaje się, że tożsamość jako poczucie własnego istnienia, własnej integralności i odrębności od otoczenia, nie jest tym samym, co zdolność wyrażania tego poczucia. Zatem przez poczucie tożsamości można by bardziej rozumieć subiektywny sposób postrzegania siebie przez człowieka. Sądzę, że trafnie określiła to Melchior, pisząc, że istota ludzka „musi posiadać - przynajmniej w pewnym stopniu – świadomość własnych atrybutów i doświadczeń, jakie składają się zarówno na jej odrębność, jak i na jej podobieństwo z innymi, na jej poczucie ciągłości w czasie i przestrzeni oraz poczucie uczestnictwa w zmieniającej się sieci stosunków społecznych”<sup>490</sup>.

Natomiast przez tożsamość społeczną można by rozumieć świadomość własnej spójności (integracji) w sytuacjach społecznych oraz w pełnionych rolach, jak również poczucie przynależności do określonej grupy społecznej. W tym rozumieniu, tożsamość została zdefiniowana przez Henri Tajfela. Według jego teorii, tożsamość społeczna to poczucie osoby, że wie kim jest, oparte na jej przynależności do grupy (grup)<sup>491</sup>. Zatem w świetle przytoczonych poglądów, poczucie tożsamości jest inną kwestią niż zdolność jej wyrażania, także w

---

<sup>487</sup> M.S. Archer, *Morphogenesis and Human Flourishing ...*, op. cit., s. 29.

<sup>488</sup> Ibidem, s. 143, [Social identity is the capacity to express what we care about in the context of appropriate social roles. The emergence of our ‘social selves’ is something that occurs at the interface of structure and agency].

<sup>489</sup> F. Hollis, *Social casework: the psychosocial approach in*: Encyclopaedia of Social Work, NISW Press, Washington 1977.

<sup>490</sup> M. Melchior, *Kategoria tożsamości jako wyzwanie badawcze*, w: *Kulturowy wymiar przemian społecznych*, red. A. Jawłowska, M. Kempny, E. Tarkowska, Warszawa 1993: s. 231.

<sup>491</sup> H. Tajfel, *Social identity and intergroup behaviour*. *Social Science Information.*, 1975, 13(2), s. 65-93.

kontekście tego na czym nam najbardziej zależy, a następnie jak przedstawiamy to w kontekście społecznym. Wiele poglądów w tym zakresie, zwłaszcza w psychologii, socjologii oraz filozofii wymaga dalszej głębszej analizy badawczej oraz dyskusji.

Refleksja ta, jak przypuszczam, pomoże zrozumieć sens, „warstwowej” koncepcji człowieka, zgodnie z którą brytyjska uczona dokonuje rozróżnienia pomiędzy osobą, podmiotem i aktorem. Ludzie, jako osoby fizyczne, w kontekście pełnionych ról społecznych stają się aktorami. Archer twierdzi też, iż przyjęcie przez podmiot roli w społeczeństwie jest "aktem jego woli". Rozwój tożsamości społecznej zależy od tego jakie role w społeczeństwie wybieramy dla siebie oraz jak je realizujemy. Jednakże problem polega na tym, że nie każdy człowiek potrafi znaleźć dla siebie odpowiednie role w życiu, w których czuje się dowartościowany, spełniony. Jednakże człowiek dorosły wspinając się na kolejne szczeble swojego życia staje się podmiotem społecznym o ugruntowanej tożsamości społecznej.

### **III.5. Dialog wewnętrzny i refleksyjność – propozycja teoretyczna Margaret S. Archer**

Dotychczasowe rozważania doprowadziły nas do kwestii, które – jak twierdzą - stanowią trzon koncepcji człowieczeństwa Margaret Archer: dialogu wewnętrznego oraz refleksyjności.

Refleksyjność można pojmować jako formę wewnętrznej rozmowy. Zdaniem uczonej, nie jest ona jakimś stanem samoświadomości, ale odkrywaniem relacji podmiotu do siebie samego, swoich myśli, innych ludzi, rzeczy lub zjawisk – jest ustosunkowywaniem się podmiotu do tego, co dla niego jest przedmiotowe. Ma ono charakter osobisty, spersonalizowany. Jest bowiem osobistym, częściowo samoświadomym dialogiem wewnętrznym, formą podmiotowej, zależnej od właściwości konkretnego podmiotu wewnętrznej ekspresji intelektualnej i emocjonalnej.

Margaret Archer odwołuje się do najwcześniejszej definicji refleksyjności jako konwersacji przedstawionej przez Platona w *Teaetetusie*. Platon określa ją tymi słowami „Chodzi mi o rozmowę, którą dusza przeprowadza sama ze sobą, rozważając wszystkie sprawy”<sup>492</sup>. Wśród rozlicznych autorów wypowiadających się na ten temat nich warto wspomnieć o

---

<sup>492</sup> Plato, *Theaetetus*, Bernard Williams, Cambridge and Indianapolis, Hackett, 1992, 189e. Patrz też: M.S. Archer, *Conversations about Reflexivity ...*, op. cit. s. 4, [I mean the conversation which the soul holds with herself in considering of anything] [tłum. Moje – M.B.].



koncepcji Heideggera i Arendt. W opinii niemieckiego filozofa zarówno pojęcie refleksji, jak i refleksyjności odnoszą się do procesów poznawczych. Przypomnijmy, iż był on zdania, że myślenie medytacyjne (refleksyjność) polega na zrozumieniu podstaw naszego myślenia poprzez otwarcie się na ukrytą naturę prawdy. Nie oznacza to opracowania ścisłego opisu rzeczywistości, a raczej uwolnienie się od akceptowalnych sposobów myślenia i otwarcie się na inne możliwości. Arendt natomiast, polemicznie w stosunku do swego mistrza traktowała refleksyjność jako część procesu myślenia, które ma na celu poszukiwanie sensu, odpowiedzi na trudne pytania. Z ciekawych poglądów, które moim zdaniem warto przytoczyć, aby lepiej ugruntować koncepcje refleksyjności i dialogu wewnętrznego uczonej warto przytoczyć ujęcie refleksyjności zaproponowane przez Pierpaolo Donatiego, który taktuje refleksyjność jako wewnętrzną, świadomą aktywność człowieka, która nie jest zredukowana do czystej introspekcji. Jest to zdolność do dialogu z samym sobą, ale też ze światem i z tego względu można ją określić jako osobistą umiejętność działania w sferze społecznej. Włoski socjolog porusza ciekawy wątek, a mianowicie, że refleksyjność zasadniczo dotyczy wewnętrznej rozmowy ludzi, niemniej jednak można ją rozszerzyć na grupy społeczne<sup>493</sup>.

Jeśli chodzi o kwestie ontologiczne związane z prowadzeniem rozmowy wewnętrznej, sądzę, że warto przywołać też Johna Searla, który uważał, że odnosi się ona do „ontologii pierwszej osoby”, bowiem człowiek doświadcza w subiektywny sposób uczuć, wiary i intencji. Z tego względu nie możemy mówić o istnieniu nieucieleśnionego bólu, czy niezależnych od podmiotu myśli. Searle uważał, że stan świadomości istnieje tylko jako doświadczany przez podmiot, jako jego własny. To, jego zdaniem, tworzy podstawę ontologii podmiotowości<sup>494</sup>. Norbert Wiley zaś, rozumie refleksyjność jako atrybut umysłu człowieka, polegający na myśleniu o sobie samym w kontekście analizy siebie i swoich postaw wobec świata<sup>495</sup>.

Niech więc brytyjska socjolog sama wyjaśni swój sposób rozumienia tego pojęcia i grunt intelektualny, na którym buduje własne poglądy. Przede wszystkim odróżnia ona refleksję od refleksyjności. Gdy chodzi zatem o refleksję uczona twierdzi wyraźnie, że ma na myśli wyłącznie nasze wewnętrzne doświadczenie, bez uwzględnienia czynników zewnętrznych. Píše: „Refleksja może być postrzegana jako wewnętrzny proces, w ramach którego postrzegamy nasze doświadczenia z osobistego punktu widzenia i zaczynamy nadawać

---

<sup>493</sup> P. Donati, *Sociologia della riflessività. Come sientranel dopo-moderno*, il Mulino, Bologna 2011.

<sup>494</sup> J. R. Searle, *Umysł, Język, Społeczeństwo*, Wydawnictwo CiS, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 1999.; Por. M.S. Archer, Introduction, in Clive Lawson, J. S. Latsis, N. Martins, *Contributions to Social Ontology*, Routledge 2006, s. 24-25.

<sup>495</sup> N. Wiley, Inner speech as a language: A saussurean inquiry. *Journal for the Theory of Social Behaviour* 2006., 36(3), s. 319-341.

tym myślom znaczenie”<sup>496</sup>. Ale wyjaśnia zarazem, że refleksja jest podstawą działania podmiotu wobec przedmiotu, jak u matematyka zastanawiającego się nad abstrakcyjnym problemem<sup>497</sup>. Natomiast „Refleksyjność może być postrzegana jako bardziej aktywny proces, który nie tylko obejmuje osobistą reakcję, ale w którym uwzględnić także trzeba czynniki zewnętrzne, takie jak społeczeństwo i kontekst”<sup>498</sup>.

Pisze: „Pozwól mi wyjaśnić w jaki sposób używam terminu "mowa wewnętrzna", znanego również jako rozmowa wewnętrzna, refleksyjność, dialog wewnętrzny, auto-rozmowa, itp. Posługuję się pragmatyczną wersją tego pojęcia stosowaną przez Williama Jamesa, Johna Deweya, a zwłaszcza Charlesa Sandersa Peirce'a i George'a Herberta Meada i Rosjana, Lwa Wygotskiego i Michaiła Bachtina, autorów równie ważnych koncepcji, których pomysły mogą być łatwo powiązane z pojęciami pragmatyków”<sup>499</sup>. Przywołana przez autorkę pragmatyczna definicja rozmowy wewnętrznej nie jest bez znaczenia. Bowiern refleksyjność jako wewnętrzny dialog została ponownie odkryta właśnie przez amerykańskich pragmatystów. Jak pisał Vincent Colapietro: „Dla Peirce główna funkcja refleksji wewnętrznej nie polega na podsumowaniu tego, co już pomyśleliśmy lub staramy się pojąć, ale to, co obecnie myślimy; to właśnie angażuje się w wewnętrzny dialog - w istocie, w wewnętrzny”<sup>500</sup> i ukierunkowuje działanie.

Jak rekonstruuje istotę tej konwersacji Krzysztof Wielecki, w ujęciu psychologicznym i socjologicznym można wyróżnić dwa procesy dialogu. W pierwszej kolejności proces indywidualny, w wyniku którego następuje rozwój psychiczny człowieka. W drugiej kolejności jest to dyskurs mający miejsce w społeczeństwie<sup>501</sup>. Jednym z podstawowych pytań jakie człowiek sobie stawia jest: "czego chcę?". Wewnętrzny proces odpowiadania na nie obejmuje trzy etapy trwającej przez całe życie rozmowy wewnętrznej: rozeznanie, rozważanie i poświęcenie<sup>502</sup>.

---

<sup>496</sup> M.S. Archer, *Conversations about Reflexivity ...*, op. cit.

<sup>497</sup> Ibidem, s. 2. Tłum. moje – M.B.

<sup>498</sup> Ibidem.

<sup>499</sup> Ibidem. [Let me explain how I am using the term, 'inner speech', also known as internal conversation, reflexivity, inner language, self talk, inner dialogue, etc. I use the pragmatists' version of this concept, i.e. that of William James, John Dewey and especially Charles Sanders Peirce and George Herbert Mead. The Russians, Vygotsky and Bakhtin, also have important versions of this concept, and their ideas can easily be integrated with those of the pragmatists] [tłum. Moje – M. B.].

<sup>500</sup> V. Colapietro, *Peirce's Approach to the Self: A Semiotic Perspective on Human Subjectivity*, State University of New York Press, Albany 1988.

<sup>501</sup> K. Wielecki, *Podmiotowość w dobie kryzysu ...*, op. cit., s. 50.

<sup>502</sup> Ibidem., s. 20.

Uczona pisze zaś, że „Ludzka refleksyjność przejawia się w rozmowie wewnętrznej, w której jaźń zwraca się do siebie w swojej indywidualności (swoistości)”<sup>503</sup>. Konwersacja wewnętrzna jest tu traktowana jako praktyczna realizacja refleksyjności podmiotu. Człowiek rozważa własne stany mentalne odnosząc je do świata, w którym funkcjonuje. Jedyne opisy w formie pierwszej osoby są autentyczne, natomiast w trzeciej osobie nie posiadają już „świadczenia prawdziwości”, jakie wynikają z wyjątkowości i subiektywności własnego doświadczenia. Na podstawie tych prywatnych deliberacji podmiot podejmuje ostatecznie decyzję o działaniu lub jego braku. Refleksyjność i konwersacja są procesem. Profesor Archer używa terminu ‘inner speech’ w znaczeniu wewnętrznej rozmowy, ale też posługuje się takimi terminami, jak: “internal conversation”, “reflexivity”, “self-talk”, “intra-communication”, “musement”, “internal dialogue” i “rumination”<sup>504</sup>.

Brytyjska uczona zwraca uwagę na szczególny paradoks, że pomimo tego, że rozmowa wewnętrzna jest tak kluczowa dla zrozumienia człowieka, wciąż niewiele wiemy na jej temat. Pisze Archer: „praktyka refleksyjności w formie dialogu jest niezbędna dla normalnego funkcjonowania istot ludzkich, istotnie wiemy bardzo mało o rozmowie wewnętrznej”<sup>505</sup>.

Jak pisze Archer, wewnętrzny dialog jest prawdziwym, w sensie ontologicznym, zjawiskiem, które potwierdza prywatne życie podmiotu społecznego. Po drugie, charakteryzuje się subiektywnością, ma ontologię pierwszej osoby, tym samym wyklucza uczestnictwo w nim trzeciej osoby. Po trzecie, wewnętrzną rozmowę cechuje skuteczność<sup>506</sup>. Istotną cechą refleksyjności jest też jej nieredukowalność. Margaret Archer pisze, że „tylko wtedy, gdy rozmowa wewnętrzna może być utrzymana jako nieredukowalna własność osobista, która jest realna i ma wpływ na przyczynę, można praktykowanie jej uprawnień uznać za brakującego mediatora mechanizmu, który jest potrzebny do ukończenia odpowiedniego bilansu kondycji społecznej”<sup>507</sup>.

Zatem, ta zdolność do prowadzenia wewnętrznego dialogu jest osobistą emergentną własnością człowieka. Jest ona także zależna w pewnym, nieredukowalnym stopniu od

---

<sup>503</sup> M.S. Archer, *Conversations about Reflexivity ...*, op. cit. s. 48, [human reflexivity is manifest in the internal conversation in which the self addresses itself in its individuality] [tłum. Moje – M. B.].

<sup>504</sup> *Ibidem*, s. 17.

<sup>505</sup> M.S. Archer, *Structure, Agency and the Internal Conversation ...*, op. cit., s. 153, [the exercise of dialogical reflexivity is essential to the normal functioning of human beings’, we substantively ‘know very little about the internal conversation] [tłum. moje – M.B.].

<sup>506</sup> M.S. Archer, *Conversations about Reflexivity ...*, op. cit., s. 7.

<sup>507</sup> M.S. Archer, *Structure, Agency and the Internal Conversation ...*, op. cit., s. 16, [only if the ‘internal conversation’ can be upheld as an irreducible personal property, which is real and causally influential, can the exercise of its powers be considered as the missing mediatory mechanism that is needed to complete an adequate account of social conditioning.]

uwarunkowań neurologicznych. Jako emergentna rozmowa ze sobą jest właściwością relacyjną wywodzącą się z samoświadomości w połączeniu z przyswajaniem symboli, najważniejszego naturalnego języka, za pomocą którego możemy „indagować świat”, który zamieszkujemy<sup>508</sup>. Pierwszy typ wewnętrznego dialogu, polegający na odegraniu zaistniałej sytuacji jest szczególnie charakterystyczny dla dzieci. To właśnie we wczesnym etapie życia, dziecko rozwija swoje zdolności poprzez praktyczną, pozajęzykową formę kontaktów z rzeczywistością.

Margaret Archer podkreśla, że dzięki refleksyjnej wewnętrznej rozmowie stajemy się „aktywnymi podmiotami”, a nie biernymi istotami, którym jak to trafnie ujmuje, wszystko się przydarza. Píše, że „rozmowa wewnętrzna jest przedstawiana jako sposób w jaki refleksyjnie poruszamy się po świecie. To właśnie ona sprawia, że (większość z nas) jest „aktywnymi agentami”, ludźmi, którzy potrafią panować nad własnym życiem, w przeciwieństwie do *pasywnych podmiotów działających*, którym po prostu coś się przydarza”<sup>509</sup>. Archer twierdzi, że zdolności i umiejętności człowieka uaktywniają się za pośrednictwem refleksyjności.

Z tego względu nasze wewnętrzne dialogi mają istotny udział w projektowaniu i monitorowaniu trajektorii życia, które podejmujemy, ich stabilności, mobilności lub zmienności<sup>510</sup>.

Kolejnym kluczowym zagadnieniem, które trzeba tu podjąć jest interpretacja dialogu wewnętrznego w kontekście subiektywizmu i obiektywizmu. W istocie Archer krytycznie odnosi się do poglądów abstrahujących od wewnętrznych deliberacji człowieka i uznających nieprzystawalność subiektywności świata z obiektywnie istniejącym światem zewnętrznym<sup>511</sup>. To właśnie poprzez konwersację wewnętrzną, jej zdaniem, następuje połączenie świata subiektywnych przeżyć ze światem obiektywnych zdarzeń, przedmiotów i struktur społeczno-kulturowych.

To kolejny sens tezy o pomostowości koncepcji Archer. Samoświadomość – twierdzi – jest kształtowana w ramach dialogicznej relacji tożsamości. Człowiek w wyniku refleksyjnych rozważań dokonuje wyboru projektów życiowych oraz określa możliwość ich realizacji. W toku wewnętrznych deliberacji człowiek konfrontuje projekty z realnym kontekstem działania. W związku z tym, mowa wewnętrzna jest procesem łączącym wymiar subiektywny i

---

<sup>508</sup> Ibidem., s. 63.

<sup>509</sup> Ibidem., s. 6, [internal conversation is presented as the manner in which we reflexively make our way through the world. It is what makes (most of us) ‘active agents’, people who can exercise some governance in their own lives, as opposed to ‘passive agents’ to whom things Simple happen].

<sup>510</sup> Ibidem., s. 65.

<sup>511</sup> Ibidem, s. 49-52.

obiektywny, a zarazem to, co indywidualne z tym, co społeczne. W rzeczy samej, wydaje się prawdopodobne, że w określonych momentach życia, niektórzy ludzie angażują się bardziej w wewnętrzny dialog niż w zewnętrzne rozmowy. Funkcjonowanie człowieka w społeczeństwie jest wynikiem jego subiektywnego zaangażowania oraz motywacji do realizacji własnych projektów. Bowiem to właśnie w ramach konwersacji wewnętrznej, refleksyjnie odnosimy się do świata<sup>512</sup>. W niniejszych rozważaniach ważny jest pogląd Archer odnoszący się do wewnętrznej rozmowy, jako istotnego czynnika udziału człowieka w społeczeństwie. Uczona mówi o potrzebie odzyskania wewnętrznego dialogu jako „jako rozmowy ze społeczeństwem, a nie jedynie o społeczeństwie”<sup>513</sup>. Warto zauważyć, że w praktykowaniu rozmowy wewnętrznej może pojawić się zbyt duża podatność na zmiany społeczne, czego konsekwencją będzie osłabienie tożsamości osobistej. W poglądach brytyjskiej uczonej podkreślony jest pogląd, że życia wewnętrznego człowieka nie można redukować za pomocą racjonalności instrumentalnej.

Refleksyjność, jako forma dialogu wewnętrznego, nie tylko pozwala człowiekowi na korzystanie z autonomii i wolności, ale prowadzi również do zawodowego i osobistego rozwoju, wzmacnia relacje z innymi w tych sferach życia. Człowiek poprzez wewnętrzną rozmowę staje się wyważony, potrafi lepiej zrozumieć siebie w relacji do innych<sup>514</sup>. W ten sposób możemy postrzegać nasze projekty życiowe jako szereg możliwości i wyborów działań, a nie jedynie jako efekt ograniczenia przez struktury społeczne. Podmiot poprzez refleksyjny dialog zarówno wpływa na struktury (sprawstwo), jak i pozostaje pod ich wpływem. Angażując się w ten proces, jest zdolny do przekształcania struktur społecznych, w ramach których funkcjonuje. Nasze wewnętrzne rozmowy to potężne narzędzia do rozważenia najlepszego sposobu działania, w odniesieniu do naszego życia osobistego i zawodowego<sup>515</sup>. Warto podkreślić, że umiejętność prowadzenia rozmowy wewnętrznej przez daną osobę decyduje o jej podmiotowości, o zdolności do reprezentacji samego siebie.

