



**Akademia  
Nauk Stosowanych**

Towarzystwa Wiedzy Powszechnej w Szczecinie

# **POLISH JOURNAL OF CRITICAL REALISM**

**KWARTALNIK**

**Nr 3 (3), 2023**

Szczecin 2023

MIĘDZYKARODOWA RADA NAUKOWA  
*INTERNATIONAL SCIENTIFIC COMMITTEE*

Margaret Scotford Archer – honorowa przewodnicząca, University of Warwick, Wielka Brytania

Waldemar Urbanik – przewodniczący, Akademia Nauk Stosowanych TWP w Szczecinie, Polska

Eunika Baron-Polańczyk, Uniwersytet Zielonogórski, Polska

Małgorzata Bogunia-Borowska, Uniwersytet Jagielloński, Polska

Olena Budnyk, Podkarpacki Uniwersytet Narodowy im. Wasyla Stefanyka, Ukraina

Pavol Dancák, Uniwersytet Preszowski w Preszowie, Słowacja

Paul Dembiński, University of Fribourg, Szwajcaria

Zbigniew Formella, Papieski Uniwersytet Salezjański w Rzymie, Włochy

Michał Gierycz, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Polska

Wiesław Gumuła, Uniwersytet Jagielloński, Polska

Arkadiusz Jabłoński, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Polska

Wojciech Kojs, Uniwersytet Śląski, Polska

Leszek Korporowicz, Uniwersytet Jagielloński, Polska

Tony Lawson, Cambridge University, Wielka Brytania

Andrea Maccarini, Università di Padova, Włochy

Janusz Mariański, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska

Piotr Mazurkiewicz, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Polska

Adam Mrozowicki, Uniwersytet Wrocławski, Polska

Zbigniew Nęcki, Krakowska Akademia im. Frycza Modrzewskiego w Krakowie

Anna Oleszak, Akademia Nauk Stosowanych TWP w Szczecinie, Polska

Douglas Porpora, Drexel University, USA

Jan Przybyłowski, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska

Marek Rembierz, Uniwersytet Śląski, Polska

Francesco Scalone, Uniwersytet Boloński, Włochy

Dmytro Shevchuk, Akademia Ostrogska, Ukraina

Henryk Skorowski, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska

Zbigniew Stawrowski, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska

Marek Szczepański, Uniwersytet Śląski w Katowicach, Polska

Jurij Szerbiak, Zachodnioukraiński Uniwersytet Narodowy, Ukraina

Krzysztof Wieczorek, Uniwersytet Śląski w Katowicach, Polska

Krzysztof Wielecki, Pontifical Academy of Social Sciences, Watykan; Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego; Akademia Nauk Stosowanych TWP w Szczecinie, Polska

Marek Woś, Akademia Nauk Stosowanych TWP w Szczecinie, Polska

Andrzej Wójtowicz, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska

Artur Wysocki, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska

Zdzisław Zagórski, Uniwersytet Wrocławski, Polska

Marcelina Zuber, Uniwersytet Wrocławski, Polska

KOMITET REDAKCYJNY  
*EDITORIAL OFFICE COMMITTEE*

REDAKTOR NACZELNY Krzysztof Wielecki  
ZASTĘPCA REDAKTORA NACZELNEGO Anna Oleszak

SEKRETARZ REDAKCJI Agata Baranowska

CZŁONEKOWIE KOMITETU

Grzegorz Dudarski  
Małgorzata Bogunia-Borowska  
Grażyna Leśniewska  
Marek Rembierz  
Joanna Smoluk-Stachowska  
Krzysztof Wieczorek  
Marek Woś

REDAKTORZY JĘZYKOWI  
*LANGUAGE EDITORS*

Piotr Słomski, Akademia Nauk Stosowanych TWP w Szczecinie, Polska – język angielski  
Anna Oleszak, Akademia Nauk Stosowanych TWP w Szczecinie, Polska – język polski

REDAKTOR STATYSTYCZNY  
*STATISTIC EDITOR*

Marek Hajdukiewicz, Akademia Nauk Stosowanych TWP w Szczecinie, Polska

KOREKTOR / *PROOFREADER* Anna Oleszak

PROJEKT OKŁADKI / *COVER DESIGN* Filip Kurzawa

Adres redakcji: Akademia Nauk Stosowanych Towarzystwa Wiedzy Powszechnej w Szczecinie  
70-466 Szczecin, ul. Monte Cassino 15,  
tel. (91) 424 32 00, fax (91) 424 32 03  
e-mail: redakcja@anstwp.pl  
www: <https://akademiatwp.pl>

ISSN 2956-7750

E-ISSN 2956-7769

© Akademia Nauk Stosowanych TWP w Szczecinie, 2023  
Akademia Nauk Stosowanych TWP w Szczecinie  
70-466 Szczecin, ul. Monte Cassino 15  
<https://akademiatwp.pl>

Wydawca: „Pedagogium” Wydawnictwo OR TWP w Szczecinie  
Szczecin 2023  
[www.twp.szczecin.pl](http://www.twp.szczecin.pl)  
Nakład: 100 egz.

Skład i łamanie: Konrad Adamek

Druk i oprawa: UniPromotion Magdalena Kosobucka

Licencja Creative Commons



O ile nie zaznaczono inaczej, wszystkie materiały na stronie są dostępne na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa 4.0 Międzynarodowe. Niektóre prawa zastrzeżone na rzecz Wydawnictwa “Pedagogium” OR TWP w Szczecinie.



## SPIS TREŚCI

Słowo Redaktora Naczelnego ..... 8

## ROZMOWY ISTOTNE

Wywiad z profesorem Margaret Scotford Archer o jej życiu, pracy i wizji realizmu krytycznego ..... 11

## SPRAWY PIERWSZE

Andrea M. Maccarini, *O kształceniu charakteru: samoformowanie a formy życia w społeczeństwie morfogenetycznym* ..... 17

Janusz Mariański, „Kłopoty” socjologii z pojęciem moralność ..... 43

Andrzej Wójtowicz, *Krajobraz pochodzenia. Z biografii ks. Kardynała Stefana Wyszyńskiego* ..... 71

Krzysztof Wielecki, *Post-prawda* ..... 89

Stanisław Buda, *Społeczeństwo a osoba* ..... 107

## WIEŚCI

Joanna Smoluk-Stachowska, *Doniesienia ze świata realizmu krytycznego* ..... 127

Marek Woś, *Sprawozdanie z I seminarium pt.: Wokół podmiotowości wychowanka, wychowawcy i pracy wychowawczej. W perspektywie rozważań teoretycznych i praktycznych* ..... 131

## ZASADY PRZYGOTOWANIA MATERIAŁÓW DO PUBLIKACJI W KWARTALNIKU

„POLISH JOURNAL OF CRITICAL REALISM” ..... 135

## CONTENTS

A Word from the Editor in Chief .....	8
---------------------------------------	---

## ESSENTIAL CONVERSATIONS

An interview with Professor Margaret Scotford Archer about her life, work and vision of critical realism .....	11
---	----

## INITIAL MATTERS

Andrea M. Maccarini, <i>On Character Education: Self-Formation and Forms of Life in a Morphogenic Society</i> .....	17
Janusz Mariański, „ <i>Trouble</i> ” of Sociology with the Concept of Morality .....	43
Andrzej Wójtowicz, <i>Landscape of origin. From the biography of Fr. Cardinal Stefan Wyszyński</i> .....	71
Krzysztof Wielecki, <i>Post-truth</i> .....	89
Stanisław Buda, <i>Society versus the individual</i> .....	107

## NEWS

Joanna Smoluk-Stachowska, <i>Reports from the world of critical realism</i> .....	127
Marek Woś, <i>Report on the 1st seminar Around the subjectivity of the educator, educator and educational work. In the perspective of theoretical and practical considerations</i> .....	131

## REGULATIONS ON HOW TO PREPARE MATERIALS FOR PUBLICATION

„POLISH JOURNAL OF CRITICAL REALISM” .....	135
--	-----



## Od Redakcji

Oddajemy w Państwa ręce trzeci już numer czasopisma naukowego *Polish Journal of Critical Realism*, wydawanego przez Akademię Nauk Stosowanych Towarzystwa Wiedzy Powszechnej w Szczecinie.

Kwartalnik został powołany do życia w 2023 r. i jest ściśle związany z Międzywydziałową Katedrą Realizmu Krytycznego Akademii Nauk Stosowanych TWP w Szczecinie, ukazuje się pod auspicjami International Association of Critical Realism.

W *Polish Journal of Critical Realism* formułę realizmu krytycznego rozumiemy bardzo szeroko, jako przekonanie, iż świat istnieje także poza naszymi zmysłami i wyobraźnią (realnie) oraz, że wymaga wielu złożonych narzędzi i metod badawczych, które stopniowo przybliżają do - nieosiągalnego jednak w stopniu całkowitym - poznania.

Na łamach niniejszego numeru opublikowana została druga część wywiadu z honorową przewodniczącą Międzynarodowej Rady Naukowej Czasopisma, wybitną uczoną, Ś.P. Prof. Margaret Scotford Archer. Przeprowadzony on został podczas wizyty Pani Profesor w 2022 r. w murach naszej Uczelni. Wierzymy, że Czytelników zainteresują również zaprezentowane rozprawy teoretyczne oraz wieści ze świata realizmu krytycznego i życia naukowego ANS TWP w Szczecinie.

Mamy nadzieję, że zróżnicowanie podejmowanych tematów stanie się impulsem do dalszych badań, poszukiwań i inspirujących dyskusji.

Dziękujemy Autorom i Recenzentom, którzy uczestniczyli w tworzeniu niniejszego numeru. Państwa zaangażowanie, wiedza i doświadczenie pozwala na nieustanne podnoszenie walorów merytorycznych i edytorskich publikacji.

Dodatkowo uprzejmie informujemy, że pod adresem: <https://akademiatwp.pl/dzialalnosc-naukowa-i-projektowa/polish-journal-of-critical-realism/> dostępna jest elektroniczna wersja aktualnego numeru, a także numery archiwalne. Zachęcamy do odwiedzania strony internetowej redakcji.

*dr Anna Oleszak*  
*Z-ca Redaktora Naczelnego*  
*Dziekan Wydziału Nauk Społecznych i Stosowanych*  
*ANS TWP w Szczecinie*



# **ROZMOWY ISTOTNE**



## WYWIAD Z PROFESOR MARGARET SCOTFORD ARCHER O JEJ ŻYCIU, PRACY I WIZJI REALIZMU KRYTYCZNEGO

W poprzednim numerze *Polish Journal of Critical Realism* zaprezentowana została pierwsza część wywiadu z Panią Profesor Margaret S. Archer. W trakcie przygotowań do wydania drugiego numeru czasopisma, dotarła do nas smutna wiadomość o niespodziewanej śmierci Pani Profesor. Wywiad przez nas prezentowany stał się tym samym szczególnie wyjątkową rozmową, ponieważ stanowi on ostatnią dyskusję z Panią Profesor na temat jej życia, doświadczeń i koncepcji realizmu krytycznego. Poniżej prezentujemy drugą część, stanowiącą zapis wywiadu przeprowadzonego w Akademii Nauk Stosowanych TWP w Szczecinie, który został przeprowadzony w grudniu 2022 roku.

### Część druga:

**Prof. Krzysztof Wielecki:** Droga Maggie, pora zapytać o okres Twoich studiów w Paryżu i jego wpływ na Twoje współczesne poglądy socjologiczne. Czy uważasz, że czas studiów na Sorbonie miał na te poglądy istotny wpływ?

**Prof. Margaret Archer:** Moje studia na Sorbonie odbyły się dużo później. Byłam już po doktoracie w Anglii. I by zrozumieć więcej, postanowiłam uzyskać drugi doktorat w Paryżu. Nauki społeczne w Anglii cechowało podejście całkowicie empirystyczne - nie tylko empiryczne. Nie ma nic złego w podejściu empirycznym - to powinna być podstawa badania wszystkiego, co istnieje. Ale gdy chodzi o podejście empirystyczne... Posłużę się przykładem, który przedstawiam zwykle moim studentom, a który chyba najlepiej pokazuje, w czym rzecz. Mówię studentom: „Przyjrzymy się - dajmy na to - klasie czwartej pewnej szkoły. Jedyne, co nas będzie interesować, to wzrost chodzących do tej klasy dzieci. Mierzmy więc wzrost każdego dziecka i uśredniamy. Przeciętne dziecko w klasie czwartej tej konkretnej szkoły mierzy - dla uproszczenia - cztery jednostki. Mniejsza o to, jakie jednostki przyjmujemy: stopy w systemie imperialnym, system metryczny - to bez znaczenia.

Przyjmijmy zatem, że średni wzrost dziecka wynosi cztery stopy. A teraz, drodzy studenci, ile osób w tej klasie ma według was cztery stopy wzrostu?” Oczywiście studenci mówią: dziesięcioro, czworo... ja zaś odpowiadam: „W tej konkretnej klasie - ani jedno”. Żadne dziecko nie ma dokładnie czterech stóp czy czterech jednostek wzrostu. A oni pytają: „Jak to możliwe?” To cud wartości średnich. Można obliczyć średnią wartość wszystkiego. I to na trzy różne sposoby - średnią arytmetyczną, ważoną i medianę. Na podstawie tych samych danych empirycznych można zatem uzyskać trzy różne średnie wartości. Wszystko zależy od tego, co chcemy z naszymi danymi zrobić. To jest właśnie pojęcie empirystyczne, które nie jest zbytnio wyjaśniające i niewiele pomaga zrozumieć - dlatego wyjechałam do Paryża.

**Prof. Krzysztof Wielecki:** Okres Twoich studiów w Paryżu to był szczególny czas w historii Europy - mam tu na myśli maj 1968 roku. Jaki wpływ miały te wydarzenia na kształtowanie się Twoich poglądów socjologicznych i tego, jakimi problemami należy się zajmować?

**Prof. Margaret Archer:** Szczerze mówiąc, niewielki. Ludzie mają skłonność do idealizowania wszystkiego a wydarzenia roku 1968 nie miały w sobie nic pięknego. Pisałam o tym wtedy, później o tym zapomniałam - to był czas kompletnego chaosu. Dzieciaki rzucające kamieniami, zamieszki. Był też de Gaulle, gotów bronić V Republiki za wszelką cenę. Wszystkie te porozumienia z dentystami, z wszelkimi możliwymi grupami zawodowymi... Dążono do uwolnienia uniwersytetów od nadmiernej centralizacji wprowadzonej przez Napoleona a on mówił wprost, co myślał. Przemawiając przed Zgromadzeniem Narodowym, mówił na przykład, że „lud nie ma prawa do edukacji, jeżeli państwo nie potrzebuje, by był wykształcony”.

**Prof. Krzysztof Wielecki:** Wspominałaś wcześniej, że w tym okresie nastąpił koniec pewnego rodzaju Europy, że byłaś świadkiem zakończenia pewnego etapu w historii Europy. To był koniec republiki prezydenta de Gaulle'a, być może koniec XIX-wiecznego świata, starego ładu. W tym czasie w wielu obszarach żywa była myśl Marksa. Co o tym myślisz?

**Prof. Waldemar Urbanik:** Powstał kiedyś tekst zatytułowany: „Marx nie umarł i pracuje w Banku Światowym”.

**Prof. Margaret Archer:** Coś w tym jest. Myślę, że trzej ojcowie założyciele pozostaną wiecznie żywi. Zawsze znajdzie się ktoś, kto znajdzie sposób, by ich wskrzesić. Jakaś ich idea, podejście do niektórych spraw. I, jeśli się nad tym zastanowić, ma to sens. Czego chce dowiedzieć się Marx, który wyjeżdża z Niemiec do Anglii? Chce lepiej poznać gospodarkę produkcyjną - bazę, na której wyrasta nadbudowa instytucjonalna. Każde pokolenie może go dostosować do swoich potrzeb. Na przykład Emil Durkheim, nazywany zatroskanym obywatelem republiki, jest świadkiem zmian. Widzi, jak dawne czasy odchodzą i konsensus normatywny ulega osłabieniu. W ostatnich trzech dekadach XIX wieku pojawia się pytanie, co może uczynić Francja, aby ponownie zintegrować swoje społeczeństwo. A jeśli się nad tym zastanowić, czyż nie to samo pytanie zadajemy sobie dzisiaj my? Co możemy zro-

bić? My wszyscy, aby ponownie zintegrować świat? Nie jest to już bowiem czas li tylko brzydkich gier między Wschodem a Zachodem, między Putinem a Trumpem. Andre Frossard napisał książkę zatytułowaną „Les Grands Pasteurs” - wielcy pasterze. Wymienił w niej i opisał Karola Marksa jako jednego z pasterzy od czasów Abrahama do Marksa. Myślę, że ten francuski intelektualista i pisarz chciał przez to pokazać, że Marksistowska myśl może wciąż oddziaływać na ludzi.

**Prof. Krzysztof Wielecki:** Pozwolę sobie wrócić do Paryża. Wydaje się bowiem, że były to czasy, gdy wielu znanych naukowców, filozofów, ekonomistów cierpiało na istną gorączkę, zaś Ty potrafiłaś zachować dystans, nadal uprawiając naukę. Oznacza to, że rozumiałaś te zjawiska. Jak to możliwe? Byłaś wtedy bardzo młoda.

**Prof. Margaret Archer:** Tak, to było bardzo dawno temu. Francja zawsze miała skłonność do ulegania różnym fascynacjom i rodziła genialnych pisarzy, na przykład Foucaulta. Na przykład, bo mogłabym ich wymienić setki - i to w obrębie jednej dekady. Pisarzy, którzy przy pierwszej lekturze wydawali się niesłychanie mądrzy. Jednak przy trzeciej lekturze pojawiało się uczucie dyskomfortu. Ten tekst niczego nie wyjaśnia. Nie daje narzędzi. To tak, jakby oczekiwać, że samochód pojedzie bez układu zapłonowego albo innej ważnej części. Pisarze ci byli też bardzo tolerancyjni wobec samych siebie. Taki Foucault, skoro już go przywołałam, potrafił zmienić zdanie od rana do popołudnia. A biedni studenci? Poświęcali lata na pisanie doktoratów, w których dokumentowali te zmiany. Myślimy wtedy: co u licha? Co on tak naprawdę wyjaśnił? Nie interesują nas kroki taneczne, zmiany punktów widzenia. Co on tak naprawdę wyjaśnił? Jaka jest jego faktyczna spuścizna? Niestety we Francji często zostajemy z pustymi rękami. Owszem, to była wspaniała gra, piękne słowa, cudowny język. Bardziej jednak dbali oni o błyskotliwość niż o prawdę. Bardziej zależało im na własnej reputacji niż na zgodności z rzeczywistością i użyteczności. I niestety obawiam się, że nasza dyscyplina jest bardzo otwarta na takie treści. Ludzie mogą mówić, co im się żywnie podoba - albo ktoś to podchwyci, albo nie. Robi się z tego rodzaj ruletki - zobaczymy, które numery wygrają.

**Prof. Krzysztof Wielecki:** Pierwsze dwie Twoje książki poświęcone były systemom oświaty w Wielkiej Brytanii i Francji; w drugiej dodatkowo porównałaś je z kilkoma innymi systemami. Dlaczego zaczęłaś od socjologii systemów oświaty? Było to wówczas dla Ciebie ważne zagadnienie?

**Prof. Margaret Archer:** Było to dla mnie niezrozumiałe i bardzo frapujące. Raz w tygodniu przyjeżdżał Raymond Aron z otwartym wykładem. Oczywiście słyszałam go już wcześniej w Londynie. Przyszłam więc na pierwszy wykład i okazało się, że aula jest pusta - nie było prawie nikogo. A przecież wydawałoby się, że każdy chciałby posłuchać wielkiego profesora. Był bardzo miłym, przyjaznym, młodym człowiekiem, choć nigdy nie byliśmy ze sobą jakoś bliżej. Powiedział wówczas: „Chodź, pójdziemy na kawę i wszystko ci opowiem”. Tak też zrobił i był przy tym bardzo dosadny. Powiedział: „Po co mieliby przychodzić?”. Odparłam, że przecież któryś z profesorów może ich spytać na egzaminie o to, co Raymond Aron powiedział podczas serii swoich wykładów a On zaś powiedział:

„W takim razie tym bardziej jest to powód, by nie przychodzili”. Powiedziałam, że nie rozumiem, na co On rzekł: „Zobacz, gdzie jesteśmy. Jeśli wyjdiesz głównym wejściem i obejdiesz budynek, zobaczysz taki napis: «czytelnia». Tam znajdziesz notatki ze wszystkich wykładów Raymonda Arona. Po co zatem siedzieć i go słuchać? Musisz wstać rano, przyjść na czas itd.”. Jestem mu za to niezmiennie wdzięczna, ponieważ dzięki temu zrozumiałam bardzo wiele z tego, co działało się wówczas we Francji - nie tylko w szkolnictwie wyższym, ale też w drugim obszarze mojego zainteresowania, czyli służbie cywilnej. Chciałabym jeszcze o tym napisać, gdyż uważam, że tej kwestii poświęcono za mało uwagi. Dlaczego w Szczecinie program nauki składa się na każdym poziomie z określonych elementów? A w szkołach w Coventry, mieście najbliższym mojemu miejscu zamieszkania - dlaczego uczy się tam określonych rzeczy? Jaki proces za tym stoi? Jeżeli przyjeżdżam do Szczecina i widzę, że w klasie odbywa się coś ciekawego, dlaczego nie mogę wrócić do swojego miasta, gdziekolwiek by ono było, i powiedzieć: „Widziałam coś takiego; widziałam, że działa; też powinniśmy to wprowadzić”. Chciałam poruszyć ten problem i wymyśliłam taką metaforę (jeżeli metafora jest użyteczna, nie musi być bardzo realistyczna): Całość wiedzy jest jak duża piłka, na przykład nożna. Ta piłka przedstawia całość wiedzy obiektywnej. Teraz obok -albo w jej wnętrzu - wyobraźmy sobie piłkę tenisową. Może to być piłka tenisowa albo jeszcze mniejsza, golfowa, ponieważ w niektórych krajach jest ona mniejsza. Jaki proces stoi za tym, że cząstki wiedzy mogą przenikać z piłki nożnej do piłki golfowej czy tenisowej? Dlaczego akurat te elementy? Dlaczego ktoś ma mówić innym, że mają czytać Beowulfa, Szekspira czy Racine’a? Wszystkie rządy mają taką władzę ale czy ten obraz jest jasny? Potrzeba wyjaśnienia tego procesu, przyjrzenia mu się dokładniej, bo wciąż nie jest on zrozumiały.

ciąg dalszy wywiadu w kolejnych numerach *Polish Journal of Critical Realism*.

Tłumaczył dr Piotr Wielecki  
Opracowała dr Joanna Smoluk-Stachowska

# **SPRAWY PIERWSZE**





Andrea M. Maccarini  
Uniwersytet w Padwie  
Włochy

## O KSZTAŁCENIU CHARAKTERU: SAMOFORMOWANIE A FORMY ŻYCIA W SPOŁECZEŃSTWIE MORFOGENETYCZNYM<sup>1</sup>

**Wprowadzenie. Ponowne pojawienie się pojęcia charakteru w oświacie - i dlaczego jest to ważne**

Poniższe refleksje dotyczą pojęcia charakteru i niektórych powiązanych z nim pojęć odnoszących się do tego, co często postrzega się jako kluczowe cechy ludzkie, a wyłaniających się ze współczesnego dyskursu na temat oświaty. Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie socjologicznej interpretacji rosnącego znaczenia tego pojęcia w programach polityki oświatowej na świecie. Mówiąc dokładniej, kładę nacisk na coś, co można określić jako *nasilenie refleksyjności* uczłowieka i rosnące zainteresowanie w programach edukacyjnych „całym dzieckiem”, tj. rozwojem osobistym wykraczającym poza efekty uczenia się w zakresie zagadnień akademickich, takich jak matematyka, historia, czy umiejętność czytania.

Swoją argumentację opieram na trzech głównych punktach. Po pierwsze przyjrę się uwarunkowaniom strukturalnym i kulturowym odgrywającym główną rolę w promowaniu odnowionego znaczenia osoby. Ponadto będę twierdził, że różne ramy pojęciowe skutkują różnymi psychosemantykami. Różne pojęcia, takie jak charakter czy umiejętności społeczne i emocjonalne, stanowią wyraz różnych, obszernych koncepcji dotyczących ludzkiej jaźni. W związku z tym przedstawię rozbieżności między nimi oraz ich części wspólne. Na koniec zaproponuję kilka kierunków, w jakich mogłyby się rozwinąć badania i programy polityki oświatowej w zależności od przyjętego stosunku do kształcenia moralnego i kształcenia charakteru (ang. *moral and character education*); zarysuję także w skrócie pewne możliwości integracji różnych perspektyw.

---

<sup>1</sup> Artykuł pierwotnie opublikowany w języku angielskim w lutym 2016 r. Maccarini, A. M. (2016). On Character Education: Self-Formation and Forms of Life in a Morphogenic Society. *Italian Journal of Sociology of Education*, 8(1), 31-55. doi: 10.14658/pupj-ijse-2016-1-3.

Obierając taką drogę, chcę zwrócić uwagę na kilka istotnych kwestii. Po pierwsze pokażę, że nowy nacisk kładziony na „humanizm”, jego moc i potencjał, jest głęboko zakorzeniony w ogromnie zróżnicowanym systemie społeczeństwa globalnego i nie można go wyprowadzić ze zwykłej „litanii niebezpieczeństw” będącej wyrazem bolączek społeczeństwa i problemów społecznych, z jakimi mierzą się młodzi ludzie, takich jak wysoka przestępczość, wykorzystywanie seksualne, ryzykowne zachowania, narkotyki, wagarowanie itd.<sup>2</sup>. Dlatego też kształcenie charakteru niekoniecznie odzwierciedla postawę zaniepokojenia z perspektywy tradycyjnej, autorytarnej nostalgii za przeszłością.