Warto tu jeszcze raz powrócić do Georga Herberta Meada i jego tezy, iż ludzie będący końcowym tworem ewolucji, prowadząc rozmowę wewnętrzną stają się świadomi samych siebie<sup>516</sup>. Wewnętrzna rozmowa służy człowiekowi jako szczególny środek do opracowywania *modus vivendi* pomiędzy sobą i światem, a także w obrębie własnej osobowości, w tym między troskami. Termin ten możemy zdefiniować jako złożony proces obejmujący określony styl

---

<sup>512</sup> M.S. Archer, *Człowieczeństwo ...*, op. cit., s. 318.

<sup>513</sup> M.S. Archer, *Structure, Agency ...*, op. cit. s. 129 [talking to society, not merely about society].

<sup>514</sup> M.S. Archer, *Making our Way ...*, op. cit.

<sup>515</sup> Ibidem.

<sup>516</sup> Por.: M.S. Archer, *Conversations about Reflexivity ...*, op. cit., s. 59.

życia, rozwój osobowości człowieka, jego repertuar działań<sup>517</sup>. Rzeczywiście – jak wspominałam - człowiek musi ustanawiać takie *modus vivendi* w relacjach ze światem, jeśli ma przetrwać i rozwijać się. Nasza relacyjność musi bezsprzecznie obejmować relacje społeczne, czyniąc je częścią nas, ponieważ jesteśmy nieuchronnie częścią porządku społecznego.

Człowieka drażni całkowicie zasadne pytanie: kim jest to "ja", dla którego świat społeczny jest całkowicie zewnętrzny? Zatem ludzie refleksyjnie rozważają to, kim są i co robią w świetle swoich osobistych trosk<sup>518</sup>. Kategoria trosk została omówiona już wcześniej. Pamiętamy zatem, iż bycie "aktywnym podmiotem" jest uwarunkowane określeniem swoich ostatecznych trosk. A to dokonuje się poprzez refleksyjność właśnie i poprzez udział w życiu społecznym. Archer przedstawia jednostkę ludzką jako ściśle związaną z jej „konstelacją” trosk<sup>519</sup>. Ważna jest spójność własnych "trosk" z projektem „życia”, w którym wyznaczone są granice własnych możliwości. Zdaniem brytyjskiej socjolog, wewnętrzna rozmowa jest również relacją niematerialną, przestrzenną i czasową, jaka zachodzi w podmiocie<sup>520</sup>. Wpływ dialogu wewnętrznego na nasze życie jest ogromny, gdyż dzięki niemu, w jego trakcie, mamy możliwość dostrzec nasze troski i priorytety w kontekstach, w których żyjemy i pracujemy<sup>521</sup>. Jak pisała Archer: „Wszyscy podążamy własną drogą w ramach każdego projektu życiowego, wszyscy rozważamy różne priorytety i troski poprzez nasze wewnętrzne rozmowy i nie ma dwóch jednakowych kontekstów”<sup>522</sup>. Efektywna rozmowa wewnętrzna ma na celu zdefiniowanie i uporządkowanie naszych trosk i zapewnienie satysfakcjonującego i zrównoważonego sposobu na życie. W ramach ustalania priorytetów, za pomocą wewnętrznego dialogu, realizujemy działania związane z porządkowaniem i eliminacją spraw, oraz ich łączeniem i klasyfikowaniem.

Człowiek prowadzi szereg rozważań dotyczących zarówno motywacji wewnętrznych, jak również okoliczności zewnętrznych, które wpisują się w to, co Archer określa jako model "trzy D". Archer pisze „Ten cykl refleksyjny dokonuje się etapami. Najpierw jest moment "rozeznania", który jest rezultatem wewnętrznego dialogu, w ramach którego człowiek identyfikuje swoje troski oraz porównuje możliwe działania; potem „rozważania" priorytetów, motywacji, czynników wpływających i tego, co jest możliwe tu i teraz; aż w końcu, jest etap

---

<sup>517</sup> K. Wielecki, *Dobra socjologia ...*, op. cit., s. 32.

<sup>518</sup> M. S. Archer, *Conversations about Reflexivity ...*, op. cit., s. 48

<sup>519</sup> M. S. Archer, *Structure, Agency and the Internal Conversation...*, op. cit., s. 90.

<sup>520</sup> M. S. Archer, Douglas V. Porpora, Andrew Collier, *Transcendence ...*, s. 46.

<sup>521</sup> M. S. Archer, *Reflexive Imperative in Late Modernity ...*, op. cit., s. 15.

<sup>522</sup> *Ibidem*, [we all make our own way through any life project, we all deliberate different priorities and concerns through our internal conversations, and no two contexts are the same] [tłum.moje – M. B.].

"poświęcenia", kiedy to podejmowane są działania i - w trakcie ich wdrażania – są refleksyjnie kontrolowane”<sup>523</sup>. Podejmowane przez nas działania w realizacji życiowych projektów służą wspieraniu naszych trosk, w celu rozwoju lub ochrony tego, na czym nam najbardziej<sup>524</sup>.

We wcześniejszych rozważaniach zostało podkreślone, że poprzez refleksyjne rozmowy wewnętrzne stajemy się aktywnymi podmiotami, które posiadają kontrolę nad swoim życiem, w przeciwieństwie do biernych agentów, którym rzeczy się po prostu zdarzają. Bycie aktywnym podmiotem zależy od faktu, w jaki sposób ludzie rozwijają i określają swoje ostateczne troski. Samo działanie zależy więc od istnienia czegoś, co określa się mianem "projektów", gdzie projekt oznacza dowolny przebieg działań celowo podjętych przez człowieka. Tak więc, odpowiedź na pytanie, dlaczego działamy, wymaga odpowiedzi, że tworzymy "projekty", gdyż mamy na celu to, na czym nam zależy. Ostatecznie, możemy podsumować te rozważania konkluzją, iż nasze myślenie dokonuje się za pośrednictwem ucieleśnionego działania praktycznego.

Jak już wiemy, staraniem Archer jest, aby uniknąć możliwie wszelkich konfliktów. Czy to się jej udaje? Z jednej strony, jak już wiemy, uwzględnia ona wymiar indywidualny i wewnętrzny refleksyjności, w którą zaangażowana jest świadomość i - jak można by chyba powiedzieć – auto-konwersacja. Z drugiej, autorka dostrzega wszak też społeczny wymiar refleksyjności, gdy pisze o niej jako o warunku koniecznym społeczeństwa. W przeciwieństwie do koncepcji indywidualistycznych, teoria brytyjskiej uczonej nie zaprzecza, że człowiek staje się refleksyjny poprzez socjalizację. Tym samym refleksyjność stanowi zdolność umysłową do zastanawiania się nad sobą w stosunku do swojego otoczenia społecznego. Jak pisze Krzysztof Wielecki, „Problem nie dotyczy jednej z białych plam teorii społecznej, ale jej istoty. To bowiem konwersacja wewnętrzna pośredniczy między światem społecznym a najpoważniejszymi troskami ludzi. Zdaniem autorki w dzisiejszych czasach późnej nowoczesności, wbrew temu, co np. twierdzili Giddens i Bourdieu, jesteśmy zmuszeni do zastępowania refleksyjnością rutyny i rytuałów w naszym życiu”<sup>525</sup>.

---

<sup>523</sup> A. Moffatt, M. Ryan, G. Barton, Reflexivity and Self-Care for Creative Facilitators: Stepping Outside the Circle, Taylor & Francis (Routledge, in: Studies in Continuing Education on 30 Jan 2015); available online: <http://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/0158037X.2015.1005067>, s. 7, [This reflexive cycle happens in stages from the first moment of ‘discernment’ resulting from an internal dialogue that identifies a concern and compares and contrasts possible actions; to ‘deliberation’ about priorities, motivations, influencing factors and what is possible at this time in this place; through to ‘dedication’ where a course of action is decided upon and then considered in its execution][tłum. moje – M. B.]

<sup>524</sup> Por.: T. Brock, M. Carrigan and G. Scambler, Structure, Culture and Agency ..., op. cit., s. 169-170.

<sup>525</sup> K. Wielecki, „Wstęp do Wydania Polskiego”, w: „Kultura i sprawczość” ..., M. S. Archer, op. cit., s. 34.

Bowiem refleksyjny sposób myślenia sprzyja partycypacji społecznej, angażowaniu się w sprawy innych, kreatywnemu rozwiązywaniu problemów, co odgrywa znaczącą rolę w zapewnieniu spójnego społeczeństwa. Zatem refleksyjność jest dla uczonej mostem, powtórzmy tę hipotezę, który łączy człowieka z jego wewnętrznymi przeżyciami i myślami oraz ze światem zewnętrznym, który znajduje w niej swoje odzwierciedlenie, czy też przedstawienie i jest łączeniem jednego z drugim w świadomości człowieka.

Sam ów „pomost” jest przedmiotem oryginalnych rozważań autorki, które prowadzą ją do rozróżnienia zasadniczych trybów refleksyjności. Wyznaczają je indywidualne troski, projekty i sposoby rozwiązywania przez ludzi ich konfliktów, jakie na tym tle powstają ze środowiskiem społecznym. To z jednej strony. Z drugiej jednak, wspomniane tryby są też różnicowane przez właściwości, czy typy kontekstu społecznego, w jakim ludzie żyją. Zwłaszcza gdy, szczególnie współcześnie – jak twierdzi uczona - ów kontekst jest tak zmienny i niestabilny. Z jednej strony – jak się dowiadujemy od brytyjskiej socjolog - współczesne społeczeństwa charakteryzują się brakiem ciągłości kontekstualnej, a z drugiej występują dynamiczne i głębokie zmiany strukturalne i brak synchroniczności między przemianami strukturalnymi i kulturowymi<sup>526</sup>. Archer wyodrębnia przeto „[r]óżne rodzaje konwersacji wewnętrznych, które są ważne, ponieważ są one nierozdzielnie związane z różnymi formami refleksyjności (*deliberations*) i, w sposób nieodwracalny, z typem *modus vivendi*, jaki podmiot stara się ustanowić w świecie”<sup>527</sup>.

Tak zatem, aby uporządkować całe bogactwo wewnętrznego świata człowieka, czego wyrazem są troski, oraz zewnętrzny społeczny kontekst, brytyjska uczona, w swoich badaniach, wyodrębniła pojęcie trybu refleksyjności. Tym pojęciem określiła regularnie praktykowany przez ludzi sposób refleksyjności, kształtowany w wyniku wzajemnego oddziaływania między powstającymi troskami ludzi (czyli tego na czym im najbardziej zależy), a kontekstem ich powstawania (ciągłością lub brakiem stałości w ich środowisku społecznym)<sup>528</sup>. Archer pisała, że „Ludzie posiadają skłonność łączenia trybów refleksyjności, aczkolwiek dominujący tryb ma kluczowe znaczenie dlatego jak reagujemy na sytuacje. To ograniczenie jest zgodne ze zobowiązaniami Archer dotyczącymi realizmu krytycznego, które zakładają istnienie otwartego społeczeństwa o stale pojawiających się właściwościach i złożonych, intransywnych mechanizmach przyczynowych. Tryby refleksyjności nie są zatem statystycznie związane ze statusem społeczno-zawodowym jako ciągła nić od urodzenia i dalej. Zamiast tego, Archer

---

<sup>526</sup> Ibidem, s. 23-26.

<sup>527</sup> M.S. Archer, Structure, Agency and the Internal Conversation ..., op. cit., s. 167.

<sup>528</sup> M. S. Archer, Making our Way ..., op. cit., s. 96.



określa ich powiązanie z obecną sytuacją społeczno-ekonomiczną<sup>529</sup>. Pojęcie *trybów* refleksyjności ukazuje nam jeden z najważniejszych rysów koncepcji teoretycznej Archer. Jak widzimy łączy ona wszystkie interesujące socjologa wymiary: od indywidualnej refleksyjności po struktury społeczno-ekonomiczne makro, a nawet mega.

Podsumowując wątek refleksyjności w twórczości brytyjskiej socjolog, trzeba stwierdzić, iż ujmuje ją Archer jako emergentną właściwość osoby, która pozwala człowiekowi zdefiniować to, co jest najważniejsze w jego życiu, a co określa ona jako troski, mając na myśli także te najistotniejsze, troski zasadnicze. Jednocześnie człowiek dąży, dzięki refleksyjności i wewnętrznej konwersacji (która stanowi praktyczny wymiar refleksyjności), do zmiany w konfiguracji własnych trosk osobistych. Ta wewnętrzna rozmowa jest realizowana w dwóch wymiarach, z jednej strony indywidualnym, dotyczącym psychicznego rozwoju człowieka, a z drugiej strony, odnosi się do naszego udziału w społeczeństwie.

Zatem refleksyjność jest dla uczonej mostem łączącym człowieka z jego wewnętrznymi przeżyciami i myślami oraz ze światem zewnętrznym, który znajduje w niej swoje odzwierciedlenie, czy też przedstawienie i jest łączeniem jednego z drugim w świadomości człowieka. Refleksyjność jest własnością umożliwiającą zmianę nie tylko świata społecznego, lecz prowadzi także do morfogenezy tożsamości jednostki. Jest to równocześnie proces, w którym człowiek współtworzy nie tylko siebie, lecz także społeczeństwo, kulturę, świat. Człowiek, który kieruje swoim życiem w sposób refleksyjny, jednocześnie w sposób aktywny uczestniczy w życiu społecznym, potrafi w sposób kreatywny rozwiązywać problemy. Stąd wynika, że refleksyjność stanowi fundament podmiotowości człowieka.

#### **Rozdział IV. Praktyczne znaczenie koncepcji**

---

<sup>529</sup> Ibidem, s. 146, [humans have a combination of modes of reflexivity, albeit that the dominant mode is crucial to how we react to situations. This limitation corresponds to Archer's critical realist commitments, which assume an open society with continuously emerging properties and complex, intransitive causa mechanisms. Modes of reflexivity are thus not statically linked to socio-occupational back grounds as a continuous thread from birth onwards. Instead, Archer identifies a link as tendency to the current socio-economic position] [tłum. moje – M.B.]

## człowieczeństwa irefleksyjności Margaret S. Archer

Dzieło teoretyczne Margaret S. Archer jest ogromne. Co więcej, jej teoria jest często pisana trudnym językiem. To wynik ogromnej erudycji autorki, ale też złożoności świata i ... koniecznego przeto stopnia skomplikowania odpowiadającej temu teorii tej uczoney. Jednak praca naukowa brytyjskiej socjolog ma także wyraźne walory praktyczne. Po pierwsze żyjemy w czasach rwącej się ciągłości świata, permanentnej dysocjacji społecznej i kulturowej, a także dezintegracji tożsamości zbiorowych i indywidualnych. Skutkiem ubocznym tych procesów wydaje się być podobna dezintegracja, jak pisze K. Wielecki - rozpad paradygmatyczny, teoretyczna i metodologiczna fragmentaryzacja oraz splątanie w nauce. W tym także w socjologii<sup>530</sup>. Powstają setki, a może tysiące teorii, badań, opisów i analiz, które wzajemnie sobie przeczą, ogłaszają odmienne diagnozy i interpretacje zalecając wykluczające się często środki zaradcze. Zaletą teorii Archer jest jej koherencja i fundamentalność. Czyni ją to właśnie bardziej użyteczną do opisu, wyjaśniania i szukania recept dla dobra współczesności. Jej fundamentalność, sięganie do podstaw ontologicznych i spójne oraz logiczne budowanie jednolitej, choć tak złożonej, wielowątkowej i wieloaspektowej koncepcji, godzącej wymiary społeczny, kulturowy, psychologiczny, a nawet przyrodniczy sprawia, iż łatwiej nam zrozumieć współczesnego człowieka we współczesnym świecie.

Teoria ta pomaga zrozumieć człowieka, jako kierujący się własnymi troskami, refleksyjny podmiot, ale też tę wielką zmianę cywilizacyjną, jakiej wszyscy doświadczamy. A, co może też bardzo istotne, dostarcza użytecznego narzędzia interpretacji złożonych procesów konstruowania się, rozpadu i rekonstrukcji, jaki dokonuje się pomiędzy rozmaicie ustrukturyzowanymi podmiotami, z pojedynczymi ludźmi włącznie. W ostatnim, czwartym, rozdziale mojej pracy ukazuję, jak teoria Archer spełnia tę rolę.

Ale przedstawiam tu jeszcze jeden aspekt praktycznej strony dzieła tej uczoney. A mianowicie jej własną twórczość o charakterze bezpośredniej interwencji w praktykę życia codziennego. Mam tu na myśli jej teksty, zwłaszcza wydawane przez Papieską Akademię Nauk Społecznych, szczególnie w czasach, gdy uczona była jej szefową. Świadczą one o ogromnej wrażliwości społecznej Archer. Ale ja rozumiem je też jako wzorcową postawę zaangażowania obywatelskiego i odpowiedzialności, nie tylko jako człowieka, ale także jako socjologa. W tekstach tych autorka dokonuje identyfikacji najbardziej palących problemów współczesnego człowieka, kultury i społeczeństwa, podejmuje próby ich zrozumienia i ukazania kontekstów,

---

<sup>530</sup> K. Wielecki, Kryzys i socjologia ..., op. cit.

ale też wypracowania sposobów zaradzenia największym biedom. Są one zawsze owocem zbudowanej na gruncie naukowym teoretycznej koncepcji człowieka i jego świata oraz świata tego współczesnego stanu.

#### **IV.1. Socjologia na czasy wielkiej zmiany cywilizacyjnej**

Warto zadać pytanie o nośność, albo inaczej mówiąc, o siłę eksplanacyjną koncepcji refleksyjnego człowieka, społeczeństwa i kultury Margaret Archer. Jest to zarazem pytanie o jej wartość praktyczną. Socjologia jest bowiem nauką praktyczną w tym sensie, iż nawet najbardziej zawile teorie powinny się tu odnosić do realnej rzeczywistości i pomóc lepiej zrozumieć człowieka i jego świat.

Wielu uczonych potwierdza to, co jest także nierzadkim odczuciem potocznym, iż żyjemy w szczególnych, trudnych, dziwnych czasach. Te trudne czasy obrazuje wielki kryzys cywilizacyjny związany w dużej mierze z rewolucją technologiczną oraz uruchomione przez nią procesy globalizacyjne, zapoczątkowane już w latach siedemdziesiątych. Jak zauważa Wielecki, u podstaw tego kryzysu leżą również zmiany w sferze intelektualnej i kulturowej, do których można zaliczyć sekularyzację oraz paradygmat racjonalności instrumentalnej<sup>531</sup>. Coraz bardziej oczywiste się staje, że dziewiętnastowieczne wezwanie do „walki z przyrodą” jest dziś anachronizmem, a skutki zwycięstwa nad nią mogą być zabójcze dla ludzi. W XXI w., w analogiczny sposób, człowiek próbuje kontrolować sferę społeczną<sup>532</sup>. Nie dziwi zatem, co stwierdza autor książki „Kryzys i socjologia”, że w konsekwencji tych krytycznych zmian cywilizacyjnych o charakterze globalnym, powstaje również kryzys społeczny, w skali makro i mikro, z jego bardzo mocną odsłoną moralną. Jego zasięg jest szeroki, bowiem objęte są nim: państwa, instytucje, gospodarka, kultura, wartości oraz rodzina<sup>533</sup>.

Nieuchronnie kryzys cywilizacyjny wiąże się z kryzysem osoby ludzkiej. Bowiem w rzeczywistości człowiek żyje jedynie w iluzji poczucia wolności. Poprzez nasze wyobrażenie o naszej autonomiczności, niezależności od świata, Boga, ludzi i rodziny stajemy się coraz bardziej osamotnieni, tracąc nasze człowieczeństwo. Tym samym niwecząc nasze szanse na rozwój tożsamości oraz w zatrważający sposób narażając stabilność naszego stanu

---

<sup>531</sup> K. Wielecki, *Kryzys i socjologia ...*, op. cit., s. 331.

<sup>532</sup> *Ibidem*, s. 105.

<sup>533</sup> *Ibidem*, s. 95.

psychicznego, a wręcz narażając go na trwałą destrukcję. Skutkuje to różnymi chorobami psychicznymi człowieka w postaci różnego rodzaju nerwic<sup>534</sup>.

Socjologia nie może być oderwana od rzeczywistości, nawet gdy jest ona bardzo trudna do pojęcia. Pytanie, którym chcę się tutaj zająć dotyczy przydatności eksplanacyjnej teorii Archer w czasach globalizacji. Zakładam też, iż o zdolności diagnostycznej i wyjaśniającej teorii lub pojęcia świadczy użyteczność w wielu wymiarach życia społecznego i kultury, od skali indywidualnej, przez sferę zjawisk i procesów mikrospołecznych do makro, czy – jak pisze prof. Zdzisław Zagórski – poziomu mega<sup>535</sup>. Może, jak nigdy, te wszystkie poziomy są dziś wzajemnie zintegrowane w swoistym dialektycznym węźle<sup>536</sup>.

Jedną z ważnych kwestii jaka, moim zdaniem, wiąże się z koncepcją refleksyjnego człowieka Archer, jest jej znaczenie aksjologiczne. Wydaje się, iż współczesność stawia pod szczególnie wyraźnym znakiem zapytania ideę relatywizmu etycznego i znaczenie rozumu technicznego, jako przesądzającego kryterium wartościowania. Problem ten sięga czasów i zjawisk znacznie wyprzedzających dzisiejszy kryzys postindustrialny. Wiązać go można raczej z kapitalizmem i industrializmem, ale sądzę, że dzisiaj nabiera szczególnej ostrości. Wówczas wątek ten znalazł szczególne ujęcie w koncepcji Maksa Webera. Jak pisał Krzysztof Wielecki: „talent Webera polegał na tym, że odczuł i wyraził pewien sposób myślenia, który był zrozumiałą, choć w niemałej mierze błędną, jak sądzę, reakcją na owe kryzysy. [...] Chodzi mi o pewien sposób myślenia, który z Weberem słusznie może się kojarzyć, zwłaszcza o dwojakiego rodzaju konsekwencje tezy o odczarowaniu świata, która ma skutki dla refleksji o naturze świata społecznego”<sup>537</sup>. Szczególnie interesuje mnie wspomniany tu sposób myślenia, który miałby być charakterystyczny dla bolesnych początków kapitalizmu w jego industrialnej odmianie. Miałby on wiązać się – zdaniem Wieleckiego – z dominującym rodzajem racjonalności, sposobem myślenia uznanym w danym miejscu i czasie za sensowny i odpowiadający rzeczywistości. Jak pisał dalej Wielecki: „Teza o odczarowaniu świata Webera oparta jest na przekonaniu o świecie tego chaosie, braku jakiegokolwiek ładu i zgody, o wiecznej i nieuniknionej walce ludzi o swe partykularne cele oraz subiektywne racje i wartości. Ani Boga, ani religii, ani tradycji, ani sensu, ani innych fundamentów świata, tylko walka i chaos –

---

<sup>534</sup> Ibidem, s. 95.

<sup>535</sup> Zob. Z. Zagórski, Model wielowariantowego ujmowania rzeczywistości społecznej a perspektywa badań nad wspólnotami cywilizacyjnymi, w: Cywilizacje w perspektywie socjologicznej. Stan i kierunki badań nad cywilizacjami współczesnego świata, red. - P. Pieńkowski, Z. Zagórski, Wydawnictwo UW, seria „Forum Socjologiczne”, Wrocław 2014, s. 19.

<sup>536</sup> K. Wielecki, Kryzys i socjologia ..., op. cit.

<sup>537</sup> K. Wielecki, Cudowny „odczarowany świat”, czyli o powrocie w nieznane, w: Co po postindustrializmie?, Wielecki K., Sowiński S. – red., Centrum Europejskie Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2013, s. 16-17.

czy ta wizja nie ma podłoża w czasach, w jakich przyszło Weberowi żyć? Odczarowanie świata przełomu wieków XIX i XX oznacza też wiarę w jego zracjonalizowanie, które, wbrew obietnicom, nie czyni jednak – jak uważam – bardziej wolnym, gdyż przeciwnie, zniewala, tyle że inaczej, ani nie ratuje przed poczuciem bezsensu. Racjonalizacja, tak bardzo związana z rozwojem kapitalizmu, z konieczności wywołuje indywidualizację i biurokrację<sup>538</sup>. Oznacza to jednostkową, indywidualną odpowiedzialność za wolność wyborów aksjologicznych. Co, jako skutek uboczny, może prowadzić do relatywizmu etycznego. Bo czym innym jest możliwość, a nawet konieczność arbitralnego przesądzenia o wartościach przez każdego indywidualnie? Tak dochodzimy do rozumu technicznego, czy też racjonalności instrumentalnej, która ma być efektem nowoczesnego oświecenia i postępów nauki.

Dziś w czasach cywilizacyjnego kryzysu postindustrializmu moc rozumu instrumentalnego, na dobre i złe, jest ogromna. Jak czytamy: „Dziś ten problem przybiera jeszcze inną postać. Chodzi mianowicie o dramatyczne uwikłanie ludzi i społeczeństw we współczesną cywilizację techniczną. W jakiś sposób uwalnia nas ona, dając nieprawdopodobne wcześniej możliwości i środki techniczne, wyzwalając nas samych, naszą psychikę, życie i seksualność, z niewoli tradycyjnych wartości, obyczajów, ról, grup, obowiązków społecznych, pozwalając cieszyć się swoim ciałem, czasem, tożsamością, drugim człowiekiem w stopniu wcześniej niemożliwym. Cywilizacja ta „uwolniła” nas też w ogromnej mierze od dyktatu przyrody, po tysiącleciach wygramyśmy „walkę z przyrodą”. Ale jakoś nie wszystkich te sukcesy tak bardzo cieszą”<sup>539</sup>.

Czas współczesnych wielkich zmian cywilizacyjnych nie koniecznie sprzyja człowiekowi. Charles Taylor pisał o kulturze naszych czasów, iż „doprowadziła do tego, że wielu ludzi straciło z oczu problemy, które przekraczają ich jednostkowy punkt widzenia. Wydaje się też bezsporne, że kultura ta przybrała formy trywialne i egotyczne. Może to prowadzić do swoistego absurdu: powstawania nowych postaci konformizmu wśród ludzi, którzy chcą być tylko sobą, a jeszcze dalej – nowych form zależności, w miarę jak ludzie niepewni własnej tożsamości zwracają się do samozwańczych ekspertów i przewodników wszelkiego autoramentu, otoczonych prestiżem nauki czy jakiejś egzotycznej duchowości”<sup>540</sup>.

Wielu socjologów i filozofów charakteryzuje współczesność jako czas ryzyka, które staje się dojmującym wymiarem ludzkiego życia. Jak powiada Anthony Giddens: „Powszechna świadomość globalnego ryzyka, jakie idzie w parze z rozwojem nowoczesnych instytucji,

---

<sup>538</sup> Ibidem, s. 17.

<sup>539</sup> Ibidem, s. 22.

<sup>540</sup> Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Znak, Kraków 1996, s. 19.

sprawia, że na poziomie codziennego działania nikt już nie zastanawia się, jak zapobiec globalnym katastrofom. Większość ludzi odgradza się od tych problemów i, koncentruje się na sprywatyzowanych <strategiach przetrwania>, całkiem wymazuje ze swego życia scenariusze ryzyka na większą skalę”<sup>541</sup>. Skutki psychologiczne są poważne: „... świat traci swój duchowy zarys, każdy czyn pozbawiony jest sensu, opada nas lęk przed przeraźliwą pustką, doznajemy czegoś w rodzaju zawrotu głowy, a nasz świat i przestrzeń, w której się poruszamy, ulega rozbiciu” - jak pisze Taylor<sup>542</sup>.

Niekoniecznie świadomość stanu współczesnego świata i jego wpływ na ludzką psychikę musi być powodem do katastroficznych wizji. Zygmunt Bauman pisał, iż co prawda „Człowiek współczesny przechodzi w życiu przez wiele nie skoordynowanych wzajemnie, często rozbieżnych, czasem sprzecznych światów społecznych. Co więcej, w każdym momencie życia człowiek zamieszkuje jednocześnie kilka takich rozbieżnych światów. W rezultacie jest <wykorzeniony> z każdego z nich i nie jest <u siebie> w żadnym”, ale te wyzwania potęgują szansę podmiotowości<sup>543</sup>. Choć przyznaje, że „Podejmowane przez jednostkę wysiłki ustabilizowania jestestwa nie rekompensują następstw pierwotnego <odkotwiczenia>; nie wystarczą, by utrzymać w miejscu rzucaną przez fale, dryfującą tożsamość”<sup>544</sup>. Mamy zatem do czynienia z kryzysem człowieka i cywilizacji, w jakiej żyjemy, ze szczególnym uwzględnieniem kultury. Jak pisał Taylor: „wielu ludzi straciło z oczu problemy, które przekraczają ich jednostkowy punkt widzenia. Wydaje się też bezsporne, że kultura ta przybrała formy trywialne i egotyczne ...”<sup>545</sup>.

Myślę, że trzeba było zarysować ten kontekst, aby móc rozważyć sens, znaczenie i opisową oraz wyjaśniającą użyteczność archeriańskiej koncepcji człowieka, a zwłaszcza typów refleksyjności w ogóle, a w dzisiejszych czasach szczególnie.

Archer, wśród różnych wymienianych przez siebie typów refleksyjności wymienia między innymi refleksyjność komunikacyjną. Uczona utożsamia ją z kontekstem domu rodzinnego czasu dzieciństwa, z którego czerpiemy wzorce relacyjne. Gdy cenimy je wysoko, chcielibyśmy je odtworzyć w nowej, zakładanej przez siebie samej rodzinie<sup>546</sup>. Refleksyjność komunikacyjna polega na uzgadnianiu własnych działań z innymi osobami, których darzymy

---

<sup>541</sup> A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, A. Szulżycka – tłum., Warszawa 2001, s. 234.

<sup>542</sup> Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości ...*, op. cit., s. 38.

<sup>543</sup> Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, PWN Warszawa 1995, s. 134.

<sup>544</sup> Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2000, s. 43.

<sup>545</sup> Ch. Taylor, *Etyka autentyczności ...*, op. cit. s. 19.

<sup>546</sup> M.S. Archer, *Reflexive Imperative in Late Modernity ...*, op. cit., s. 164.

zaufaniem, np. rodziną i przyjaciółmi, przed podjęciem ich realizacji<sup>547</sup>. Refleksyjność komunikacyjna jest charakterystyczna dla stabilnych środowisk, w ramach których relacje międzyludzkie są ciepłe, serdeczne i trwałe, a więź przyjacielska sięga czasów szkolnych. Ich kontekst naturalny jest inny niż w przypadku refleksyjności autonomicznej czy meta-refleksyjnej, które cechuje kontekstualna nieciągłość na niewielką skalę, wynikającą z adopcji, rozvodu, rozpadu rodziny, a także z powodu dysharmonii międzyosobowej. Z powodu tego rodzaju "nieciągłości", człowiek jest pozbawiony swoich stałych, zaufanych „rozmówców” oraz jest zdany na własne możliwości psychiczne<sup>548</sup>. Zatem, można stwierdzić, że refleksyjność komunikacyjna służy integracji społecznej. Ten rodzaj refleksyjności najlepiej się sprawdza w tradycyjnych społeczeństwach, gdzie dominująca jest morfostaza. Refleksyjność komunikacyjna jest ekspresyjna, stanowi uzewnętrznienie wewnętrznej rozmowy. Istota ludzka dokonuje wyboru bardziej wewnątrzosobowego (intra-personal) procesu "myślenia i rozmowy". Jest to uwarunkowane tym, że człowiek, co raczej wynika z jego natury, nie ufa w pełni własnym osobistym rozważaniom, chce je zatem potwierdzać komunikując się z innymi ludźmi<sup>549</sup>.

Jak stwierdza Archer, łatwo zauważyć, iż tego rodzaju refleksyjność jest współcześnie w odwrocie. Coraz rzadsze zawiązywanie tradycyjnych rodzin, ich nietrwałość, to że są często źródłem negatywnych doświadczeń, a wręcz urazów psychicznych, ale też niepewność i zmienność form rodziny oraz warunków jej życia, erozja tradycyjnych podstaw rodziny i jej niejasna (na razie) ewolucja, wszystko to ogranicza funkcje i zdolność nabywania kompetencji do refleksyjności komunikacyjnej. Pamiętajmy, o czym pisałam wcześniej, iż – wraz z innymi typami refleksyjności – pełni ona fundamentalną rolę w procesie kształtowania się człowieka, kultury i społeczeństwa.

Refleksyjność autonomiczna, według koncepcji Archer ma natomiast miejsce, gdy podmiot jest samowystarczalny w realizacji swoich projektów. Tego rodzaju refleksyjność jest samodzielną, niezależną, wewnętrzną rozmową, która prowadzi bezpośrednio do działania. Jej charakter jest indywidualny, zatem w mniejszym stopniu zależy od kontekstu zewnętrznego. Można stwierdzić, że wiąże się z instrumentalną racjonalnością<sup>550</sup>. Brak w niej również relacyjnych elementów, a kontekst rodzinny nie jest uwzględniony. Archer zauważa, że człowiek w ramach autonomicznej refleksyjności konfrontuje się z rzeczywistą sytuacją

---

<sup>547</sup> M. S. Archer, *Structure, Agency and the Internal Conversation ...*, op. cit. s. 167, M.S. Archer, *Conversations about reflexivity...*, s. 139.

<sup>548</sup> M.S. Archer, *Conversations about reflexivity ...*, op. cit., s. 139.

<sup>549</sup> M.S. Archer, *Structure, Agency and the Internal Conversation ...*, op. cit., s. 167.

<sup>550</sup> M.S. Archer, *Conversations about reflexivity ...*, op. cit. s. 141.

poprzez samodzielne podejmowanie decyzji, nie biorąc pod uwagę opinii innych. W ramach refleksyjności autonomicznej, rozmowy wewnętrzne charakteryzuje nastawienie na cel i instrumentalność. Brytyjska uczona utożsamia ten rodzaj refleksyjności z "racjonalnością instrumentalną", o której właśnie pisałam. Jak widzimy, ta kategoria racjonalności może być użyteczna dla zrozumienia współczesnego człowieka i jego czasów. Jeśli pamiętamy o roli refleksyjności w ogóle, a w tym oczywiście także autonomicznej i o znaczeniu racjonalności instrumentalnej, to widzimy, iż Archer dostarcza nam bardzo potrzebnej kredki do odrysowania jeszcze jednego wymiaru współczesnego kryzysu cywilizacyjnego.

Warto tu dodać, jeszcze jedną swoistość refleksyjności autonomicznej, na jaką wskazuje Archer, a mianowicie, iż ludzie praktykujący ten rodzaj refleksyjności przywiązują mniejszą wagę do porządku społecznego, zamiast tego bardzo istotny jest dla nich porządek praktyczny, który wiąże się rozwojem osobistym, na przykład uczenie się gry na instrumentach, języków obcych czy uprawianie sportu<sup>551</sup>. Z drugiej strony nawiązywanie przyjaźni nie jest dla nich wielkim priorytetem. Refleksyjność autonomiczna charakteryzuje się małą intensywnością interpersonalną<sup>552</sup>.

Szczególnym rodzajem refleksyjności w typologii Archer, o olbrzymim znaczeniu dla człowieczeństwa, jak i dla społeczeństwa i kultury, zwłaszcza istotnym w czasach kryzysu cywilizacyjnego, jest metarefleksyjność<sup>553</sup>. Jest ona sposobem dokonywania przez człowieka analizy własnych aktów refleksyjności. Z jednej strony człowiek dokonuje konsekwentnie własnej samooceny z perspektywy własnego wzorca osoby, którą chciałby być, a z drugiej strony wykazuje się świadomością społeczną na temat okoliczności sprzyjających lub utrudniających realizację ich ideału. W przypadku osób, u których metarefleksyjność jest dominująca, występują trudności z określeniem satysfakcjonującego i trwałego *modus vivendi*<sup>554</sup>. Ten rodzaj refleksyjności charakteryzuje się zwiększoną formą relacyjności, gdyż w ramach niej, w pierwszej kolejności dokonujemy analizy relacji, więzi międzyludzkich, a dopiero w dalszej oceniamy konkretne cele i rezultaty naszego działania<sup>555</sup>. Metarefleksyjność zazwyczaj przyjmuje standardową formę zadawania pytań i udzielania odpowiedzi, w ramach wewnętrznej rozmowy. Jednym z najczęstszych przypadków, które prowokują metarefleksyjność, jest brak satysfakcji z podejmowanych działań<sup>556</sup>. Człowiek w ramach

---

<sup>551</sup> M.S. Archer, *Reflexive Imperative in Late Modernity ...*, op. cit., s. 169.

<sup>552</sup> *Ibidem*, s. 179.

<sup>553</sup> M.S. Archer, *Structure, Agency and the Internal Conversation ...*, op. cit., s. 255.

<sup>554</sup> M.S. Archer, *Making our Way ...*, op. cit. s. 95.

<sup>555</sup> M.S. Archer, *Conversations about reflexivity ...*, op. cit., s. 151.

<sup>556</sup> M.S. Archer, *Making our Way ...*, op. cit. s. 127.



metarefleksyjności, snuje rozważania na temat własnych czynów, a jednocześnie próbuje je odnieść do ogólnego kanonu obiektywnych wartości, pojmowanych często w sposób idealistyczny. Z tego względu, metarefleksyjność najczęściej odnosi się do wartości społecznych oraz zaangażowania ludzi w różne inicjatywy obywatelskie. W koncepcji Archer metarefleksyjność wiąże się z czymś, co Porpora określa mianem celu moralnego<sup>557</sup>. Archer podkreśla, na podstawie przeprowadzonych przez nią badań empirycznych, że ludzie, którzy mają tendencję do prowadzenia rozmów wewnętrznych dotyczących swojego charakteru i emocji, posiadają również skłonność do bycia ludźmi, których cechuje wysokie poczucie celu moralnego<sup>558</sup>. Z kolei cel moralny jest rozumiany w kategoriach pojęcia "hiperdobra" przedstawionego przez Charlesa Taylora<sup>559</sup>. Terminem „hiperdobro” możemy określić taki rodzaj dobra naczelnego<sup>560</sup>, któremu podporządkowane są wszystkie inne dobra. Osoby, które w sposób metarefleksyjny potrafią określić swoje troski zasadnicze posiadają większe poczucie sensu życia, częściej mają również poczucie "powołania"<sup>561</sup>. Najczęściej refleksyjność ta ujawnia się w sytuacjach, gdy człowiek ma poczucie niesprawiedliwości społecznej. Sytuacja taka motywuje, poprzez refleksyjne pobudzenie poczucia obowiązku, do działania, w imię jakiegoś ideału. Człowiek w związku z tym pragnie dokonać jakiejś zmiany<sup>562</sup>. W tym przypadku proces refleksyjny człowieka jest zorientowany na wartości, bez obciążeń rodzinnego tła, bez akceptacji normatywnego konwencjonalizmu<sup>563</sup>. W rezultacie posługiwania się tego rodzaju refleksyjnością, ludzie wykazują się podejmowaniem różnego rodzaju inicjatyw relacyjnych (na przykład w opiece nad dziećmi, pracy społecznej zorientowanej na rodzinę czy produkcji spółdzielczej). Takie inicjatywy tworzą Społeczną Wartość Dodaną, którą uzyskuje się w ramach relacji międzyludzkich, wzajemnego zaufania, współpracy<sup>564</sup>. Zatem w przypadku metarefleksyjności ważne jest zorientowanie na przyjęte przez człowieka wartości oraz jego zaangażowanie w podejmowane działania<sup>565</sup>. Według Donatiego, metarefleksyjność jest tą formą odwrócenia od samego siebie uwagi przez podmiot, poprzez

---

<sup>557</sup> D. Porpora, *Landscapes of the Soul: The Loss of Moral Meaning in American Life*. : Oxford University Press New York 2001.

<sup>558</sup> M.S. Archer, *Conversations about reflexivity ...*, op. cit., s. 209.

<sup>559</sup> Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości ...*, op. cit.

<sup>560</sup> P. Tillich, *Męstwo bycia*, tłum. H. Bednarek, is-a-vis/Etiuda, Kraków 2016. Tillich używał pojęcia „troski zasadniczej”, czyli takiej, do której jesteśmy ostatecznie przywiązani i która jest dla nas najcenniejsza. Tym terminem posługuje się Margaret Archer.

<sup>561</sup> M.S. Archer, *Conversations about reflexivity ...*, op. cit., s. 209.

<sup>562</sup> M.S. Archer, *Making our Way ...*, op. cit., s. 130.