Ponadto celem niniejszego eseju nie jest przedstawienie argumentacji za jakimś konkretnym rozumieniem pojęcia charakteru lub przeciwko niemu ani za jakimś konkretnym sposobem jego wdrożenia w praktyce edukacyjnej. Jako socjolog uważam, że nie można takich kwestii określić *a priori*, jeżeli chcemy wyjść poza dość ogólne odwołania do w sposób oczywisty wspólnych „dobrych” oraz „złych” cech ludzkich. Wyzwaniem jest zrozumienie, w jaki sposób obecna dynamika społeczna - w obliczu erozji naszych zwyczajowych, współczesnych struktur czasoprzestrzennych - sprzyja wyłanianiu się nowych form życia osobistego i społecznego, kształtując w ten sposób u ludzi *cechy charakteru* potrzebne do życia w takich warunkach. Wyzwaniem są tu napięcia wokół skomplikowanej relacji łączącej zmianę społeczną i kulturową ze znaczeniami pojęcia bycia człowiekiem wyrażanymi w różnych zakątkach systemu kulturowego i przeżywanymi w życiu codziennym. W analizie socjologicznej wpływ zmiany społecznej na charakter postrzega się często jako czysto adaptacyjny i wyraźnie destrukcyjny<sup>3</sup>. Z drugiej strony, choć prawdą jest, że społeczeństwo nagradza niektóre typy charakteru, inne zaś karze, kształcenie charakteru nadal wiąże się z nadzieją, że człowiek może stać się „kimś więcej” albo „kimś lepszym” niż jest. W tym sensie zachowane zostaje powiązanie z jakimś rozumieniem pojęcia samodoskonalenia i „wertykalności”<sup>4</sup>. Charakter może ponadto stać się symbolicznym centrum oporu kontrkulturowego, jeżeli „ludzi z charakterem” zdefiniować jako tych, którzy nie chcą dać się ponieść głównemu nurtowi społeczno-kulturowemu i są w stanie zachować swój sposób bycia nawet będąc w mniejszości. W tym sensie charakter stanowiłby *przepis na transcendencję* (ang. *formula of transcendence*) stosowany w kształceniu do przekraczania zastanych ustaleń społecznych.

Podsumowując, doktryny i praktyki edukacyjne dotyczące charakteru ludzkiego - w ich zróżnicowanych semantykach - stanowią ważny wskaźnik głębokich zmian kulturowych. A my dopiero zaczynamy rozumieć, jak to się dzieje i dokąd nas to zaprowadzi.

<sup>2</sup> Sformułowanie to zapożyczyłem od Jamesa Arthura, który trafnie odpiera ten zarzut (Arthur 2014, s. 50-52).

<sup>3</sup> R. Sennett, *The Corrosion of Character. The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*. W. W. Norton and Company, New York and London, 1998.

<sup>4</sup> P. Sloterdijk (2013). *You must change your life*. Cambridge: Polity Press.

## Nowo powstające społeczeństwo morfogenetyczne a trudność bycia człowiekiem

Teorie społeczne na różne sposoby próbowały mierzyć się ze złożonością współczesnego społeczeństwa globalnego i jego ciągłymi zmianami. Wśród rozmaitych ram pojęciowych jako użyteczną interpretację aktualnej sytuacji społecznej przyjmujemy podejście morfogenetyczne<sup>5</sup>. W ostatnim czasie z takiego podejścia zrodziła się ważna teza o zmianie makrosocjalnej, a mianowicie o pojawieniu się społeczeństwa morfogenetycznego<sup>6</sup>. Należy się tu kilka słów wyjaśnienia. Słowo „morfogenetyczny” odnosi się do wrodzonej skłonności wszystkich społeczeństw ludzkich do tworzenia i zmieniania form (społecznych) - instytucji, organizacji, kultur itp. Podejście morfogenetyczne daje narzędzia konceptualne do badania logiki takich procesów jako rezultatów złożonych interakcji między strukturą, kulturą i sprawczością oraz wynikających z nich emergentnych skutków. Czym jednak jest „społeczeństwo morfogenetyczne”? Mówiąc w skrócie, społeczeństwo morfogenetyczne to takie, w którym cechy sprzyjające zmianom (morfogenetyczne) zdecydowanie dominują nad cechami sprzyjającymi stabilizacji (morfostatycznymi); zatem społeczeństwo morfogenetyczne to takie, które ma tendencje do ulegania głębokim i - co do zasady - nieograniczonym zmianom. Dlatego też nazywam „morfogenetycznym” pewien syndrom społeczny cechujący się sytuacyjną logiką okazji, wywodzący się z „nieskrępowanej morfogenezy” (tj. takiej, która nie jest skrępowana „morfostazą”), prawdopodobnie prowadzący do zupełnie nowej formacji społecznej.

Nie jest moim celem opracowanie takich ram konceptualnych ani ich omawianie. W niniejszym artykule pragnę wskazać na kilka znaczących „faktów społecznych”, które można powiązać z tym podstawowym mechanizmem zmiany, dążąc tym samym do znalezienia spójnej, łączącej je interpretacji.

Pojawienie się społeczeństwa morfogenetycznego pociąga za sobą potężną zmianę społeczną w bardzo wielu wymiarach<sup>7</sup>. W moim wywodzie szczególnie istotne są trzy zestawy zjawisk:

- a) eksplozja możliwości w zakresie działania i doznawania;
- b) przyspieszenie w obszarze życia społecznego;
- c) nasylenie przestrzeni społecznej i symbolicznej.

Omówmy pokrótce każdy z nich, wyjaśniając, w jaki sposób znacząco łączą się one ze zintensyfikowanym refleksyjnym naciskiem na moce (ang. *powers*) i właściwości człowieka.

- a) *Rozmnożenie możliwości* w zakresie działania i przeżywania stanowi istotę społeczeństwa morfogenetycznego i jego siłę napędową, tj. logikę okazji. Innowacje naukowe i techniczne oczywiście wspomagają ten proces. Powiązane z nimi przemiany w sferze ekonomicznej, szczególnie w zakresie pracy i środowisk pra-

<sup>5</sup> Podwaliny teoretyczne położyła Margaret Archer. Zarys systematyczny - zob. Archer 1995. Zob. także Archer 2011, gdzie znajduje się użyteczne podsumowanie modelu w jego funkcji wyjaśniającej.

<sup>6</sup> Tezę tę przedstawiono już w szeregu pozycji. Zob. Archer (red.) 2013; 2014; 2015; 2016.

<sup>7</sup> Najważniejsze aspekty tej dynamiki porusza Margaret Archer (2014).

cy, wzrost centralizacji zasobów ludzkich (reprezentowany w dyskursie na temat oświaty przez takie pojęcia, jak personalizacja, kreatywność, umiejętność rozwiązywania problemów itp.) oraz głęboką zmianę kulturową (np. dotyczącą wartości) łączą się, tworząc nowe style życia poszczególnych osób i formy życia społecznego.

- b) Jako szczególną perspektywę dla interpretacji teorii modernizacji zaproponowano teorię *przyspieszenia społecznego*. Zrąb tej koncepcji polega na tym, że „duża” dynamika społeczna, procesy średniego poziomu i interakcje w życiu codziennym coraz bardziej przyspieszają, zmieniając „rytm życia” zarówno na poziomie indywidualnym, jak i zbiorowym. Prowadzi to do zaburzenia dawnej równowagi struktur czasowych, jak również naszego osobistego gospodarowania czasem - np. równowagi między pracą a życiem rodzinnym, kształtowania losów ludzkich itp. Zapewne nie należy tej teorii traktować (zbyt ambitnie) jako „pierwszego poruszydela” morfogenezy społecznej, lecz jako empiryczne uogólnienie łączące obszerny zbiór dowodów empirycznych dotyczących struktur czasowych społeczeństwa. Jej związek z logiką generatywną społeczeństwa morfogenetycznego omawiałem już wcześniej<sup>8</sup>.
- c) Należy tu dodać jeszcze jeden element, choć jego nieodłączny związek ze społeczeństwem morfogenetycznym wymagałaby więcej wyjaśnień niż mogę zaoferować w niniejszym artykule. Element ten można by nazwać *nasyceciem przestrzeni społecznej i symbolicznej*, które w rzeczywistości jest emergentnym skutkiem dwóch innych czynników. Jednym z nich jest niebywały rozrost sieci relacji i komunikacyjnych - w coraz większym stopniu składających się z relacji wirtualnych - które wypełniają pustkę ciszy i zabierają coraz więcej naszego czasu<sup>9</sup>. Drugi można by wprowadzić cytatem z Karla Jaspersa: „Dokonała się całkowita metamorfoza historii. Najważniejszy fakt jest taki, że *nie istnieje już nic zewnętrznego*. Świat jest domknięty. Nastąpiła jedność ziemi”<sup>10</sup>. Pomimo niewątpliwie podejrzanego charakteru tego typu wielkich i rozległych deklaracji jest to bardzo słuszna uwaga, nad którą socjologowie powinni się chyba pochylić bardziej systematycznie niż do tej pory.

Chcę jedynie zwrócić uwagę na to, że te dwa „fakty społeczne” zbiegają się, tworząc ujednoczenie<sup>11</sup>, nasycone środowisko komunikacyjne, symboliczne i fizyczne zamieszkiwane przez ludzi.

Jeden ze skutków tego trendu jest wzmożona *presja wywierana na ludzi*, co stanowi drugą stronę medalu modnej obecnie „centralności osoby”. Wiemy już, że społeczeństwo morfogenetyczne wiąże się z kryzysem działania rutynowego i nasileniem się *imperatywu*

<sup>8</sup> Zob. Maccarini (2014). Niedawne ujęcie teorii przyspieszenia społecznego - zob. Rosa (2013).

<sup>9</sup> Zjawisko takie, dobrze znane każdemu specjalistcie ds. komunikacji, jak również wszystkim nam, którzy żyjemy we współczesnych społeczeństwach, skutecznie opisał między innymi Kenneth Gergen (1991).

<sup>10</sup> Zob. Jaspers (1953, s. 127). Kursywa moja - przyp. aut.

<sup>11</sup> To, że przestrzeń społeczna jest „ujednoczona”, zdecydowanie nie oznacza, że jest ona wolna od konfliktów. Chcę jedynie zasugerować ścisłą wzajemną zależność i brak „dystansu” między społeczeństwami regionalnymi, sferami społecznymi, grupami społecznymi itp.

refleksyjnego<sup>12</sup>. Ciągłość i wzajemna zgodność kontekstów społecznych jest coraz bardziej zakłócana przez nieograniczoną morfogenezę. Ludzie znajdują się w nowych sytuacjach, wobec których trudno im jest uzyskać wskazówki dla swojego postępowania w zwyczajach i nawykach. W rezultacie muszą coraz mocniej polegać na osobistej refleksyjności jako zdolności oceny własnych planów życiowych w odniesieniu do zmieniającego się świata. Imperatyw wyboru spośród możliwych doświadczeń i działań wiąże się ze zwiększoną skutecznością podejmowania decyzji. Teraz można by się pokusić o rozszerzenie takiej hipotezy, uznając, że nasilenie się refleksyjności i poszerzenie jej zakresu dotyczy tylko *jednego* aspektu bardziej złożonego zjawiska, a mianowicie *wielowymiarowej presji wywieranej na człowieka*. Presja taka z całą pewnością obejmuje refleksyjność i „imperatyw wyboru” (ang. *selective imperative*) oraz związaną z tym kwestię podejmowania decyzji. Jednakże zarysowane powyżej tendencje zmian społecznych zmiernie również ku elastyczności i adaptacji, są też coraz bardziej wymagające pod względem *osobistego wysiłku*, jakiego wymaga uczestnictwo w jakiegokolwiek rodzaju procesach społecznych - od edukacji przez pracę, aż po zdrowie, życie obywatelskie i tak dalej. Osiąganie wyników nie należy już wyłącznie do sfery gospodarki rynkowej. Aktywizacja, mobilizacja, inwestowanie, inicjatywa stały się słowami kluczowymi życia społecznego, a także hasłami dostępu do usług.

Za przykład może posłużyć dynamika systemów opieki społecznej w Europie. Pogląd, że ludzie muszą mieć możliwość pomagania samym sobie, uczenia się, jak chronić się przed niebezpieczeństwami, i że wymaga to ich pełnej mobilizacji, jest obecnie uznawany za zdroworozsądkowy w niemal całej literaturze dotyczącej opieki społecznej, np. nowym nurcie „inwestycji społecznych”.

W rezultacie edukacja zyskała centralne miejsce w stylu życia i jego przebiegu, gdy tymczasem powstają nowe hybrydowe mechanizmy polityczne koncentrujące się na oświacie i kształceniu<sup>13</sup>. Sytuacja ta wydaje się dość jasna, jednak niewielu ludzi zdaje się dostrzegać jej konsekwencje pod względem osobistego stresu i napięcia, jakie ta dynamika społeczna powoduje na poziomie osobistym. I choć refleksyjność zorientowana na troski jest odpowiedzią na problem dokonywania wyborów i podejmowania decyzji, mniej jasne jest, jak ludzie mogą w pozytywny sposób poradzić sobie z całą złożonością problemu.

Innymi słowy obecną sytuację można opisać jako kryzys (a może wręcz koniec?) *Entlastung*. Pojęcie *Entlastung* (dosłownie „odciążenie”) wywodzi się od Arnolda Gehlena<sup>14</sup>. W skrócie chodzi o to, że ludzie, jako istoty delikatne i niedoskonałe, potrzebują pomocy w kluczowych wymiarach przetrwania i rozwoju. Zadanie to należy do instytucji. Ja natomiast twierdzę, że możliwości instytucji w zakresie realizacji tego zadania gwałtownie maleją. Część autorów zaoponowałaby, twierdząc, że instytucje po prostu stają się „instytucjami wspomagającymi” i że związane z tym „niedomaganie” można wytłumaczyć szczególnie sytuacją w niektórych krajach (zob. np. Ehrenberg 2010). Niezależnie od innych

<sup>12</sup> M.S. Archer (2012). *The Reflexive Imperative in Late Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.

<sup>13</sup> R. Miettinen (2013). *Innovation, Human Capabilities, and Democracy. Towards an Enabling Welfare State*. Oxford: Oxford University Press.

<sup>14</sup> A. Gehlen (2007). *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft* (1957). Frankfurt: Klostermann; Gehlen, A. (2013). *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940). Graz: AULA-Verlag.

możliwych zalet takich badań prawdą pozostaje fakt, że od instytucji wymaga się obecnie realizowania innych, mniej ambitnych funkcji niż w przeszłości. Ponadto kwestionowana jest zdolność społeczeństwa do tworzenia i odtwarzania skutecznych instytucji. W ostatecznym rozrachunku uczestniczenie w instytucjach i organizowanych przez nie formach życia, przedzieranie się przez nie i przez ich skonsolidowane ścieżki - na przykład pomyślnie ukończenie „toku nauczania” - ma dziś mniej sensu niż kiedykolwiek wcześniej. W globalnym społeczeństwie osoba ludzka zaczyna zajmować centralne miejsce, oznacza to jednak, że musi coraz bardziej polegać na sobie. Potrzebuje też szerszego zakresu umiejętności niż niegdyś.

### Charakter a umiejętności: oświata jako psychosemantyka

Spółeczeństwo morfogenetyczne i związane z nim emergentne zjawiska - eksplozja różnorodności, przyspieszenie i nasycenie - stanowią dla oświaty poważne i wieloaspektowe wyzwanie. Z perspektywy akademickiej można by to ująć w podstawowym pytaniu: czego i jak powinniśmy się uczyć? Kwestia przeprojektowania programu nauczania staje się bardziej pilna niż kiedykolwiek wcześniej. Przede wszystkim pojawia się problem ilościowy. Czy mamy się nadal uczyć tego wszystkiego, czego uczyliśmy się dotychczas, jednocześnie dokładając do programu nowe kompetencje i nową wiedzę? Czy to faktycznie możliwe, czy też musimy dokonać wyboru? Co można odrzucić i o czym zapomnieć? W wielu propozycjach przeprojektowania uczenia się i nauczania kładzie się nacisk na następujące kompetencje:

- a) kompetencje podstawowe: dostrzeganie schematów, pamięć, szybkość przetwarzania informacji;
- b) nabywanie wiedzy: dostęp do informacji, ich wydobywanie i interpretowanie;
- c) rozbudowana wiedza: refleksja, argumentacja, myślenie pojęciowe.

Niemniej jednak te problemy ledwie dotyczą powierzchni głębszego zagadnienia. Jaki typ osoby powinien być celem oświaty w takim kontekście społecznym? Jakie *moce* (ang. *powers*)<sup>15</sup> i cechy powinna mieć osoba, aby przejść przez taki świat społeczny?

Odpowiedzi na te pytania są rozsiane po obszernej literaturze, szczególnie tej dotyczącej psychologii rozwojowej i nauk o edukacji. Zwykle zawierają długie listy cech osobistych, sformułowane w różnych językach i ramach teoretycznych. Nie jest moim celem ich szczegółowe badanie i rozstrzygnięcie o tym, które są ważniejsze, a które mniej ważne, ani jakimi metodami należy je osiągać<sup>16</sup>. Na wyższym poziomie abstrakcji moim celem jest zwrócenie uwagi na dwie różne semantyki edukacji. Wprawdzie pociągają one za sobą oczywiste wewnętrzne zróżnicowanie, można jednak powiedzieć, że reprezentują główne

<sup>15</sup> Obecna w doktrynach i praktykach edukacyjnych idea „upodmiotowienia” (ang. *empowerment*) należy odczytywać również w tej perspektywie.

<sup>16</sup> Szczegółową analizę można znaleźć w obszernej literaturze. Ważne wysiłki w zakresie syntezy można znaleźć w następujących rzetelnych pracach: Nucci, Narvaez i Krettenauer 2014; John and De Fruyt 2015; Schleicher i in. 2015. Stanowią one także fundament mojego stanowiska przedstawionego na kolejnych stronach.

człony alternatywy kulturowej i są systematycznie powiązane z bardziej ogólnymi psychosemantykami. Doktryny te możemy oznaczyć odpowiednio etykietami „kształcenia charakteru” oraz „umiejętności społecznych i emocjonalnych”. Postaram się zaprezentować ich podstawowe znaczenia oraz zbieżności i rozbieżności między nimi jako różnymi wariantami semantyki edukacji stanowiącymi odpowiedź na zmianę społeczną.

Przede wszystkim: co rozumiemy pod pojęciem charakteru? Pojęcie charakteru ma znaczenie zarówno formalne jak i konkretne. W ujęciu formalnym opisywano je jako aspekt etyczny naszych cech charakteru albo wartość etyczną przykładaną do naszych pragnień i relacji z innymi. Jego celem jest określenie naszego moralnego związku ze światem i odnosi się ono do naszych przeżyć emocjonalnych w długiej perspektywie<sup>17</sup>. Lojalność, zaangażowanie, dążenie do celów długoterminowych, odroczone gratyfikacja ze względu na przyszły cel - wszystko to mieści się w zakresie tego, co w socjologii zwykle rozumie się pod pojęciem „charakteru”. W bardziej systematycznym podejściu bierze się pod uwagę trzy wymiary, określając charakter jako składający się z dyscypliny moralnej, przywiązania moralnego i autonomii moralnej<sup>18</sup>. Dyscyplina oznacza zdolność jednostki do powściągnięcia jej osobistych pragnień lub interesów, bądź odroczenie gratyfikacji. Za Hunterem i innymi moglibyśmy powiedzieć, że dyscyplina moralna stanowi wewnętrzną zdolność do powściągliwości - umiejętność pohamowania własnych namiętności, pragnień i nawyków w granicach porządku moralnego. Przywiązanie moralne wskazuje na element pozytywny, a mianowicie większe dobro lub ideał, który należy afirmować i żyć zgodnie z nim; zobowiązanie będące uzasadnieniem dla poświęcenia<sup>19</sup>. Zaś element moralnej autonomii akcentuje myśl, że działania i decyzje mogą być etyczne tylko wówczas, gdy podejmowane są w sposób wolny. Działanie kontrolowane nie może być działaniem moralnym, ponieważ jest pozbawione elementu oceny i swobody decyzji. Charakter jest zatem relacyjną więzką tych właściwości moralnych. Kształtowany jest w procesie budowania tożsamości, wyłania się poprzez emocje, namysł, praktykę i zwyczaje etyczne, które definiują styl życia.

Proces ten nie zachodzi w granicach osobistych systemów psychicznych, lecz wymaga nieustającej konwersacji między strukturalnymi i kulturowymi czynnikami warunkującymi (w tym także ideałami moralnymi) z jednej strony, a osobistą refleksyjnością z drugiej. Charakter ma własną ekologię symboliczną i społeczną. W sensie konkretnym charakter składa się z wcielania w życie konkretnych ideałów moralnych. Przyjmowanie takich ideałów i wprowadzanie ich w życie w ramach instytucji funkcjonujących w określonych społecznościach lub sferach życia społecznego stanowi proces cykliczny, w którym rozwijają się poszczególne typy charakterów, wpływające z kolei na sposób, w jaki odgrywane są role społeczne oraz w jaki działają organizacje czy instytucje. Powią-

<sup>17</sup> R. Sennett, *The Corrosion of Character. The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, W. W. Norton and Company, New York and London, 1998, s.10, zob. także s. 140 i nast.).

<sup>18</sup> Taką definicję można znaleźć w pracy pt. *Moral Foundations of Education Project* Instytutu Zaawansowanych Studiów nad Kulturą Uniwersytetu w Wirginii; stanowi ona rozwinięcie wcześniejszych prac na ten temat (zob. przede wszystkim Hunter 2000; Seider 2012).

<sup>19</sup> Na ten aspekt zwrócił uwagę Douglas Porpora (Porpora 2001). Powstało w ten sposób ciekawe dopełnienie między jego pracą a cytowaną pozycją Huntera o charakterze (Hunter 2000), którą obecnie włączono do kompleksowej definicji omawianej tutaj.

zane z nimi właściwości moralne podlegają ocenie w ramach instytucji społecznych danego społeczeństwa i są chwalone u tych, którzy dobrze je realizują<sup>20</sup>. Stąd charakter w sensie konkretnym obejmuje treści kulturowe, o ile określa cechy osobowe, nawyki, style życia, formy rozumowania, a nawet życia emocjonalnego, do których dane społeczeństwo - albo dany podzbiór społeczeństwa - stosuje pozytywną ocenę i konsekwentne wzmocnienie normatywne.

Poziom agregacji, na jakim można to zjawisko zaobserwować, zależy oczywiście od perspektywy i przedmiotu zainteresowań badacza. W tym sensie można twierdzić, że istnieje charakter „protestancki”, „nowoczesny”, „biurokratyczny”, „amerykański”, „autorytarny” czy „antyautorytarny” i wiele innych, w zależności od przedmiotu badań i obszaru dociekań.

O ile pojęcie charakteru rozwinęło się w ramach dyskursu na temat oświaty, o tyle jego związek ze strukturami społecznymi i kulturami również został ukształtowany przez intencję edukacyjną. Podstawowe pytania, na jakie badacz chce znaleźć odpowiedź, studiując charakter, dotyczą kondycji moralnej społeczeństwa i tego, jak ją poprawić. Dlatego w literaturze dotyczącej edukacji przywoływanych jest wiele cech i jakości człowieka, które autorzy uważają za ważne w społeczeństwie i dla społeczeństwa - od sprawiedliwości przez motywację, po uważność (ang. *mindfulness*) itp. Jakości te można również badać jako wskaźniki tego, co kultura zapewnia jako zasób umożliwiający udział w społeczeństwie.

Socjologiczna interpretacja współczesnego znaczenia charakteru musi uwzględniać dwa różne - choć przeplatające się - sposoby myślenia, jakie można rozpoznać w użyciu i ewolucji tego pojęcia. Przedstawiają one różne obawy, a także różne programy edukacyjne dotyczące relacji między społeczeństwem a osobą; między strukturami społecznymi a sprawczością (ang. *agency*) człowieka.

- a) linia *społecznohistoryczna*: idea charakteru, od samych swych początków, uwytknęła reakcję na poziomie osobistym na fazy szybkiej zmiany społecznej (morfogenezę) w dynamice i zróżnicowaniu społeczeństwa. Historycy kultury twierdzili, że „kultura charakteru” miała być uzupełnieniem na poziomie osobistym ponurego poglądu Webera na zachodni kapitalizm według wzorca *odczarowania* (Entzauberung). W tym kontekście pojęcie charakteru wskazuje trajektorię osoby od wczesnego kapitalizmu - wraz ze związanym z nią zakłóceniem struktur społecznych i kultur - do konsumpcjonizmu i hedonizmu wspieranego przez technologię. Mówiąc w skrócie „zmiana charakteru” i jego późniejszy zanik na rzecz „osobowości” mają opisywać trajektorię od instrumentalnego indywidualizmu, z jego syndromem samokontroli, do ekspresyjnego indywidualizmu charakteryzującego się dobrze znanymi: lękiem, depresją i kruchością<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> W tym znaczeniu socjologia charakteru mogłaby korzystać z pracy Boltanskiego i Thévenota o „wielkości” („grandeur”) (Boltanski i Thévenot 2006).

<sup>21</sup> Jest to pogląd podzielany przez historyków kultury. W odniesieniu do społeczeństwa amerykańskiego - zob. Susman 1984; Lasch-Quinn 2007.



U schyłku XX wieku charakter i kształcenie charakteru stawały się częścią dynamiki opozycji między rozumieniem moralności opartym na cnocie i na regule, jaka zachodziła w ramach debaty liberalno-komunitariańskiej. Następnie, na początku XXI wieku, spór między cnotą a obowiązkiem został wchłonięty przez bardziej złożoną dyskusję na temat globalizacji i jej konsekwencji dla moralności. Istotą owej dyskusji są konsekwencje kształcenia moralnego w świecie zamieszkałym przez społeczności wielokulturowe, wielowyznaniowe i charakteryzujące się różnymi stylami życia. Sytuacja ta wiąże się z trudnościami i wyzwaniem obejmującymi „solidarność obcych”, jednak znacznie poza nie wykracza.

Obecna sytuacja odzwierciedla próby odpowiedzi na presję związaną ze społeczeństwem morfogenetycznym, przyspieszeniem społecznym i końcem *Entlastung*.

Nacisk kładziony jest albo na system gospodarczy, albo na polityczny. Wpływ kapitalizmu i konsumpcjonizmu na charakter uznaje się niezmiennie za szkodliwy. W tym również duchu Sennett (1998) wyraża obawy o to, jak - w społeczeństwie skupionym na chwili obecnej - możemy decydować, co jest wartością trwałą. Jak można dążyć do celów długofalowych w gospodarce nastawionej na krótką perspektywę? Jak utrzymać lojalność i wzajemne zobowiązania w instytucjach ulegających ciągłemu rozpadowi i ponownej rekonstrukcji? Oto pytania dotyczące charakteru stawiane w nowym, elastycznym kapitalizmie<sup>22</sup>.