<sup>563</sup> M.S. Archer, *Reflexive Imperative in Late Modernity ...*, op. cit. s. 208.

<sup>564</sup> M. S. Archer, *Late Modernity Trajectories towards Morphogenic Society*, Springer International Publishing, Switzerland 2014, s. 17.

<sup>565</sup> M.S. Archer, *Making our Way ...*, op. cit., p. 130 - 131.

którą rozważa on (zarówno w sposób wewnętrzny, jak również w interakcji z innymi ludźmi) rezultaty swoich czynów, zarówno bezpośrednich, jak i pośrednich i próbuje odnieść je do horyzontu wartości, który wykracza poza to, co już człowiekowi dane<sup>566</sup>. Człowiek nie zadawała się tradycyjnymi wartościami, ale dąży do zrealizowania wyższych, bardziej wzniosłych ideałów. Stąd znaczna część rozważań metarefleksyjnych ludzi dotyczy tego, jakie działania należałoby podjąć, aby móc dokonać zmian w świecie społecznym, tak aby uczynić świat bardziej sprawiedliwym, uczciwym, czy opiekuńczym<sup>567</sup>.

Archer zauważa, że z powodu specyfiki czasów współczesnych, zagubienia się człowieka w trudnej do zrozumienia rzeczywistości, co jest uwarunkowane zmianami cywilizacyjnymi, metarefleksyjność raczej rzadko występuje. Warto zauważyć, że jednocześnie, to samo podłoże w postaci zamętu cywilizacyjnego, tworzy nową przestrzeń, stwarzającą nowe możliwości dla rozwoju ludzi. Poprzez to człowiek może zdobywać nowe doświadczenia, którymi następnie może podzielić się z innymi ludźmi<sup>568</sup>.

Na koniec trzeba wspomnieć o pękniętej refleksyjności, najbardziej zdaje się charakterystycznych dla naszych czasów. Bardzo zatem przydatnej jako narzędzie analityczne współczesności, a w szczególności współczesnych ludzi. W jej ramach wewnętrzne rozmowy intensyfikują w człowieku wielkie napięcia wewnętrzne w postaci cierpienia i dezorientacji, zamiast prowadzić do celowych kierunków działań. Częstotliwość jej występowania w ogromnej mierze jest efektem współczesnego kryzysu cywilizacyjnego. Pęknięta refleksyjność dotyczy ludzi, którzy z powodu swoich negatywnych doświadczeń, nie są w stanie, w sposób logiczny wykorzystać nowej sytuacji, stanowiącej życiową szansę. Źródło tych napięć najczęściej wiąże się z poważną chorobą, przymusowym zwolnieniem z pracy oraz nieoczekiwanym rozpadem małżeństwa i innymi okolicznościami, jakie tak często powoduje nieciągłość, zmienność, nieprzewidywalność naszych czasów<sup>569</sup>. Jak pisała Archer: „*Pęknięta refleksyjność*, uniemożliwia podmiotom rozważanie celów i kierunków działania, powiększa przez to szeregi *pasywnych sprawców*, których wewnętrzne rozmowy powodują jedynie niepokój i dezorientację”<sup>570</sup>. W ramach pękniętej refleksyjności można wyodrębnić rozważania ludzi, których cechuje podejmowane refleksyjności ekspresyjnej. Jest ona widoczna u tych, którzy w codziennym życiu kierują się jedynie własnymi przecuciami. Powoduje to

---

<sup>566</sup>P. Donati, in: M.S.Archer, *Conversations about reflexivity ...*, op. cit., p. 159.

<sup>567</sup> M.S. Archer, *Making our Way ...*, op. cit., p. 132.

<sup>568</sup> M.S. Archer, *Reflexive Imperative in Late Modernity ...*, op. cit.

<sup>569</sup> T. Brock, M. Carrigan and G. Scambler, *Structure, Culture and Agency ...*, op. cit., p. 188.

<sup>570</sup> M.S. Archer, *Late Modernity Trajectories ...*, op. cit., p. 112. [‘Fractured reflexivity’, disabling subjects from devising purposeful courses of action, augments the ranks of ‘passive agents’, suffering only distress and disorientation in their internal conversations] [tłum. moje - M.B.]

niespójność podejmowanych przez nich działań. Najczęściej pęknięta refleksyjność dotyczy sytuacji braku stabilizacji i przewidywalności sytuacji życiowej. Może ona dotyczyć życia rodzinnego, pracy, zmiany zamieszkania itp.<sup>571</sup>. Warto podkreślić, że pęknięta refleksyjność występuje w każdej sferze społecznej. Należy ją rozumieć jako refleksyjność patologiczną w stosunku do innych form refleksyjności. Te inne, zwykle związane są z jakąś lokalizacją, konkretnym obszarem społecznym (np. refleksyjność komunikacyjna jest dominująca w rodzinie, a metarefleksyjność w organizacjach pozarządowych, w tzw. trzecim sektorze)<sup>572</sup>.

#### **IV.2. Koncepcja człowieczeństwa Margaret S. Archer i jej socjologia interwencyjna**

Powyżej starałam się ukazać praktyczną użyteczność omawianej tu teorii Archer, jako narzędzia pozwalającego rozumieć współczesnego człowieka i jego czasy. Pozostaje to poza zakresem tej pracy, ale podobnie można by powiedzieć o jej teorii kultury, a także o użyteczności w pracy badawczej morfogenetycznej ramy wyjaśniającej. Wiele też można by napisać o jej koncepcji globalizacji, migracji, kryzysu gospodarczego i innych, bardzo praktycznych zagadnień, w których wykorzystuje uczonego swoją pracę teoretyczną. Tym samym wykazać można dorobku tego walor nie tylko teoretyczny, ale też praktyczny. Ale przedmiotem tej rozprawy jest koncepcja człowieka, refleksyjnego podmiotu. Dlatego poświęcę jeszcze nieco uwagi twórczości uczonej, która mieści się na pograniczu publicystki społecznej i pisarstwa naukowego i popularnonaukowego, a która człowieka współczesnego i jego praktycznych problemów dotyczy jak najściślej. Pasja tego rodzaju ujawnić mogła się szczególnie w tekstach pisanych dla Papieskiej Akademii Nauk Społecznych. Zwłaszcza czas, kiedy uczonego była prezydentem tej Akademii przysłużył się do wypracowania przez nią własnej oryginalnej i niezwykle wartościowej *socjologii interwencyjnej* – jak nazywa ją prof. Wielecki.

Jedną z płaszczyzn tej praktycznej refleksji Archer jest globalizacja, proces, w wyniku którego zmiany ekonomiczne, polityczne i kulturowe powodują, że wszyscy stajemy się mieszkańcami jednego świata. Kłopot polega na tym, że nie staliśmy się jego obywatelami, z tego względu główny problem wynikający z globalizacji dotyczy sprawczości, czyli uczestnictwa współczesnego człowieka w zglobalizowanym świecie. Innym aspektem tego kryzysu jest deficyt zarządzania, co wiąże się z jednej strony z przejmowaniem kompetencji przez konkurujące ze sobą podmioty globalne, a z drugiej strony, mamy do czynienia z

---

<sup>571</sup> M.S. Archer, *Making our Way ...*, op. cit., s. 281.

<sup>572</sup> M.S. Archer, *Conversations about reflexivity ...*, op. cit., s. 151.

procesem regionalizacji i przejmowaniem uprawnień władczych przez najrozmaitsze podmioty lokalne. To powoduje, że brak systemu zarządzania jest postrzegany przez socjologów w kategoriach "społeczeństwa ucieczki" lub "społeczeństwa ryzyka". Brak adekwatnych mechanizmów partycypacji powoduje, że część osób zostaje pozbawionych uczestnictwa, a wręcz „prawa głosu”, co w dłuższej perspektywie skutkuje ich wykluczeniem. Można rzec, że w procesie globalizacji doszło do wzajemnych procesów deregulacji pomiędzy systemem a społeczeństwem, w przeciwieństwie do wcześniejszego sposobu zarządzania opartego na wspólnych regulacjach, jaki miał miejsce w okresie późnej nowoczesności. Stanowiło to wezwanie do stworzenia nowej perspektywy socjologicznej, która pozwoliłaby uchwycić to *rerum novarum*<sup>573</sup>. Margaret Archer stara się zapewnić zjawisku globalizacji nowe ogólne ramy intelektualne. Poszukuje ontologicznego sensu tych zjawisk i współczesnego świata, aby zapewnić instrumenty analityczne, pozwalające zrozumieć przyczyny i konsekwencje tego zjawiska. Uczona pragnie odpowiedzi na pytanie: "Co sprawiło, że rządzenie było stosunkowo nieproblematiczne w okresie późnej nowoczesności, a tak bardzo problematyczne w rodzącej się globalizacji?"<sup>574</sup>. Ponadto ramy te umożliwiają postawienie pytania o przyszłe zarządzanie z pewną analityczną precyzją, a mianowicie: "Czy proces wzajemnej deregulacji pomiędzy tym, co systemowe, a tym, co społeczne, może zostać przewyżniony na poziomie światowym?"<sup>575</sup>. Trudności dotyczą dominacji państwa narodowego, a z tym wiąże się fakt, że zawsze istniało więcej wewnętrznych powiązań instytucjonalnych i zależności w obrębie narodu niż poza nim. Ponadto występowały ogromne różnice w tym względzie pomiędzy państwami. Klucz analityczny był umiejscowiony we wzajemnej regulacji osiągniętej pomiędzy wysoką integracją systemową i wysoką integracją społeczną.

Jeśli chodzi o integrację systemową, to zmniejszenie uprawnień państw narodowych państwowych było główną konsekwencją operacji gospodarczych i finansowych, które były dokonywane z przekroczeniem tradycyjnych granic państw. Można wręcz stwierdzić, że zdolność regulacyjna państw została współcześnie zakwestionowana i ograniczona. Było to wyzwanie dla państw gdyż wiele działań gospodarczych, które wcześniej podlegały kontroli rządowej znalazło się poza jurysdykcją rządową. Te różnice w państwach zachodnich zostały do pewnego stopnia zredukowane, przez instytucje regionalne, jak w Unii Europejskiej. Można uznać, że głębokie niedociągnięcia rozwoju globalnej integracji systemowej nie prowadzą do

---

<sup>573</sup> M. S. Archer, *Social integration, system integration and global governance.*, s. 144, w: *The Governance of Globalisation* Pontifical Academy of Social Sciences, Acta 9, Vatican City 2004.  
[www.pass.va/content/dam/scienze/sociali/pdf/acta9/acta9-archer.pdf](http://www.pass.va/content/dam/scienze/sociali/pdf/acta9/acta9-archer.pdf).

<sup>574</sup> Ibidem.

<sup>575</sup> Ibidem.

ukształtowania globalnego społeczeństwa obywatelskiego. Dzieje się tak dlatego, że nie przynosi ona światu pokoju, harmonii i dobrego zarządzania na świecie, nie mówiąc już o zaprowadzeniu spokoju i porządku<sup>576</sup>.

Jedną z centralnych w *socjologii interwencyjnej* Archer kwestii jest problem bezrobocia, który analizuje ona z perspektywy społecznych potrzeb i tendencji gospodarczych w świetle założeń etycznych nauk społecznych.

Jednym z ważniejszych obszarów badawczych, podjętych przez Margaret Archer w ramach Jej działalności w Papieskiej Akademii Nauk Społecznych jest zatem problem bezrobocia. Temat ten stał się dla uczoney tak ważny z uwagi na jego fundamentalne znaczenie dla każdego człowieka. Praca bowiem jest środkiem dla rozwoju, doskonalenia się człowieka. Z tego względu, brak pracy powoduje, że duża część ludzi na całym świecie jest pozbawiona godności i samorealizacji i – w wyniku tego – znajduje się na społecznym marginesie. Zatem tak ważne jest określenie warunków, które powszechne zatrudnienie uczyniłyby realną możliwością. W ramach prac badawczych ujawniono ewidentne, nieuniknione sprzeczności między tendencjami gospodarczymi proponowanymi jako strategie przezwycięzenia bezrobocia z jednej strony, a rozwiązaniami konwencjonalnymi broniącymi interesów społecznych z drugiej strony. Te sprzeczności dotyczą takich kwestii jak: rozwój wolnego rynku i deregulacja zatrudnienia, rynki finansowe i rynki pracy, globalizacja i wewnętrzne regulacje, bezrobocie i solidarność społeczna<sup>577</sup>.

Jedną z istotniejszych kwestii jest uznanie wolnego rynku jako głównego czynnika kształtującego relacje pomiędzy wzrostem gospodarczym a pełnym zatrudnieniem. Podstawowym argumentem jest przyznanie, że rynek należy traktować jako paradygmatyczną instytucję społeczną i przez jego pryzmat należy rozumieć i oceniać wszystkie inne instytucje społeczne. W tej koncepcji, wolny rynek jest traktowany jako mechanizm, w ramach którego "niewidzialna ręka" zapewni najlepsze możliwe rozwiązanie problemów z zatrudnieniem. Głównymi założeniami w ramach tego podejścia są minimalistyczna interwencja państwa oraz maksymalna deregulacja pracy. Zdaniem Archer, występuje w tym względzie sprzeczność pomiędzy koncepcją ekonomiczną promowaną w neoliberalizmie, przyznającą prymat wolnemu rynkowi jako głównemu narzędziu mającemu wpływ na zatrudnienie, a interesami

---

<sup>576</sup> Ibidem, s. 162.

<sup>577</sup> M.S. Archer, Unemployment: social needs and economic tendencies. Scenarios for their ethical reconciliation., Warwick 1999. <http://www.pass.va/content/dam/scienzesociali/pdf/acta5/acta5-archer.pdf>, s. 45.

dwóch innych instytucji społecznych: organizacjach związkowych zajmujących się negocjacjami zbiorowymi oraz narodowych systemów ubezpieczeń społecznych<sup>578</sup>.

Kolejnym czynnikiem jest rola rynków finansowych i pracy w kształtowaniu zatrudnienia, która jest konsekwencją funkcjonowania mechanizmu rynkowego. Znaczenie rynków finansowych wiąże się ze zwiększeniem inwestycji m.in. dzięki wykorzystaniu instrumentów pochodnych w opracowaniu lepszego systemu zarządzania ryzykiem w przedsiębiorstwach. W skali globalnej z pewnością znaczenie rynków finansowych jest istotne, zważywszy na utrzymanie globalnej stabilności gospodarczej poprzez eliminowanie czynników na poziomie regionalnym, które mogłyby wpłynąć na jej obniżenie. Takim przykładem jest problem występowania klęsk nieurodzaju na poziomie lokalnym, którego dłuższe występowanie mogłoby wpłynąć na gospodarkę światową, a co można przezwyciężyć dzięki ogólnoświatowej integracji rynków rolnych. Jednakże, problematyczna jest kwestia zgodności pomiędzy rynkiem finansowym a rynkami pracy. Należy stwierdzić, że w przypadku większości krajowych rynków pracy nie występuje deregulacja według wzorca charakterystycznego dla rynków finansowych. Przy okazji warto pamiętać, że głównym efektem deregulacji jest zmniejszenie bezrobocia, a nie zwiększenie zysków. W tej kwestii pojawiają się wątpliwości czy powszechne popieranie deregulacji jest zgodne z cywilizowanym, a tym bardziej chrześcijańskim społeczeństwem.

W związku z tym pojawia się pytanie czy rynek pracy (ludzi) powinien być wzorowany na rynku finansowym (rzeczy). Czy w ogóle można stosować taką analogię? Warto podkreślić, że rynki pracy nigdy nie będą w takim stopniu elastyczne jak rynki finansowe. Ponadto, gdy chodzi o elastyczność rynku pracy i mobilność pracowniczą, problematyczne jest również przemieszczanie się rodzin i związanych z tym dodatkowych trudności związanych z przeprowadzką (np. nauka języka, utrata praw obywatelskich, pozbawienie praw wyborczych itd.).

Krótko mówiąc, Archer widzi fundamentalne sprzeczności pomiędzy funkcjonowaniem rynku finansowego i kapitałowego. Dodatkowo tę sprzeczność nasila fakt, że konieczność mobilności siły roboczej, a zwłaszcza z krajów słabiej rozwiniętych, często dotyka ludzi dotkniętych ubóstwem, których nie stać na opłacenie przeprowadzki. Zatem często, praktycznie, możliwe jest przemieszczenie się do państw wysoko rozwiniętych jedynie bardziej wykwalifikowanych pracowników. Ponadto, kolejną kwestią problematyczną jest prowadzenie restrykcyjnej polityki zatrudnienia w państwach rozwiniętych, co dodatkowo nasuwa

---

<sup>578</sup> Ibidem, s. 48-52 .

wątpliwości natury moralnej i społecznej, gdyż pracownikom wykwalifikowanym, a w jeszcze większym stopniu uchodźcom, odmawia się zazwyczaj pełnych praw obywatelskich w państwach przyjmujących. Problemem jest w tym przypadku integracja osoby pracownika, nadanie mu statusu podmiotu pracującego, a nie przedmiotu zatrudnienia, co związane jest z przyznaniem mu praw obywatelskich oraz przyznania prawa zamieszkania w danym państwie jego rodzinie. W związku z tym naczelną zasadą będzie poszanowanie praw człowieka, co będzie związane z odrzuceniem podejścia do zatrudnienia i migracji pracowników opartego jedynie na korzyściach z tym związanych<sup>579</sup>.

Z powyższych względów wydaje się, że znaczenie rynków finansowych dla kwestii zatrudnienia jest sprawą w dalszym ciągu bardzo kontrowersyjną. Jak pisze Archer, w związku z tym, coraz częściej mówi się o potrzebie, także w wymiarze międzynarodowym, nadzoru nad rynkami finansowymi w celu uniknięcia nadużyć, która w świetle powyższego mogą się pojawić. Przykładowo, swoboda przepływu kapitału zwiększa nierówną wymianę handlową z państwami rozwijającymi się, ale niekoniecznie spełnia swoją zakładaną funkcję stymulującą ich rozwój gospodarczy.

Kolejna sprzeczność związana z zatrudnieniem, jaką dostrzega uczona, wynika znowu z globalizacji gospodarczej. Warto zauważyć, że obecnie występuje ogromne przesunięcie globalnej równowagi sił związanych z pracą i kapitałem na korzyść tego ostatniego. Jest to związane z międzynarodową ekspansją przedsiębiorstw wielonarodowych i celowym naruszaniem przez nie dziewiętnastowiecznej równowagi osiągniętej w krajach rozwiniętych. Tak więc koncentracja kapitału w przedsiębiorstwach wielonarodowych pozwala im na bezprecedensową hegemonię nad rynkiem pracy. Warto zauważyć, że większość nowych miejsc pracy w krajach rozwiniętych jest obecnie generowana przez międzynarodowe przedsiębiorstwa. W konsekwencji, ich dominacja polega obecnie na ustawianiu różnych sektorów globalnego rynku pracy w konkurowaniu między sobą i w ten sposób doprowadzeniu do ogólnego osłabienia zorganizowanej siły roboczej na skalę światową. Z drugiej strony, mobilny kapitał przemieszcza się wyraźnie do tych części świata, gdzie koszty pracy są najtańsze, a organizacja pracy i prawa nabyte są najniższe.

Warto podkreślić, że koncepcja według której globalny dobrobyt jest najlepiej promowany przez całkowicie elastyczny światowy rynek pracy, który staje się coraz bardziej podobny do rynków inwestycyjnych, jest w przeważającej mierze ideologiczna. Archer przytacza w tej sprawie poważny argument. Pisze bowiem, że ludzie nie mogą wykazywać

---

<sup>579</sup> Ibidem, s. 52-54.

takiej samej mobilności jak kapitał bez ponoszenia znacznych kosztów dyslokacji. Ponadto istnieją bardzo istotne inne bariery związane chociażby z dyskryminacją społeczną. Ponadto, z racji tego, że wzorce inwestycyjne i eksport zysków nadal odzwierciedlają uwarunkowania rozwoju historycznego, a tym samym przedłużają skutki neokolonializmu, globalną konsekwencją jest pogłębianie się przepaści gospodarczej pomiędzy państwami rozwiniętymi a rozwijającymi się<sup>580</sup>.

Przykładem tego był Światowy Szczyt Rozwoju Społecznego (Kopenhaga, 1995 r.), gdzie widoczna było globalna tendencja gospodarcza do generowania bogactwa w wartościach bezwzględnych, przy jednoczesnym pogłębianiu się globalnej przepaści między bogatymi a biednymi narodami, oraz do zwiększania dobrobytu jednych, podczas gdy w innych pogłębia dezintegrację społeczną<sup>581</sup>.