Jednocześnie w całej literaturze - od Tocqueville'a po Bellah i innych, od Riesmana po Porporę - charakter i związane z nim programy edukacyjne uważa się za kluczowe dla demokratycznej jakości życia społecznego i politycznego. Wydaje się to wskazywać, że społeczeństwo amerykańskie wciąż postrzega swoje najważniejsze jakości jako istotnie powiązane z cechami osobowymi, gdy tymczasem Europa rozwija się na drodze nabywania społecznej odporności na cechy ludzkie. Hipoteza rozbieżnej ewolucji Zachodu wymaga dokładniejszego zbadania, ponieważ może mieć dalekosiężne konsekwencje dla przyszłości naszych społeczeństw.

- a) Zakres tych obaw stanie się jeszcze jaśniejszy, gdy przyjrzymy się *ontologicznie* znaczeniu pojęcia charakteru i jego miejscu w teorii społecznej. W tym kontekście charakter jest często przeciwstawiany osobowości i jaźni, przy czym ta ostatnia jest „terminem ściśle psychologicznym, celowo pozbawionym implikacji moralnych i metafizycznych (...), który domaga się oceny ściśle według nieocenianego standardu terapeutycznego, jakim jest «zdrowie»”<sup>23</sup>. Zasadniczy problem leży w tym, które pojęcie przeważa w psychosemantyce społecznej. Z tej perspektywy zmiana społeczna jest kwalifikowana jako sprzyjająca przejściu od osoby i charakteru z jednej strony do osobowości i „człowieka psychologicznego” z drugiej, co ma podkreślać opozycję moralność - zdrowie psychiczne jako główne elementy zainteresowania alternatywnych antropologii. To właśnie

<sup>22</sup> Krytykę tę powtarzają również w pewnym stopniu Boltanski i Chiapello (2007).

<sup>23</sup> W. McClay, (2007). *From Self to Person - Some Preliminary Thoughts*. [w:] tegoż (red.), *Figures in the Carpet. Finding the Human Person in the American Past* (ss. 1-12). Grand Rapids i Cambridge: Eerdmans, s. 9.

w tym duchu Charles Taylor zauważył, że nauki społeczne przyjęły redukcjonistyczne spojrzenie na jaźń<sup>24</sup>, w którym horyzonty są ograniczone, a wymiary moralne zostają przekształcone w cechy osobowości. Jedną z konsekwencji praktycznych jest to, że położenie nacisku na osobowość będzie skutkować słabością charakteru. Charakter rzeczywiście nadal zawierałby ideę rozkwitu jako cel normatywny rozwoju człowieka. Taka „lepszość” wskazuje na moralny wymiar jaźni. Potem rzeczywiście pojawią się dalsze podziały dotyczące tego, jakie koncepcje owego rozkwitu muszą dominować. Tak czy inaczej jednak pojęcie charakteru często działa jako humanistyczny odpowiednik społecznonaukowego poglądu na osobę ludzką.

Nieustanne przeplatanie się tych dwóch sposobów myślenia wywołuje kryzysy, napięcia, wyzwania i odpowiedzi o charakterze moralnym w różnych kontekstach społecznych. Oba zbiegają się w obecnym ponownym pojawieniu się „charakteru” jako psychosemantyki, która ma bronić i) moralnego fundamentu własnej spójności, integralności i ludzkiej godności oraz ii) krytycznej zdolności do przeciwstawiania się dryfowi społecznemu i kulturowemu poprzez rekonstrukcję sposobu odgrywania ról społecznych z pewnymi jakościami moralnymi. Charakter, jako ukryta własność lub władza ludzka, nabiera szczególnego znaczenia za każdym razem, gdy *Entlastung* instytucji wydaje się chylić ku upadkowi. Znaczenie charakteru polega na wykraczaniu poza edukację jako socjalizację i wzmacnianiu (empowering) alternatywnych form edukacji, sprawczości oraz życia osobistego i społecznego.

Podsumowując, idea charakteru jest narzędziem krytyki społecznej w obliczu zmiany społecznej, która ponoć zagraża zarówno ludzkiej jakości życia społecznego i społecznym warunkom ludzkiego rozkwitu. Nie jest zaskakujące, że przemawia to do grup kontrkulturowych, które postrzegają świat takim, jakim jest, a obecny główny nurt kultury - jako z natury wrogi ich sposobom i stylom życia.

Stawiam tezę, że analogiczne cechy osobowości - choć na gruncie raczej odmiennych trosk - są doceniane w bardzo różnych regionach globalnej struktury społecznej i systemu kulturowego, przez osoby działające w innym paradygmacie naukowym. Ta dziwna zbieżność stanowi w pewnym stopniu poparcie hipotezy, że owe psychosemantyki edukacji mogą reprezentować reakcje na te same zmiany społeczne charakteryzujące społeczeństwo morfogenetyczne - zwłaszcza te, które, jak twierdzą, skutkują zwiększoną presją na osobę ludzką.

Sposób myślenia, o którym mówię, obraca się wokół koncepcji umiejętności społecznych i emocjonalnych. Umiejętności społeczne i emocjonalne można zdefiniować jako indywidualne zdolności, które a) przejawiają się w spójnych wzorcach myślenia, odczuwania i zachowania; b) można rozwijać poprzez kształcenie formalne i nieformalne; oraz

---

<sup>24</sup> C. Taylor (1989). *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, s. 33-35.

c) wpływają na ważne rezultaty społecznoekonomiczne przez całe życie jednostki<sup>25</sup>. Obecnie umiejętności społeczne i emocjonalne znajdują się w centrum uwagi polityki naukowej i oświatowej. Tendencja do swego rodzaju „włączenia umiejętności społecznych i emocjonalnych do głównego nurtu” pojawia się w zorientowanych na politykę programach badawczych podmiotów globalnych<sup>26</sup>, jak również grup naukowców<sup>27</sup>.

U podłoża rosnącego zainteresowania umiejętnościami społecznymi i emocjonalnymi leży fakt, że globalne środowiska gospodarcze i środowiska pracy charakteryzują się większą złożonością i wyższym poziomem interakcji, co uwypukla ścisły związek między wszystkimi rodzajami umiejętności ludzkich.

Główne podnoszone tu obawy dotyczą szans na rynku pracy oraz funkcjonowania człowieka w złożonych, kosmopolitycznych, bardzo interaktywnych zawodowych i organizacyjnych sferach społecznych. Chodzi o to, że zamiast wartości i norm charakteryzujących różne kultury, społeczności i tożsamości zbiorowych kilka *uniwersalnych* cech ludzkich miałyby stanowić adekwatną, „zdrową” osobowość<sup>28</sup>. Istnieją jakoby uniwersalne cechy osobowości, które mogą sprzyjać ludzkiemu rozkwitowi, pomagając ludziom osiągnąć jak najwięcej i stać się jak najlepszymi. Cechy te można mierzyć i kształtować w procesach edukacji. Oczekiwany rezultatem tej dynamiki jest szczęście indywidualne i zbiorowe.

Podobnie jak w przypadku charakteru, wiele modeli oferuje długie listy umiejętności oparte na rozmaitych założeniach na temat ludzkiej osobowości i jej relacji ze światem. Pouczający przykład tego, dokąd to wszystko zmierza, stanowią syntetyczne ramy pojęciowe przedstawione przez Johna i De Fruytą<sup>29</sup>. Wymieniają oni następujące obszary z wewnętrznymi umiejętnościami składowymi:

- a) dążenie do celów: wytrwałość, samokontrola, umiłowanie (ang. *passion*) celu;
- b) współpraca z innymi: towarzyskość, szacunek, troska („opieka i nawiązywanie przyjaźni”);
- c) radzenie sobie z emocjami: wysoka samoocena, optymizm, zaufanie.

W skrócie globalną jaźń należy trenować w zakresie reagowania na trudności, zwiększania jej wysiłków i wytrwałości w ciężkiej pracy oraz zwiększania zaangażowania w życie społeczne. Rezultatem tego wszystkiego powinno być szczęście i wielowymiarowy sukces życiowy. Oczekuje się, że od doskonalenia tych umiejętności będzie zależeć ogromna część

---

<sup>25</sup> OECD (2014). *Skills for Social Progress*. Paryż: OECD; OECD (2015). *ESP Longitudinal Study of Skill Dynamics in Cities*. Paryż: OECD.

<sup>26</sup> Schleicher, A., Belfali, Y., Taguma, M., and Anger, K. (2015). *Draft Project Proposal for Education 2030*. Paryż: OECD.

<sup>27</sup> M.J. Elias, A. Kranzler, S.J. Parker, V.M. Kash, i R.P. Weissberg, (2014). The Complementary Perspectives of Social and Emotional Learning, Moral Education, and Character Education. [w:] L. Nucci, D. Narvaez i T. Krettenauer (red.), *Handbook of Moral and Character Education* (ss. 272-289). Londyn i Nowy Jork: Routledge; John, O. P., De Fruyt, F. (2015). *Education for Social Progress. Framework for the Longitudinal Study of Social and Emotional Skills in Cities*. Paryż: OECD.

<sup>28</sup> F. De Fruyt i in. (2009). Assessing the universal structure of personality in early adolescence with The NEO-PI-R and NEO-PI-3 in 24 Cultures. *Assessment*, 16 (3), 301-311.

<sup>29</sup> O.P. John, F. De Fruyt, (2015). *Education for Social Progress. Framework for the Longitudinal Study of Social and Emotional Skills in Cities*. Paryż: OECD.

rezultatów życiowych, w tym spójność społeczna społeczeństw wielokulturowych, aktywność obywatelska, osiągnięcia w zakresie zdrowia i pracy oraz wiele innych.

Poprzez te ramy pojęciowe ambitny program edukacyjny zastępuje wyłączne skupianie się na standaryzowanych wynikach testów mierzących efekty nauczania w dyscyplinach akademickich. Integralna, „durkheimowska” idea edukacji rozwija się w plan racjonalizacji kultywowania i wzmacniania (ang. *empowerment*) - pełnej mobilizacji wszystkich ludzkich zdolności.

Znajdujemy się tutaj na ważnym rozdrożu. Nakreślone przez nas semantyki edukacji, obracające się odpowiednio wokół pojęć charakteru oraz umiejętności społecznych i emocjonalnych, można by nazwać odpowiednio *psychologiczno-ekonomiczną* i *etyczno-kulturalistyczną*. Zbieżności i rozbieżności między nimi można ująć w trzech następujących punktach:

- a) Idea umiejętności społecznych i emocjonalnych pociąga za sobą istotne przejście od kluczowego niegdyś pojęcia *kapitału ludzkiego* do centralnej pozycji umiejętności społecznych i emocjonalnych, zwanych również „miękkimi”<sup>30</sup>. Oznacza to także przejście od tego, co można gromadzić i odkładać, do czegoś, co przynależy sprawczości osoby. Umiejętności mają związek z tym, co możemy zrobić, i określają to, kim jesteśmy, w dość dynamiczny sposób. Ponadto umiejętności społeczne i emocjonalne wydają się być powiązane z różnorodnymi skutkami życiowymi, gdy tymczasem cele, w osiągnięciu których kapitał ludzki ma być skuteczny, są zwykle bardziej ograniczone. Stosunek do możliwości człowieka pozostaje zasadniczo funkcjonalny, jednak ich granice zdają się rozmywać pod względem ich przełożenia na „sukces życiowy” - również definiowany bardzo szeroko.
- b) Zakres rozumienia pojęcia umiejętności jest zbyt szeroki - obejmuje zarówno procesy, jak i wyniki, jak również tak różnorodne cechy, jak wytrwałość, optymizm, zaufanie, otwartość umysłu, szacunek i troska o innych<sup>31</sup>. Na takie rozszerzenie wyraźnie wskazuje pojęcie „umiejętności charakteru” (ang. *character skills*) stosowane czasem przez tych samych autorów - w szczególności Heckmana.
- c) W tabeli 1 przedstawiono, co łączy obie semantyki, a mianowicie wymiar reaktywny, proaktywny i integracyjny. Jednakże semantyka etyczno-kulturalistyczna, oparta na pojęciu charakteru, zawiera w sobie również wymiar konstytutywny dotyczący „dobra”, zaś w psychologiczno-ekonomicznym pojęciu umiejętności społecznych i emocjonalnych brak takiego aspektu - reprezentują go jedynie postawy „otwartości umysłu”, „ciekawości” i podobne. Ujmując

---

<sup>30</sup> J. Heckman, Y. Rubinstein (2001). The Importance of Noncognitive Skills: Lessons from the GED Testing Program. *The American Economic Review*, 91 (2), 145-149.; Heckman, J., Cunha, F. (2008). Formulating, Identifying and Estimating the Technology of Cognitive and Noncognitive Skill Formation. *Journal of Human Resources*, 43 (4), 738-782.; Heckman, J., Kautz, T. (2012). Hard Evidence on Soft Skills. *Labour Economics*, 19 (4), 451-464.

<sup>31</sup> Zob. zwłaszcza niezwykle przejrzystą wersję u Johna i De Fruyta (2015).

to słowami Charlesa Taylora, przestrzeń, w której poruszają się i działają osoby - ćwicząc i sprawdzając swoje umiejętności - zdecydowanie mają kwalifikację moralną. W ten sposób ich zdolność nadawania sensu doświadczeniu - a ostatecznie samym sobie oraz swojej sytuacji osobistej i społecznej - jest wzmacniana przez możliwość refleksyjnego odwołania się od pewnych zasobów symbolicznych.

**Tabela 1. Umiejętności społeczne i emocjonalne, a charakter jako psychosemantyki edukacji.**

	<i>Wymiary</i>	<i>Reaktywny</i>	<i>Proaktywny</i>	<i>Integracyjny</i>
<b>Semantyka</b>	<b>Etyczno-kulturalistyczna</b>	Opieranie się pobudkom negatywnym (definiowanym normatywnie)	Przywiązanie do dobra (samodzielne inwestowanie w siebie)	Samodzielne zaangażowanie w wartości w obrębie społeczności (lokalnej, osobistej, itp.)
	<b>Psychologiczno-ekonomiczna</b>	Reagowanie na wyzwania i radzenie sobie z emocjami (samokontrola)	Wysiłek, wytrwałość, zorientowanie na cel	Bycie towarzyskim, współpraca z innymi

Podsumowując, zintensyfikowany nacisk refleksyjny na podmiot ludzki skutkuje wytworzeniem różnych psychosemantyk edukacji. Wśród nich charakter oraz umiejętności społeczne i emocjonalne stanowią punkt wspólny między neohumanistycznym a przeważnie funkcjonalistycznym poglądem na to, czym jest osoba. Choć psychosemantyki te wyrażają różne sposoby, dzięki którym osoby ludzkie mogą z powodzeniem przejść przez skomplikowane, morfogenetyczne, szybko żyjące społeczeństwo - a więc rozkwitać w tak skomplikowanym środowisku - to jednak odnoszą się do podobnych cech osobowych. Oczywiście różnią się one pod względem tożsamości i kultury, jednak ich możliwa zbieżność wciąż pozostaje interesującą kwestią.

### **Umiejętności charakteru a charakter i umiejętności: od rozbieżności ku integracji?**

Konsekwencje potężnej zmiany społecznej, którą opisaliśmy poprzez obraz społeczeństwa morfogenetycznego, obejmują pełną mobilizację własności osobistych i intensywną interakcję między wszystkimi ludzkimi siłami (ang. *powers*). Otwiera to z kolei perspektywę dla „postdyscyplinarnego” sposobu pojmowania i tworzenia strategii politycznych, w której formy organizacyjne i filary instytucjonalne ulegają hybrydyzacji. Dobrym przykładem są instytucje opieki społecznej i oświaty<sup>32</sup>.

<sup>32</sup> R. Miettinen (2013). *Innovation, Human Capabilities, and Democracy. Towards an Enabling Welfare State*. Oxford: Oxford University Press.

W dziedzinie edukacji sytuacja ta wywołała problem umiejętności. W ważnym nurcie myśli naukowej i politycznej podstawową ideą jest to, że ze względu na presję wywieraną na człowieka przez eksplozję różnorodnych możliwości działania i przeżywania możemy nauczyć się wychodzenia z takiego położenia poprzez *nabywanie umiejętności* i budowanie *społeczeństwa umiejętności*. Pojęcie takie jest oczywiście złożone, jednak jego sedno dotyczy zakresu umiejętności, jakich uważa się, że jednostki potrzebują, aby sprostać stojącemu przed nimi wyzwaniu. Nacisk kładziony jest na uczenie się.

W podejściu skupionym wokół umiejętności społecznych i emocjonalnych ideał edukacyjny, a właściwie to, co składa się na udane życie, przybliża się do idei *czystego ćwiczenia*. Jego przedmiotem będzie zatem *osoba praktykująca*<sup>33</sup>. Z drugiej strony w kształceniu charakteru nacisk położony jest na treści kulturowe i zdolność do angażowania się w wartości. Znaczenie tej rozbieżności można wyrazić w szeregu punktów, które tu jedynie zarysuję. Reprezentują one niektóre istotne różnice charakteryzujące dwie możliwe formy wyłaniającego się globalnego *Bildung*:

- a) osobę ludzką można postrzegać jako ideał, do którego osiągnięcia zmierzamy (skoordynowany zbiór jakości, które mają *rozkwitnąć*) albo jako nośnik, tj. czynną platformę mocy (ang. *powers*) i właściwości, które mają być *wzmocniane* (ang. *enhanced*) w procesie uczenia się;
- b) ideał edukacyjny można rozumieć jako podstawową ciągłość, względnie nieciągłość w stosunku do tradycji nowoczesnych;
- c) Wymiar globalny może przeważać nad lokalnymi i narodowymi tradycjami kulturowymi, tworząc w ten sposób różne drogi do moralnego uniwersalizmu;
- d) myślenie krytyczne występuje w tej teorii jako zdolność do refleksyjnego wykroczenia poza obecne idee i doktryny głównego nurtu w opozycji do kompetencji myślenia strategicznego oraz otwartości na nowe rozwiązania obecnych problemów.

Choć różne znaczenia obecne w każdym z punktów są ze sobą wzajemnie powiązane, jeden z nich wydaje się ciążyć w stronę kompetencji technicznych i osiągnięć (ang. *performance*). Ostatecznie sam styl życia można postrzegać jako kompetencję i osiągnięcia. Osiągnięcia społeczne obejmują koordynację poznania, emocji i zachowania, które podlegają rozwojowi w czasie. Charakter podkreśla koncepcję osoby aktywnej pod względem kulturalnym i politycznym.

Czynnym pozytywnym jest zatem fakt, że dobra ludzkie i umiejętności nie są tym samym. Są one jednak również powiązane, a interakcje między nimi są głębsze niż to się często przyjmuje w doktrynach dotyczących edukacji. Takie stanowisko można by odrzucić jako humanistyczne zakłócenie bardziej wiarygodnego podejścia naukowego. Cały sens tych badań polega jednak na zdolności do przewidywania za ich pomocą określonych rezultatów życiowych - takich jak udane małżeństwo, satysfakcjonujące życie zawodowe, za-

---

<sup>33</sup> Wyrażenie to stanowi celowe odniesienie do pojęć praktyki i antropotechniki Sloterdijka (2013).

angażowanie obywatelskie, spójność społeczna i tak dalej. A wszystkie te przedsięwzięcia pociągają za sobą energię motywacyjną i sens, który raczej nie wynika z zafascynowania samą praktyką. Dlatego też połączenie (ang. *integration*) charakteru oraz umiejętności społecznych i emocjonalnych okazuje się być zadaniem ważnym. Jednakże ze względu na rozbieżne założenia obu perspektyw ich połączenie jest wyzwaniem dużo poważniejszym niż zwykle wskazanie różnic między nimi.

Integrację taką ujmuje się czasem w postaci rozróżnienia na *charakter moralny* (ang. *moral character*) i *charakter czynu* (ang. *performance character*)<sup>34</sup>. Wewnętrzna logika takiego rozróżnienia czyni je czytelnym przykładem „ponownego wprowadzenia” - logicznego posunięcia, dzięki któremu dane rozróżnienie zostaje ponownie wprowadzone do tego, co odróżniano. W tym przypadku odróżnienie charakteru i pojęcia umiejętności nastawionych na osiągnięcia prowadzi do wyszczególnienia dwóch rodzajów charakteru - albo dwóch jego aspektów. Charakter moralny różni się od charakteru czynu, ponieważ znać dobro to nie to samo, co czynić dobro. Czynienie dobra również wymaga umiejętności. Zasadniczo chodzi o to, że umiejętności społeczne i emocjonalne można wykorzystać do dobrego i do złego, jednak ich wykorzystanie do dobrego wymaga ich porządnego opanowania. Umiejętności społeczne i emocjonalne nie są synonimem (dobrego) charakteru, ale dobry charakter wymaga tych kompetencji. Wprowadzenie w życie wspólnych wartości wymaga dużej liczby umiejętności. Ludzie mogą chcieć postępować słusznie, mogą jednak nie wiedzieć, jak to skutecznie zrobić. W kwestii uczenia się, to właśnie umiejętności decydują o tym, jak dobrze ludzie będą w stanie skorzystać ze wskazówek dostarczanych im przez placówki edukacyjne. Ponadto, jak zauważają Elias i inni, wiele sił w procesie socjalizacji dzieci działających przeciwko umiejętnościom społecznym i emocjonalnym wydaje się także działać przeciwko charakterowi. Dobrymi przykładami są presja kultury masowej na ustanawianie celów krótkoterminowych, działanie impulsywne, skrajne i źle opanowywane emocje, rozwiązywanie problemów przemocą itp.

Należy zauważyć, że zbieżność, na którą zwracamy uwagę, jest w rzeczy samej symetryczna. Powód, dla którego charakter potrzebuje umiejętności, musi być równie jasny jak powód, dla którego umiejętności społeczne i emocjonalne potrzebują charakteru moralnego. Część pierwsza jest wystarczająco jasna: ktoś może odczuwać troskę i może mu zależeć na jakimś dobru, ale musi też być w stanie zrobić to, co należy, aby za ową troską podążyć. Część pierwszą można rozumieć w kategoriach *motywacji i kierunku*. Ktoś może być *zdolny do dbania* o innych bądź może *wiedzieć, jak być* towarzyskim i skłonny do współpracy, a mimo to w niektórych sytuacjach może nie wykazywać tych umiejętności, jeżeli uważa, że nie warto tego robić. Sprawa robi się jeszcze bardziej zmatwana: tylko poprzez faktyczne praktykowanie troszczenia się można odkryć dobro tkwiące w danej relacji. Ta wewnętrzna relacyjność wymaga czegoś więcej niż pewnej umiejętności, a jednocześnie

<sup>34</sup> M.J. Elias, A. Kranzler, S.J. Parker, V.M. Kash, R.P. Weissberg, R.P. (2014). The Complementary Perspectives of Social and Emotional Learning, Moral Education, and Character Education. [w:] L. Nucci, D. Narvaez, i T. Krettenauer (red.), *Handbook of Moral and Character Education* (ss. 272-289). Londyn i Nowy Jork: Routledge, s. 272-274.

może faktycznie odkryć wartość tej ostatniej i motywować do jej osiągnięcia. Co więcej, umiejętności wymagają ukierunkowania: „kierunek źle obrany, którego źródłem mogą być ideologie ekstremistyczne lub przestępcze, może być realizowany przez kompetencje z obszaru uczenia się społecznego i emocjonalnego”<sup>35,36</sup>. Dlatego też konieczna jest ich ekspozycja na ideały moralne.

Podsumowując, skupienie się na „całym dziecku” wymaga zarówno celu, jak i jakości; znaczenia i efektywności; procesu i treści. Można to osiągnąć jedynie w ramach kompleksowego systemu socjalizacji, w którym całość wspierających czynników, środowisk, warunków i procesów działa współdziała w budowaniu profilu osoby, a nie tylko zestawu umiejętności bezpośrednio związanych z zapisanymi programami.

Z tych względów nie wydaje się bezpodstawne twierdzenie, że kształcenie charakteru oraz umiejętności społeczne i emocjonalne zbieżają w kierunku zbieżności, którą niektórzy autorzy opisują jako niepowstrzymaną i od dawna wyczekiwaną. Trudno jednak sformułować *procesualny pogląd* (ang. *processual view*) na to rzekomo konieczne połączenie. Choć w literaturze wymienia się wiele źródeł wpływów uznawanych za istotne dla przeplatających się ścieżek z kształceniem moralnym i kształceniem charakteru, żadne z nich nie wydaje się dać łatwo włączyć w spójny model, który opisywałby wyłanianie się charakteru oraz umiejętności społecznych i emocjonalnych w czasie - ani na poziomie indywidualnym, ani zbiorowym. Zadanie to można rozumieć jako uzupełnienie bardziej ogólnego programu kulturowego, czy wręcz cywilizacyjnego, o element edukacyjny. Polegałoby ono na znajdowaniu procesów pośrednich prowadzących do budowania moralnego uniwersalizmu w partykularności i poprzez partykularność, a także na opracowaniu kulturowo uwarunkowanych dróg tworzenia zglobalizowanych środowisk społecznych.

Jedynie co mogę tu zrobić, to wykonać pierwszy krok w tym kierunku. Jego znaczenie polega na wskazaniu możliwego sposobu argumentowania za zintegrowanym modelem, nie zaś na przedstawieniu potencjalnie kompletnego przykładu takiego modelu.

Najpierw musimy przywołać definicję formalną charakteru jako obejmującego zdolność opierania się, czy też odraczania gratyfikacji, przywiązania do dobra i autonomii moralnej. Twierdzę, że odpowiednikiem takiego pojęcia w naukach społecznych jest teoria socjalizacji refleksyjnej Margaret Archer<sup>37</sup>.

Nakreślmy pobieżnie kluczowe punkty takiego pojmowania socjalizacji. W realistycznej teorii morfogenetycznej Archer formułuje problem w sposób dość inno-

---

<sup>35</sup> M.J. Elias, A. Kranzler, S.J. Parker, V.M. Kash, R.P. Weissberg, (2014). *The Complementary Perspectives of Social and Emotional Learning, Moral Education, and Character Education*. [w:] L. Nucci, D. Narvaez i T. Krettenauer (red.), *Handbook of Moral and Character Education* (ss. 272-289). Londyn i Nowy Jork: Routledge, s. 286.

<sup>36</sup> Termin „uczenie się społeczne i emocjonalne” (ang. *social and emotional learning*) można uznać za równoważny umiejętnościom społecznym i emocjonalnym; z tą różnicą, że wskazuje on na proces uczenia się, a nie na zdobywane umiejętności.

<sup>37</sup> M.S. Archer, (2000). *Being Human. The Problem of Agency*. Cambridge: Cambridge University Press; Archer, M.S. (2003). *Structure, Agency and the Internal Conversation*. Cambridge: Cambridge University Press.



wacyjny, proponując ontologicznie uwarstwowioną, dynamiczną i łączącą wiele elementów teorii osoby ludzkiej i jej relacji z domeną społeczną. Wskażę jedynie główne etapy:

- 1) istota ludzka wyłania się poprzez relacje z różnymi warstwami rzeczywistości: naturą, praktyką i społeczeństwem, rozwijając przede wszystkim *poczucie ciągłości jaźni* (ang. *continual sense of self*), który nie pochodzi od społeczeństwa;
- 2) priorytet mają *relacje praktyczne*, które odgrywają kluczową rolę w konstytuowaniu się pierwotnej tożsamości jaźni i jej podstawowych kategorii;
- 3) proces *stawania się osobą* (ang. *personification*) przechodzi przez różne etapy, by w końcu ustanowić tożsamość osobową i tożsamość społeczną;
- 4) podstawowymi operatorami w tym procesie są emergentne własności osobowe (ang. *personal emergent properties*) zarówno pierwszego rzędu - *emocje*, jak i drugiego rzędu - tj. wewnętrzna rozmowa jako zrząd ludzkiej *refleksyjności*;
- 5) owe emergentne własności osobowe pojawiają się w wyniku relacji ludzkich z trzema warstwami rzeczywistości, ponieważ generują one pewne troski; ustalony między nimi porządek określa, o co ludzie troszczą się najbardziej, jaki jest „kurs wymiany” między różnymi możliwymi sposobami działania, kończąc na ustaleniu własnego *modus vivendi* danej osoby, a więc sposobu, w jaki ludzie żyją na tym świecie - niepowtarzalnego dla każdego z nich;
- 6) centralnymi punktami takiego procesu są: rozeznanie, namysł i oddanie. Składają się one z namysłu nad różnymi możliwościami działania i doświadczania, ustalaniu priorytetów w obszarach zaangażowania osobistego i przetwarzania podjętej decyzji na adekwatny plan życiowy oraz realizowanie go poprzez odpowiednie praktyki.

Mamy tu do czynienia z uwarstwowioną koncepcją sprawczości i osoby w oparciu o pojęcie *ludzkiego doświadczania rzeczywistości* - zarówno społecznej jak i pozaspołecznej. Doświadczenie takie odbywa się w relacji do natury, praktyki i społeczeństwa, jest również *zapośredniczone* przez nasze emergentne własności osobowe - które z kolei *nie są* przedustanowione, lecz wyłaniają się w tej właśnie relacji. Emocje są naszym pierwszym komentarzem do otaczającej nas rzeczywistości. Następnie przychodzi namysł nad nimi; ustalamy priorytety, tym samym ustalając porządek naszego sposobu odnoszenia się do różnych aspektów rzeczywistości. Pociąga to za sobą decyzję o tym, co jest naszą troską podstawową i jak inne troski, które nieuchronnie wyłaniają się z naszych relacji ze światem, mogą się z nią zająbiać. Względnie stabilny rezultat takiej refleksji staje się naszym *modus vivendi* w świecie, czyli naszym planem egzystencjalnym. Wynika z tego, że troski podstawowe tworzą *znaczącą relację między światem zastanym a naszymi planami życiowymi*. I tylko w tej relacji nasze plany i praktyki, poprzez które chcemy je wprowadzać w życie, mogą się urzeczywistnić i w sposób konkretny zrealizować. Z kolei od tych planów zależy sposób, w jaki „przedzieramy się przez świat”, przechodząc przez różne konteksty, struktury i role społeczne.

Pogląd ten z całą pewnością ma liczne i dalekosiężne konsekwencje. W tutejszym kontekście szczególne znaczenie mają trzy z nich. Po pierwsze związek między jednostką

a społeczeństwem i jego zapośredniczenie odbywa się *w sposób połączony* (ang. *in a connective way*). Marzenia, troski i plany życiowe ludzi są punktem, w którym uwarunkowania społeczne uzyskują swoją „szczególną wagę”, jak również szczególnie ludzkie „odpowiedzi”. W tym sensie ludzie „liczą się” dla społeczeństwa nie tylko jako liczby czy niezbędna pomoc w komunikacji, ani nawet jako nosiciele „zinternalizowanych” idei i wartości, których nie są świadomi lub których w żaden sposób nie kontrolują. Archer w systematyczny sposób pokazała, jak ten mechanizm wygląda i jak jest on włączony w proces morfogenezy społeczno-kulturowej. Po drugie połączenie człowiek/społeczeństwo *nie ma charakteru konflacyjnego*, ponieważ tożsamość człowieka nie zostaje wchłonięta przez domenę społeczną, nie stanowi podarunku dla społeczeństwa. Wreszcie, zgodnie z teorią realizmu społecznego, *ocena świata* w szerokim sensie reprezentuje *podstawową postawę egzystencjalną* charakteryzującą kondycję człowieka w świecie<sup>38</sup>. Stanowisko to znajduje wyraz w kluczowej koncepcji *troski* (*Sorge*), która ma dwojakie znaczenie: coś, o co nieuchronnie się troskamy, co zwraca naszą uwagę i zmusza do zajęcia się tym (coś, czego nie możemy po prostu zignorować) oraz to, o co się troszczymy, na czym nam zależy, w co jesteśmy prawdziwie zaangażowani. Oba znaczenia można streścić, definiując troskę jako „to, co nas ponagla”. Ważne jest tutaj, by zaznaczyć dystans tej perspektywy od ekonomiczno-instrumentalnej semantyki interesu. To właśnie troska - oraz cały proces refleksyjny toczący się wokół niej - ostatecznie definiuje tożsamość osobową i społeczną jako trudne i tymczasowe osiągnięcie, zawsze podlegające refleksyjnej obserwacji i weryfikacji.

Nawet to nader pobieżne podsumowanie powinno wykazać, że nieredukcjonistyczny model socjalizacji i budowania tożsamości może pomieścić ideę jaźni ukonstytuowanej w przestrzeni moralnej i związane z nią pojęcie charakteru<sup>39</sup>. Powodem, dla którego należy dostrzec tę odpowiedniość, jest fakt, że elementy charakteru stanowią własności ludzkie, bez których teoretyczny proces socjalizacji Archer nie miałby odpowiedniego podmiotu, który mógłby go zrealizować. Jednocześnie taka teoria socjalizacji pokazuje, jak charakter może się wyłaniać w rezultacie relacji społecznych i praktycznych, wyjaśniając tym samym jego dynamikę. Mówiąc krótko, ludzie bez charakteru nie byłiby w stanie skutecznie przejść procesu refleksyjnej socjalizacji, natomiast refleksyjna socjalizacja daje trwałą społecznonaukową podstawę dla wytworzenia charakteru. Celem tej uwagi nie jest stworzenie bezcelowego zamkniętego koła. Musimy pamiętać, że morfogeneza jaźni według Archer pełni funkcję zarówno modelu pierwszego pojawienia się spójnej jaźni, jak i ram dla ciągłego, refleksyjnego życia podmiotu przez całe jego życie.

Innymi słowy można by stwierdzić, że charakter stanowi zintegrowany zestaw własności osobowych, które umieszczają osobisty *modus vivendi* w perspektywie moralnej jako emergentny rezultat refleksyjnego sposobu kształtowania relacji osoby ze światem. Mówiąc w skrócie, charakter mógłby być konceptualnym elementem „socjologii troski”, której przedmiotem badania jest morfogeneza tożsamości osobowej i społecznej rozumia-

<sup>38</sup> Ten punkt został systematycznie omówiony również przez Andrew Sayera (Sayer 2011).

<sup>39</sup> Oznacza to, że twierdzenie Taylora o nieodłącznym redukcjonizmie stanowisk socjologicznych wobec tożsamości może być zarówno inspiracją, jak i wyzwaniem dla teorii Archer.

na jako rozwój *modus vivendi* - czyli określonego sposobu bycia-w-świecie. Można by twierdzić, że różne rodzaje *modus vivendi* prowadzą do różnych rodzajów charakteru - i z kolei wymagają ich rozwoju. Zawiera się w tym obietnica włączenia charakteru w społecznonaukowe poglądy na osobę ludzką. Potrzebny jest kolejny ruch teoretyczny, aby określić, jak rozwój umiejętności społecznych i emocjonalnych musi przebiegać równoległe do tego modelu rozwojowego celem skutecznego podtrzymania procesu rozpoznawania znaczących celów, przywiązywania się do nich i dążenia do nich. Interesującą perspektywę proponują teorie, w których stosuje się metody neuropsychologiczne do badania rozwoju osoby moralnej. Na przykład w teorii adaptacyjnej biegłości etycznej (ang. *adaptive ethical expertise*) omawianej przez Narvaeza i Bocka<sup>40</sup> postawy i zachowania etyczne traktuje się *jak kompetencje*. Owa *biegłość etyczna* jest podzielona na cztery procesy, w których osoby biegłe etycznie powinny mieć duże kompetencje. Są to: wrażliwość etyczna, osąd etyczny, skupienie uwagi na etyce i działanie etyczne. Jak w przypadku każdej innej biegłości, wymiary te można dalej rozbić na umiejętności składowe (zob. tabela 2 poniżej).

Co ciekawe, udało się ustalić pewną odpowiedniość między wymiarami biegłości etycznej a fazami refleksyjnego procesu wyłaniania się tożsamości osobowej i społecznej. Osoby biegłe we wrażliwości etycznej potrafią szybko i dokładnie rozpoznać moralną naturę danej sytuacji oraz rolę, jaką mogą w niej odegrać. Jest to umiejętność percepcyjna, która może być komplementarna do momentu „rozeznania” w modelu Archer, ponieważ taka umiejętność może mieć wpływ na sposób, w jaki ludzie odbywają namysł nad swoimi emocjami i rozwijają prawidłowe intuicje moralne wobec swoich reakcji moralnych. Może ona mieć nawet wpływ na samą reakcję emocjonalną - tak samo jak wykształcony gust do wyrafinowanego jedzenia kieruje naszą spontaniczną reakcją na różne rodzaje żywności (np. „śmieciovne jedzenie”). Biegłość w osądzie moralnym można powiązać z momentem namysłu, gdy biegłość w działaniu moralnym rezonuje z oddaniem. Skupienie na moralności mogłoby odpowiadać podstawowemu pragnieniu, gdy działać moralnie, albo zdolności do zaangażowania się.

---

<sup>40</sup> D. Narvaez, T. Bock, (2014). Developing Ethical Expertise and Moral Personalities. [w:] L. Nucci, D. Narvaez, i T. Krettenauer (red.), *Handbook of Moral and Character Education* (ss. 140-158). Londyn i Nowy Jork: Routledge.

**Tabela 2. Wyrażenie biegłości moralnej**

<i>Wrażliwość etyczna</i>	<i>Osąd etyczny</i>	<i>Skupienie uwagi na etyce</i>	<i>Działanie etyczne</i>
Rozwijanie ekspresji emocjonalnej	Rozumienie problemów etycznych	Szanowanie innych	Rozwiązywanie konfliktów i problemów
Przyjmowanie perspektywy innych osób	Posługiwanie się kodexami i określanie kryteriów oceny	Pomaganie innym	Wyrażanie swojego stanowiska
Akceptowanie różnorodności	Rozumowanie krytyczne	Bycie dobrym członkiem społeczności	z szacunkiem
Słuchanie innych	Rozumowanie etyczne	Rozwijanie świadomości	Podejmowanie inicjatyw jako lider
Dobre komunikowanie się	Rozumienie konsekwencji	Poszukiwanie sensu życia	Planowanie wdrażania decyzji
Rozumienie sytuacji	Namysł nad procesem i wynikiem	Poszanowanie dla tradycji i instytucji	Kultywowanie odwagi
Odrzucanie uprzedzeń społecznych	Radzenie sobie z trudnościami i odporność na nie	Rozwijanie tożsamości i spójności etycznej	Wytrwałość
			Ciężka praca

Źródło: zaadaptowano z: Narvaez, D., Bock, T. (2014). *Developing Ethical Expertise and Moral Personalities*. [w:] L. Nucci, D. Narvaez, i T. Krettenauer (red.), *Handbook of Moral and Character Education* (ss. 140-158). Londyn i Nowy Jork: Routledge, s. 143.

Oznacza to, że ogólna orientacja w pewien sposób implikuje działanie i myślenie zorientowane na troski. Innymi słowy proces rozeznawania, namysłu i poświęcania staje się etycznie uwarunkowany w zakresie, w jakim jest realizowany za pomocą tej biegłości, która sama jest własnością osobową jednostek. Działanie moralne rodzi się z relacji między tymi własnościami osób. Można powiedzieć, że umiejętności przedstawione w tabeli 2 są ludziom potrzebne do skutecznego działania na każdym etapie procesu, same zaś są wzmacniane przez tenże proces. W ten sposób powstaje kompleksowy, psychologiczno-socjologiczny model wyłaniania się tożsamości osobowej i osoby moralnej.

Edukacja może być ukierunkowana na te umiejętności zarówno poprzez immersję podmiotów w odpowiedniej dziedzinie, jak i poprzez przedstawianie racjonalnych wyjaśnień dla działań i decyzji w danych sytuacjach.

Przedstawiony przeze mnie wywód nie miał być niczym więcej, jak tylko propozycją możliwego sposobu opracowania zintegrowanego podejścia, w którym uwzględnia się wkład różnych dyscyplin i perspektyw przy jednoczesnym zachowaniu głównego kompasu w postaci humanistycznych trosk. Muszą pójść za tym bardziej pogłębione analizy i bardziej zaawansowana praca. Jasne jest jednak, że samodzielna formacja oraz formy życia prywatnego i społecznego, które rozwiną się jako twórcza i adaptacyjna odpowiedź na burzliwą dynamikę bezgranicznej morfogenezy, będą uzależnione od rozwoju takich właśnie złożonych, nieredukcjonistycznych paradygmatów. Zarysowane tutaj dylematy i możliwe sposoby ich rozwiązania wskazują na taki sposób łączenia osób, kultury

i społeczeństwa, który uniemożliwia sprowadzenie któregośkolwiek z nich do pozostałych, a relacje i różnice między nimi wciąż kształtują realną przestrzeń zamieszkiwaną przez ludzi.

## Bibliografia

- Archer M.S. (1995). *Realist Social Theory. The Morphogenetic Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Archer M.S. (2000). *Being Human. The Problem of Agency*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Archer M.S. (2003). *Structure, Agency and the Internal Conversation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Archer M.S. (2012). *The Reflexive Imperative in Late Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Archer M.S. (red.) (2013). *Social Morphogenesis*. Dordrecht: Springer.
- Archer M.S. (red.) (2014). *Late Modernity. Trajectories towards Morphogenic Society*. Dordrecht: Springer.
- Archer M.S. (red.) (2015). *Generative Mechanisms Transforming the Social Order*. Dordrecht: Springer.
- Archer M.S. (red.) (2016). *Morphogenesis and the Crisis of Normativity*. Dordrecht: Springer.
- Arthur J. (2005). The Re-emergence of Character Education in British Education Policy. *British Journal of Educational Studies*, 53 (3), 239-254.
- Arthur J. (2014). Traditional Approaches to Character Education in Britain and America. [w:] L. Nucci, D. Narvaez, i T. Krettenauer (red.), *Handbook of Moral and Character Education* (ss. 43-60). Londyn i Nowy Jork: Routledge.
- Baraldi C., Corsi G. i Esposito E. (2014). *Luhmann in glossario. I concetti fondamentali della teoria dei sistemi sociali*. Mediolan: Franco Angeli.
- Bellah R., Madsen R., Sullivan W.M., Swidler A., i Tipton S. (1985). *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley: University of California Press.
- Boltanski L., Chiapello È. (2007). *The New Spirit of Capitalism*. Londyn: Verso.
- Boltanski L., Thévenot L. (2006). *On Justification: Economies of Worth*. Nowy Brunzwick: Princeton University Press.
- Dahlsgaard K., Peterson C., i Seligman M.E.P. (2005). Shared virtue: the convergence of valued human strengths across culture and history. *Review of General Psychology*, 9 (3), 203-213.
- De Fruyt F. i in. (2009). Assessing the universal structure of personality in early adolescence with The NEO-PI-R and NEO-PI-3 in 24 Cultures. *Assessment*, 16 (3), 301-311.
- Elias M.J., Kranzler A., Parker S.J., Kash V.M., i Weissberg R.P. (2014). The Complementary Perspectives of Social and Emotional Learning, Moral Education, and Character Education. [w:] L. Nucci, D. Narvaez i T. Krettenauer (red.), *Handbook of Moral and Character Education* (ss. 272-289). Londyn i Nowy Jork: Routledge.

- Gehlen A. (2007). *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft* (1957). Frankfurt: Klostermann.
- Gehlen A. (2013). *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940). Graz: AULA-Verlag.
- Heckman J., Rubinstein Y. (2001). The Importance of Noncognitive Skills: Lessons from the GED Testing Program. *The American Economic Review*, 91 (2), 145-149.
- Heckman J., Cunha F. (2008). Formulating, Identifying and Estimating the Technology of Cognitive and Noncognitive Skill Formation. *Journal of Human Resources*, 43 (4), 738-782.
- Heckman J., Kautz T. (2012). Hard Evidence on Soft Skills. *Labour Economics*, 19 (4), 451-464.
- John O. P., De Fruyt F. (2015). *Education for Social Progress. Framework for the Longitudinal Study of Social and Emotional Skills in Cities*. Paryż: OECD.
- Lasch-Quinn E. (2007). A Stranger's Dream: The Virtual Self and the Socialization Crisis. [w:] W.M. McClay (red.), *Figures in the Carpet. Finding the Human Person in the American Past* (ss. 232-262). Grand Rapids i Cambridge: Eerdmans.
- Maccarini A. (2014). The Emergent Social Qualities of a 'Morphogenic' Society: Cultures, Structures, and Forms of Reflexivity. [w:] Archer, M.S. (red.). *Late Modernity. Trajectories towards Morphogenic Society* (ss. 49-76). Dordrecht: Springer.
- McClay W. (2007). From Self to Person - Some Preliminary Thoughts. [w:] tegoż (red.), *Figures in the Carpet. Finding the Human Person in the American Past* (ss. 1-12). Grand Rapids i Cambridge: Eerdmans.
- Miettinen R. (2013). *Innovation, Human Capabilities, and Democracy. Towards an Enabling Welfare State*. Oxford: Oxford University Press.
- Narvaez D., Bock T. (2014). Developing Ethical Expertise and Moral Personalities. [w:] L. Nucci, D. Narvaez, i T. Krettenauer (red.), *Handbook of Moral and Character Education* (ss. 140-158). Londyn i Nowy Jork: Routledge.
- Nucci L., Narvaez D., and Krettenauer, T. (red.) (2014). *Handbook of Moral and Character Education*. Londyn i Nowy Jork: Routledge.
- OECD (2014). *Skills for Social Progress*. Paryż: OECD.
- OECD (2015). *ESP Longitudinal Study of Skill Dynamics in Cities*. Paryż: OECD.
- Porpora D.V. (2001). *Landscapes of the Soul. The Loss of Moral Meaning in American Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Riesman D. (1953). *The Lonely Crowd: A Study of the Changing American Character*. Garden City, N.Y.: Doubleday.
- Sayer A. (2011). *Why Things Matter to People: Social Science, Values and Ethical Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schleicher A., Belfali Y., Taguma M., and Anger K. (2015). *Draft Project Proposal for Education 2030*. Paryż: OECD.
- Seider S. (2012). *Character Compass: How Powerful School Culture can Point Students Toward Success*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- Sennett R., *The Corrosion of Character. The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*. W. W. Norton and Company, New York and London, 1998.
- Sloterdijk P. (2013). *You must change your life*. Cambridge: Polity Press.
- Susman W.I. (1984). *Culture as History: The Transformation of American Society in the Twentieth Century*. New York: Pantheon Books.
- Taylor C. (1989). *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Tocqueville A. de. (1981). *De la démocratie en Amérique (1835-1840)*. Paryż: Garnier-Flammarion.



Andrea M. Maccarini

### **O kształceniu charakteru: samoformowanie a formy życia w społeczeństwie morfogenetycznym**

W eseju omówiono pojęcie *charakteru* oraz niektórych pojęć powiązanych wyłaniających się ze współczesnego dyskursu na temat oświaty. Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie socjologicznej interpretacji rosnącego znaczenia tego rodzaju pojęć w programach polityki oświatowej na świecie. Mówiąc dokładniej, nacisk kładziony jest na coś, co można określić jako *nasilenie refleksyjności* u człowieka i rosnące zainteresowanie w programach edukacyjnych „całym dzieckiem”, tj. rozwojem osobistym wykraczającym poza efekty uczenia się w zakresie zagadnień akademickich. Swoją argumentację opieram na trzech głównych punktach. Po pierwsze przyglądam się głównym uwarunkowaniom strukturalnym i kulturowym, jakie odgrywają rolę w promowaniu odnowionego znaczenia osoby. Ponadto badam różne ramy pojęciowe, które skutkują różnymi psychosemantykami. W eseju pokazuję, jak pojęcia takie jak charakter oraz umiejętności społeczne i emocjonalne wyrażają różne, obszerne koncepcje dotyczące ludzkiej jaźni. W artykule analizuję zarówno rozbieżności (ang. *divergence*), jak i zbieżności (ang. *convergence*) między nimi. Na koniec skrótowo zarysowuję pewne możliwości integracji różnych ujęć charakteru oraz umiejętności społecznych i emocjonalnych.

**Słowa kluczowe:** charakter, umiejętności społeczne i emocjonalne, oświata, jaźń.

### **On Character Education: Self-Formation and Forms of Life in a Morphogenic Society**

The essay discusses the concept of character, and some related notions, as they emerge in the contemporary discourse on education. The aim of this article is to provide a sociological interpretation of the increasing relevance of such notions within education policy agendas at the global level. More precisely, the focus is on what could be described as an intensification of reflexivity upon the human being, and a growing interest in the ‘whole child’ in educational agendas, i.e. in personal development beyond the learning outcomes regarding academic topics. The argument develops three main points. First, the principal structural and cultural conditionings are examined that play a role in fostering the renewed importance of personhood. Furthermore, different conceptual frameworks are examined that result in different psycho-semantics. The essay shows how such concepts as character and social and emotional skills (SES) epitomize different, comprehensive conceptions of human selfhood. The article examines their divergence and convergence alike. Finally, some possibilities of integration between the approaches of character and SES are briefly sketched.

**Keywords:** character, social and emotional skills, education, self.

*Tłumaczył Piotr Wielecki*



Janusz Mariański  
Wyższa Szkoła Nauk Społecznych  
z siedzibą w Lublinie

## „KŁOPOTY” SOCJOLOGII Z POJĘCIEM MORALNOŚĆ

Ważne dla socjologii moralności jest wyraźne określenie przedmiotu swoich badań, tj. czym jest moralność. Czy moralność, którą bada socjolog, jest tylko wytworem społeczeństwa, czy należy ona do istoty ludzkiego bytowania? Czy jest ona wynikiem procesów socjalizacji, czy też te procesy poprzedza i jest zakotwiczona w najgłębszych pokładach człowieczeństwa? Czy dla socjologa interesująca jest tylko ta moralność, za którą stoi sankcja społeczna, czy też bada moralność zindywidualizowaną, płynną, autonomiczną, wewnętrzną, rozproszoną? Jeżeli pojęcia, przekonania, wyobrażenia, oceny, wartości i normy moralne stają się rzeczywistością prywatną, czy można jeszcze zjawiska społeczne tematyzować w kategoriach moralnych? Czy można mówić o moralności społeczeństwa czy tylko o moralności w społeczeństwie? Jaka jest przydatność socjologii moralności w budowaniu dobrego (przyzwoitego) społeczeństwa? Czy współczesna socjologia moralności może być także teorią działania społecznie właściwego, czy ludzkie sposoby myślenia i działania zawierają w sobie pewne orientacje normatywne? Czy jest możliwe społeczeństwo beznormatywne?

Pytania można by mnożyć. Socjologia nie interesuje się wprost istnieniem absolutnych wartości i norm moralnych, niezależnych od zmiennych poglądów i okoliczności życia jednostkowego i społecznego. Prawdą jest, że socjologowie znacznie częściej ukazują przejawy ich zmienności niż trwałości, że z reguły wskazują na zróżnicowanie ocen i norm oraz zachowań moralnych w zależności od warunków historycznych i społeczno-kulturowych. Socjologia - podkreślając empiryczną relatywność czy pluralizm moralności - ukazuje tylko część prawdy o człowieku, o jego kondycji moralnej i duchowej. Różnorodność moralności, jaką opisuje ta empiryczna nauka o moralności, nie stoi w sprzeczności z przekonaniem o istnieniu norm i wartości moralnych o charakterze absolutnym. Zmusza jedynie do refleksji nad nieadekwatnością naszego ujmowania wartości i norm moralnych oraz przyczynia się do głębszego i bardziej krytycznego sprecyzowania w wielu sprawach tradycyjnej problematyki moralnej. Pośrednio jest także wołaniem o przeciw-

działanie relatywizmowi moralnemu, który stał się częścią naszej codziennej wyobraźni i pragmatyki życiowej.

Należy także podkreślić zasadę ustawicznej zmienności w socjologii. Jej ustalenia nie są nigdy ostateczne, często mają poniekąd prowizoryczny charakter i mogą być udoskonalane. Różnice w postrzeganiu i wyjaśnianiu zjawisk społeczno-moralnych nie muszą być wynikiem interesów czy uprzedzeń osób prowadzących badania empiryczne. Nie można też oczekiwać od socjologa moralności zbyt wiele. Nie jest on w stanie odpowiedzieć na wszystkie oczekiwania społeczne. Socjologia ukazuje, jak moralność jest praktykowana w życiu codziennym, nie wskazuje zaś na to, jaka moralność powinna być akceptowana. Normatywne kryteria, według których może być wartościowane społeczeństwo, nie mogą być do końca socjologicznie uzasadniane. We współczesnej socjologii moralności utrwaliło się przekonanie, że socjolog odkrywa pewne prawidłowości społeczne (prawa), które nie mają mocy obowiązującej o charakterze etycznym. Także teorie socjologiczne wyjaśniają rzeczywistość, ale jej nie normują.