Problem bezrobocia, zwłaszcza widoczny w skali światowej, oznacza, że istnieje sprzeczność między wzorcami braku zatrudnienia a integracją społeczną dużych i ważnych grup ludności. Ponieważ bezrobocie jest nieproporcjonalnie skoncentrowane w dwóch głównych kategoriach, dotyczących młodych i niewykwalifikowanych osób, pogłębia to problem integracji społecznej. Do tego osłabienia solidarności społecznej dochodzi jeszcze problem wynikający z relatywnie niskiego zatrudnienia kobiet w miejscu pracy<sup>582</sup>. Warto podkreślić, że skoro praca przyczynia się do spełnienia każdej osoby, i zatem, w jakiejś mierze, rozwoju ich człowieczeństwa, to należy raczej cieszyć się z udziału kobiet na rynku pracy. Rozwiązaniem proponowanym przez Archer, w celu złagodzenia bezrobocia długoterminowego, bez negatywnych konsekwencji, jest wspieranie tendencji do skracania tygodnia pracy<sup>583</sup>.

Widzimy, że uczona, mimo bardzo szerokiego spectrum spraw, którymi się zajmuje, ogromnej wszechstronności perspektywy analitycznej i globalnego spojrzenia, zawsze ma na uwadze człowieka i jego szanse realizacji swojego człowieczeństwa.

Podobnie rzecz się ma, gdy brytyjska socjolog zajmuje się kwestią wpływu globalizacji na tożsamość kulturową. Jak pisze, z jednej strony, globalizacja z jej politycznymi, ekonomicznymi, informacyjnymi i kulturowymi aspektami przedstawiana jest jako "wielka fala" zmian, których ogólnym efektem jest homogenizacja lokalnych i regionalnych kultur w miarę asymilacji wpływów globalnych. Krótko mówiąc, często przedstawia się ją jako

---

<sup>580</sup> Ibidem, s. 54-56.

<sup>581</sup> Ibidem, s. 56-57.

<sup>582</sup> Ibidem, s. 57.

<sup>583</sup> Ibidem, s. 54.



hegemoniczny mechanizm prowadzący do coraz większej uniformizacji kulturowej na całym świecie. Z drugiej strony, w tym samym czasie, gdy globalizacja się nasila, kładzie się coraz większy nacisk na potrzebę "inkulturacji".

Impulsem do "inkulturacji", jak czytamy, jest uznanie trwałej różnorodności kulturowej na całym świecie i rosnąca potrzeba, aby w ramach przesłania chrześcijańskiego szanować tę różnorodność i angażować się w jej wrażliwe dostosowanie. Margaret Archer zastanawiała się, jakiego rodzaju paradoksem jest zjawisko inkulturacji? Zasadniczo wydaje się, że mamy w tej kwestii dwie grupy myślicieli, z których jedna zapowiada przyszłą kulturową uniformizację pod hasłami takimi jak społeczeństwo elektroniczne, "wiek informacji", "McDonaldyzacja" czy "globalna wioska". W ramach drugiego rozpowszechnionego poglądu zaakcentowana jest różnorodność kulturowa w dającej się przewidzieć przyszłości i potrzeba, by każdy uniwersalny przekaz kulturowy był filtrowany przez lokalne i regionalne praktyki, zwyczaje i przekonania. Warto poddać ten problem głębszej refleksji zadając następujące pytania: Czy oznacza to po prostu, że jedna grupa myślicieli ma rację, a druga się myli oraz Co sprawia, że paradoks jest pozorny? Czy może – pyta uczona - mamy do czynienia z dużo bardziej złożonym zjawiskiem, w którym jest miejsce zarówno dla tendencji obiecujących globalną uniformizację, jak i tych które chronią i przedłużają różnorodność kulturową? Zatem z jednej strony w argumentacji przedstawionej przez Margaret Archer, mechanizmy społeczno-kulturowe pełnią rolę wzmacniającą różnorodność kulturową. Uczona zwraca uwagę, że dynamika związana z jakąkolwiek formą lub umiędzynarodowieniem (strukturalnym lub kulturowym) zawsze przejawiała ten sam paradoks, w takiej postaci, że siłom jednorodności odpowiada równoczesne uwolnienie sił dla różnorodności<sup>584</sup>.

Ale i w tej sprawie, troską autorki jest człowiek, jego sprawczość i niezbywalne prawa. Podobnie jest, gdy uczona zajmuje się kwestią solidarności i praworządności. Jak pisze, solidarność społeczna zajmowała znaczące miejsce w socjologii od samego początku, nawet jeszcze wtedy, gdy jej twórcy nie byli zgodni, co do jej znaczenia. Brytyjska rewolucja przemysłowa oraz Rewolucja Francuska pokazały, że solidarność można w łatwy sposób stracić ale nie odzyskuje się jej automatycznie.

Warto zwrócić uwagę na to, że odbudowa Europy po II Wojnie Światowej miała również charakter odbudowywania tożsamości narodowej. Miało to również wydźwięk ekonomiczny. Bowiem narodowa tożsamość wiązała się również z odbudową ukształtowania

---

<sup>584</sup> M. S. Archer, The impact of globalisation on cultural identities. A comment on Pedro Morandé's paper., s. 216, w: Globalization. Ethical and Institutional Concerns Pontifical Academy of Social Sciences, Acta 7, Vatican City 2001, [www.pass.va/content/dam/scienze-sociali/pdf/acta7/acta7-archer.pdf](http://www.pass.va/content/dam/scienze-sociali/pdf/acta7/acta7-archer.pdf)

narodowego systemu prawnego, w ramach którego zdefiniowanie praw i obowiązków rozszerzało się na całe państwo, ale nie wykraczało poza. To samo dotyczy narodowego systemu powszechnej edukacji.

Margaret Archer zauważa, że w ramach powojennej koncepcji uznano w sposób całościowy trzy filary w postaci społecznej demokracji, neo-kapitalizmu oraz dobrobytu jako receptę na społeczną solidarność<sup>585</sup>. Wówczas pojęcie solidarności traktowano w sposób niezwykle uproszczony, jednostronny, nie zadano sobie trudu, aby stworzyć głębsze społeczne więzi, a nie ograniczać się jedynie do usuwania najbardziej oczywistych przeszkód w ich formowaniu. W ramach tak zdefiniowanej „ówczesnej solidarności” skoncentrowano się głównie na czterech warunkach „społecznej integracji”. W pierwszej kolejności chodziło o brak poważnych konfliktów społecznych opartych na podziale klasowym (klasie, pozycji i władzy). Następnym warunkiem było osiągnięcie oficjalnej politycznej reprezentacji dla wszystkich obywateli. Kolejnym zaspokojenie podstawowych potrzeb socjalnych dla dzieci, ludzi starszych oraz osób chorych.

Warto zauważyć, że pierwszy warunek, braku konfliktów, w żadnej mierze nie oddaje głębi pojęcia solidarności. Podobnie drugi punkt, zakłada jedynie uniwersalną zasadę w postaci formalnego nadania prawa do głosu wszystkim obywatelom w sposób powszechny. Trzeci natomiast, odnosi się jedynie do świadczeń socjalnych w postaci „niezbędnego minimum”, które stanowić by miało jedynie pomoc materialną dla osób najbardziej potrzebujących. Zatem żaden z powyższych desygnatów właściwie nie mówi nic o znaczeniu pojęcia solidarności. Jej trzy główne wyróżniki to:

- ✓ akceptacja wspólnej odpowiedzialności za stan rzeczy pomiędzy dwiema stronami,
- ✓ rozpoznanie ich współzależności,
- ✓ odpowiedź wymagająca wzajemności, nie wymiany, przymusu czy ustępstwa jednego względem drugiego<sup>586</sup>.

W związku z powyższym, solidarność jest z natury relacyjna<sup>587</sup>. W pewnej mierze, oparta jest na braterstwie. We współczesnym wymiarze braterstwo dotyczy współpracy m.in. w ramach wspólnot, jak również kształtowania społeczeństwa obywatelskiego. Zdaniem Archer, warto przywołać jedno z fundamentalnych przesłań encykliki *Caritas In Veritate*, w którym uznano, że „logika daru” musi znaleźć swoje miejsce „w obrębie ekonomicznej

---

<sup>585</sup> M. S. Archer, *Governance in a Changing World: Meeting the Challenges of Liberty, Legitimacy, Solidarity, and Subsidiarity* Pontifical Academy of Social Sciences, *Extra Series 14*, Vatican City 2013, s. 4, [www.pass.va/content/dam/scienze/social/pdf/es14archer.pdf](http://www.pass.va/content/dam/scienze/social/pdf/es14archer.pdf)

<sup>586</sup> Ibidem, s. 4.

<sup>587</sup> Ibidem, s. 21.

aktywności” i ma służyć ożywieniu społecznej solidarności. Mają temu służyć następujące założenia. Po pierwsze, należy uwzględnić ludzi, którzy są uważani za zdolnych do działania w określony sposób. Po drugie muszą zaistnieć społeczne struktury propagujące ten rodzaj działania. Po trzecie muszą zaistnieć warunki dla zaistnienia społecznego porządku, zgodnego z tymi rodzajami działania. Jednak warto w tym kontekście zastanowić się, jak społeczna solidarność może być przetworzona w późno modernistycznej trwałej „logice rywalizacji”? Widać, że próby rozwinięcia dobra ogółu, które sprzyjają nowym formom społecznej integracji (np. dzieleniu intelektualnej własności) są niezmiennie zagrożone „kolonizacją” przez rynek i państwo<sup>588</sup>. W *Caritas In Veritate* zawarte są podobne wnioski, o tym, że same „odgórne rozwiązania”, których zamierzeniem jest cywilizowanie i humanizowanie dwóch Lewiatanów są nieodpowiednie, ponieważ zarówno rynek jak i państwo bezustannie niszczą społeczną solidarność<sup>589</sup>. Warto zaznaczyć, że wyłącznie podwójny model rynek – plus państwo nie uwzględnia społeczeństwa obywatelskiego, które jest właściwą przestrzenią dla solidarności. Brak społecznej solidarności uruchamia liczne czynniki, powodujące spadek *społecznej integracji* w rozwijającym się świecie. Ta logika rywalizacji – przestrzega uczona - jaka występuje w ramach międzynarodowego i gospodarczego kapitalizmu w wymiarze globalnym, posiada destrukcyjne konsekwencje społeczne, skutkujące m.in. załamaniem rodziny czy społeczności sąsiedzkich. Archer odwołuje się tutaj do Encykliki *Caritas In Veritate*, którą, jak twierdzi, należy traktować jako ważny i optymistyczny dokument. Bowiem wyzwala ona w ludziach chęć szerzenia dobroczynności, kreuje wzajemne dobre, opiekuńcze relacje i wzmacnia społeczną solidarność. Proces budowania solidarności jest długotrwały, ale dostrzegamy różne inicjatywy, w postaci chociażby „korporacyjnej społecznej odpowiedzialności”, które, oddolnie, odpowiadają na potrzebę solidarności<sup>590</sup>.

Innym wątkiem, bliskim uczonej i bardzo często obecnym w jej *socjologii interwencyjnej*, jest edukacja. Autorka zajmowała się m. in. sprawami implikacji procesów centralizacji i decentralizacji dla czterech powiązanych ze sobą zasad katolickiej doktryny społecznej: godności osoby ludzkiej, pomocniczości, solidarności i promocji dobra wspólnego.

W historycznym powstaniu i późniejszym rozwoju systemów edukacyjnych nic nie wskazywało, żeby miały być one zorientowane na wspólne dobro. Raczej dobro rozumiano jako promocję lokalnych interesów. Z pewnością wiele różnych grup było zaangażowanych w walkę o realizację własnych ambicji edukacyjnych. Często też posługiwano się retoryką

---

<sup>588</sup> Ibidem.

<sup>589</sup> Ibidem, s. 23.

<sup>590</sup> Ibidem, s. 25.

odwołując się do "dobra ogólnego". W rzeczywistości jednak, prawdziwe motywy nie miały z nim nic wspólnego<sup>591</sup>.

Waga pomocniczości i solidarności jest ogromna, stwierdza Archer, bowiem polega na uznaniu godności wszystkich istot ludzkich i ich wzajemnym umacnianiu dla wspólnego dobra. Zwłaszcza istotne jest w tworzeniu wspólnego dobra pochodzącego z edukacji<sup>592</sup>.

Podsumowując, w odzwierciedleniu subsydiarności i solidarności, które są nieodłącznie powiązane ze sobą możemy dostrzec potrzebę kształtowania nowego społeczeństwa obywatelskiego. Wynika ona z nowej formy praktykowania refleksyjności w relacjach społecznych pomiędzy ludźmi. Taką tendencję potwierdzają wyniki praktycznych badań przeprowadzonych przez brytyjską socjolog wśród młodych ludzi. Na ich podstawie – jak czytamy - zarysowuje się nowa „relacyjna” forma antropologii społeczeństwa obywatelskiego. Dynamiczny rozwój społeczeństwa morfogenetycznego nabiera rozpędu, okazuje się, że sprzyja ono metarefleksyjności wśród młodych, wykształconych ludzi, która przejawia się zarówno krytycyzmem społecznym, jak i samokrytycyzmem, ujawniającym chociażby niezaangażowaniem w sprawy polityczne oraz silną niechęcią do osobistego, zawodowego związania się z rynkiem korporacyjnym. Zamiast tego możemy zaobserwować preferencje młodych osób dążących do zatrudnienia w Trzecim Sektorze w celu zachowania wierności swoim nowym ideom i wysiłki, aby uniknąć konsumpcjonizmu, obojętności ekologicznej i konkurencyjności, które dotychczas cechowały korporacje na globalnym rynku. W ten sposób pokładają nadzieję w kształtowaniu relacji społecznych w ramach społeczeństwa obywatelskiego. Co ciekawe, młodzi ludzie, w postrzeganiu świata chcą pozostać wierni swoim ideałom, często podkreślając, że w ramach swojej przyszłej pracy chcą przede wszystkim "dokonywać pozytywnych zmian", choćby tylko w życiu jednej osoby. Niemniej jednak jest zbyt wcześnie, by stwierdzić, że metarefleksyjność i orientacja na społeczeństwo obywatelskie są zgodne i wzajemnie się uzupełniają, co pokazywałaby solidarność z powstającymi instytucjami kształtującymi subsydiarność. Jednakże dopóki refleksyjne podejście dotyczące społeczeństwa obywatelskiego nie zostanie szerzej upowszechnione, niemożliwe jest zreformowanie edukacji w nowym tysiącleciu.

Mieliśmy tu okazję dostrzec, jak Archer wykorzystuje w swojej *socjologii interwencyjnej* własne konstrukcje teoretyczne, w szczególności dotyczące człowieka,

---

<sup>591</sup> M.S. Archer, Education, subsidiarity and solidarity: past, present and future., s. 377. Pursuing the Common Good: How Solidarity and Subsidiarity Can Work Together Pontifical Academy of Social Sciences, Acta 14, Vatican City 2008. [www.pass.va/content/dam/scienzesociali/pdf/acta14/acta14-archer.pdf](http://www.pass.va/content/dam/scienzesociali/pdf/acta14/acta14-archer.pdf)

<sup>592</sup> Ibidem, s. 279.

człowieczeństwa i refleksyjności (w tym wypadku metarefleksyjności). Ale, w ostatnich zwłaszcza latach, brytyjska uczona niezwykle głęboko i z wielkim poświęceniem zajęła się handlem ludzi, jak ona powiada, współczesnym niewolnictwem. Czyni to angażując się osobiście w pomoc kobietom, które padają ofiarą tego globalnego procederu, przyjmując udział i wspierając wiele ruchów społecznych i wydarzeń, których celem jest przeciwstawianie się temu. Jedną z form jej działalności w tej mierze jest praca naukowa, popularno-naukowa i publicystyczna. Bardzo ważnym forum tej właśnie aktywności Archer stała się Papieska Akademia Nauk Społecznych.

Jak twierdzi brytyjska socjolog, w sprawie handlu ludźmi, w pierwszej kolejności, przed jakąkolwiek dyskusją socjologiczną, należy zdefiniować samo to pojęcie. Jeśli chodzi o pojęcie handlu ludźmi, autorka odwołuje się do „Protokołu ONZ w sprawie zapobiegania, tłumienia i karania handlu ludźmi” z 2003 r.<sup>593</sup> Według tego dokumentu handel ludźmi, to "rekrutacja, transport, przekazywanie, przetrzymywanie lub przyjmowanie osób, za pomocą groźby lub użycia siły lub innych środków przymusu, uprowadzenia, oszustwa, nadużycia władzy lub sytuacji bezbronności lub udzielania lub otrzymywania płatności lub świadczeń w celu uzyskania zgody osoby sprawującej kontrolę nad inną osobą, w celu wykorzystania. Obejmuje co najmniej wykorzystywanie lub prostytucję innych osób lub inne formy wykorzystywania seksualnego, pracy przymusowej lub usług, niewolnictwo lub praktyki podobne do niewolnictwa, zniewolenia lub usuwania narządów"<sup>594</sup>. We współczesnych czasach możemy wyodrębnić następujące rodzaje nadużyć związane z niewolnictwem: praca bez zgody pracownika, związana z niewolnictwem, niewolnictwo dzieci, wczesne i przymusowe małżeństwa, praca przymusowa i handel ludźmi. Margaret Archer w ramach swoich badań zastanawia się nad następującymi kwestiami: Czy w kontekście zarówno socjologicznym, jak i historycznym możemy być bardziej stanowczy w posługiwaniu się terminem, "niewolnictwo"? Co było jego kluczowym wspólnym mianownikiem, pozwalającym, uznać, że "historyczne" niewolnictwo obejmowało tak wiele różnych praktyk? Czy we współczesnych praktykach występują podobieństwa i różnice z przeszłymi formami niewolnictwa?<sup>595</sup>.

---

<sup>593</sup> Protokół o zapobieganiu, zwalczaniu oraz karaniu za handel ludźmi, w szczególności kobietami i dziećmi, uzupełniający Konwencję Narodów Zjednoczonych przeciwko międzynarodowej przestępczości zorganizowanej. 2000.11.15. Dziennik Ustaw nr 18., Poz. 160. , źródło <http://eli.sejm.gov.pl/eli/DU/2005/160/og>

<sup>594</sup> Ibidem.

<sup>595</sup> M. S. Archer, A Sociological Approach to Human Trafficking Paper by Margaret Archer, Ecole Polytechnique Fédérale de Lausanne, Trafficking in Human Beings: Modern Slavery Workshop 2-3 November 2013, Pontifical Academies of Sciences, Pontifical Academy of Social Sciences, and World Federation of the Catholic Medical Associations, s. 2-3.

Warto zastanowić się nad rozróżnieniem dwóch terminów: handlu ludźmi oraz pracy przymusowej. Myślę, że warto wskazać, że nasuwa się dosyć oczywista różnica, gdyż w pierwszym przypadku mamy do czynienia z uprzedmiotowieniem człowieka, bowiem osoby są potraktowane jako przedmiot handlu ludźmi. Zaś w drugim przypadku pracy przymusowej, przemycani migranci są przemieszczani nielegalnie dla zysku. Należy wskazać na istotny czynnik dobrowolności charakteryzujący osoby przemycane jako chętnych partnerów w transakcji handlowej<sup>596</sup>.

W zdefiniowaniu niewolnictwa, Margaret Archer posługuje się uznanymi badaniami w zakresie społeczno-historycznym, które zostały zawarte w książce Orlando Pattersona zatytułowanej „Niewolnictwo i śmierć społeczna”. Zawarte są w niej trzy charakterystyczne cechy (a mianowicie dominacja, śmierć społeczna oraz honor i reputacja), które charakteryzują relację mistrz-niewolnika" (Hegel). Według Pattersona, te cechy definiujące niewolnictwo posiadają kontekst strukturalny, kulturowy i społeczno-psychologiczny<sup>597</sup>.

Jeśli chodzi o dominację, należy uznać, że niewolnictwo jest jedną z najbardziej ekstremalnych jej form. Przyznaje się tu pełnię władzy nad człowiekiem „mistrzowi”, co oznacza całkowitą bezsilność niewolnika. Należy zauważyć, że handel ludźmi może przybierać różne formy przymusu, począwszy od oszustwa, a skończywszy na najbardziej brutalnych formach. Tym, co ma motywować niewolnika do posłuszeństwa, jest poczucie strachu. Warto wskazać, że takie czynniki były charakterystyczne dla „historycznego” niewolnictwa, ale również cechują współczesne. Jego widoczną postacią jest uzyskanie całkowitej władzy nad człowiekiem<sup>598</sup>.