Pytanie, co jest zmienne, a co trwałe w normach i stojących za nimi wartościach moralnych, jest niezwykle ważne także dla socjologa, chociaż nie rozstrzyga on problemu, czy istnieją obiektywne, ogólnie obowiązujące wartości i normy moralne, niezależne od świadomości zbiorowej. Pozostaje kwestią otwartą, czy i w jakim stopniu socjologia może stawiać sobie pytania normatywne, stając się czymś więcej niż tylko wiedzą podającą spóźnione informacje o faktach społecznych. Dokonując tego historycznego zwrotu mogłaby jednak unieważnić teoretyczny rozdział pomiędzy poznaniem faktów i powinności. W socjologii empirycznej przez moralność „rozumie się najczęściej przekonania i zachowania uznawane za moralne w danej grupie lub społeczeństwie”<sup>1</sup>.

W 2012 roku wybitny polski socjolog Piotr Sztompka postawił pytanie, dlaczego socjologia jest fascynującą dyscypliną nauki i udzielił następującej odpowiedzi: „Z dwóch powodów. Po pierwsze: bo jest o nas samych, o naszym miejscu w społeczeństwie, o najważniejszym wymiarze naszej ludzkiej egzystencji - wymiarze społecznym, bycia z innymi. Dostarcza rozumienia tego najważniejszego otoczenia naszego życia, jakimi są inni ludzie, i pozwala na lepszą orientację w przestrzeni międzyludzkiej. Po drugie dlatego, że wyrabia ten impuls moralny, który dla każdego obywatela jest tak istotny: wrażliwość na wszelkie zło życia społecznego i poprzez rozumną refleksję i systematyczne badania odnajdywanie dróg do życia lepszego. Nie bez powodu w wielkich ruchach społecznych naszych czasów, ekologicznym, pokojowym, antynuklearnym, w walce o uniwersalne prawa człowieka socjologowie odgrywają ważne, a niekiedy przywódcze role. I taka szansa godnego, mądrego uczestnictwa w życiu własnego społeczeństwa i coraz bardziej powiązanego społeczeństwa globalnego to jeszcze jeden ważny pożytek z uprawiania socjologii”<sup>2</sup>. Wydaje się, że tę opinię - *mutatis mutandis* - można odnieść i do socjologii moralności.

Moralność widziana z perspektywy socjologicznej jest interesującym tematem badawczym i można już o niej sporo powiedzieć, oddzielając w miarę precyzyjnie filozoficz-

<sup>1</sup> K. Kiciński, *Moralność*, w: *Encyklopedia socjologii*, t. 2, red. Władysław Kwaśniewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 1999, s. 279.

<sup>2</sup> P. Sztompka, *Dziesięć tez o socjologii*, „Nauka” 2012a, nr 4, s. 14.

ne i socjologiczne aspekty zagadnienia. Socjolog francuski Henri Mendras podkreślał, że wartości zmieniają się wraz z cywilizacjami, w obrębie zaś tej samej cywilizacji - wraz z grupami oraz kategoriami społecznymi, jednakże w każdej epoce i dla każdej grupy moralność stanowi absolut, który narzuca się jako taki, nie znoszący relatywizmu. To właśnie sprawia, że socjologia wartości, w tym i socjologia moralności, jest nieuchwytną i niebezpieczną, bowiem moralność jest czymś wzniosłym i bezwzględny, a socjolog, aby ją badać, czyni z niej rzecz względną, skutkiem tego zatracą jej cechę zasadniczą<sup>3</sup>. „Socjologiczna analiza zjawisk moralnych nie może zatem aspirować do rangi całkowitego wyjaśnienia fenomenu moralności, a w rezultacie musi zadowolić się uzyskiwaniem częściowej wizji moralności w postaci interpretowania jej w kategoriach społecznych”<sup>4</sup>.

Socjologia próbuje opisywać stan i dynamikę moralności we współczesnych społeczeństwach, stających się coraz bardziej społeczeństwami ponowoczesnymi. Moralność rozważana z perspektywy socjologicznej jest traktowana jako zjawisko o wymiarach ludzkich, przejawiające się w doświadczeniu codziennym, mające swoje odniesienia w życiu społecznym. Gdyby moralność była tylko uczuciem, irracjonalnym impulsem, czy niewytłumaczalną wzniosłą tajemnicą, nie mogłaby być przedmiotem badań socjologicznych. Ma ona jednak także swoje odniesienia społeczne. W niniejszym artykule zwrócimy uwagę na trzy kwestie: po pierwsze, socjologia moralności jako nauka o faktach społeczno-moralnych; po drugie, określenie moralności z socjologicznego punktu widzenia; po trzecie, propozycja personalistycznej socjologii moralności.

### Socjologia moralności jako nauka o faktach społeczno-moralnych

W najogólniejszym sensie socjologia moralności zajmuje się empiryczno-naukowym wyjaśnianiem wzajemnych stosunków między moralnością i społeczeństwem. Jej podstawami są: moralny wymiar społeczeństwa i społeczny wymiar moralności. Za pomocą technik i metod empirycznych socjologia bada, w jaki sposób czynniki moralne wnikają w proces tworzenia się społeczeństwa, jaką rolę odgrywa moralność w konstytuowaniu się grup społecznych, jaki wpływ wywierają wartości i normy moralne na postępowanie ludzi i interpretację ich życia codziennego, a także - a może przede wszystkim - jak czynniki społeczne wpływają na różne wymiary życia moralnego (społeczne uwarunkowania moralności). Przedmiotem tej subdyscypliny socjologicznej są więc społeczne formy moralności, jak i moralne formy wyrazu życia społecznego. Ogólnie mówiąc, chodzi o analizę wzajemnego przenikania się moralności i społeczeństwa, ze szczególnym uwzględnieniem czynników warunkujących i narzucających granice rozwoju i funkcjonowania moralności. Moralność jako system wartości i norm oraz wzorów zachowań jest przedmiotem badań socjologii.

<sup>3</sup> H. Mendras, *Elementy socjologii*, tł. Andrzej Biernacki, Wydawnictwo Siedmioróg, Wrocław 2000, s. 81.

<sup>4</sup> A. Tarczyński, *Socjologia moralności - empiryczna nauka o zjawiskach i procesach społecznych zachodzących w zbiorowościach różnej skali*, „Roczniki Nauk Społecznych” 2015, nr 2, s. 126.

Socjologia moralności jest przede wszystkim nauką opisowo-teoretyczną i jako taka stanowi integralną część socjologii empirycznej. Zajmuje się tym, co w społeczeństwie jest uznawane za moralność, i analizuje to w kontekście struktur i zależności społecznych, w których człowiek żyje i działa. Interesuje się moralnością jako zjawiskiem i przejawem życia codziennego, ustalając społeczne „korzenie” moralności oraz drogi wpływu struktur społecznych na życie moralne. Chodzi więc z jednej strony o funkcje moralności w rozwoju współczesnych społeczeństw, z drugiej zaś o zmiany w moralności w procesach modernizacji społecznej. Tak szerokie i nieco ogólnikowe określenie pozwala ogarnąć różnorodne aspekty tej nowej dyscypliny socjologicznej<sup>5</sup>.

Socjologowie zawsze dostrzegali związek między moralnością a życiem społecznym (kontekst społeczny). Traktują oni moralność jako rzeczywistość wplecioną w całość istniejących lub powstających zjawisk społecznych. Ten ścisły i wzajemny związek obydwu sfer życia ludzkiego był ułatwieniem i zarazem utrudnieniem oraz niebezpieczeństwem dla socjologów (swoista *pułapka*). To niebezpieczeństwo wyraziło się w tendencjach do socjologizmu moralnego i w paradygmacie nauki pozytywistycznej. Émile Durkheim traktuje fakty z życia moralnego zgodnie z metodą nauk pozytywistycznych i na niej buduje naukę o moralności. Według niego fakty moralne są takimi samymi zjawiskami jak inne fakty i można je rozpoznać na podstawie pewnych cech dystynktywnych. Jako obiektywne są niezależne od naszego osobistego nastawienia. Powinna być możliwa ich obserwacja, opis i klasyfikacja, oraz szukanie praw, które je wyjaśniają.

Od Durkheima ukształtowała się w pełni tradycja wyjaśniania moralności za pomocą czynników społecznych i uznawanie moralności za zjawisko dające się wyprowadzić z warunków społecznych. Przesunięto akcent z potrzeb indywidualnych na potrzeby społeczne, a raczej na jedną z najważniejszych, jaką jest potrzeba integracji społecznej: „Można powiedzieć, że moralne jest to wszystko, co stanowi źródło solidarności, wszystko, co zmusza człowieka do liczenia się z innymi i do regulowania posunięć na innej podstawie niż odruchy egoizmu, moralność jest tym trwalsza, im więcej tych więzi i im są silniejsze [...]. Nie służy ona wcale emancypacji jednostki, wyodrębnieniu jej z otaczającego środowiska, lecz przeciwnie, jej zasadniczą funkcją jest uczynienie z niej integralnej części całości i w konsekwencji odebranie części swobody poczynić<sup>6</sup>. Postrzeganie norm moralnych, jako wytworów społecznych oznacza, że społeczeństwo posiada taką moralność, jakiej potrzebuje, a człowiek jest istotą moralną tylko dzięki temu, że żyje w społeczeństwie. Porządek moralny poza społeczeństwem nie istnieje, a społeczeństwo należy postrzegać jako swego producenta moralności.

Zasługą Durkheima i jego szkoły było zaakcentowanie możliwości badania moralności metodą socjologiczną. Pojmując jednak jednostkę jako rezultat wpływów społecznych, apoteozując społeczeństwo, które przyjęło miejsce, jakie zajmował Bóg w moralności

<sup>5</sup> J. Mariański, *Socjologia moralności*, w: *Leksykon socjologii moralności. Podstawy - teorie - badania - perspektywy*, red. Janusz Mariański, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2015, s. 734-743.

<sup>6</sup> E. Durkheim, *Samobójstwo. Studium z socjologii*, tł. Krzysztof Wakar, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 501.

chrześcijańskiej, durkheimiści nie uprawiali socjologii moralności we współczesnym rozumieniu, lecz socjologizm etyczny. Reprezentowali przesocjalizowaną koncepcję człowieka, a społeczeństwo podnieśli do rangi instancji o godności metafizycznej, jako najwyższy byt w porządku moralnym i poznawczym (swoista *dywinizacja* społeczeństwa). Moralność będąca wytworem społeczeństwa nie ma determinant pozaspołecznych (poza strukturą społeczeństwa), istnieje bowiem bezpośredni związek przyczynowy między siłami społecznymi a formami moralności.

Wypowiadając opinię na temat społecznego charakteru moralności, trzeba zdawać sobie sprawę z modelu człowieka, jaki zakłada socjologia, oraz z perspektywy socjologicznej, w której jest spostrzegany człowiek. Teza o uwarunkowaniach społecznych moralności nie może przekreślać tezy o autonomii i indywidualnej tożsamości jednostki, jej zdolności do określania swoich wyborów, decyzji i działań, a także - przynajmniej częściowo - modyfikowania bodźców płynących z otoczenia społecznego. Człowiek żyje nie tylko w społeczeństwie, ale ma własne życie osobowe. Zadania wynikające z tych dwóch obszarów nie zawsze są ze sobą zgodne. Co więcej, pełne życie osobowe wymaga stopniowego uwalniania jego treści od bezpośrednich uwarunkowań społecznych, które mogą sprzyjać rozwojowi moralnemu jednostek i grup społecznych, ale też mogą ten rozwój utrudniać i hamować. Właściwie rozumiana socjologia moralności, ujęta w sposób integralny, będzie w tej samej mierze nauką o determinantach społecznych moralności, co i nauką o wolności ludzkiej. Człowiek zarówno całkowicie uspołeczniony, jak i całkowicie wolny w wyborach życiowych, jest zwykłą fikcją. Socjologia powinna zająć się badaniem moralności zarówno od strony procesów socjalizacyjnych, jak i personalizujących.

Współcześnie przeważa pogląd, że socjologia moralności powinna pozostawać w kręgu nauk socjologicznych, ze względu na swoje teorie, aparaturę pojęciową i stosowane metody, nie zaś w obrębie nauk o moralności, do czego skłaniała się m. in. Maria Osowska. „Socjologia moralności przede wszystkim uwolniła się od apriorycznych założeń. Jako nauka empiryczna, zajęła się rzeczywistością społeczną w aspekcie właściwym dla socjologii. Stąd przejęła jej terminologię, metody i teorie. W badaniach skoncentrowała się: na opisie faktów moralnych, czyli ocenach i normach moralnych, na analizie środowiskowego zróżnicowania moralności, czyli tzw. etosu różnych grup społecznych, oraz na ukazaniu wpływu cech społeczno-demograficznych i czynników społecznych na moralność. Innymi słowy, nauka ta bada, w jakim stopniu ludzie żyjący w różnych środowiskach stosują się w swoim postępowaniu do obowiązujących reguł moralnych oraz jakie czynniki różnicują i warunkują faktyczne zachowania moralne ludzi”<sup>7</sup>.

Socjologia moralności jako subdyscyplina socjologiczna zajmuje się moralnymi czynnikami społeczeństwa oraz społecznymi wymiarami moralności oraz ich zmianami. Moralność z socjologicznego punktu widzenia to „zespół przekonań, postaw i zachowań funkcjonujących w określonej grupie społecznej i mających swe wyraźne lub domniemane odniesienie do godności osobowej człowieka. Odniesienie oznacza tu zarówno kryterium oceny, jak i podstawę wyboru, choć nie zawsze bezpośredni jego motyw. Postawy bowiem

<sup>7</sup> W. Piwowarski, *Socjologia moralności a „prawo naturalne”*, „Roczniki Filozoficzne” 1970, nr 2, s. 92-93.

i zachowania poszczególnych członków grupy mogą się także kształtować pod jej wpływem w wyniku tendencji do adaptacji, a nie na skutek wyraźnej refleksji własnej godności osobowej; ogólną jednak racją, dla której w grupie kształtuje się taki to właśnie system norm i zachowań, są jakieś przekonania o godności człowieka lub honorze grupy. Nie znaczy to, że każdy człowiek nie reflektuje swojej godności osobowej, ale refleksja ta nie zawsze przy wyborze postępowania jest bezpośrednio aktualna<sup>8</sup>.

W socjologii upowszechnił się pogląd, że wszelkie wartości mają charakter względny, zależny od warunków i okoliczności. W świadomości wielu ludzi wartości materialne stały się celem motywującym dążenia jednostek i całych społeczeństw, zaczęły być one uznawane za nadrzędne<sup>9</sup>. Socjologia bazująca na założeniach relatywizmu moralnego skoncentrowana jest na opisie uznawanych przez różne grupy społeczne wartości moralnych. Dostarczyła ona wiele - często rzetelnych - studiów dotyczących różnych kultur, w których można poznać obyczaje i normy regulujące życie różnych zbiorowości ludzkich. Wynika z tych opisów, że w różnych kręgach kulturowych, w różnych subkulturach, grupach religijnych i plemiennych ukształtowały się odmienne zespoły nakazów i zakazów uznawanych i przestrzeganych w społeczeństwach ludzkich. Na przykład wśród ludów o wyraźnie ukształtowanej strukturze społecznej niektóre nakazy i zakazy odnoszą się do ściśle wyodrębniających się grup społecznych, chroniąc tych, którzy są wyżej postawieni w strukturze społecznej. Część z systemu nakazów i zakazów jest traktowanych jako najważniejsze, autoteliczne, stanowiące cel sam w sobie, nadrzędny wobec innych celów, inne są traktowane jako instrumentalne, podrzędne, służące jako środek do osiągnięcia celów wyższych<sup>10</sup>. Na poziomie obserwowanych dotychczas faktów moralnych nie występowały tzw. powszechniki moralne, czyli wspólne wartości i normy moralne funkcjonujące we wszystkich społeczeństwach.

Socjologia moralności ograniczyła swoje ambicje naukowe, zredukowała swoje główne funkcje do opisowych (socjografia, klasyfikacja ludzkich zachowań). Stała się ona bezrefleksyjnym opisem zróżnicowanych zachowań społecznych mających znaczenie moralne, obserwowanych w różnych czasach i miejscach, w grupach plemiennych i w grupach społecznych wyżej rozwiniętych. Zjawiska moralne można tylko opisywać, wszelkie inne podejście należy uznać za pozanaukową moralistykę. Współczesna socjologia moralności ukształtowała się w dużej mierze pod wpływem inspiracji neopozytywistycznej, domagającej się likwidacji wszelkich problemów metafizycznych, ograniczenia formułowanych pytań do takich, na które uzyskuje się odpowiedź na podstawie bezpośredniego doświadczenia, zastosowania do nauk humanistycznych modelu nauk przyrodniczych i rezygnacji z wszelkich sądów wartościujących<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> J. Majka, *Parafia jako środowisko kształtowania moralności*, w: W służbie Ludowi Bożemu, red. Bohdan Bejze, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 1983, s. 302.

<sup>9</sup> A. Pawelczyńska, *Ścieżkami nadziei*, Wydawnictwo POLIHYMNIA, Lublin 2011, s. 160.

<sup>10</sup> A. Pawelczyńska, *Głowy hydry. O przewrotności współczesnego zła*, Wydawnictwo Test, Warszawa 2004, s. 52-53.

<sup>11</sup> A. Pawelczyńska, *Głowy hydry. O przewrotności współczesnego zła*, Wydawnictwo Test, Warszawa 2004, s. 51-52.



Socjologia moralności uprawiana według paradygmatu pozytywistycznego czy neopozytywistycznego jest pozbawiona możliwości obiektywnego odróżniania tego co dobre, od tego co złe oraz możliwości wszelkich ocen odnoszących się do dobra i zła. „Socjolog moralności, akceptując te dyrektywy, stara się zachować taki dystans wobec badanych zjawisk, przy którym nie dochodzą do głosu jego własne przekonania. Oznacza to, iż w podejściu do nauk moralnych powinien powstrzymać się od ocen sformułowanych w kategoriach bezwzględnych i ograniczyć się do stwierdzenia, co za <dobre> lub <złe> jest przez różne grupy społeczne uznawane. Moralność traktowana jest wyłącznie jako wytwór życia społecznego, a tym samym odmienne wartości, systemy i hierarchie moralne odpowiadają zróżnicowaniu tego życia w historii, w różnych rejonach świata i różnych grupach społecznych. Wszelkie wartości moralne są więc względne, zależne od czasu, miejsca, specyfiki środowiska oraz aktualnych warunków i potrzeb tego środowiska, a opis tej różnorodności stanowi podstawowe zadanie badacza moralności”<sup>12</sup>. Relatywizm moralny kwestionuje, a nawet wyraźnie odrzuca tezę, że istnieją uniwersalne wartości i normy. Nie ma niczego absolutnie dobrego, ani tak samo zawsze złego, są tylko względne oceny. Nie ma już dobra obiektywnego, lecz tylko to, co w danej chwili i w zależności od okoliczności jest względnie lepsze (rozpad normatywności).

W socjologii moralności można wyodrębnić trzy kierunki wywodzące się z przesłanek relatywizmu moralnego, odmiennie interpretujące różnice w zjawiskach moralnych: a) neopozytywiści poszukują wyjaśnień przyczynowych w zjawiskach moralnych; b) strukturaliści koncentrują się na relacjach między badanymi faktami; c) funkcjoniści wyjaśniają rolę wartości w badanych społecznościach (pojęcie celowości). Stojąc na gruncie relatywizmu moralnego te trzy kierunki likwidują możliwość obiektywnego odróżniania dobra od zła, nie zakładają żadnej hierarchii wartości. Dobre i złe są traktowane jako słowa okazjonalne, wyrażające różne treści w zależności od tego, z jakiego punktu widzenia są sformułowane i w czym imieniu. Socjologowie sami odmówili sobie prawa hierarchizowania zjawisk moralnych<sup>13</sup>.

Nie można zakwestionować dorobku dotychczasowej socjologii moralności opartej na założeniach relatywizmu. W warstwie opisowej, odnoszącej się do obserwacji faktów i zachowań społecznych mających znaczenie moralne (zwłaszcza w społeczeństwach pierwotnych) wniosła ona do wiedzy ludzkiej wiele cennych i względnie uporządkowanych informacji o charakterze etnograficznym i socjograficznym, przyczyniła się do wyjaśniania różnic między uznawanymi normami. Model socjologii opartej na założeniach relatywizmu moralnego, który sprawdzał się w badaniach etnograficznych prowadzonych wśród pierwotnych, izolowanych i ustabilizowanych społeczeństw, nie wydaje się wystarczający do badania skomplikowanych i dynamicznie rozwijających się społeczeństw współczesnych. Twierdzenie, że wszelkie normy i wartości są wytworem życia społecznego, ogranicza rolę i punkt widzenia jednostki, a tym samym ogranicza możliwość rozważań nad mo-

<sup>12</sup> A. Pawelczyńska, *Głowy hydry. O przewrotności współczesnego zła*, Wydawnictwo Test, Warszawa 2004, s. 53.

<sup>13</sup> A. Pawelczyńska, *Głowy hydry. O przewrotności współczesnego zła*, Wydawnictwo Test, Warszawa 2004, s. 54-55.

ralnością w kategoriach rozwoju. Tu tkwi zasadniczy błąd w założeniach współczesnej socjologii moralności, który należy przewyciężyć, by ta nauka była przydatna do analizy współczesnego świata<sup>14</sup>.

Niekoniecznie należy z góry zakładać jako aksjomat, że istnieją wartości uniwersalne czy dobro rozumiane bezwzględnie, ale można poszukiwać ich we wspólnotach moralno-kulturowych, które to dobro odkrywają i do niego dążą. Wprowadzenie do rozważań socjologicznych pojęcia wartości uniwersalnych jest niezbędne, jeżeli chcemy przenieść rozumowanie z poziomu jednostki na poziom społeczeństw ludzkich będących w dynamicznym rozwoju, także w skali globalnej. Jest to możliwe przez odwołanie się do systemów etycznych funkcjonujących społecznie, odnoszących się do dobra odczuwanego przez jednostki i wspólnoty. Według Pawelczyńskiej wysokorozwinięte pod względem moralnym jednostki są zdolne wytyczyć kierunek rozwoju ludzkości i na ten proces oddziaływać. Są one zdolne indywidualnie i we wspólnotach bronić dobra bezwzględnego, czyli bronić dobra i sprzeciwiać się złu<sup>15</sup>.

Pod koniec XX wieku we Francji zaczęła rozwijać się tzw. socjologia etyki (*sociologie l' éthique*) lub socjologia moralna (*sociologie morale*). Socjologowie wcześniej mieli tendencję do zajmowania się moralnością nie jako dziedziną autonomiczną, lecz jako sferą właściwą w każdej grupie społecznej. W ramach projektu socjologii rozumianej jako pozytywistyczna wiedza o społeczeństwie należało uchwycić i określić moralność przez determinanty i skutki społeczne. Właściwe tematy etyczne zniknęły powoli ze studiów socjologicznych. Socjologowie sądzili, że mogą sobie pozwolić na pomijanie analizy treści pojęciowej i normatywnej moralności. Tematyka etyczna była jednak wciąż obecna w publicznych wystąpieniach socjologów. Patrick Pharo próbuje uprawomocnić nowy projekt socjologii moralnej, w którym etyka byłaby przedmiotem badań z perspektywy socjologicznej, ukazuje środki, jakimi dysponuje socjologia, by podjąć refleksję moralną (socjologia w służbie idei etycznych). W książce „Morale et sociologie. Le sens et les valeurs entre nature et culture” (Paris 2004) przedstawił charakterystykę wielkich debat współczesnych związanych z etyką i zastanowił się nad obiektywizacją moralności i socjologii.

Pharo próbuje wprowadzić na nowo filozofię i etykę do teorii socjologicznej, wzmocnić fundamenty pojęciowe socjologii, co umożliwiłoby poznanie i badanie sensu moralnego faktów i działań społecznych. Ten nowy kierunek badań nazywa on socjologią moralną lub socjologią etyki. W poszukiwaniu moralnego sensu faktów społecznych nie wystarczy odwoływać się do kryteriów empirycznych, np. potępienia społecznego czy sankcji społecznej, lecz należy uwzględnić rozmaite elementy przymusu normatywnego obecnego w codziennych społecznych nakazach etycznych i w doktrynach filozofii moralnej, które pozwalają określić problem moralny. Pharo w swoim projekcie socjologii mo-

<sup>14</sup> A. Pawelczyńska, *Głowy hydry. O przewrotności współczesnego zła*, Wydawnictwo Test, Warszawa 2004, s. 54-61; Wielecki Krzysztof, *Prawda socjologiczna i realizm krytyczny*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum” 2018, nr 1, s. 45-70.

<sup>15</sup> J. Mariański, *Anna Pawelczyńska jako socjolog moralności*, w: „Z prądem czy pod prąd? Anna Pawelczyńska jako myśliciel społeczny”, red. Ryszard Surmacz, Wydawca: Fundacja Inicjatyw Społecznych „Barwy Ziemi”, Lublin 2017, s. 123-152.

ralnej nie odrzuca dotychczasowych paradygmatów moralnych, rozwija jednak nowy kierunek badań, w którym elementy pojęciowe moralności stanowią zasadniczy przedmiot dociekań tej postaci socjologii (semantyczna metoda interpretacji)<sup>16</sup>.

Socjologia moralna nie przestaje być socjologią. „Socjologia moralna, jeśli uda jej się zapuścić korzenie, będzie zatem, jak logika czy prawo, dyscypliną pojęciową i normatywną. Mimo to pozostanie socjologią, czyli dyscypliną empiryczną i opisową, nie unikającą wstępnego pojęciowego wyjaśnienia służącego wydobyciu i wyklarowaniu stanowisk podmiotów społecznych w kontrowersyjnych kwestiach dotyczących na przykład bioetyki, otwartości na obcokrajowców, zasady ostrożności w rozwoju naukowym i technicznym, swobodnego rozporządzania własnym ciałem, stosowania prawa międzynarodowego czy sprawiedliwości społecznej. Ta wstępna praca pojęciowa wcale nie zrywa z dawną tradycją socjologii krytycznej, wręcz przeciwnie - stanowi jej kontynuację. Chodzi raczej o to, aby umocnić jej semantyczne i moralne podstawy, a nie odwoływać się do przypadkowego sensu historycznego lub oburzenia, którego w istocie nie da się wyjaśnić w sposób analityczny”<sup>17</sup>. Socjologia moralna byłaby zarówno dyscypliną normatywną, jak i opisową. Jest ona próbą odejścia od paradygmatu pozytywistycznego w socjologii moralności.

Socjologia empiryczna ujmuje moralność jako zjawisko mające społeczną postać, lecz niesprowadzalne wyłącznie do tej postaci. Uznaje istnienie zjawisk moralnych wykraczających poza działania społeczne, jakkolwiek sama opiera się w swoich interpretacjach na układzie odniesienia „tego co społeczne”. Odrzuca więc przesocjalizowaną koncepcję człowieka, podkreślającą wyłącznie jego społeczną naturę. Warunki społeczno-kulturowe nie tyle tworzą człowieka, ile raczej pozwalają mu stworzyć samego siebie i rzeczywistość społeczną. Społeczeństwo jest wytworem człowieka i człowiek jest poniekąd wytworem społeczeństwa. Obydwa stwierdzenia nie są ze sobą sprzeczne. Moralność jest związana z działaniem człowieka, człowiek tworzy moralność - ujętą empirycznie - poprzez swoje działania i współtworzy przez to, że wpływa na czyny innych osób. W rzeczywistości społecznej mamy do czynienia nie z jedną, lecz z wieloma moralnościami (rzeczywistość moralna społecznie tworzona).

Socjologia moralności, jako nauka empiryczna o faktach moralnych, zajmuje się badaniem różnicowań środowiskowych moralności, wzajemnymi funkcjonalno-strukturalnymi zależnościami postaw i zachowań moralnych oraz cech demograficznych i społecznych (zależności funkcjonalne) i czynników społeczno-kulturowych (zależności przyczynowe) oraz rozwojowymi i regresywnymi procesami przemian moralności w grupach społecznych i w całym społeczeństwie. Opis rzeczywistości moralnej w społeczeństwie i jej zakresów szczegółowych prowadzi do ustalenia pewnych prawidłowości, przynajmniej na poziomie średniej ogólności (tzw. prawa socjologiczne). Człowiek jako osoba pozostaje jednak punktem centralnym tak rozumianej analizy socjologicznej (personalistyczna socjologia moralności).

<sup>16</sup> P. Pharo, *Moralność a socjologia. Sens i wartości między naturą a kulturą*, tł. Joanna Stryczyk, Oficyna Naukowa, Warszawa 2008, s. 282.

<sup>17</sup> P. Pharo, *Moralność a socjologia. Sens i wartości między naturą a kulturą*, tł. Joanna Stryczyk, Oficyna Naukowa, Warszawa 2008, s. 286.

Rozmaitość przejawów życia moralnego ukazywana przez socjologa (swoisty relatywizm socjologiczny), nie ma wiele wspólnego z relatywizmem filozoficznym (aksjologicznym). Relatywizm socjologiczno-empiryczny wskazuje na sytuacyjne uwarunkowania moralności, na różne zespoły norm moralnych obowiązujących w społeczeństwie, na braki spójności w potocznej świadomości moralnej. Nie wyklucza to *ipso facto* możliwości istnienia norm moralnych o niezmiennym i bezwzględnym charakterze, a także zgodności ludzi co do podstawowych zasad etycznych. Zadanie etyka ma swój początek dokładnie w tym miejscu, na którym kończy swoją działalność poznawczą socjolog.

Socjologia powinna dodatkowo pomóc ludziom rozpoznawać problemy moralne i wskazywać, co jest potrzebne do ich rozwiązania i w jakim kierunku powinny iść zmiany w społeczeństwie. Jeżeli socjologia ma do czynienia z wartościami i normami moralnymi, to powinna być ona - oprócz diagnozy - próbą zrozumienia społeczeństwa oraz istnienia człowieka w świecie społecznym, próbą nie tylko o charakterze opisowo-diagnostycznym, ale i aksjologicznym, inspirowanym fundamentalnym zainteresowaniem naszą egzystencją. To rozumienie społeczeństwa i człowieka powinno ukazać, jak być człowiekiem, jak człowiek może i powinien kształtować społeczeństwo i globalny świat, podążając ku pomysłności i szczęściu. Socjologia powracająca do swoich funkcji społecznych mogłaby wspierać jednostki, rodziny i inne grupy społeczne oraz całe społeczeństwo w przewyżczeniu negatywnych skutków radykalnej transformacji oraz w realizowaniu dobra wynikającego - przynajmniej częściowo - z procesów modernizacji społecznej.

### Socjologiczne definicje moralności

Słowo „moralność” może oznaczać albo zbiór norm postępowania określonego rodzaju, albo samo postępowanie - jednostkowe lub społeczne, zgodne z tymi normami lub niezgodne z nimi, albo jedno i drugie. Według Marii Ossowskiej terminu „moralny” używa się jako przeciwstawienie temu, co materialne lub fizyczne, dla określenia prawidłowości lub nieprawidłowości życia seksualnego, w znaczeniu umoralniającym, a także jako przeciwstawienie gatunkowe wobec terminu „niemoralny”. W socjologii termin „moralny” stosowany jest do określenia pewnej sfery zjawisk społecznych i stanowi szczególny rodzaj sądu o wartościach (np. mówi się o ocenach moralnych w przeciwieństwie do ocen estetycznych). W znaczeniu neutralnym „moralny” odnosi się zarówno do wyborów dobrych, jak i złych<sup>18</sup>.

Ossowska doszła do przekonania, że nie uda się zbudować analitycznej definicji moralności opartej na potocznych intuicjach związanych z tym pojęciem. Była przekonana, że socjolog nie musi posługiwać się wąską definicją moralności, wystarczy, jeżeli będzie się trzymał szerszego jej ujęcia, np. ogólnej hierarchii wartości uznawanych w grupach społecznych, pojęcia etosu, czy stylu życia. Badania Ossowskiej dowodzą, że nawet w warun-

<sup>18</sup> M. Ossowska, *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1963, s. 175-178; Misztal W., *Homo ethicus - homo moralis. Marii Ossowskiej koncepcja socjologii moralności*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2017.

kach braku precyzyjnego przedmiotu badań można skutecznie uprawiać socjologię moralności. Nie uprawiała etyki normatywnej, lecz naukę o moralności, postulując jej programową bezzałożeniowość. W opisywanym badaniu moralności chciała rozpoznać faktyczny stan rzeczy, a więc analizować i wyjaśniać panujące w danym środowisku społecznym oceny moralne i obowiązujące normy, ustalić motywy działań zarówno aprobowanych, jak i dezaprobowanych w danym środowisku. Nauka o moralności, w tym i socjologia moralności, ogranicza się do opisu, systematyzacji oraz analizy panujących poglądów moralnych i faktycznego postępowania ludzi. Jako dyscyplina opisowa jest wolna od ocen i zaleceń w zakresie moralności<sup>19</sup>. Naukowe badanie zjawisk moralnych musi ograniczać się do stwierdzania faktów, a nie pouczać ludzi, co jest dobre, a co złe, jak należy postępować, a jak nie powinno się działać. Z naukowego dyskursu wyklucza się formułowanie ocen i wpływanie na ludzi.

Socjologia moralności jest nie tylko nauką opisową, ale i wyjaśniającą fakty moralne. Socjolog zajmuje się nie tylko opisem etosu czy stylu życia w grupach społecznych, ale zajmuje się wyjaśnianiem i interpretacją zebranych faktów moralnych. Wówczas szerokie pojęcie moralności, którym mógłby się posługiwać, jest niewystarczające. W wyjaśnianiu i interpretacji socjolog musi odwołać się do hipotez roboczych. „Zachodzi więc potrzeba przyjęcia nie tylko hipotez, ale także projektowanego pojęcia moralności, służącego jako narzędzie badań empirycznych. Elementami tego pojęcia są: ocena, norma i najwyższy cel (ideał, dobro, szczęście, wartość). Ossowska twierdzi, że w dotychczasowych dociekaniach etycznych można wyróżnić trzy zasadnicze typy ideałów, a w konsekwencji koncepcji moralności i odpowiadających im postaw życiowych - osobiste szczęście, osobowa doskonałość i harmonia społecznego współżycia. Z drugiej strony wiadomo, że istnieją pewne normy moralne elementarne, wspólne wszystkim ludziom w każdym miejscu i czasie. Czy nie należałoby zatem w badaniach nad moralnością wyjść z różnych koncepcji moralności, a przede wszystkim z hipotezy prawa naturalnego, by wykazać, co płynie z moralności naturalnej, a co jest wyrazem takiej czy innej obiegowej w danej grupie społecznej koncepcji moralności. Hipotezy te nie tylko umożliwiłyby interpretację danych empirycznych, ale także sprawiłyby, że same badania nie zostałyby zawieszono w próżni”<sup>20</sup>.

Spółczesność i moralność nie są odrębnymi i całkowicie izolowanymi od siebie wielkościami. Z perspektywy socjologicznej moralność jawi się jako konstrukt historyczno-społeczny, będący rezultatem komunikowania się jednostek i grup społecznych między sobą. Socjolog odkrywa w społeczeństwie te podstawowe wymiary moralności, ale ich nie uzasadnia. To, że moralność ma uwarunkowania społeczne i społeczeństwo ma cechy moralne, uzasadnia, że w ogóle jest możliwa socjologia moralności. We współczesnych społeczeństwach moralność wyraża się w wielu rozmaitych formach i kształtach, zarówno zinstytucjonalizowanych (np. moralność kościelna czy religijna), jak i pozynstytucjonalnych (np. moralność zindywidualizowana, sprywatyzowana). Diagnoza i interpretacja do-

<sup>19</sup> W. Misztal, *Recepcja i kontynuacja Marii Ossowskiej socjologii moralności*, w: *Stare i nowe struktury społeczne w Polsce*, t. 4, red. Agnieszka Kolasa, Józef Styk, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2002, s. 49-70.

<sup>20</sup> W. Piwowarski, *Socjologia moralności*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1966, nr 3, s. 67-74.

konujących się przemian w moralności należy do niezwykle interesujących problemów badawczych w socjologii, co więcej dotyka ona - przynajmniej pośrednio - wielu problemów antropologicznych, filozoficznych, a nawet politycznych.

Jak jednak wyznaczyć granice tego, co moralne i pozamoralne, jak odróżnić fakty moralne od niemoralnych, moralnie neutralnych czy obojętnych? W znaczeniu neutralnym moralność obejmuje wszelkie istniejące wartości, normy i oceny regulujące zachowania ludzi oraz same zachowania ujmowane z punktu widzenia dobra i zła przez członków społeczeństwa. W znaczeniu wartościującym (normatywnym) moralność odnosi się do określonego zespołu wartości, norm i wzorów zachowań uznawanych za właściwe z punktu widzenia określonego ideału etycznego czy systemu normatywnego. Moralność funkcjonuje w binarnym schemacie tego, co właściwe i niewłaściwe, godziwe i niegodziwe, dobre i złe. Socjolog odkrywa w społeczeństwie te podstawowe wymiary moralności. Socjolog bada, jakie postawy moralne prezentują ludzie, a nie jakie powinni prezentować, jak się zachowują, a nie jak powinni się zachowywać<sup>21</sup>.

Socjologia klasyfikując zjawiska na moralne i pozamoralne, posługuje się aksjologicznie neutralnym pojęciem moralności. W znaczeniu neutralnym i nie wartościującym czynami moralnymi są działania oceniane pod względem etycznym zarówno pozytywnie, jak i negatywnie. Przy kwalifikowaniu obiektów badań nie bierze się pod uwagę, czy są one związane z wzorcami etycznymi uznanymi za szlachetne, czy też pozostają z nimi w sprzeczności. O moralności mówi się także wtedy, gdy wartości, normy i wzory osobowe składające się na nią nie opierają się na ideałach uznanych za szlachetne. Ogólnie przyjmuje się pogląd, że nie można zbudować jednej analitycznej definicji moralności uwzględniającej wszystkie aspekty tego, co potocznie jest nazywane moralnością. Z tego niespójnego zespołu norm, zwierającego wszelkie związane z nią intuicje semantyczne, można wyodrębnić względnie spójne części i zbudować kilka pojęć moralności.

Ija Lazari-Pawłowska charakteryzuje cztery główne kryteria wyodrębniania norm moralnych, a w konsekwencji i moralności: a) kryterium psychologiczne, w którym wiąże się pojęcie normy moralnej z odpowiednio scharakteryzowanymi stanami świadomości jednostkowej (np. wyrzuty sumienia w przypadku naruszenia normy, specyficzne poczucie powinności i odpowiedzialności, określony typ motywacji); b) kryterium socjologiczne pozwalające uchwycić specyfikę normy moralnej przez określenie jej funkcji społecznej lub sankcji związanych z przekroczeniem normy w danym społeczeństwie; c) kryterium systemowe umożliwiające identyfikację norm moralnych z faktami stanowiącymi elementy pewnego systemu etycznego, które jako określone całości mają charakter etyczny (np. etyka Kanta, etyka chrześcijańska); d) kryterium treściowe pozwalające zidentyfikować normę moralną ze względu na charakter zachowań, które podlegają reglamentacji ze strony tej

---

<sup>21</sup> G. Adamczyk, *W poszukiwaniu „dobrego” społeczeństwa. Socjologia moralności w ujęciu księdza Janusza Mariańskiego*, w: *Między socjologią i teologią. Pola zainteresowań i badań naukowych Janusza Mariańskiego*, red. Józef Baniak, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza Wydział Teologiczny - Redakcja Wydawnictw, Poznań 2010, s. 81-110.

normy, m. in. poszanowanie życia lub mienia, mówienie prawdy, oszczędzanie cierpień innym, altruizm. Ze względu na ich treść traktujemy je jako zachowania moralne<sup>22</sup>.

Moralność jako zjawisko społeczne w całościowym ujęciu obejmuje wartości, normy i inne nakazy powinnościowe oraz wzory zachowań związane z dobrem lub złem, które są uznawane w grupie społecznej lub w całym społeczeństwie za obowiązujące. Ścisłe odróżnienie faktów moralnych od pozamoralnych zakłada odwołanie się do określonych kryteriów aksjologicznych, przede wszystkim związanych z godnością osoby ludzkiej i ostatecznym celem człowieka. Najwyższą wartością porządku społecznego i moralnego jest człowiek ujmowany jako osoba w całej pełni swej godności. Socjologia odwołująca się do neutralnej koncepcji moralności nie wiąże się wprost z jakąś filozofią moralności ani z określonym systemem etycznym, nawet jeżeli przyjmuje pewne ogólne założenia wynikające z szeroko pojętej aksjologii. Przyjęcie neutralnego punktu widzenia w analizie socjologicznej nie wyklucza stosowania ocen i wartościowania badanych zjawisk moralnych, oznacza jedynie to, że moralność obejmuje postawy i działania zarówno moralnie dobre, jak i moralnie naganne. Neutralny sens pojęcia moralności łatwo zrozumieć na tle koncepcji wiążących ją z systemem ideałów etycznych uznanych za szlachetne i z pozytywnymi konotacjami emocjonalnymi. Działania moralne są tu przeciwieństwem działań niemoralnych, a więc ograniczają się do działań moralnie dobrych. Moralność pojmowana w sensie normatywnym (aksjologicznym) odnosi się do określonego ideału etycznego opartego na podstawowej strukturze ontologicznej<sup>23</sup>.

Według Thomasa Luckmanna moralność to „relatywnie spójny zbiór wyobrażeń o tym, co jest słuszne a co nie, wyobrażeń o przyzwoitym życiu, które wyprowadzają ludzkie działanie poza doraźne zaspokajanie pragnień i wymogów chwili. Choć takie wyobrażenia, jak wszelkie wyobrażenia, żywią oczywiście jednostki, to nie pochodzą one od nich. Są intersubiektywnie konstruowane w interakcjach komunikacyjnych i selekcyonowane, podtrzymywane i przekazywane w złożonych procesach społecznych. Poprzez pokolenia nabierają formy odrębnych historycznych tradycji, w których artykułowane jest szczególne widzenie przyzwoitego życia. Oznacza to, że pewne wyobrażenia o tym, co jest słuszne, a co nie, ulegają kanonizacji, a inne podlegają cenzurze. Tak więc osiągnięta zostaje pewna spójność poglądów. Z chwilą wyznaczenia ścieżki do osiągnięcia takiego ideału położone zostają fundamenty pod ład moralny społeczeństwa. Podążanie tą ścieżką jest definiowane jako ideał życia, i ten ideał służy jako norma w organizacji życia zbiorowego. Ład moralny społeczeństwa jest w pełni ustalony, gdy poważne odchylenia od normy są systematycznie karane<sup>24</sup>. Moralność definiowana jako komunikacja społeczna powinna być opisywana w liczbie mnogiej - jako moralności, ma ona zarówno charakter statyczny jak i dynamiczny, indywidualny i społeczny, postulowany (zakładany) jak i faktyczny (uznawana i praktykowana moralność).

<sup>22</sup> I. Lazari-Pawłowska, *O pojęciu moralności*, „Etyka” 1966, nr 1, s. 31-46.

<sup>23</sup> J. Mariański, *Moralność*, w: Encyklopedia aksjologii pedagogicznej, red. Krystyna Chałas, Adam Maj, POLWEN Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2016, s. 623-624.

<sup>24</sup> T. Luckmann, *Komunikacja moralna w nowoczesnych społeczeństwach*, w: *Współczesne teorie socjologiczne*, t. 2, red. Aleksandra Jasińska-Kania, Lech M. Nijakowski, Jerzy Szacki, Marek Ziółkowski, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2006, s. 938.

Rzeczywistość społeczna tworzy się w interakcjach, a istotą tej rzeczywistości jest pewien porządek moralny. Tak rozumiana moralność jest w nowoczesnych społeczeństwach przede wszystkim swoistą komunikacją moralną. Procesy komunikacji są dwustronne albo jednostronne, bezpośrednie lub zapośredniczone na różne sposoby. Zachodzą one między jednostkami jako jednostkami, jako osobami sprawującymi urząd, jako przedstawicielami grup czy społecznie zdefiniowanych kategorii. Komunikacja może zachodzić między anonimowymi nadawcami i równie anonimowymi odbiorcami. Tzw. mówienie o moralności (tematyzowanie moralności) obejmuje szeroki zakres: od opisowych twierdzeń o wartościach moralnych, do abstrakcyjnych sformułowań etycznych zasad i kryteriów. W ramach procesów komunikacyjnych tworzy się społeczna forma moralności, ale także każda jednostka jest w stanie tworzyć subiektywną hierarchię wartości moralnych<sup>25</sup>.

Streszczając poglądy Thomasa Luckmanna na temat moralności, Józef Baniak napisał: „W ujęciu Luckmanna, moralność oznacza połączenie tego, co powszechnie ludzkie, z tym, co historyczne, dlatego też jest ona uniwersalną cechą kondycji ludzkiej, aczkolwiek bywa widoczna w różnych historycznych formach i kształtach. Moralność, jego zdaniem, wychodzi poza bezpośrednie zaspokajanie pragnień i tymczasowe wymogi sytuacyjne, stąd jest zbudowana z odpowiednio spójnego zbioru pojęć obejmujących to, co jest słuszne, jak i to, co nie jest słuszne. Wyobrażenia dobrego i przyzwoitego życia powstają w ramach komunikacji interakcji, są wybierane i przekazywane w procesach społecznych. Niektóre koncepcje tego, co słuszne i niesłuszne, nabierają w tych procesach społecznych wymiar sakralny, zaś inne są zakazane. Moralność staje się w ten sposób porządkiem społecznym, połączonym z wszystkimi jego instytucjami. W ramach procesów komunikacyjnych powstaje społeczna forma moralności”<sup>26</sup>.

Ważną perspektywę badawczą dla socjologii moralności stwarza rozwijana w Polsce przez Piotra Sztompkę socjologia życia codziennego. Podstawową kategorią pojęciową jest tu przestrzeń życia codziennego, w której żyją i działają ludzie w otoczeniu innych osób, pozostając z nimi w jakichś relacjach (realnych, wyobrażonych, wirtualnych), ale nigdy osobno. Jeżeli społeczeństwo jest polem międzyludzkich relacji w nieustannym procesie stawania się, to najmniejszym elementem tego społeczeństwa jest nie pojedyncze działanie jednostki, lecz zdarzenie społeczne, czyli każda styczność różnych ludzi (kontakt indywidualny lub zbiorowy). Jednostka jest tylko „lokatozem” pewnego unikatowego miejsca w przestrzeni międzyludzkiej, swoistym węzłem w sieci międzyludzkich relacji. Ta nowa próba zbudowania teorii socjologicznej kieruje ku wnętrzu życia codziennego, społecznej *praxis*.

W socjologii - według Sztompki - pojawiły się nowe próby zbudowania teorii socjologicznej. W przeciwieństwie do dawnych teorii poszukujących mechanizmów i prawidłowości społecznych na zewnątrz toczącego się życia społecznego, w zreifikowanych fak-

<sup>25</sup> T. Luckmann, *Komunikacja moralna w nowoczesnych społeczeństwach*, w: *Współczesne teorie socjologiczne*, t. 2, red. Aleksandra Jasińska-Kania, Lech M. Nijakowski, Jerzy Szacki, Marek Ziółkowski, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2006, s. 938-947.

<sup>26</sup> J. Baniak, *Moralność kościelna*, w: *Leksykon socjologii moralności. Podstawy - teorie - badania - perspektywy*, red. Janusz Mariański, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2015, s. 440.



tach społecznych (systemach, strukturach, instytucjach, kulturze), nowe teorie są jakby skierowane do wewnątrz życia codziennego, społecznej *praxis*, tej ostatecznej rzeczywistości ludzkiego świata. Ludzie (aktorzy społeczni) kierują swoją uwagę w stronę życia codziennego. Szukają oni lepszego zrozumienia otaczającego świata, swojego w nim miejsca, odbudowania rozmytej tożsamości<sup>27</sup>. Socjologia życia codziennego nie jest jakąś nową, osobną subdyscypliną socjologiczną, lecz stanowi nową perspektywę metodologiczno-teoretyczną, nowy punkt spojrzenia na wszystkie zjawiska społeczne, na całą rzeczywistość społeczną.

Socjologia moralności jest otwarta na tę nową orientację badawczą. Wydaje się, że na wartości i normy moralne oraz wzory zachowań moralnych można spojrzeć od strony życia codziennego, od zwyczajnej, codziennej i społecznej egzystencji ludzi. Socjologia życia moralnego może realizować cele, które Piotr Sztompka przypisuje socjologii życia codziennego: „a) chce dostarczyć orientacji, rozumienia, pogłębionej interpretacji i ujawnienia sensu tego, co dzieje się w naszym życiu, a co ukryte dlatego, że czynimy to bezrefleksyjnie, rutynowo, nawykowo; b) chce odkryć [...] sztukę postępowania, przejawianą w ludzkiej aktywności codziennej, a wyrażaną w zasadach życiowej roztropności, potocznej wiedzy, mądrości ludowej. W ten sposób socjologia życia codziennego przenosi na poziom socjologiczny - ugruntowując, systematyzując i uogólniając - wszystko to, co w wiedzy potocznej, podręcznej, zdroworozsądkowej wyrażają przysłowia, maksymy, porzekadła czy mądrość ludowa; c) dąży do uogólnienia nie w kierunku praw warunkowych, idealizacyjnych (typowych dla nauk przyrodniczych), ale w stronę typologii - ujawnienia typowych w danym społeczeństwie, w danym czasie zdarzeń, typowych syndromów takich zdarzeń w postaci praktyk życiowych czy typowych sekwencji takich praktyk w postaci projektów, procedur czy rytuałów. Zmierza także do uchwycenia typowych stylów czy sposobów życia, które obejmują typowe praktyki i procedury”<sup>28</sup>.

Moralność jest zbiorem norm i wartości, których naruszenie jest mocno piętnowane przez zbiorowość, ponieważ dotyczą zasadniczych i uniwersalnych problemów pojawiających się w stosunkach międzyludzkich, których rozwiązanie nie jest obojętne dla dobra partnerów, ich szczęścia, zdrowia czy prowadzenia innych ludzi<sup>29</sup>. Wartości te i normy, inaczej reguły moralne, dotyczą takich sfer życia, w których działania jednego człowieka nie są obojętne dla dobra innych ludzi, wkraczają w obszar ich autonomii i wolności, mogą wyrządzić im krzywdę, odnoszą się do najbardziej fundamentalnych relacji między ludźmi. Są one wyrazem społecznej natury człowieka, pewnych wspólnych wszystkim ludziom jako ludziom imperatywów życia zbiorowego. Moralność odnosi się do świata „miękkich”

<sup>27</sup> P. Sztompka, *Nowe formy życia społecznego a nowy kształt teorii społecznej*, w: *Co nas łączy, co nas dzieli?*, XIII Ogólnopolski Zjazd Socjologiczny, red. Janusz Mucha, Ewa Markiewicz-Niedbalec, Maria Zielińska, Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2008, s. 209-223.

<sup>28</sup> P. Sztompka, *Nowe formy życia społecznego a nowy kształt teorii społecznej*, w: *Co nas łączy, co nas dzieli?*, XIII Ogólnopolski Zjazd Socjologiczny, red. Janusz Mucha, Ewa Markiewicz-Niedbalec, Maria Zielińska, Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2008a, s. 220-221; Sztompka Piotr, *Życie codzienne - temat najnowszej socjologii*, w: *Socjologia codzienności*, red. Piotr Sztompka, Małgorzata Bogunia-Borowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008b, s. 15-52.

<sup>29</sup> P. Sztompka, *Socjologia. Wykłady o społeczeństwie*, Znak Horyzont, Kraków 2020, s. 505.

relacji interpersonalnych. Realne społeczeństwo postrzega się nie tylko jako „pole” różnorodnych interesów, ale i jako wspólnotę moralną<sup>30</sup>.

W innym miejscu Piotr Sztompka wskazuje na to, że moralność „opisuje sposoby postępowania wobec innych i określa, jak powinny przebiegać właściwe, stosowne czy wymagane relacje z innymi. Przy uzasadnieniu pożądanego zachowania odwołuje się przy tym raczej do wartości niż do interesów”<sup>31</sup>. Reguły moralne, będące częścią składową moralności, wyrażają wspólne ludziom imperatywy zbiorowego życia, są najważniejszym wyrazem społecznej natury człowieka, dotyczą najbardziej fundamentalnych relacji między ludźmi, regulują przestrzeń międzyludzką, która powstaje jako efekt zbiorowego sposobu bytowania gatunku ludzkiego. Ich naruszenie jest mocno piętnowane przez zbiorowość, ponieważ dotyczą one zasadniczych i uniwersalnych problemów pojawiających się w stosunkach międzyludzkich.