W takich przypadkach możemy mówić, twierdzi Archer, o śmierci społecznej. Niewolnik jest wyobcowany ze wszystkich praw wynikających z urodzenia. Wszyscy niewolnicy doświadczają swego rodzaju świeckiej ekskomuniki, w formie wyobcowania społecznego oraz niemożności przynależności do jakiegokolwiek formalnie uznanej wspólnoty. Współcześnie wyobcowanie od bliskich osób jest nadal zasadniczą cechą osób będących ofiarami handlu ludźmi. Jedną z widocznych cech charakteryzujących współczesny handel ludźmi jest to, że jest on zorganizowany w sposób transnarodowy, co oznacza, że jego ofiary mogą być później rozpowszechniane pomiędzy różnymi państwami i narodami tak, aby zmniejszyć ryzyko wykrycia przestępstwa. Mają niewielkie szanse na naukę lokalnego języka

---

<sup>596</sup> Ibidem.

<sup>597</sup> Ibidem, s. 3.

<sup>598</sup> Ibidem.

lub lokalnej geografii, na tworzenie znaczących relacji społecznych, nie mówiąc już o wiedzy czy nabywaniu jakichkolwiek praw obywatelskich<sup>599</sup>.

Istotnym kryterium pozwalającym rozpoznać niewolnictwo jest deficyt prawa do honoru lub reputacji, traktowanych jako kwestia uczuć i szacunku, wyrażona w sposób zewnętrzny, jak i wewnętrznie odczuwalna, co czyni ją zjawiskiem społeczno-psychologicznym. Uprzedmiotowanie człowieka, dominacja nad nim oraz pozbawienie go wolności wiąże się z jego pohańbieniem, co jest charakterystyczne dla niewolnictwa<sup>600</sup>.

Na podstawie tych trzech razem wziętych kryteriów możemy dokonać zdefiniowania w następujący sposób: niewolnictwo jest trwałą, gwałtowną dominacją wyobcowanych od urodzenia i ogólnie traktowanych w sposób haniebną osób. W związku z powyższym, na podstawie przytoczonej argumentacji, możemy uznać handel ludźmi jako formę współczesnego niewolnictwa. Nie dziwi zatem, że papież Franciszek uznał, że w dzisiejszych czasach, niewolnicza praca "jest powszechną monetą!". Co ciekawe, jego odniesienie do niewolniczej pracy nie zawierało rozróżnienia między "pracą przymusową" a "handlem seksualnym". W jednym i drugim przypadku mamy do czynienia z degradacją godności ludzkiej. Natomiast niewiarygodna jest kontynuacja i ciągłość tej praktyki, która została moralnie potępiona i "zniesiona" na Zachodzie w XIX wieku. Patrząc na ten problem w kategoriach socjologicznych, należy zauważyć, że głównym czynnikiem handlu ludźmi jest ich traktowanie jako "pasywnych podmiotów", a ich konteksty jako "sił społecznych". Potwierdza to sprawozdanie UNODC, w ramach którego stwierdzono, że warunki społeczno-ekonomiczne ofiar i ich nadzieja na poprawę życia za granicą zależą od *czynników podatności*, które handlarze wykorzystują bez skrępowań. Po prostu, handel ludźmi przedstawia problem biernego podmiotu, który jest ofiarą "podmiotów niepasywnych". Margaret Archer zwraca uwagę, że do rozwoju handlu ludźmi przyczynia się brak adekwatnej reakcji na ten problem ze strony państw, na terenie których jest rozpowszechniony. Zjawisko handlu ludźmi wzrosło, do czego przyczynia się bierna postawa ze strony najbardziej demokratycznych rządów, także często z uwagi na obecność ich "interesów gospodarczych". Przyczynia się to do opóźnionego sprzeciwu na forum międzynarodowym wobec handlu ludźmi także ze strony ONZ i Międzynarodowej Organizacji Pracy.

W związku z powyższym należy podkreślić, że każdy aspekt rzeczywistości społecznej ma charakter z narodowy. Przy czym jego ontologiczne ukonstytuowanie jest całkowicie zależne od ludzkiej aktywności, pomimo faktu, że myśli i działania ludzi są uwarunkowane

---

<sup>599</sup> Ibidem.

<sup>600</sup> Ibidem, s. 3-4.

takimi czynnikami jak struktura i kultura. Aby danemu procesowi nadać rolę generatora zmian społecznych, muszą występować takie czynniki jak: ustrukturyzowane relacje międzyludzkie (zależność kontekstowa), działania człowieka (zależność od działalności) i idee ludzkie (zależność od koncepcji).



## Wnioski

Z pewnością wielu problemów i hipotez, jakie postawiłam sobie w mojej pracy nie udało mi się w pełni rozwinąć i wyjaśnić. Częściej mogę mówić o mniej lub bardziej uzasadnionych tezach niż o całkowicie potwierdzonych twierdzeniach. Zdaję sobie też sprawę z tego, że udało mi się zająć zaledwie wycinkiem bogatej twórczości Margaret S. Archer. Ale też jest to pierwsza praca tego rodzaju w Polsce. Zapewne każda następna będzie bogatsza, lepiej uzasadniona, obfita w głębsze interpretacje, oparta o szerszy materiał.

Wydaje mi się, że udało się jednak wykazać ogromną oryginalność i znaczenie tej twórczości dla nauk społecznych w ogóle, a socjologii w szczególności. Sądzę równocześnie, iż ukazałam bodaj w skromnym stopniu, jak cała twórczość tej uczzonej mieści się w najlepszym znaczeniu pojęcia *Uniwersytetu* i nauki, dziś – niestety – coraz rzadziej znajdującym szlachetną i tak głęboką, uczciwą i wszechstronną realizację<sup>601</sup>. Składa się na to również holistyczny charakter teorii osoby ludzkiej i człowieczeństwa uczzonej. Jej koncepcja ugruntowana jest przez autorkę w wielowymiarowej teorii kultury i społeczeństwa, na mocnych i oryginalnych fundamentach filozoficznych realizmu krytycznego, którego Archer jest współtwórczynią. Z pewnością wynikająca stąd podstawa ontologiczno-epistemologiczna, nadaje koncepcji uczzonej niespotykanej wcześniej w socjologii głębi i oryginalności. Ale też daje jej grunt w najbardziej zasadniczym namyśle filozoficznym, sięgającym wręcz tzw. filozofii pierwszej. Może nie w rozumieniu Arystotelesa, ale mocno ugruntowanym w tradycji tej nauki. Jak bowiem pisał M. Rembierz: „E. Husserl stwierdza, że fenomenologia stanowi właściwą filozofię pierwszą, gdyż chce ujawnić („rozjaśnić”) fundamenty wiedzy. E. Levinas postuluje, że to filozofia etyczna musi być filozofią pierwszą, aby przemoc totalizujące światło rozumu. Hermeneutyka, uznając problemy języka za to, co pierwsze, samą siebie uznaje za filozofię pierwszą. Antropologia, upatrując w rozpatrywaniu pytań o człowieka podstawowego zadania filozofii, również określa siebie jako filozofię pierwszą”<sup>602</sup>. Archer udowodniła, jak mądre i zarazem użyteczne (o czym była mowa w ostatnim rozdziale) może być fundowanie myśli socjologicznej na tak solidnych podstawach.

Warto także podkreślić dość niezwykły fakt, że rdzeniem stworzonej z wielkim rozmachem socjologicznej teorii społeczeństwa i kultury autorka uczyniła człowieka. Główny

---

<sup>601</sup> M. Rembierz, *The Current Dispute on the Status of the University: The Anthropological and Axiological Aspects of the Problem*, w: *Ethos*, Volume 132, No.128, October-December 2019, s. 340-357.

<sup>602</sup> M. Rembierz, *Opozycja światłość – ciemność w argumentacji tzw. Filozofii pierwszej: wybrane zagadnienia metafizyczne i teoriopoznawcze*, w: *Folia Philosophica* 21 (183-212), 2003, s. 184.

bohater teorii brytyjskiej socjolog jest zaś istotą sprawczą w stosunku do samej siebie, swojej jaźni, tożsamości i osobowości, a także struktur społecznych i systemu społeczno-kulturowego. Socjologiczna i filozoficzna analiza Archer nabiera szczególnej oryginalności i wnikliwości pod rządami morfogenetycznych „ram wyjaśniających” – jej własnego dzieła.

Studia nad twórczością (przecież ciągle trwającą) pozwoliły mi zasugerować pewne etapy jej rozwoju. Najpierw zatem, jej główne zainteresowania skupiały się na kwestiach struktur społecznych i kulturowych oraz sposobu ich relacji z aktywnością człowieka. Jak przypuszczam, stało się to powodem szczególnej koncentracji na nim samym. Wydaje się, iż uczona zrozumiała, że kluczem do zrozumienia rozmaitych obiektów społecznych, typowego przedmiotu badań socjologicznych jest oczywiście ludzka działalność, ale bez głębszej analizy podmiotu tej działalności nie można zrozumieć istoty społeczeństwa, kultury, instytucji, rozmaitych grup społecznych i struktur. Wtedy powstają niezwykle ważne dla twórczości Archer i dla samej nauki jej prace, w których wielowątkowo zajmuje się ludzkimi problemami, tożsamością człowieka, jego sprawstwem oraz refleksyjnością. To byłby okres drugi. Trzeci zaś kieruje uczoną w stronę badań empirycznych. Uczona wypracowuje bardzo oryginalną metodologię, adekwatną do tego, jak rozumie człowieka i procesy społeczne. Następnie sprawdza ją w licznych badaniach empirycznych, rozwija swoje techniki badawcze, a także szuka zastosowań praktycznych dla swoich koncepcji. Stara się by były one użyteczne. Wiele uwagi poświęca też popularyzacji realizmu krytycznego i swoich osiągnięć.

Sądzę, że udało mi się choć częściowo uzasadnić tezę o znaczącym momencie w rozwoju nauk społecznych i socjologii, kiedy to pojawiła się i rozwijała teoria Archer. Na tym tle bowiem, szczególnie wyraźnie widać, w jakiej opozycji, do ogólnych trendów znalazła się ona. Jak oryginalna była, zwłaszcza jak na owe czasy, lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, kiedy powstawały jej zręby. Sądzę, że udało mi się wykazać zasadność zakwalifikowania myśli socjologicznej Archer do orientacji paradygmatycznej *dialektycznej syntezy*. Mam tu na myśli koncepcję rozwarstwienia paradygmatycznego Krzysztofa Wieleckiego, a zwłaszcza jego typologii grup paradygmatycznych. Staralam się szerzej uzasadnić założenie, iż tym, co konstytuuje teorię ontycznej natury człowieka Archer, jest sprawczość, refleksyjność i emotywność. Twierdziłam też, że tym, co z kolei, jest fundamentem epistemologicznych jej fundamentów, są antynaturalizm i antyredukcjonizm, a także realizm, w jego szczególnej odmianie realizmu krytycznego (co oznacza, iż włączyć tu trzeba także założenie paradygmatyczne szczególnego sceptycyzmu epistemologicznego). Do cech szczególnych jej teorii zaliczyłam także teleologiczny, aksjologiczny i transcendentalny wymiar propozycji uczonej.

Natomiast, tak jak fundamentem jej poglądów socjologicznych jest człowiek, tak osią jej koncepcji osoby ludzkiej, jak zakładałam, i co – jeśli wolno mi to oceniać - udało się w jakimś stopniu uzasadnić, jest refleksyjność człowieka. A tu, kluczowa jest moja hipoteza o *pomostowym* charakterze refleksyjności w koncepcji Archer. Czego uzasadnieniu poświęciłam sporo uwagi.

Dowodziłam, że w realnej refleksyjności człowieka przecinają się i wzajemnie warunkują najistotniejsze wymiary człowieka i człowieczeństwa, a także społeczeństwa i kultury. Tu w sferze refleksyjności ludzkiej ma miejsce nieustanna kreacja i reprodukcja uruchamianych w ten sposób procesów morfogenezy i morfostazy.

Wiadomo nam już, że pojęcie refleksyjności obejmuje niezmiernie rozległą rzeczywistość i ma swoją historię. Jest też bardzo szeroko obecne w literaturze naukowej. W dużej mierze rozpowszechnione w psychologii, jak również związane bywa z dyskusjami epistemologicznymi, teoretycznymi, metodologicznymi i praktycznymi.

Jednym z głównych celów tej rozprawy było wykazanie, że dla teorii Archer refleksyjność jest najbardziej kluczowym pojęciem i stanowi jeden z najistotniejszych atrybutów człowieczeństwa. Wiemy już też, że Archer traktuje refleksyjność jako definicyjny czynnik człowieczeństwa. Uczona rozwinęła swoją koncepcję refleksyjności w znanej trylogii. Swoje rozważania wsparła badaniami jakościowymi.

Uczona postrzega refleksyjność jako proces pośrednictwa pomiędzy światem wewnętrznym i zewnętrznym<sup>603</sup>. Oryginalność jej własnego rozumienia refleksyjności polega, jak starałam się wykazać, na przekonaniu uczonej, że jest ona efektem podejmowania takich czynności, jak: „regularne ćwiczenie zdolności umysłowych, wspólne dla wszystkich normalnych ludzi, którzy zagłębiają się w rozważaniach nad sobą w kontekście społecznym i odwrotnie”<sup>604</sup>. A zatem dowiedzieliśmy się, iż refleksyjność jest własnością ludzi „normalnych”. Pewnie można zgodzić się, iż na przykład człowiek zupełnie niezdolny do „rozważań nad samym sobą” należy do jakiejś niezwykle rzadkiej populacji, choć przecież istniejącej i istotnie, jest w jakimś sensie nienormalny. Zostawmy jednak tę kwestię jako raczej poboczną. Zauważmy jednak, iż mowa tu jest o znaczeniu ćwiczenia się w refleksyjności, poprzez co rozwijają się potrzebne do tego zdolności. A to jest już uwaga istotna praktycznie, jako sugestia natury pedagogicznej i psychologicznej.

---

<sup>603</sup> M. S. Archer, *Making our Way ...*, op. cit., s. 2.

<sup>604</sup> *Ibidem*, s. 4, 146. [the regular exercise of the mental ability, shared by all normal people, to consider themselves in relation to their social contexts and vice versa] [tłum. moje – M. B.]

Ale wydaje się, że najważniejszą kwestią jest jednak wspomniany wielokrotnie kontekst społeczny. W praktyce życia człowiek musi budować mosty między swoją samoświadomością wewnętrznych przeżyć i wewnętrzną kontemplacji, a owym kontekstem. Można zatem chyba powiedzieć, iż uczona postrzega refleksyjność jako proces pośrednictwa pomiędzy światem wewnętrznym i zewnętrznym<sup>605</sup>. Ten pomostowy charakter teorii refleksyjności Archer był przedmiotem jednej z ważniejszych w mojej pracy hipotez. Jak się wydaje, udało się w rozdziale trzecim niniejszej rozprawy uzasadnić, przynajmniej częściowo, tę hipotezę.

Pisałam też o tym, że - zdaniem Archer - jest to główna antropologiczna i osobista własność ludzkiego gatunku powszechna we wszystkich kulturach świata<sup>606</sup>. Uważa uczona, że refleksyjność jest właściwością wszystkich ludzi należących zarówno do społeczeństw pierwotnych jak i cywilizowanych. Znajdujemy tu podstawę istotnego potwierdzenia, iż kluczem do rozwoju społeczeństwa jest refleksyjne uczestnictwo istot ludzkich, a nie bierne powielanie norm kulturowych, zwyczajów czy praktyk społecznych – jakby miało wynikać, z tak krytykowanego przez Archer „mitu” o kulturowej integracji.

Celem mojej rozprawy było także scharakteryzowanie istotnych i oryginalnych podstaw koncepcji uczonej. W części poświęconej podsumowaniu i wnioskowi, pragnę powtórzyć zatem i uznać za wystarczająco uzasadnioną tezę, rozwijaną w rozdziale trzecim. A mianowicie, że fundamentalne dla teorii człowieczeństwa Archer jest przekonanie, iż ludzie, w odróżnieniu od zwierząt, wyróżniają się refleksyjną zdolnością do dokonywania zmian w odniesieniu do wielu projektów, które realizują. Ponadto, jak podkreśla Archer, każdy człowiek posiada własne, absolutnie indywidualne doświadczenia refleksyjne.

Warte podkreślenia jest, że początkowo jej zainteresowanie refleksyjnością nie wynikało z badań nad "podmiotowością człowieka", ale raczej zainteresowania relacjami struktury, kultury i ludzkich działań. Jak pisała: „zaczęło się od poszukiwania odpowiedzi na teoretyczne pytanie w jaki sposób struktura i kultura odnajdują się w naszych osobistych czynach”<sup>607</sup>. Refleksyjność dla Archer, co - jak mam nadzieję, udało mi się wykazać - jest przede wszystkim zjawiskiem poprzez które można zrozumieć najbardziej podstawowe zagadnienia nauk o człowieku, kulturze i społeczeństwie. To klucz do istoty tych różnych wymiarów, rzeczywistości. Jak wspominałam w rozdziale pierwszym, uczona rozpoczęła samodzielną pracę naukową od badań wielkich struktur społeczno-kulturowych i ich wpływie

---

<sup>605</sup> Ibidem, s. 2.

<sup>606</sup> M. S. Archer, *The Reflexive Imperative in Late Modernity ...*, op. cit. s. 2.

<sup>607</sup> Ibidem, s. 294, [began from seeking to answer the theoretical question about how structure and culture got in our personal acts] [tłum. moje – M. B.]

na inne struktury, mianowicie system oświatowy. Później zaś, nastąpiło swoiste odwrócenie problemu i koncentracja na człowieku i jego najbardziej wewnętrznych i indywidualnych właściwościach, jak tożsamość, osobowość i refleksyjność właśnie, oparta na dialogu wewnętrznym.

Istotnym wnioskiem z rozważań, jakie prowadziłam w tej dysertacji, jak sądzę dobrze uzasadnionym, jest spostrzeżenie, że – inaczej niż u wielu innych, wybitnych socjologów - Archer doszła do przekonania, iż refleksyjności nie da się sprowadzić wyłącznie do czynnika racjonalnego, czy intelektualnego. Istotnym czynnikiem, zarówno ludzkiej refleksyjności, jak i w ogóle, formowania się tożsamości człowieka, są emocje. Te zaś są efektem motywowanego troskami działania podmiotu.

Koniecznym muszę też podkreślić znacznie czasu w koncepcji Archer. Uczona jest zdania, że troski i emocje mogą ulegać modyfikacji w czasie. W tych kategoriach możemy uchwycić istotę ludzkiej zmienności, ale także kultury i społeczeństwa. A jest to możliwe, gdyż podmiot dzięki refleksyjności i na drodze wewnętrznej konwersacji ma zdolność „przepracowywania” swych trosk i emocji. Powtórzmy zatem, że Archer uznaje, iż ludzie potrafią w sposób refleksyjny określić swoje troski osobiste w świetle swojej sytuacji społecznej, jak również ocenić swoją sytuację społeczną w świetle ich trosk. To właśnie w ramach porządku społecznego i kulturowego, dążąc do zaspokojenia swych trosk, człowiek mierzy się z różnymi problemami.

Myszę, że koncepcja refleksyjności Margaret Archer jest jej kluczowym wkładem do socjologii. Uczona traktuje refleksyjność jako fundament społeczeństwa. Píše: „Jeśli my ludzie nie bylibyśmy refleksyjni, nie może być czegoś takiego jak społeczeństwo”<sup>608</sup>. Albo, jak gdzie indziej dobitnie stwierdza: "brak refleksyjności, to brak społeczeństwa"<sup>609</sup>. Zgodzić się chyba trzeba z argumentacją, iż każda interakcja czy społeczne przedsięwzięcie wymaga świadomości ludzi, którzy tworzą daną wspólnotę społeczną<sup>610</sup>. Ale tym samym, redukujemy tę kwestię do wymiaru indywidualnego, do procesów, które zachodzą we wnętrzu człowieka.

Zatem, jeśli można taki wniosek wyciągnąć z lektury Archer, refleksyjność jest podstawą autonomii i podmiotowości człowieka. Jak píše uczona: „refleksyjność człowieka odgrywa kluczową rolę w pośredniczeniu pomiędzy strukturą i sprawstwem”<sup>611</sup>. Jest

---

<sup>608</sup> M.S. Archer, *Structure, Agency and the Internal Conversation ...*, op. cit., s. 19, [Were we humans not reflexive beings there could be no such thing as society].

<sup>609</sup> M.S. Archer, *Making our Way ...*, op. cit., s. 15; M.S. Archer, *Reflexive Imperative in Late Modernity ...*, op. cit., s. 2.