Socjologia moralności - podobnie jak socjologia życia codziennego - mogłaby pomóc w zrozumieniu natury ludzkiej i konstytucji społeczeństwa, zwłaszcza w kilku kwestiach fundamentalnych, poprzez stosowanie różnorodnych technik badawczych: „[...] po pierwsze - obserwacja, obserwacja uczestnicząca, obserwacja masowa, obserwacja przy użyciu technik rejestracji obrazu czy dźwięku (*socjologia wizualna*); po drugie - analiza konwersacji (w tym nowych form komunikacji elektronicznej: e-maili, sms-ów, mms-ów, chat-room-ów; po trzecie - analiza treści tekstów w szerokim sensie: pisanych, obrazowych, elektronicznych, medialnych, artystycznych; po czwarte - pogłębiony wywiad i grupy fokusowe, a także wywiad prowokowany za pomocą fotografii; po piąte - metoda dokumentów osobistych, w tym metoda biograficzna, analiza pamiętników - (w tym nowych form, jak blogi), badanie zastanej dokumentacji fotograficznej, prasowej i amatorskiej, rodzinnej”<sup>32</sup>.

Ma rację Piotr Sztompka, że najważniejsze pytanie: skąd bierze się sens aktywności własnej i cudzej, w życiu własnym i zbiorowości (sens subiektywny i intersubiektywny, wspólny dla zbiorowości i kulturowy wskazujący powinnościowe reguły społecznej gry), jaki jest mechanizm procesu, w którym ludzie nadają sens zdarzeniom społecznym, praktykom, procedurom i rytuałom - pozostaje daleki od rozstrzygnięcia. Nie wydaje się jednak, by socjologia moralności tego typu pytania mogła *a priori* odrzucić. Zajmuje się ona bowiem człowiekiem i jego społecznymi uwarunkowaniami w perspektywie dobra i zła moralnego, nie tyle strukturami społecznymi, ile raczej człowiekiem, choć uwikłanym w różnorodne konteksty społeczno-kulturowe. Samo gromadzenie wiedzy o moralności społeczeństwa polskiego jakby już dzisiaj nie wystarcza. W diagnozie przestrzeni międzyludzkiej i zmian w niej zachodzących nie uniknie się wartościowań związanych z pytaniem, czy zmiany idą w dobrym, czy złym kierunku, czy są etycznie dobre lub złe, społecznie korzystne lub niekorzystne.

<sup>30</sup> P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2012, s.344.

<sup>31</sup> P. Sztompka, *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007, s. 36.

<sup>32</sup> P. Sztompka, *Nowe formy życia społecznego a nowy kształt teorii społecznej*, w: *Co nas łączy, co nas dzieli?*, XIII Ogólnopolski Zjazd Socjologiczny, red. Janusz Mucha, Ewa Markiewicz-Niedbalec, Maria Zielińska, Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2008, s. 221.

W analizie moralności z socjologicznego punktu widzenia możemy odwoływać się także do koncepcji pola moralnego, na którym działają różni aktorzy społeczni próbujący definiować to co moralne oraz określać swoje role moralne. „Pole jest siatką obiektywnych relacji (dominacji lub podporządkowania, dopełniania się lub antagonizmu etc.) między pozycjami”<sup>33</sup>. Jest ono obszarem, na którym występują bezustanne zmiany i nic nie jest raz na zawsze z góry określone. Wychodząc z przesłanek marksistowskiego strukturalizmu i fenomenologii Bourdieu buduje teorię pola, by zrozumieć i wyjaśnić społeczną praktykę. Każde pole kieruje się własną logiką, a struktury pola w danym momencie określa stan stosunków siły między graczami. Może się ono pojawić w różnych konfiguracjach, jakie przyjmuje w odmiennych epokach i tradycjach. Każde pole stawia jakieś bariery dostępu, czy to niepisane czy zinstytucjonalizowane. Granice pola mogą zostać określone jedynie w wyniku badań empirycznych, w ramach których można określać genezę, funkcje i przemiany struktury pola. Pojęcie pola opisuje rzeczywistość społeczną, na której toczy się walka o znaczenie społeczne i dystynkcje (różnice), prowadzące aktorów społecznych do zdobywania kapitału, szczególnie kapitału ekonomicznego.

Każde pole określa prawo dostępu, prawo do uczestnictwa, selekcjonując tych a nie innych jako podmioty działające. Zadaniem socjologa jest obiektywne opisywanie świata społecznego (przestrzeni międzyludzkiej, pola społecznego), zadaniem socjologa moralności jest opisywanie i interpretowanie pola moralnego. Nie będzie socjolog w stanie udzielić spójnych i systematycznych recept oraz odpowiedzi na wszelkie bolączki społecznej egzystencji ludzi. Nie może on dostarczać rozwiniętym społeczeństwom filozofii moralnej. „Według Bourdieu, socjologia może nam powiedzieć, pod jakimi warunkami możliwe jest działanie moralne i jak może ono być urzeczywistniane instytucjonalnie, ale nie może wskazywać, jaki powinien być jego przebieg”<sup>34</sup>. Socjolog pracuje do pewnego stopnia w polu antynomii tego co opisowe i normatywne, w polu, na którym istnieje wiele wartości i norm przynależnych do różnych systemów etycznych, często ze sobą niespójnych, a nawet sprzecznych. Z jednej strony opisuje funkcje moralności w rozwoju współczesnych społeczeństw, z drugiej zaś przemiany moralności w procesach modernizacji społecznej.

Zasadniczy problem socjologicznej definicji moralności, w odróżnieniu od definicji moralności chrześcijańskiej, polega na wyróżnieniu i uzasadnieniu kryteriów pozwalających na odróżnienie faktów moralnych od faktów społecznych, by następnie wyodrębnić określone warianty pojęcia moralność i jego odniesień do pojęć pokrewnych. Socjologowie przywołują różne kryteria pozwalające odróżnić fakty moralne od faktów społecznych. Są to m.in.: a) normy - obowiązki narzucane przez społeczeństwo pod rygorem sankcji (Émile Durkheim); b) wyobrażenia o przyzwoitym życiu, o tym, co słuszne lub niesłuszne (Thomas Luckmann); c) powinności moralne związane z zaufaniem, lojalnością i solidarnością (Piotr Sztompka); d) okazywanie szacunku (Niklas Luhmann); e) przekonanie

<sup>33</sup> P. Bourdieu, *Reguły sztuki. Geneza i struktura pola literackiego*, tł. Andrzej Zawadzki, Universitas, Kraków 2001, s. 352.

<sup>34</sup> J.D. Wacquant Loïc, *Wprowadzenie*, w: Pierre Bourdieu, Loïc J. D. Wacquant, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, tł. Anna Sawisz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 38-39.

o tym, jak powinno się i nie powinno się zachowywać lub o jakimś stanie końcowym istnienia, wartym lub niewartym osiągnięcia (Milton Rokeach); f) sprawiedliwość (John Rawls); g) instrumentalna racjonalność (Max Horkheimer); h) normatywny porządek (Jürgen Habermas); i) motywy konformistycznego i dewiacyjnego zachowania (Robert K. Merton); j) trwała hierarchia wartości (Anna Pawełczyńska); k) unikanie niezасłużonego cierpienia, sprawiedliwość wobec bliźniego (Patrick Pharo); l) godność osoby ludzkiej i jej prawa (kierunki personalistyczne).

Jeżeli nawet dotychczasowe rozważania nad moralnością nie spełniają podstawowych warunków poprawności logicznej, nie określają jednocześnie zakresu pojęć i nie dostarczają precyzyjnych kryteriów, na podstawie których można by odróżnić zjawiska moralne od innych zjawisk, to pozwalają na wyodrębnienie określonych wariantów rozumienia pojęcia „moralność” i jego stosunku do pojęć pokrewnych. Należy jednak podkreślić, że wątpliwości dotyczą tylko pewnej sfery postaw i zachowań określanych jako moralne. Istnieje obszerna grupa zjawisk określanych bezspornie za moralne w społeczeństwie. Ścisłe odróżnienie faktów moralnych od pozamoralnych zakłada odwołanie się do określonych kryteriów aksjologicznych, związanych z godnością osoby ludzkiej i ostatecznym celem człowieka. Najważniejszą wartością porządku społecznego i moralnego jest człowiek jako osoba w swej godności (człowieczeństwo). We współczesnej socjologii zaznaczają się - obok teorii społeczno-kulturowych moralności - coraz wyraźniej koncepcje związane z socjologią etyki. Problem określania przedmiotu socjologii moralności staje się w ten sposób otwarty. Definicje moralności nie są ani dobre ani złe, lecz prezentują odmienne sposoby pojmowania pojęcia „moralność”, pociągając za sobą w konsekwencji problemy całkiem odmiennego charakteru.

### **W stronę personalistycznej socjologii moralności**

Człowiek jako osoba nie może należeć całościowo do społeczeństwa, a jego zadania osobowe i społeczne nie zawsze są zgodne. „Socjologia refleksyjna podkreśla realność różnych poziomów i napięć pomiędzy nimi. Biografia nie zamyka się w historii, kulturze i społeczeństwie. Wszędzie ludzie mają problem uporania się z wykraczającymi poza nie elementami egzystencji”<sup>35</sup>. Socjologia skoncentrowana na społeczeństwie często zapomina o podmiocie życia społecznego, czyli o człowieku jako osobie. Traktuje go przede wszystkim jako nosiciela ról społecznych, część struktury społecznej. W odniesieniu do moralności szczególnie ważne jest dostrzeżenie człowieka jako twórcę moralności. Ważna jest tu zarówno socjologia społeczeństwa, jak i socjologia osoby, procesy uspołecznienia (socjali-

---

<sup>35</sup> A.W. Gouldner, *Co zdarzyło się w socjologii: historyczny model rozwoju strukturalnego, w: Czy kryzys socjologii? Wybrał i wstępem opatrzył Jerzy Szacki, tł. Barbara Szacka, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 1977, s. 290.*

zacji) i procesy personalizacji. Margaret S. Archer mówi o człowieczeństwie, które nie jest wytworem społeczeństwa, ani czymś danym jako dar, lecz rzeczywistością odrębną<sup>36</sup>.

Człowiek jako osoba, a więc istota wolna, świadoma i odpowiedzialna, kształtuje międzyludzkie współzycie, zdobywa się na czyny nawet skrajnie bezinteresowne, ale też i na dobre działania, które wypływają z motywacji mniej szlachetnych (np. własna korzyść, nadzieja na odwzajemnienie się, szacunek społeczny, poprawa własnego samopoczucie). Może także błędzić co do charakteru właściwych wartości, tego co najmniej urzeczywistnia jednostkę jako osobę. Osoba i przysługująca jej godność nie jest czymś nieokreślonym czy amorficznym, lecz jest rzeczywistością najszlachetniejszą we wszechświecie, realnością a nie mitem czy abstrakcyjną zasadą.

Personalistyczna socjologia moralności powinna być bardziej skoncentrowana na „zasadzie osoby” (osoba we wspólnocie), niż na „zasadzie społeczeństwa”, gdyż ta pierwsza jest bardziej fundamentalna niż ta druga. Teza o godności osobowej człowieka byłaby najogólniejszą teoretyczną podstawą socjologii moralności. Socjologia zajmuje się co prawda moralnością jako pewną postacią życia społecznego, dostępną badaniom empirycznym, nie daje zaś odpowiedzi na pytanie o istotę człowieka i sens jego działań, ale może go postrzegać w sposób integralny, a więc w pełni człowieczeństwa i w osobowych relacjach międzyludzkich. Uznanie, że drugi człowiek jest również osobą, oznacza docenienie tego, co mnie z nim łączy. Bycie osobami łączy nas z innymi, tworzą się wspólnoty międzyludzkie.

Socjologowie nie muszą być do końca „normatywnie niemuzyczny”, a w analizie zmian społecznych nie muszą się całkowicie uwolnić od wartościowania, które z nich są dobre, a które złe. Można również analizować i oglądać dokonujące się zmiany społeczne „z osobistej aksjologicznej perspektywy”<sup>37</sup>. Już latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku Jerzy Szacki podkreślał, że socjologowie nie mogą zachować neutralności w wyznaczaniu celów społecznych. „Natomiast socjologia jako dyscyplina mogła - i powinna - dostarczać wiedzy o tym, jak jest, oraz o tym, jakie działania mogą doprowadzić do takich, a nie innych skutków, jakie zaś działania mogą pewne skutki uniemożliwić. Co może osiągnięcie celu ułatwić, a co utrudnić? Tylko że taka socjologia, jaka się w Polsce kształtowała, nie była przygotowana do dawania sobie rady z ważnymi pytaniami, nawet w sytuacji, gdyby politycy serio chcieli pod jej adresem te pytania kierować”<sup>38</sup>. Wydaje się, że współcześnie rośnie zapotrzebowanie na taką socjologię, która nie tylko chce pomóc ludziom w zrozumieniu tego, co się dzieje (prawdziwa diagnoza), ale także - przynajmniej pośrednio - dać ludziom jakieś rekomendacje co do ich działania i w znajdowaniu własnej drogi w życiu.

Nauki opisowe, w tym psychologia i socjologia, nie są w stanie w pełni odpowiedzieć na pytania egzystencjalne, jaki powinien być człowiek, jak powinien działać, jaki powinien

<sup>36</sup> A. S. Margaret, *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa*, tł. Agata Dziuban, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2013, s.21-120; Wielecki Krzysztof, *Podmiotowość i sprawczość - z perspektywy realizmu krytycznego*, „Edukacja Humanistyczna” 2022, nr 2, s. 19-20.

<sup>37</sup> P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2012, s. 668.

<sup>38</sup> *O społecznym funkcjonowaniu idei oraz pożytkach z socjologii. Rozmowa z prof. Jerzym Szackim*, w: Wiktor Osiatyński, *Zrozumieć świat. Rozmowy z uczonymi polskimi*, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 1988, s. 351-383.

być cel i sens jego życia. Nie dostarczają one ani jednolitej ani wyczerpującej odpowiedzi. Nauki opisowe mogą jednak diagnozować te problemy jako rozwiązywane w określony sposób w ludzkiej świadomości. Ważne jest, by pytać nie tylko o to, co powinno się zrobić, jak należy się zachować, ale i o to, co ludzie nie zrobią pod żadnym warunkiem, lub tylko w wyjątkowych sytuacjach.

W kontekście poszukiwania nowych paradygmatów badania moralności należy jeszcze uwzględnić ujęcie personalistyczne. W personalistycznej socjologii moralności akcentujemy nie tyle społeczeństwo jako odrębną całość społeczną kształtującą moralność, lecz to, jak ujmuje to Piotr Sztompka, że społeczeństwo jest w ustawicznej fazie stawania się, że stanowi ono „produkt” aktywności ludzkiej, efekt ludzkich decyzji i wyborów. Nie jest ono stabilnym bytem, lecz swoistym procesem, a więc nie tyle istnieje, ile raczej nieustannie staje się<sup>39</sup>. W poszukiwaniu punktu stałego w rozwijającym się społeczeństwie wskazujemy na osobę ludzką. 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, społecznie uwarunkowanych wartości i norm, lecz do struktury naszego człowieczeństwa. Leszek Kołakowski wskazuje w tym kontekście na „bytową strukturę człowieczeństwa”<sup>40</sup>, a Józef Majka proponuje odwołanie się do podstawowych konstrukcji etycznych, tzn. konstrukcji ideału etycznego, godności osoby ludzkiej i ostatecznego celu człowieka<sup>41</sup>. Poprzez odniesienie moralności do godności człowieka dobro i zło nie są tylko przypadkową grą sił społecznych, ale stanowią realną jakość rzeczywistości, trwają i zmienną zarazem.

Bez odniesienia się do godności osoby ludzkiej nie znajdziemy ostatecznego uzasadnienia dla przedkładania uniwersalnych zasad nad partykularne interesy. Społeczeństwo uczestniczy ustawicznie w procesie uzgadniania wartości i norm moralnych, ale ich do końca nie uprawomocnia. Ostateczna legitymizacja tych porządków aksjologicznych dokonuje się na gruncie człowieczeństwa, godności osoby ludzkiej, człowieka, który ma jakąś „niepoliczalną” i „niezbywalną” ważność. Jeżeli traktujemy w socjologii moralność jako „produkt” interakcji i komunikowania międzypersonalnego, to przecież te społeczne uwarunkowania są przede wszystkim kształtowane przez ludzi jako istoty świadome i wolne. To oni poszukują swojego spełnienia i szczęścia w powiązaniu z innymi ludźmi i w solidarnych związkach z nimi. Nie wystarczy narodzić się człowiekiem, trzeba się nim ustawicznie stawać w realiach życia społecznego oraz szanować każdą jednostkę jako osobę. Człowiek staje się coraz bardziej człowiekiem, gdy potrafi być nie tylko „z drugim”, ale także i „dla drugich”.

Człowiek nie jest istotą przesocjalizowaną, lecz społeczną. „Ponieważ człowieczeństwo uznaje się za podporę sprawstwa, ma ono kluczowe znaczenie dla sposobu, w jaki formułuje się <problem struktury i sprawstwa>. Zbyt często spotykamy się z redukcjoni-

<sup>39</sup> P. Sztompka, *Przestrzeń życia codziennego*, w: *Barwy codzienności. Analiza socjologiczna*, red. Małgorzata Boguni-Borowska, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2009, s. 30.

<sup>40</sup> L. Kołakowski, *O prawie naturalnym*, „Gazeta Wyborcza” 2006, nr 210, s. 8-9.

<sup>41</sup> J. Majka, *Metodologia nauk teologicznych*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1981, s. 89.

stycznymi podejściami, które albo uznają, że to, kim jesteśmy, zawdzięczamy społeczeństwu, albo - przeciwnie - twierdzą, że całe społeczeństwo jest pochodną tego, kim jesteśmy. Jednak zarówno człowieczeństwo, jak i społeczeństwo mają swoje własności i siły, co sprawia, że zachodzące między nimi relacje stanowią zawsze kluczowy problem teorii socjologicznej<sup>42</sup>.

### Uwagi końcowe

Moralność z socjologicznego punktu widzenia podlega ciągłemu rozwojowi, nie można mówić na gruncie tej nauki o bezwzględnej stałości i pewności praw moralnych, ani o jednej i wiecznej moralności. Socjolog ma do czynienia z pluralizmem moralności, zarówno w wymiarach indywidualnych, jak i społecznych. Być może zmieniająca powoli swój teoretyczny i metodologiczny status socjologia moralności, zmierzająca w kierunku personalistycznej socjologii moralności wyzwalającej się z „gorsetu” pozytywistycznego, będzie podejmować zagadnienia etycznych wymiarów społeczeństwa budowanego na miarę wielkości i godności człowieka.

Empiryczna socjologia moralności opisuje, jakie wartości i normy moralne ludzie wybierają, co cenią, jakich wartości czy opcji poszukują, w jakie rozwiązania życiowe są skłonni zainwestować swoje myślenie, emocje i działania, jak wygląda ich życie w sytuacjach paradoksalnych i ryzykownych. Ale ludzie chcą też wiedzieć, jak wybierać, jak kształtować swoją tożsamość, jak uwolnić się od złowrożej niepewności i lęku, w jaki sposób nadać swojemu życiu wartościowy sens, jak kształtować swoje strategie i projekty życiowe, jak znajdować nowe sposoby samookreślenia i tożsamości moralnej. Socjologia będąca w służbie człowieka, nawet jeżeli nie jest w stanie wskazać na aksjologiczne *summum bonum*, mogłaby pomóc w zrozumieniu jego społecznych odniesień. Wizja wartościowego człowieka i moralnego społeczeństwa wiąże się nierozdzielnie z indywidualnym szczęściem i udanym (przyzwoitym) życiem. Jedynie wtedy, gdy wartości moralne będą określane decyzją większości, nie będzie istnieć - choćby w minimalnym zakresie - wspólna dla wszystkich i wiążąca w kategoriach moralności.

Socjolog uwzględni tylko jeden wymiar człowieka - rzeczywistość społecznie tworzoną, uczestnictwo człowieka w życiu społecznym, moralność w jej rzeczywistych przejawach społecznych - abstrahuje zaś od wielu aspektów życia ludzkiego, zwłaszcza specyficznych i niepowtarzalnych wymiarów moralności indywidualnej (moralność jako zjawisko psychologiczne związane z osobową egzystencją jednostki). Musi mieć świadomość, iż nie jest w stanie wyjaśnić „wszystkiego” w drodze opisu i pomiaru, że nie przemierza całego pola doświadczenia moralnego, lecz tylko jego część wykazującą związek z życiem społecznym. Socjologia, która bada moralność jako fakt społeczny, nie może tracić z pola wi-

---

<sup>42</sup> A.S. Margaret, *Przeciwko rozmywaniu człowieczeństwa*, tł. Agata Dziuban, w: „Współczesne teorie socjologiczne. Antologia tekstów”, t. 2., red. Irena Borowik, Janusz Mucha, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2015, s. 283-325.

dzenia człowieka jako twórcę moralności. Uwarunkowania socjalizacyjne moralności nie mogą przekreślać jej wymiarów personalistycznych.

Współczesna socjologia moralności uwolniła się od socjologizmu etycznego i ukształtowała się jako nauka opisowo-wyjaśniająca, bez roszczeń do normowania społeczeństwa, tworzenia jakiejś nowej „naukowej etyki” czy „racjonalnej etyki stosowanej”. Socjologowie współcześni są dalecy do stanowiska, według którego niestosowanie się w praktyce do niektórych norm moralnych jest podstawą do ich odrzucenia jako niesłuszných, albo że jedynie dobre moralnie jest to, co większość ludzi uznaje za dobre. W swoich analizach często podkreślają, że moralność w społeczeństwach wysoko zróżnicowanych strukturalnie i funkcjonalnie podlega daleko idącym przemianom. Mówi się o próżni moralnej, o kryzysie, o permissywizmie i relatywizmie, o upadku wartości, o dezintegracji, fragmentaryzacji, dezorientacji, destandardyzacji i anomii moralnej. Źródła tego stanu rzeczy tkwią w samych jednostkach, w grupach społecznych (np. w rodzinie), w instytucjach i organizacjach społecznych oraz w całym społeczeństwie. Procesy sekularyzacji, pluralizacji społeczno-kulturowej i indywidualizacji strukturalnej sprawiają, że religia i moralność coraz częściej tworzą odrębne systemy regulacji zachowań ludzkich.

Ważne jest, by pobudzić i podtrzymywać dyskusję nad teoretycznymi i metodologicznymi problemami socjologii moralności oraz zachęcić do kontynuowania badań empirycznych. Wiele ważnych i złożonych zagadnień będzie wymagać weryfikacji w praktyce badawczej, tym bardziej, że część problemów socjologicznych wkracza obecnie w sferę rozważań aksjologicznych. Rozszerzanie punktów widzenia badań nad moralnością o aspekty aksjologiczne zmusza do stałego rozważania problemów wspólnych i granicznych nauk normatywnych i opisowych. Wiedza socjologiczna ma tylko prawdopodobny charakter, a socjologia nie wypowie wszystkiego i do końca o kondycji moralnej społeczeństwa. Jej diagnozy nie powinny być jednak pomijane, czy tym bardziej - ignorowane. W perspektywie socjologicznej możemy opisać zjawiska i procesy moralne w społeczeństwie, wskazać na ich uwarunkowania, mechanizmy rozwojowe, konsekwencje społeczne itp., pokazać, jak działają wartości i normy moralne w określonym kontekście społeczno-kulturowym, ale nie potrafimy postawić ważnych z etycznego punktu widzenia pytań o jakość analizowanych zjawisk, ich sens, pożądany kierunek przemian. Wkraczamy tu już w dziedzinę określonej aksjologii.

Jeżeli nawet dotychczasowe sposoby uprawiania socjologii moralności w Polsce nie zostały zakwestionowane i nie ma powodów, by z nimi się rozstawać, to jednak wydaje się sensowny namysł nad rozszerzoną koncepcją socjologii moralności. W warstwie diagnostycznej z pewnością należy poszerzyć repertuar metod i technik badawczych (np. wywiady pogłębione, wywiady focusowe, wywiady deliberatywne). W warstwie budowania teorii i eksplikacji wyników badań socjologicznych potrzebne jest to, co Patrick Pharo nazywał analizą pojęciową i semantyką moralności. Ważne jest przemyślenie statusu pojęcia „moralność” w naukach społecznych, zwłaszcza w socjologii moralności, jak i sposobów jej badania empirycznego. Jest to szczególnie ważne we współczesnym świecie, w którym oceny,



normy i wartości moralne są niezwykle zróżnicowane oraz opierają się na wielu niezależnych od siebie kodach etycznych<sup>43</sup>.

Być może socjologiczne badania nad moralnością prowadzone w całkowitym oderwaniu od jakichkolwiek koncepcji normatywnych są skazane na niepowodzenia, przynajmniej na jakąś niepełność, a niekiedy i powierzchowność. Normatywność moralności wyrasta przede wszystkim z człowieczeństwa (godność ludzka), a tylko w ograniczonym zakresie z poziomu społeczno-kulturowego. Moralność nie może być zredukowana do wyrażania emocji, indywidualnych osądów, czy arbitralnych wyborów, lecz ma odniesienia - w ostatecznej instancji do godności ludzkiej (człowieczeństwo).

Margaret S. Archer mówi o podmiocie działania, który jest aktywny i refleksyjny, „jest to ktoś, kto posiada własności i siły, aby monitorować swoje własne życie, pośredniczyć między strukturalnymi i kulturowymi własnościami społeczeństwa, a zatem przyczyniać się do społecznego odtwarzania lub przekształcania. Jednak proces bycia człowiekiem jest procesem ciągłym, ponieważ w trakcie życia kontynuujemy naszą refleksyjną pracę. Wewnętrzna konwersacja nigdy nie ustaje, rzadko kiedy śpi i w trakcie nieskończonych przypadkowych okoliczności, które napotyka, stale monitoruje troski człowieka”<sup>44</sup> (Archer 2015: 44-45). Personalistyczna socjologia moralności będzie nie tylko diagnozować, interpretować i wyjaśniać moralność w wymiarze społecznym, ale będzie zdolna powiedzieć coś o dobrym życiu i dobrym społeczeństwie oraz o warunkach, w których człowiek może prawidłowo rozwijać się.

---

<sup>43</sup> B. Wojciszke, *Psychologia społeczna*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2013, s. 67-68.

<sup>44</sup> M.S. Archer, *Morfogeneza - ramy wyjaśniające realizmu*, tł. Dorota Leonarska, „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne” 2015, nr 10, s. 44-45.