<sup>610</sup> M.S. Archer, *Structure, Agency and the Internal Conversation ...*, op. cit., s. 19.

<sup>611</sup> M.S. Archer, *Conversations about Reflexivity ...*, op. cit., s. 48. [Human reflexive deliberation plays a crucial role in mediating between structure and agency]. Tłum. Moje – M.B.

zjawiskiem i procesem twórczym ze swej istoty. Wewnętrzny dyskurs umożliwia wyważenie osobistych pragnień i motywacji w realnym kontekście zewnętrznym. Refleksyjność jest własnością umożliwiającą zmianę nie tylko świata społecznego, lecz prowadzi także do morfogenezy tożsamości jednostki. Ekstensywność z jaką refleksyjność jest praktykowana przez podmioty społeczne zwiększa się proporcjonalnie do stopnia, do którego morfogeneza zarówno strukturalna, jak i kulturowa (w przeciwieństwie do morfostazy) wpływają na nie<sup>612</sup>.

Zatem, jak widzimy, można chyba potwierdzić tezę o pomostowym charakterze koncepcji refleksyjności Margaret Archer. Most ów uczona buduje między dwoma brzegami osobą (pojedynczą) i jej psychiką a rozmaicie ustrukturyzowaną rzeczywistością społeczną i kulturową. W ten sposób stawia ona problem wzajemnych relacji morfogenetycznych i morfostatycznych w centrum swojej teorii. Ale to jeszcze nie czyni jej dzieła wyjątkowym, gdyż próbę takich pomostowych koncepcji spotykaliśmy już również we wcześniejszej socjologii, zwłaszcza u interakcjonistów. Trzeba tu oczywiście zauważyć niezwykle szeroką perspektywę, z jakiej uczona ujmuje oba te „brzegi”, na jak głębokim teoretycznie tle je analizuje. To oczywiście kwalifikuje jej koncepcję do paradygmatu dialektycznej syntezy. Zwłaszcza jeśli wziąć pod uwagę usiłowanie wyjścia poza wcześniej charakteryzowaną za Krzysztofem Wieleckim „niemożność” stanowisk subiektywistycznego i obiektywistycznego. Ale szczególnego dostrzeżenia wymaga gruntowanie teoretycznych rozważań Archer na twardej podstawie ontologicznej, zarówno gdy chodzi o człowieka, kulturę, jak i społeczeństwo – z jednej strony i w perspektywie morfogenetycznej i morfostatycznej „ramy analitycznej” – z drugiej. To ujęcie procesualne i statyczne, sprzęgnięte w jedną „ramę analityczną” oraz (co z tego wynika) uwzględnienie czynnika czasu nadaje teorii uczonej walorów nowości, głębi i odkrywczości. Dzięki temu też Archer, w przeciwieństwie do poprzedników, udało się uniknąć trzech typów omawianych wcześniej konflacji, tj. oddolnej, odgórnej i centralnej. Myślę, że dobrze obrazuje to zdanie uczonej: „Refleksyjność wyłania się z nowego porządku społecznego i kulturowego, który tworzy nowe konteksty i problemy sytuacyjne, które muszą zostać rozwiązane. W takim scenariuszu, podmioty działające korzystają ze swoich społecznie zależnych, ale niemniej jednak indywidualnych możliwości w zakresie refleksyjności, aby określić swoje kierunki działania”<sup>613</sup>.

---

<sup>612</sup> M.S. Archer, *Reflexive Imperative in Late Modernity ...*, op. cit., s. 7.

<sup>613</sup> M. S. Archer, *Realist Social Theory ...*, op. cit., s. 110. [Reflexivity emerges from a new social and cultural order, which creates novel situational contexts, and which they must negotiate ... In such a scenario, agents draw upon their socially dependent, but nevertheless personal powers of reflexivity to define their courses of action ... Reflexivity is not necessarily positive, because it can also have negative outcomes ... some will be taking the best course, but may make mistakes ... not all reflexion is successful, but all are crucially trying to be reflexive] [tłum. moje – M.B.]

Zwróćmy również uwagę, iż Archer buduje wielowymiarową koncepcję, która ma wyraźny walor opisowy: złożoną rzeczywistość opisać można tylko za pomocą takiego modelu, który tę złożoność może uchwycić. Kryją się tu pewne założenia co do ontycznego charakteru człowieka, kultury i społeczeństwa. Koncepcja ta zatem miałaby być instrumentem diagnozy stanu rzeczy. W tym sensie dzieło Archer, mimo swego teoretycznego zaawansowania, ma również zdecydowanie praktyczny charakter. Co także było istotnym założeniem mojej pracy. To pierwszy wymiar możliwej i potrzebnej krytyki jej poglądów. Ale Archer mówi coś więcej: wchodzi mianowicie głęboko w ontologię procesów, wyraża przeświadczenia na temat wielowymiarowych związków przyczynowo-skutkowych, a w każdym razie przyjmuje takie założenia, które bezpośrednio dotyczą czynników ich dynamiki sprawczej.

Sądzę, że aby odpowiedzieć na pytanie, czy uczona ma rację, trzeba dokonać istotnego dla niej rozróżnienia refleksji oraz refleksyjności. Wchodzimy tu w istotę założeń ontologicznych (a zgodnie z założeniami realizmu krytycznego, także epistemologicznych) tych swoistych, emergentnie zróżnicowanych sfer: tego, co jednostkowe i zbiorowe, indywidualne i kulturowe, osobne i zjednoczone, przyczynowe i skutkowe. Nie dlatego, iżby były to sfery zupełnie od siebie oddzielne w sensie ontycznym. Ale dlatego, iż znajdują się wobec siebie w swoistej, można by powiedzieć, ontycznej rozłączności i jedności, w czymś, co można by za Krzysztofem Wieleckim nazwać *węzłem dialektycznym*<sup>614</sup>. Oczywiście chciałoby się zapytać, czy rzeczywistość jest taka, czy też rację mają zwolennicy prostych zależności między zmienną zależną i niezależną, twórcy czegoś, co na gruncie założeń realizmu krytycznego nazywa się za Archer konflacją oddolną, konflacją odgórną, konflacją centralną lub elizjonizmem, o czym była mowa we wcześniejszej części tej rozprawy. Jak się wydaje, tu jest istota rzeczy i w tej sferze najpierw trzeba by rozstrzygnąć spór natury ontologicznej.

Podsumowując najistotniejsze wątki rozwijane w tej pracy, warto wspomnieć, iż pogląd Archer na refleksyjność opiera się na uznaniu trzech istotnych przesłanek. W pierwszej kolejności, że nasza tożsamość osobista wywodzi się z naszych trosk, co oznacza, że jesteśmy radykalnie heterogeniczni jako podmioty. Po drugie, że nasza subiektywność jest dynamiczna, nie jest czymś psychologicznie statycznym. Można tak twierdzić, ponieważ modyfikujemy nasze własne cele kierując się wymogiem strukturalnej wykonalności, zgodnie z tym, jak ją rozumiemy. Z racji tego, że jesteśmy omylni, możemy popełnić błędy i ..., co jest możliwe, zapłacić za to obiektywną cenę. Po trzecie jesteśmy w przeważającej mierze podmiotami aktywnymi. Dostosowujemy nasze projekty do tych praktyk, które są w naszej opinii możliwe

---

<sup>614</sup> K. Wielecki, *Kryzys i socjologia ...*, op. cit., s. 368-369.

do realizacji. Podmioty regularnie oceniają swoją pozycję społeczną w świetle ich osobistych trosk. Dokonują także ewaluacji swoich projektów w kontekście realnych, choć subiektywnie rozumianych sytuacji<sup>615</sup>.

W niniejszym podsumowaniu i wnioskach koniecznie trzeba też wspomnieć raz jeszcze o wyodrębnionych przez Archer *trybach* refleksyjności, które różnicują się w ramach rozmaitych *modus vivendi* wypracowywanych w sytuacji zróżnicowania kontekstu społecznego. Ich znaczenie teoretyczne, analityczne i praktyczne jest szczególnie istotne w czasach dynamicznych i charakteryzujących się permanentnie zrywaną ciągłością kontekstu społecznego. Praktyczne znaczenie jest widoczne w pracach uczonej poświęconych codziennym problemom i wyzwaniom przed jakimi stoją współcześnie ludzie i świat. Wspominana wcześniej koncepcja *trybów* refleksyjności staje się pod piórem autorki użytecznym narzędziem, gdy zajmuje się skomplikowanymi sprawami dzisiejszych czasów, zwłaszcza w artykułach czy wypowiedziach o charakterze interwencyjnym w stosunku do praktyki życia (jak teksty pisane w ramach Papieskiej Akademii Nauk Społecznych). Można krótko powiedzieć, że jej teoria sprawdza się w praktyce.

W koncepcji Archer proces refleksyjności nie jest postrzegany jako jeden, jednorodny tryb wewnętrznej deliberacji, ale jako wewnętrzna aktywność realizowana w różnych formach, adekwatnych do sytuacji społecznej i kulturowej, w jakiej znajduje się człowiek. Stąd uczona wyróżnia refleksyjność komunikacyjną, autonomiczną i metarefleksyjność, a także *refleksyjność pękniętą*. Imperatyw bycia refleksyjnym będzie uwidaczniał się wraz z rezygnacją z rutynowości w naszym funkcjonowaniu, a wówczas morfostaza ustępuje miejsca nieustannie postępującemu procesowi morfogenezy.

W ramach morfogenezy o zasięgu globalnym pojawią się nowe perspektywy rozwoju, które wielu ludzi, tzw. „nowych bohaterów”, potrafi wykorzystać. Ludzie ci są w pełni świadomi, że muszą w sposób refleksyjny wybierać korzystne dla siebie elementy z odziedziczonego repertuaru rutynowości. Osoby te są również zdolne do wyboru takich praktyk, które nie tylko rozwijają, ale również uruchamiają twórcze, refleksyjne myślenie o tym, jakie kierunki działania będą najlepsze w tym nowym kontekście<sup>616</sup>. Ale nie wszyscy dobrze radzą sobie z sytuacją permanentnej zmienności, nieciągłości i nieprzewidywalności naszych czasów, właściwą wielkiej zmianie społecznej i kulturowej przełomu XX i XXI w. Ich dialog wewnętrzny przybiera postać *pękniętej refleksyjności*.

---

<sup>615</sup> Ibidem, s. 22.

<sup>616</sup> M.S. Archer, *Making our Way ...*, op. cit., s. 48.



Usiłowałam też uzasadnić hipotezę o praktycznym znaczeniu teorii człowieka i człowieczeństwa Archer. Starłam się wykazać przydatność użyteczność tej teorii do analizy współczesnych problemów człowieka, związanych z głębokimi przeobrażeniami cywilizacyjnymi; oraz – pokazać, jak założenia interesującej nas tutaj koncepcji Archer pomagają w rozumieniu praktyki życia. Przedmiotem badań na ten temat uczyniałam jej pisarstwo naukowe, popularno-naukowe i publicystyczne. W utworach tego rodzaju, w szczególności związanych z działalnością w Papieskiej Akademii Nauk Społecznych (zwłaszcza jako jej prezydent), zaobserwować możemy szczególny wymiar socjologii Archer, którą za K. Wieleckim określe, jako *socjologię interwencyjną*. Sądzę, że wyraziście ukazuje ona przydatność praktyczną twórczości uczonej.

Wstęp ten chcę zakończyć dwoma jeszcze wyjaśnieniami. Po pierwsze: praca o podobnym, jak moja charakterze, może nastroczać wątpliwości, co tu jest propozycją naukową autorki rozprawy, a co tylko sprawozdaniem z cudzej myśli. Pozwolę sobie wyrazić sugestię, iż odczytanie tak trudnych i złożonych propozycji naukowych jest zawsze autorskie. Moje, jest przedmiotem niniejszej pracy. Poza tym streszczenie tak bogatego i różnorodnego, a zarazem bardzo trudnego w odbiorze dorobku teoretycznego, zawsze jest jakąś syntezą, interpretacją opartą o własne, mniej lub bardziej trafne i wnoszące coś lub nie do zrozumienia analizowanej twórczości kryteria. Jest, oczywiście, prawem Czytelnika, ocena tych, które zastosowałam w tej pracy. W każdym razie, sam wybór tematu w ogóle i przyjęcie pewnych hipotez, czy przypuszczeń, jest – jeśli wolno mi to osądzać – pewną, może skromną i nieśmiałą, ale jednak propozycją teoretyczną.

Drugie wyjaśnienie dotyczy cytatów. Uważam za pewną wartość mojej pracy to, że tak mało znana w Polsce uczone, może być poznana dzięki mojej rozprawie za pomocą licznych cytatów z jej dzieł. Może to sprawiać czasem wrażenie przesytu, ale jest to zamierzone. Ponieważ jednak język Archer jest bardzo swoisty i trudny, a wyrażenie go w polszczyźnie przedstawia osobne kłopoty, postanowiłam, zwłaszcza w przypadkach bardziej wątpliwych, przedstawiać zarówno moje tłumaczenie danego cytatu, jak i jego oryginalny tekst. Chodzi mi o to, aby Czytelnik mógł, gdy ma na to ochotę, samodzielnie przetłumaczyć sobie dany fragment, a nie zależał wyłącznie od mojego tłumaczenia, być może czasem zawodnego.

## Bibliografia

- M.S. **Archer**, A Sociological Approach to Human Trafficking Paper by M. Archer, Ecole Polytechnique Fédérale de Lausanne, Trafficking in Human Beings: Modern Slavery Workshop 2-3 November 2013, Pontifical Academies of Sciences, Pontifical Academy of Social Sciences, and World Federation of the Catholic Medical Associations.
- M.S. **Archer**, Conversations about reflexivity. Ontological Exploration, London: Routledge 2010.
- M.S. **Archer**, R. Bhaskar, A. Collier, T. Lawson, A. Norrie, Critical Realism: Essential Readings, Routledge Taylor&Francis Group. 1998.
- M.S. Archer, Człowieczeństwo: problem sprawstwa, przeł. A. Dziuban, Nomos, Kraków 2013.
- M.S. **Archer**, Education, subsidiarity and solidarity: past, present and future., s. 377. Pursuing the Common Good: How Solidarity and Subsidiarity Can Work Together Pontifical Academy of Social Sciences, Acta 14, Vatican City 2008. [www.pass.va/content/dam/scienzesociali/pdf/acta14/acta14-archer.pdf](http://www.pass.va/content/dam/scienzesociali/pdf/acta14/acta14-archer.pdf)
- M.S. **Archer**, Governance in a Changing World: Meeting the Challenges of Liberty, Legitimacy, Solidarity, and Subsidiarity Pontifical Academy of Social Sciences, Extra Series 14, Vatican City 2013, s. 4, [www.pass.va/content/dam/scienzesocial/pdf/es14archer.pdf](http://www.pass.va/content/dam/scienzesocial/pdf/es14archer.pdf)
- M.S. **Archer**, Homo economicus, Homo sociologicus and Homo sentiens, in: Rational Choice Theory. Resisting Colonization, M. S. Archer, J. Q. Tritter, Routledge, London - New York 2001.
- M.S. **Archer**, Introduction, in Clive Lawson, J. S. Latsis, N. Martins, Contributions to Social Ontology, Routledge 2006.
- M.S. **Archer**, Kultura i sprawczość, przeł. P. Tomanek, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2019.
- M.S. **Archer**, Late Modernity Trajectories towards Morphogenic Society, Springer International Publishing, Switzerland 2014.
- M.S. **Archer**, Making our Way Through the World, Cambridge University Press, Cambridge 2007.
- M.S. **Archer**, Morfogeneza - Ramy Wyjaśniające Realizmu, Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne 2015: 10 (1).
- M.S. **Archer**, Morphogenesis: Realism's Explanatory Framework, in: Sociological Realism, ed. A. Maccarini, E. Morandi I R. Prandini, Critical Realism Book Series, Routledge, London 2011.

M. S. **Archer**, Persons and ultimate concerns, Pontifical Academy of Social Sciences, *Acta* 11, Vatican City 2006, s. 263-264. [www.pass.va/content/dam/scienzesociali/pdf/acta11/acta11-archer.pdf](http://www.pass.va/content/dam/scienzesociali/pdf/acta11/acta11-archer.pdf)

M.S. **Archer**, *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

M.S.**Archer**, Reflexivity, in: D. Chernilo, *Debating Humanity Towards a Philosophical Sociology*, Cambridge University Press, Cambridge 2017.

M.S. **Archer**, *The Reflexive Imperative in Late Modernity*, Cambridge University Press 2012.

M.S. **Archer**, M. Vaughan, *Social Conflict and Educational Change in England and France, 1789-1848*, Cambridge University Press 1971.

M.S. **Archer**, Social integration, system integration and global governance., s. 144, w: *The Governance of Globalisation* Pontifical Academy of Social Sciences, *Acta* 9, Vatican City 2004. [www.pass.va/content/dam/scienzesociali/pdf/acta9/acta9-archer.pdf](http://www.pass.va/content/dam/scienzesociali/pdf/acta9/acta9-archer.pdf).

M.S. **Archer**, *Social Origins of Educational Systems*, SAGE, London 1979.

M.S. **Archer**, *Structure, Agency and the Internal Conversation*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

M.S. **Archer**, The Impact of Globalisation on Cultural Identities. A comment on Pedro Morandé's paper., s. 216, in: *Globalization. Ethical and Institutional Concerns* Pontifical Academy of Social Sciences, *Acta* 7, Vatican City 2001. [www.pass.va/content/dam/scienzesociali/pdf/acta7/acta7-archer.pdf](http://www.pass.va/content/dam/scienzesociali/pdf/acta7/acta7-archer.pdf)

M.S. **Archer**, P. Donati, *The Relational Subject*, Cambridge University Press 2015.

M.S. **Archer**, D. V. Porpora, A. Collier, *Transcendence: Critical Realism and God*, Routledge 2004.

M.**Archer**, *Unemployment: social needs and economic tendencies. Scenarios for their ethical reconciliation*, Warwick 1999.

<http://www.pass.va/content/dam/scienzesociali/pdf/acta5/acta5-archer.pdf>

**Arystoteles**, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Warszawa 1964.

**Arystoteles**, *O częściach zwierząt*, przeł. P. Siwek, PWN, Warszawa 1979.

**Arystoteles**, *O powstawaniu i ginięciu*, tłum. L. Regner, Warszawa 1981.

**Arystoteles**, *Zachęta do uprawiania filozofii*, tłum. K. Leśniak, [w:] *Arystoteles, Metafizyka*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.

**Augustinus**, *Confessionum Libri XIII I, 1.1*: „Fecistinos ad te, [Domine]et inquietum est con nostrum, donecrequiescat in te” in: *Nuova Biblioteca Agostiniana*, Città Nuova, Roma.

- St. **Augustyn**, De cognitioneverae vitae, [w:] J.-P. Migne, P.L. , t. XL., rozdz. V., kol. 1009.
- St. **Augustyn**, Homille na Ewangelie św. Jana, t.I, Warszawa 1977.
- Św. **Augustyn**, Wyznania, tłum. W. Kubiak, I. W. Pax, Warszawa 1987.
- Św. **Augustyn**, Wyznania, tłum. M. Bohusz Szyszko, Księgarnia Józefa Zawadzkiego w Wilnie, Wilno 1912.
- Św. **Augustyn**, O wierze prawdziwej, tłum. J. Ptaszyński, PAX, Warszawa 1953.
- G. **Barton**, M. Ryan, A. Moffatt, Reflexivity and Self-Care for Creative Facilitators: Stepping Outside the Circle, Taylor & Francis Routledge, in: Studies in Continuing Education on 30 Jan 2015.
- Z. **Bauman**, Ponowoczesność jako źródło cierpień, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2000.
- Z. **Bauman**, Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna, PWN Warszawa 1995.
- U. **Beck**, Risk Society. Towards a New Modernity, University of Munich, Sage, Minich 1992.
- U. **Beck**, A. Giddens, S. Lash, Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order, Stanford University Press, 1994.
- R.**Bhaskar**, A Realist Theory of Science, Leeds Books, Leeds 1975.
- R. **Bhaskar**, M. Archer, A. Collier, T. Lawson, A. Norrie, Critical Realism: Essential Readings, Routledge aylor&Francis Group. 1998.
- R. **Bhaskar**, Reclaiming Reality: A Critical Introduction to Contemporary Philosophy, Taylor & Francis, London 1989.
- R. **Bhaskar**, Scientific Realism and Human Emancipation, Verso, London1986.
- R. **Bhaskar**, Theorising ontology. In Contributions to Social Ontology, eds C. Lawson, J. Latsis, N. Martins, Routledge, Abingdon 2007.
- R. **Bhaskar**, The Possibility of Naturalism A philosophical critique of the contemporary human sciences, Routledge, London 1989.
- S. **Blackburn**, The Oxford Dictionary of Philosophy. Oxford: Oxford UniversityPress, 1994.
- A. **Bobko**, Wstęp. Człowiek w filozofii Immanuela Kanta, [w:] I. Kant, Antropologia w ujęciu praktycznym ..., op. cit.
- M. **Boecjusz**, Księga o osobie i dwóch naturach przeciwko Eutychesowi i Nestoriuszowi do Jana, Diakona Kościoła Rzymskiego, w: A. M. Boecjusz, O pociechach filozofii ksiąg pięcioro oraz traktaty teologiczne, tłum. T. Joachimowski, Poznań 1926.

- W. **Buckley**, *Sociology and Modern Systems Theory*, Englewood Cliffs, New Jersey 1967.
- M. **Carrigan**, *Interview with Maggie*, w: *Structure, Culture and Agency. Selected Papers of Margaret Archer*, red. T. Brock, M. Carrigan, G. Scambler, Routledge, London-New York 2017.
- D. **Chernilo**, *Debating Humanity: Towards a Philosophical Sociology*, Cambridge University Press, Cambridge 2019.
- V. **Colapietro**, *Peirce's Approach to the Self: A Semiotic Perspective on Human Subjectivity*, State University of New York Press, Albany 1988.
- A. **Collier**, *Being and Worth*, Routledge, London 1999.
- A. **Collier**, M. Archer, R. Bhaskar, T. Lawson, A. Norrie, *Critical Realism: Essential Readings*, Routledge aaylor&Francis Group. 1998.
- A. **Collier**, M.S. Archer, D. V. Porpora, *Transcendence: Critical Realism and God*, Routledge 2004.
- F. **Copleston**, *Historia filozofii*, t. 1, H. Bednarek – tłum., IW PAX, Warszawa 2004.
- Critical Realism** and Humanity in the Social Sciences, *Archerian Studies*, vol. 1, K. Śledzińska, K. Wielecki – ed., Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2016.
- J. **Dewey**, *Demokracja i wychowanie*, Z. Bagstenówna – tłum., Książka i Wiedza, Warszawa 1963.
- J. **Dewey**, *Jak myślimy?*, Z. Bagstenówna – tłum., Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988.
- P. **Donati**, M.S. Archer, *The Relational Subject*, Cambridge University Press 2015.
- P. **Donati**, *Sociologia della riflessività. Come si entra nel dopo-moderno*, il Mulino, Bologna 2011.
- M. **Ekström**, B. Danermark, L. Jakobsen, J. Ch. Karlsson, *Explaining Society Critical realism in the social sciences*, Routledge 2002.
- M. **Foucault**, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, Wydawnictwo słowo/obraz/terytoria, Gdańsk 2005.
- N. **Frijda**, *The Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- A. **Giddens**, *Nowe zasady metody socjologicznej. Pozytywna krytyka teorii interpretatywnych*, przeł. G. Woroniecka, Kraków 2001.
- A. **Giddens**, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Szulżycka A. – tłum., Warszawa 2001.

- A. **Giddens**, Socjologia, Warszawa, PWN, 2007.
- A. **Giddens**, Studies in Social and Political Theory, Hutchinson' Londyn 1977.
- A. **Giddens**, U. Beck, S. Lash, Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order, Stanford University Press, 1994.
- K. **Gödel**, Some Basic Theorems on the Foundations of Mathematics and their Implications, in: 1995, Collected Works, : Unpublished essays and lectures, v. III, S. Feferman, J. Dawson, S. Kleene, G. Moore, R. Solovay, and J. van Heijenoort (eds.), Oxford University Pres, Oxford – New York 1995.
- A.**Grzeleński**, Kategorie „podmiotu” i „przedmiotu” w Dawida Hume’a nauce o naturze ludzkiej. Wydawnictwo UMK, Toruń 2005.
- P.**Gutowski**, Nauka filozofia i życie, U podstaw myśli Williama Jamesa., Wydawnictwo KUL, Lublin 2011.
- R. **Harré**, Physical being: A theory for a corporeal psychology, Blackwell 1991.
- M. **Heidegger**, Bycie i czas, B. Baran – tłum., PWN, Warszawa 1994.
- D. **Hume**, Traktat o naturze ludzkiej, Cz. Znamierowski – tłum., Aletheia, Warszawa 2015.
- M. **Hartwig**, Dictionary of Critical Realism, Routledge Taylor&Francis Group, London 2007.
- J.M. **Henslin**, E. Nelson, Sociology: A Down-to-Earth Approach, Canadian Edition, Allyn and Bacon, Scarborough, Ontario 1995.
- F. **Hollis**, Social casework: the psychosocial approach in: Encyclopaedia of Social Work, NISW Press, Washington 1977.
- E. **Husserl**, Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology, W. R. Boyce Gibson – translated, Routledge London – New York 2012.
- W. **James**, Psychologia, przeł. M. Zagrodzki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
- W.**James**, What I can emotion?, „Mind” 1884.
- L. **Jakobsen**, B. Danermark, M. Ekström, J. Ch. Karlsson, Explaining Society Critical realism in the social sciences, Routledge 2002.
- Jan Paweł II**, Pamięć i tożsamość, Znak, Kraków 2005.
- C.J.**Jenks**, J.J. Lou, L., &A.Bhatia (Eds.),The Discourse of Culture and Identity in National and Transnational Contexts. Routledge 2015.
- J. **Jusiak**, Osoba ludzka – substancja czy proces? Dusza a logos i duch. Stanowisko tradycyjnego procesualizmu, Lubelskie odczyty filozoficzne, Zbiór siódmy, Lublin 1999.

I. **Kant**, Antropologia w ujęciu pragmatycznym, przeł. E. Drzazgowska, P. Sosnowska, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2005.

I. **Kant**, Critique of pure reason (P. Guyer and A.W. Wood, trans.), Cambridge University Press, Cambridge 1998.

I. **Kant** : Kritik der reinen Vernunft. Hrsg. von J. Timmermann. Hamburg 1998.

I. **Kant**, Krytyka praktycznego rozumu, przeł. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1984.

I. **Kant**, Krytyka czystego rozumu, tłum. R. Ingarden, Antyk, Kęty 2001.

I. **Kant** Krytyka władzy sądenia, tłum. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 2004.

I. **Kant**, Logika. Podręcznik do wykładów, przeł. A. Banaszkiewicz, Gdańsk 2005.

J.Ch. **Karlsson**, B. Danermark, M. Ekström, L.Jakobsen, Explaining Society Critical realism in the social sciences, Routledge 2002.

A. **Karpiński**, J. Kojkoł, Filozofia. Zarys historii, AMW, Gdynia 2002.

J. **Kojkoł**, A. Karpiński, Filozofia. Zarys historii, AMW, Gdynia 2002

K. **Konecki**, Studia z metodologii badań jakościowych, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.

S. **Kowalczyk** , Zarys filozofii człowieka, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 2002

S. **Krajewski**: Twierdzenie Gödla i jego interpretacje filozoficzne, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2003.

A. **Krapiec**, Ja – człowiek. Zarys filozofii antropologicznej, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1979.

Z. **Kuderowicz**, Dilthey, Wiedza Powszechna, 1987.

T.S. **Kuhn**, Struktura rewolucji naukowych (tłum. H. Ostromecka, J. Nowotniak), Warszawa 2001.

S.**Lash**, U. Beck, A. Giddens, Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order, Stanford University Press, 1994.

T. **Lawson**, M. Archer, R. Bhaskar, A. Collier, A. Norrie, Critical Realism: Essential Readings, Routledge aylor&Francis Group. 1998.

D. **Laertios**, Żywoty i poglądy słynnych filozofów, przekł. I. Krońska i inni. Warszawa 1988.

D.**Leszczyński**, Wiliam James, pragmatyzm i konsekwencje, *Lectiones&AcroasesPhlosophicae* IV, 2, 2011.

D. **Lockwood**, Social integration and system integration, w: Explorations in Social Change, G. K. Zollschan, W. Hirsh, Houghton Mifflin, Boston 1964.

A. **Longstaff**, Neurobiologia. Krótkie wykłady, A. Wróbel – tłum., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.

W. **Łosiak**, Psychologia emocji, Oficyna Wydawnicza Łośgraf, Warszawa 2011.

A. **Maccarini**, E. Morandi, R. Prandini, Sociological Realism, Routledge Taylor&Francis Group 2011.

J. **Mariański**, Aforyzmy, myśli, sentencje i refleksje socjologiczne, (Religia - Kościół - moralność - wartości - godność ludzka - sens życia), Wyższa Szkoła Nauk Społecznych z siedzibą w Lublinie, Lublin 2020.

J. **Mariański**, Godność ludzka jako wartość społeczno-moralna: mit czy rzeczywistość ? Studium interdyscyplinarne, Toruń 2016

J. **Maritain**, Humanisme Intégral, Fernand Aubier, Paris 1936.

M. **Mauss**, A Category of the Human Mind: the Notion of Person; the Notion of Self, in: M. Carrithers, S. Collins and S. Lukes (eds.), The Category of the Person, Cambridge University Press, Cambridge 1989.

M. **Melchior**, Kategoria tożsamości jako wyzwanie badawcze, w: Kulturowy wymiar przemian społecznych, red. A. Jawłowska, M. Kempny, E. Tarkowska, Warszawa 1993.

M. **Merleau-Ponty**, The Structure of Behaviour, trans. Alden Fisher, Beacon Press, Boston 1963.

G.H. **Mead**, Mind, Self and Society. From the standpoint of a social behaviorist, University of Chicago Press, Chicago 1962.

G.H. **Mead**, Umysł, osobowość i społeczeństwo, przeł. Z. Wolińska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975.

M. **Merleau-Ponty**, Fenomenologia percepcji, M. Kowalska, J. Migasiński – tłum., Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.

M. **Meleau-Ponty**, Phénoménologie de la perception, Gallimard, Paris 1945.

A. **Moffatt**, M. Ryan, G. Barton, Reflexivity and Self-Care for Creative Facilitators: Stepping Outside the Circle, Taylor & Francis (Routledge, in: Studies in Continuing Education on 30 Jan 2015.

E. **Morandi**, A. Maccarini, R. Prandini, Sociological Realism, Routledge Taylor&Francis Group 2011.



A. **Mrozowski**, Człowieczeństwo: struktura i sprawstwo w teorii socjologicznej Margaret S. Archer, w: M.S. Archer, Człowieczeństwo. Problem sprawstwa, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2013, s. VII-XL.

U. **Neisser**, Five kinds of self-knowledge, *Philosophical Psychology*, 1(1), 35–59, 1988.

E. **Nelson**, J. M. Henslin, *Sociology: A Down-to-Earth Approach*, Canadian Edition, Allyn and Bacon, Scarborough, Ontario 1995.

J. **Niżnik**, Idea paradygmatu w naukach społecznych, *Człowiek i Światopogląd*, 1979, nr 1.

A. **Norrie**, M. Archer, R. Bhaskar, A. Collier, T. Lawson, *Critical Realism: Essential Readings*, Routledge Taylor&Francis Group. 1998.

**Nowe perspektywy teorii socjologicznej**, Współczesne teorie socjologiczne, A. Manterys, J. Mucha, M. Kaczmarczyk – red., Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2009.

B. **Pascal**, *Myśli*, przeł. T. Żeleński-Boy, Instytut Wydawniczy PAX., Warszawa 1989.

**Plato**, *Theaetetus*, ed. Bernard Williams, Cambridge and Indianapolis, Hackett, 1992.

**Platon**, *Dialogi*, tom 1, tłum. W. Witwicki, ANTYK, Kęty 2005.

**Platon**, *Fedon*, tłum. W. Witwicki, Książnica – Atlas, Lwów 1925.

K.R.**Popper**, Normal Science and its Dangers, in: *Criticisms and Growth of Knowledge*, I. Lakatos, A. Musgrave (eds.), Cambridge University Press 1970.

K.R. **Popper**, *Objective Knowledge*, Clarendon Press, Oxford 1972.

K.R. **Popper**, *The logic of scientific discovery*. London: Hutchinson 1974.

K.R. **Popper**, *Logika odkrycia naukowego*, tłum. U. Niklas, PWN, Warszawa 1977.

D.V. **Porpora**, *Landscapes of the Soul: The Loss of Moral Meaning in American Life*. : Oxford University Press New York 2001.

D.V. **Porpora**, M.S. Archer, A. Collier, *Transcendence: Critical Realism and God*, Routledge 2004.

R. **Prandini**, A. Maccarini, E. Morandi, *Sociological Realism*, Routledge Taylor&Francis Group 2011.

**The Relational Theory of Society**. Archerian Studies, vol. 2 , K. Wielecki, K. Śledzińska, – ed., Peter Lang, Berlin 2020.

M. **Rembierz**, Opozycja światłość – ciemność w argumentacji tzw. Filozofii pierwszej: wybrane zagadnienia metafizyczne i teoriopoznawcze, w: *Folia Philosophica* 21, (2003). (183-212).

M. **Rembierz**, Osoba i jednostka, w: „Etyka polityczna”, P. Świerszcz – red., Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2021.

M. **Rembierz**, The Play between Freedom and Power. On the Human Quest for Self-Determination and Subjectivity in Times of Ideological Fighting for Man's Appropriation, in: Critical Realism and Humanity in the Social Sciences, K. Śledzińska, K. Wielecki red., Archerian Studies v. 1, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Warszawa 2016, s. 140-161.

M. **Rembierz**, Recenzja w sprawie wniosku o nadanie prof. Scotford Archer tytułu doktora honoris causa Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, w: Margaret S. Archer, doktor honoris causa Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie Anno Domini MMXVII, s. 39-75.

M. **Rembierz**, The Current Dispute on the Status of the University: The Anthropological and Axiological Aspects of the Problem, in: Ethos, Volume 132, No.128, October-December 2019, s. 340-357.

R. **Rorty**, Contingency, Irony and Solidarity, Cambridge University Press, 1989.

S. **Rose**, The making of memory, Bantam Press, London 1992.

M. **Ryan**, A. Moffatt, G. Barton, Reflexivity and Self-Care for Creative Facilitators: Stepping Outside the Circle, Taylor & Francis (Routledge, in: Studies in Continuing Education on 30 Jan 2015.

J.-P. **Sartre**, L'être et le néant, Tel Gallimard, Paris 1943.

M. **Scheler**, Stanowisko człowieka w Kosmosie, w: Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy, tłum. A. Węgrzecki, S. Czerniak, Warszawa 1987.

M. **Scheler**, Wolność, miłość, świętość, tłum. G. Sowiński, Znak, Kraków 2004.

J.R. **Searle**, Umysł, Język, Społeczeństwo, Wydawnictwo CiS, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 1999.

H. **Shoolman**, Enlightened common sense: the philosophy of critical realism, Journal of Critical Realism, published 7 July 2017, Routledge Taylor&francis Group., p. 3., <https://doi.org/10.1080/14767430.2017.1340011>

G. **Simmel**, Socjologia, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1975.

**Social Morphogenesis** and the Prospects of Morphogenic Society, in: Social Morphogenesis, M. S. Archer – ed., Springer, New York - London 2013.

R. **Spaemann**, Persons: The Difference between 'Someone' and 'Something', Alexander D. - noted, p.1. <http://lonergan.org/wp-content/uploads/2018/03/Persons.pdf>

J. **Szacki**, Historia myśli socjologicznej, PWN, Warszawa 2002

- P. **Sztompka**, Socjologia. Analiza społeczeństwa, Znak, Kraków 2012.
- H. **Tajfel**, Social identity and intergroup behaviour. *Social Science Information.*, 1975, 13(2).
- Ch. **Taylor**, Etyka autentyczności, tłum. A. Pawelec, Znak, Kraków 1996.
- Ch. **Taylor**, Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej, tłum. – zespół, Warszawa 2001.
- P. **Tillich**, Męstwo bycia, tłum. H. Bednarek, is-a-vis/Etiuda, Kraków 2016.
- Św. **Tomasz**, Wybór pism, tłum. A. Roslan, WAM, Kraków 2009.
- K. **Wielecki**, Cudowny „odczarowany świat”, czyli o powrocie w nieznanne, w: Co po postindustrializmie?, Wielecki K., Sowiński S. – red., Centrum Europejskie Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2013.
- K. **Wielecki**, Kryzys i socjologia, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2012.
- K. **Wielecki**, D. Leonarska, Odkrywanie Margaret S. Archer. Casus Polskiej socjologii, Socjologia polska po 1989 roku. Tradycje, nadzieje, rozczarowania. *Roczniki Historii Socjologii* ISSN 2084-2031 • Vol. VII (2017)
- K. **Wielecki**, Wstęp do wydania polskiego. Dobra socjologia w trudnym świecie. Znaczenie teorii Margaret S. Archer w czasach kryzysu cywilizacji i socjologii, w: M.S. Archer, Kultura i sprawczość. Miejsce kultury w teorii społecznej, przekład Paweł Tomanek, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2019.
- N. **Wiley**, Inner speech as a language: A saussurean inquiry. *Journal for the Theory of Social Behaviour* 2006., 36(3).
- K. **Wojtyła**, Miłość i odpowiedzialność, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1960.
- K. **Wojtyła**, Osoba i czyn, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1969.
- A. **Wójtowicz** (2007), Z założeń badań podstawowych w socjologii religii. Wieloparadygmatyczność programów, *Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne* nr 1.
- A. **Wysocki**, Transcendence according to Margaret S. Archer, in: *Critical Realism and Humanity ...*, op. cit. s. 161-197.
- M. **Vaughan**, M. S. Archer Social Conflict and Educational Change in England and France, 1789-1848, Cambridge University Press 1971.
- Z. **Zagórski**, Model wielowariantowego ujmowania rzeczywistości społecznej a perspektywa badań nad wspólnotami cywilizacyjnymi, w: *Cywilizacje w perspektywie socjologicznej. Stan i kierunki badań nad cywilizacjami współczesnego świata*, red. - P. Pieńkowski, Z. Zagórski, Wydawnictwo UWr, seria „Forum Socjologiczne”, Wrocław 2014.

## Linki internetowe

C.V. Professor Margaret S. ARCHER, [https://www.ae-info.org/attach/User/Archer\\_Margaret/CV/C.V.%2520Professor%2520Margaret%2520S.%2520Archer.pdf](https://www.ae-info.org/attach/User/Archer_Margaret/CV/C.V.%2520Professor%2520Margaret%2520S.%2520Archer.pdf). [dostęp: 10.07.2020].

International Sociological Association, <https://www.isa-sociology.org/en/about-isa/history-of-isa/isa-past-presidents/list-of-presidents/margaret-archer/> [dostęp: 10.07.2020].

Interview: Margaret Scotford Archer, professor of social ontology, 03.05.2011, <https://www.churchtimes.co.uk/articles/2011/6-may/features/interview-margaret-scotford-archer-professor-of-social-ontology> [dostęp: 10.07.2020].

Pope Francis appoints Lady Margaret Archer head of Pontifical Academy, 12.04.2014, [http://www.archivioradiovaticana.va/storico/2014/04/12/pope\\_francis\\_appoints\\_lady\\_margaret\\_archer\\_head\\_of\\_pontifical\\_academy/in2-790438](http://www.archivioradiovaticana.va/storico/2014/04/12/pope_francis_appoints_lady_margaret_archer_head_of_pontifical_academy/in2-790438) [dostęp: 10.07.2020].

Słownik języka polskiego PWN, <https://sjp.pwn.pl/sjp/engram;2457416.html>.

Research Interests, <https://warwick.ac.uk/fac/soc/sociology/staff/archer/research/> [dostęp: 10.07.2020].

The Pontifical Academy of Social Sciences. Facts at a Glance, <http://www.pass.va/content/scienze-sociali/en/about.html> [dostęp: 10.07.2020].

Pope's sociologist' fights human trafficking from the Vatican and in her own parish, 27.11.2017, <https://religionnews.com/2017/11/27/popess-sociologist-fights-human-trafficking-from-the-vatican-and-in-her-own-parish/> [dostęp: 10.07.2020].

Science Encyclopaedia, <https://science.jrank.org/pages/10165/Memory-Fragility-Memory-in-Postmodern-Age.html>

Protokół o zapobieganiu, zwalczaniu oraz karaniu za handel ludźmi, w szczególności kobietami i dziećmi, uzupełniający Konwencję Narodów Zjednoczonych przeciwko międzynarodowej przestępczości zorganizowanej. 2000.11.15. Dziennik Ustaw nr 18., Poz. 160. , źródło <http://eli.sejm.gov.pl/eli/DU/2005/160/ogl>