## Bibliografia

- Adamczyk G., *W poszukiwaniu „dobrego” społeczeństwa. Socjologia moralności w ujęciu księdza Janusza Mariańskiego*, w: *Między socjologią i teologią. Pola zainteresowań i badań naukowych Janusza Mariańskiego*, red. Józef Baniak, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza Wydział Teologiczny - Redakcja Wydawnictw, Poznań 2010, s. 81-110.
- Archer M.S., *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa*, tł. Agata Dziuban, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2013.
- Archer M.S., *Morfogeneza - ramy wyjaśniające realizmu*, tł. Dorota Leonarska, „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne” 2015, nr 10, s. 16-46.
- Archer M.S., *Przeciwko rozmywaniu człowieczeństwa*, tł. Agata Dziuban, w: *Współczesne teorie socjologiczne. Antologia tekstów*, t. 2., red. Irena Borowik, Janusz Mucha, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2015, s. 283-325.
- Baniak J., *Moralność kościelna*, w: *Leksykon socjologii moralności. Podstawy - teorie - badania - perspektywy*, red. Janusz Mariański, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2015, s. 439-445.
- Bourdieu P., *Reguły sztuki. Geneza i struktura pola literackiego*, tł. Andrzej Zawadzki, Universitas, Kraków 2001.
- Durkheim É., *Samobójstwo. Studium z socjologii*, tł. Krzysztof Wakar, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006.
- Gouldner A.W., *Co zdarzyło się w socjologii: historyczny model rozwoju strukturalnego*, w: *Czy kryzys socjologii?* Wybrał i wstępem opatrzył Jerzy Szacki, tł. Barbara Szacka, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 1977, s. 127-296.
- Kiciński K., *Moralność*, w: *Encyklopedia socjologii*, t. 2, red. Władysław Kwaśniewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 1999, s. 275-279.
- Kołąkowski L., *O prawie naturalnym*, „Gazeta Wyborcza” 2006, nr 210, s. 8-9.
- Lazari-Pawłowska I., *O pojęciu moralności*, „Etyka” 1966, nr 1, s. 31-46.
- Luckmann T., *Komunikacja moralna w nowoczesnych społeczeństwach*, w: *Współczesne teorie socjologiczne*, t. 2, red. Aleksandra Jasińska-Kania, Lech M. Nijakowski, Jerzy Szacki, Marek Ziółkowski, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2006, s. 938-947.
- Majka J., *Metodologia nauk teologicznych*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1981.
- Majka J., *Parafia jako środowisko kształtowania moralności*, w: *W służbie Ludowi Bożemu*, red. Bohdan Bejze, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 1983, s. 302-315.
- Mariański J., *Anna Pawełczyńska jako socjolog moralności*, w: *Z prądem czy pod prąd? Anna Pawełczyńska jako myśliciel społeczny*, red. Ryszard Surmacz, Wydawca: Fundacja Inicjatyw Społecznych „Barwy Ziemi”, Lublin 2017, s. 123-152.
- Mariański J., *Moralność*, w: *Encyklopedia aksjologii pedagogicznej*, red. Krystyna Chałas, Adam Maj, POLWEN Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2016, s. 622-627.

- Mariański J., *Socjologia moralności*, w: Leksykon socjologii moralności. Podstawy - teorie - badania - perspektywy, red. Janusz Mariański, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2015, s. 734-743.
- Mendras H., *Elementy socjologii*, tł. Andrzej Biernacki, Wydawnictwo Siedmioróg, Wrocław 2000.
- Misztal W., *Recepcja i kontynuacja Marii Ossowskiej socjologii moralności*, w: Stare i nowe struktury społeczne w Polsce, t. 4, red. Agnieszka Kolasa, Józef Styk, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2002, s. 49-70.
- Misztal W., *Homo ethicus - homo moralis. Marii Ossowskiej koncepcja socjologii moralności*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2017.
- O społecznym funkcjonowaniu idei oraz pożytkach z socjologii. Rozmowa z prof. Jerzym Szackim*, w: Wiktor Osiatyński, Zrozumieć świat. Rozmowy z uczonymi polskimi, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 1988, s. 351-383.
- Ossowska M., *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1963.
- Pawelczyńska A., *Głowy hydry. O przewrotności współczesnego zła*, Wydawnictwo Test, Warszawa 2004.
- Pawelczyńska A., *Ścieżkami nadziei*, Wydawnictwo POLIHYMNIA, Lublin 2011.
- Pharo P., *Moralność a socjologia. Sens i wartości między naturą a kulturą*, tł. Joanna Stryczyk, Oficyna Naukowa, Warszawa 2008.
- Piwowarski W., *Socjologia moralności*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1966, nr 3, s. 67-74.
- Piwowarski W., *Socjologia moralności a „prawo naturalne”*, „Roczniki Filozoficzne” 1970, nr 2, s. 91-105.
- Sztompka P., *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007.
- Sztompka P., *Nowe formy życia społecznego a nowy kształt teorii społecznej*, w: *Co nas łączy, co nas dzieli?*, XIII Ogólnopolski Zjazd Socjologiczny, red. Janusz Mucha, Ewa Markiewicz-Niedbalec, Maria Zielińska, Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2008a, s. 209-223.
- Sztompka P., *Życie codzienne - temat najnowszej socjologii*, w: *Socjologia codzienności*, red. Piotr Sztompka, Małgorzata Bogunia-Borowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008b, s. 15-52.
- Sztompka P., *Przestrzeń życia codziennego*, w: *Barwy codzienności. Analiza socjologiczna*, red. Małgorzata Boguni-Borowska, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2009, s. 29-50.
- Sztompka P., *Dziesięć tez o socjologii*, „Nauka” 2012a, nr 4, s. 7-15.
- Sztompka P., *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2012b.
- Sztompka P., *Socjologia. Wykłady o społeczeństwie*, Znak Horyzont, Kraków 2020.
- Tarczyński A., *Socjologia moralności - empiryczna nauka o zjawiskach i procesach społecznych zachodzących w zbiorowościach różnej skali*, „Roczniki Nauk Społecznych” 2015, nr 2, s. 119-132.

- Wacquant Loïc J. D., *Wprowadzenie*, w: Pierre Bourdieu, Loïc J. D. Wacquant, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, tł. Anna Sawisz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 8-41.
- Wielecki K., *Prawda socjologiczna i realizm krytyczny*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum” 2018, nr 1, s. 45-70.
- Wielecki K., *Podmiotowość i sprawczość - z perspektywy realizmu krytycznego*, „Edukacja Humanistyczna” 2022, nr 2, s. 15-30.
- Wojciszke B., *Psychologia społeczna*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2013.

Janusz Mariański

### „Kłopoty” socjologii z pojęciem moralność

W niniejszym artykule analizujemy najpierw zagadnienie, czym jest socjologia moralności, a następnie omawiamy różne koncepcje moralności z socjologicznego punktu widzenia, z uwzględnieniem ujęcia personalistycznego (personalistyczna socjologia moralności). Z socjologicznego punktu widzenia traktujemy moralność jako konstrukt społecznego komunikowania się, jako proces indywidualny i zbiorowy zarazem. W zmieniających się kontekstach społeczno-kulturowych ulega przekształceniom moralność w jej aspektach świadomościowych i behawioralnych. W przeciwieństwie do przesocjalizowanych koncepcji traktujących społeczeństwo jako źródło, ośrodek i cel moralności (społeczeństwo określa i tworzy taką moralność, jakiej potrzebuje), w personalistycznym ujęciu wskazuje się na osobę ludzką. Tylko człowiek jako osoba jest zdolny do przeżywania wartości i norm moralnych oraz wartości związanych z *sacrum*. To, co jest stałe w moralności, musimy odnieść nie tyle do zmiennych, społecznie uwarunkowanych wartości i norm, lecz do struktury naszego człowieczeństwa. Przez odniesienie moralności do godności człowieka dobro i zło nie są tylko przypadkową grą sił społecznych, ale stanowią realną jakość rzeczywistości, trwałą i zmienną zarazem.

**Słowa kluczowe:** socjologia moralność, modernizacja społeczna, moralność w perspektywie socjologicznej, personalistyczna socjologia moralności.

### „Trouble” of Sociology with the Concept of Morality

The article first examines the issue of what is the sociology of morality, and then discusses various concepts of morality from a sociological point of view, taking into account the personalistic approach (personalistic sociology of morality). From a sociological point of view, we consider morality as a construct of social communication and at the same time as an individual and collective process. In changing socio-cultural contexts, morality undergoes transformations in its mental and behavioral aspects. In contrast to the over-socialized concepts that treat society as the source, center and goal of morality (society determines and creates such morality as it needs), in the personalistic view, a person is at the center. Only the human being as a person is capable of experiencing moral values and norms, as well as values related to the sacred. Aspects that are constant in morality, we must relate not so much to changeable, socially determined values and norms, but to the structure of our humanity. By relating morality to human dignity, good and evil are not just a random play of social forces, but constitute a real quality of reality, permanent and changeable at the same time.

**Keywords:** sociology of morality, social modernization, morality in sociological perspective, personalistic sociology of morality.

*Translated by Janusz Mariański*



Andrzej Wójtowicz  
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
w Warszawie

## KRAJOBRAZ POCHODZENIA. Z BIOGRAFII KS. KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO

### Dwa portrety

W Zuzeli nad Bugiem w guberni łomżyńskiej, ziemi nurskiej 3 sierpnia 1901 roku urodził się Stefan Wyszyński. Syn organisty przy miejscowym, parafialnym kościele pod wezwaniem Przemienienia Pańskiego. Dokładnie dwadzieścia trzy lata później przyjmie w katedrze wrocławskiej z rąk ks. biskupa Wojciecha Owczarka święcenia kapłańskie. Sierpień 1901 roku i sierpień roku 1924 dzieli epokę w dziejach Polski, Europy, kościoła katolickiego i kultury nowoczesnej. Różnica międzypokolewna dokonuje się w dramacie dziejów. Nie rozstrzyga o wszystkich składnikach tożsamości ich podmiotów. Stawia im problem czy i jak jest jeszcze możliwa w nieprzewidywalnych procesach. Jest uwarunkowaniem projektu swego podmiotu w nowych granicach epoki. Jej płynne linie zamykały i otwierały losy osób i całych zbiorowości w Europie. Urodzony w zaborze rosyjskim, w ówczesnym kraju Przywiślniańskim, wcześniej niż inni ze środowisk wiejskiej inteligencji<sup>1</sup>, bo syn organisty, spotyka się z pytaniami o związek narodu, państwa, kultury i kościoła, o splot biografii indywidualnej z biografią samowładnego w kulturze narodu, który już osiągnął taki poziom samowiedzy by organizować rozważania o regularności swych dziejów. Na fotografii z Zuzeli 1908 roku stoi odziany w bluzę szkolną z solidnego materiału z ojcem w sadzie już opuszczonym przez zimę, jeszcze nie rozwiniętym przez wiosnę trzymając w rękach książkę<sup>2</sup>. Ufne, dziecięce, uważne spojrzenie siedmiolatka wygląda uprzejmie, patrzy za obietnicą wielu stron naraz. Fotografia, miniatura rzeczywistości - jak mawiała Susan Sontag<sup>3</sup>, pokazuje Stefana Wyszyńskiego z ojcem w konwencjonalnych pozach *en face*, w gestach znieruchomiałych koncentracją uwagi, zgodnych z etykietą. Nie-

<sup>1</sup> M. Kindziuk, *Kardynał Stefan Wyszyński. Prymas Polski*. Wydawnictwo ESPRIT. Kraków 2019, s. 13.

<sup>2</sup> J. Kapitan, *Niezlomny, Błogosławiony*. Wydawnictwo AA. Kraków 2020, s. 9.

<sup>3</sup> S. Sontag, *O fotografii*. Przełożył Sławomir Magala, Wydawnictwo Karakter, Kraków 2017.

bawem wiosna. Regularność i forma przyrody ma inną naturę niż te z losów ludzi. Gdy wszakże jej nakazy dotyczą sadu, ogrodu czy choćby tuż za domem, stodołą snującego się warzywniaka, ich uprawa łączy historię i kulturę w jedno. Niezmiennosc praw natury uprzytamnia znaczenia i prawa kultury. Znają to historycy literatury, krytycy kultury. Paweł Hertz, literat, odnajdywał w ogrodach Mnemosyne, matkę muz i bóstwo pamięci, „W ogrodach za naszą przyczyną to, co w naturze jest żywiołem narodzin, wzrostu i śmierci, staje się świadomym ciągiem pamięciowym, natura staje się kulturą czyli uprawą, i to, co trwa na polu czy łące bez dziejów, tu w ogrodzie, nabywa praw historycznych”<sup>4</sup>. Fotografia siedmioletniego Stefana Wyszyńskiego w sadzie z Zuzeli upamiętnia czas konkretny natury w jej historii dla ludzi, miejsca zakorzenienia, krajobrazy źródeł pochodzenia.

Ich dramaty, bywa, tragedia, także w dziejach narodów sąsiednich, miały liczne dyskursy. Religijny i chrześcijański należał do form już pospolitych opartych o wysokie i gminne gatunki kultury równocześnie. Wysokie zapewniały mu tożsamość profetycznego wezwania. Gminne i lokalne pozwalały zmyślności strategii przetrwania i oporu urzeczywistniać się w praktyce codzienności. W wysokich liczył się Żeromski, Wyspiański, Brzozowski i tradycja romantyczna oraz irredenta. Symbolizowały je dwa portrety na ścianach domu rodzinnego w Zuzeli, potem w Andrzejowie: Tadeusza Kościuszki i księcia Józefa Poniatowskiego. W gminnych i lokalnych, opowieść i klechda, pisma dewocyjne, ludowe odmiany narracji, religijność, samokształcenie, patriotyczny przekaz międzypokoleniowy i kultura krzepienia serc. Oświeceniowe ich notowania miały swe odwzorowania w kręgach ruchów emancypacyjnych i względem głównego nurtu pełniły funkcje krytyczne. We wszystkich racją była wolność i wyzwolenie jako zasada, temat, problem, wyzwanie, kategoria losu zbiorowego, bohater uwikłany poszukiwaniami jej złotego rogu, Konrad i cham. Marzenia poety o wojnie ludów, co ma przynieść wyzwolenie ziszcza się z trudnymi do przewidzenia i akceptującego zrozumienia okolicznościami. Ich koszty są do dzisiaj nie spłacone i nie będą nigdy, gdyż nie ma takiej waluty ani ludzi, którzy gotowi są uznać się za winnych spłaty. Jak zawsze, oprócz generałów, historyków i politologów wygrywających bitwy dawno już rozegrane, formy dramatu dopiero zademonstrują swe wymagania. Ten co wiosną chciał jeno wiosnę oglądać, szybko ubiera się w szaty Herostratesa (Lechoń. 1920). „Ubieraj się... ale nie tak, inaczej się ubieraj” - miała rzec ciężko chora Pani Julianna Wyszyńska z domu Karp do syna Stefana<sup>5</sup>. Dzień jej śmierci, 31 października 1910 roku w mieszkaniu w Andrzejewie, kolejnej po Zuzeli mazowieckiej wiosce, dokąd się organista. Stanisław Wyszyński z rodziną przeprowadził wiosną tego roku jest cezurą w biografii jego syna Stefana. Zuzelę od Andrzejewa dzieli niecałe siedemnaście kilometrów, półtrzecia dnia podróży podwodami. Obecnie, powiedzmy, jakieś dwadzieścia minut drogi autem. Wtedy znacznie dłużej. I różnic ówczesnie między nimi więcej. Andrzejewo jest znane od I połowy trzynastego wieku z zapisu w inwentarzu dóbr biskupstwa płockiego razem z innymi wsiami kasztelanii święckiej. Pierwotnie nazywało się Wronie.

<sup>4</sup> P. Hertz, *Pamięć i ład*. PIW. Warszawa 2018, s. 250-251.

<sup>5</sup> E.K. Czaczkowska, *Kardynał Wyszyński. Biografia*. Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2013, s. 54.



Położone nad rzeką Brok Mały, w miejscu połączenia szlaków z Łomży i Pułtuska na Podlasie, dziedziczy przywilej Zygmunta I, historię miasta na prawie magdeburskim za sprawą biskupa płockiego Andrzeja Krzyckiego z 3 marca 1534 roku i zmianę nazwy na Andrzejów, zapewne z imienia biskupa. Zgodnie z przekształceniami lokalnej mowy, zwano je Andrzejewem. Harde było w powstaniu styczniowym, co opłaciło pozbawieniem praw miejskich w 1869. I tak zostało do dzisiaj. Chłopięce lata i młodość Stefana Wyszyńskiego w Andrzejewie, od 1910 roku nie trwa długo. Hardy, jak miejscowi z nieodległej, żywej historii, w reakcji na decyzję nauczyciela o „kozie” czyli karze pozostania po lekcjach w szkole, gdy matka Julianna gotuje się ku śmierci, postanawia już do tej szkoły nie wracać. Istotnie ojciec zapewnia mu elementarną edukację samodzielną, by zapisać go niebawem, w 1912 roku, do gimnazjum im. Wojciecha Górskiego w Warszawie. Portrety bohaterów ze ścian domu rodzinnego nosi teraz w sobie.

### Granice i zróżnicowania

Zuzela i Andrzejewo, miejsca i okoliczności kształtowania osobowości Stefana Wyszyńskiego. Zuzela na ziemi nurskiej na początku wieku dwudziestego z blisko pięciuset mieszkańcami jest małą wsią z niegdysiejszych dóbr biskupstwa płockiego powierzonych Kanonikom Regularnym z Czerwińska. Z instytucji liczą się parafia i szkoła. Ze składu ludności są dorabiający do skromnych gospodarstw rolnych krawcy, szewcy, resztki z pochodzenia szlacheckiego zubożałego, teraz gotowego do ról inteligencji żywnołu. Gałązkowie, Rybaczkowie, Sidorowie, Jórczakowie, ale i Dłuscy, Kaczorowscy, Godlewscy, Jedlińscy, Pruszyńscy, Borkowscy, Wyszyńscy, miejscowi jeszcze z poddanych pańszczyźnianych i przyjezdni z niedaleka, jak Stanisław Wyszyński rocznik 1876, ojciec Stefana z Gacy nad Bugiem, niedaleko Łochowa, z niewielkiego majątku swego ojca, Piotra. Populacja niewielka, wystarczająco rozwinięta społecznie by prowadzić pierwsze oddziały szkolnictwa powszechnego, rzecz prosta w języku rosyjskim. Idąc pierwszy raz do szkoły mógłby usłyszeć jak Jerzy Stempowski, rocznik 1893, od swego ojca: „Prowadząc cię do szkoły chciałem ci powiedzieć czego masz się tam trzymać. Przede wszystkim nie zapominaj nigdy, że szkoła jest narzędziem twego wroga, która chce cię zemleć na miałkie wapno i przerobić na coś innego niż to, czym jesteś. Od dziś będziesz mu opierał się sam nie bardzo mogąc liczyć na kogokolwiek. Nie daj się przestraszyć groźbami, ani zwieść pochwałami i wyróżnieniami. Twoim zadaniem jest nie dać się schwytać. Bądź uważny i przytomny. Twoi koledzy są w takim samym położeniu. Ile są warci, jak zachowują się pod przymusem, o tym dowiesz się później, kiedy ich poznasz bliżej. Na razie pamiętaj, że jesteś za nich odpowiedzialny. Nie uchylaj się od tej odpowiedzialności, jakkolwiek nie wiesz w jakim stopniu możesz liczyć u nich na podobną postawę. W ten sposób poznasz ich najlepiej<sup>6</sup>. Jakże by inaczej. Szkoła jest miejscem kształtowania grup wtórnych i rówieśniczych.

<sup>6</sup> J. Stempowski, *Eseje dla Kassandry*. Biblioteka „WIEZI”. Warszawa 2019 (przedruk z Biblioteki „Kultury”, z roku 1961), s. 85-86.

Relacje w nich w warunkach rusyfikacji wystawione są na dodatkowe obciążenia i selekcje. Rusyfikacja jest programem państwa, które nie zna innych narzędzi kontroli społecznej niż unifikacja kulturowa, przymus, przemoc. W szkole uruchamia się pierwszy sprzeciw i pierwszy bunt Stefana Wyszyńskiego. Znajdzie powód dramatyczny, kontekst śmierci matki. Chodzi o wartości najwyższe. Zdarzenie zachodzi w Andrzejewie w 1910, gdzie podejmie naukę w klasie trzeciej oddziału szkoły powszechnej. Tam dzieje się nie inaczej niż w każdej innej placówce oświaty zaboru rosyjskiego. Andrzejewo z końcem XIX i początkiem XX wieku jest mieszaniną kultur ludności polskiej i żydowskiej. Na kilkaset mieszkańców, prawie połowę, jest Żydami. Zróżnicowania społeczne są zwykle czynnikami pierwszorzędnymi strukturalnie i nie blakną, przeciwnie, chromatyzują się obficie w procesach dodatkowo spolaryzowanych niewolą narodową. W 1901 roku gubernia łomżyńska liczyła 630271 mieszkańców, w tym 316182 mężczyzn, 314089 - kobiet<sup>7</sup>. Jej terytorium obejmowało miasta i powiaty: Łomża, Kolno, Maków Mazowiecki, Ostrów Mazowiecka, Ostrołęka, Szczuczyn, Tykocin. Zróżnicowania i granice między Mazowszem i Podlasiem dawały o sobie znać każdorazowo, gdy przynależność lokalna definiowała możliwości rozwojowe, miejsca edukacji, pracy, ruchu ludności. Źródła oficjalne z 1901 roku podają<sup>8</sup> następujące dane (zachowana oryginalna klasyfikacja i kategoryzacja): wszystkich nowonarodzonych w guberni było 21 821 dzieci, w tym chłopców 11 580 i dziewczynek 10 241. Urodzonych w związkach małżeńskich: w miastach - 1172 chłopców i 812 dziewczynek, razem 1894 dzieci. W powiatach - 10163 chłopców i 9163 dziewczynki, razem 19326 dzieci. Wszystkich w guberni: 11335 chłopców i 9975 dziewczynek, razem 21310 dzieci. W związkach pozamałżeńskich: w miastach - 38 chłopców i 28 dziewczynek, razem 66 dzieci. W powiatach - 207 chłopców i 238 dziewczynek, razem 445 dzieci. Wszystkich w guberni: 245 chłopców i 266 dziewczynek, razem 511 dzieci. W ciągu 1901 roku zmarło 13512 osób - 6994 płci męskiej i 6518 żeńskiej. W tym: w miastach 858 M i 698 K, razem 1556 osób. W powiatach 6136 M i 5820 K, razem 11956 osób. I tak, ilość nowonarodzonych przewyższa liczbę zmarłych o 8309 osób, z których 4586 to chłopcy, a 3723 - dziewczynki. Przy szczegółowej analizie miast i powiatów okazało się, że w miastach ilość narodzonych jest wyższa od zmarłych o 494 osoby (w tym: 352 chłopców i 142 dziewczynki), a w powiatach wyższa o 7815 dzieci (w tym: 4234 chłopców i 3581 dziewcząt). Na dzień 1 stycznia 1902 roku Łomżyńska gubernia liczyła mieszkańców: Z pobytem stałym: płci męskiej 316182; płci żeńskiej 314089; wszystkich 630271. Z pobytem tymczasowym: płci męskiej 21543, płci żeńskiej 18237; wszystkich 39780. Spośród mieszkańców o stałym pobycie na dzień 1 stycznia 1902 roku w rozłące znajdowało się: mężczyzn 50834; kobiet 28513; razem 79347. Ogółem wszystkich mieszkańców, zgodnie z zapisami w księgach rejestrowych, było 670051, z nich 337 725 płci męskiej i 332 326 płci żeńskiej, z których 286 891 to mężczyźni i 303813 to kobiety (różnice między danymi w tej samej kategorii

<sup>7</sup> GUBERNIA ŁOMŻYŃSKA W LICZBACH NA PODSTAWIE ROCZNIKÓW: OBZORY ŁOMŻYŃSKOJ GUBERNI Opublikowane przez ŁTN w dniu 10 października 2019 (dostęp 20 maja 2020).

<sup>8</sup> GUBERNIA ŁOMŻYŃSKA W LICZBACH NA PODSTAWIE ROCZNIKÓW: OBZORY ŁOMŻYŃSKOJ GUBERNI Opublikowane przez ŁTN w dniu 10 października 2019 (dostęp 20 maja 2020), s.55.

płci wskazują na stopy śmiertelności w ciągu roku). Ludność według wyznania (M- mężczyźni; K - Kobiety): Prawosławie -1027 M, 1028 K; katolicyzm - 256325 M, 255268 K, Luteranizm - 3421 M, 3573 K; Judaizm - 55416 M, 54218 K. Katolicyzm, Judaizm, Luteranizm, Prawosławie. W takiej kolejności statystycznej wypełnia się terytorium wyznaniowe krainy pochodzenia Stefana Wyszyńskiego. Demografia, wyznanie, struktura społeczna i kapitały kulturowe systematycznie poddawane rekonfiguracjom religijnym dynamizują się coraz liczniej współmiernie do procesów narodowościowych, owych krążących pośród lokalnych zbiorowości znaczeń opisujących granice i zróżnicowania strukturalne. Jeśli aktywizują się szczególnie wyraziście w szkole i w urzędzie, w ekonomii i warunkach polityki, bo procesy rusyfikacyjne mają tu swe funkcje i zastosowania globalne, religijność, jej władze symboliczne i formalne dostarcza im form ekspresji, lokalizuje i legitymizuje dyskurs oporu. Pluralizm religijny w sytuacjach niewoli narodowej ma inne znaczenia niż w warunkach wolności. Rozmaitość rytów, kultów, wartości, stylów i obyczajów religijnych głębiej interweniuje w relacje społeczne na elementarnym poziomie stosunków indywidualnych i grupowych, gdy opresje władzy imperialnej limitują możliwości ich publicznej obecności. Ze względu na gęstość zaludnienia Łomżyńska gubernia zajmuje 8-e miejsce wśród guberni Przywiślańskiego kraju. W sam raz, by przepływy ludności były ściśle kontrolowane.

Katolicyzm w początku dwudziestego wieku na ziemiach polskich nie tyle zмага się z procesami jego modernizacji doktrynalnej i problemami globalnymi, kwestią rzymską - owym okresem niewoli watykańskiej papieżstwa po Risorgimento i zjednoczeniu Włoch w 1861 roku, przebudzeniem modernistycznym, efektami Soboru Watykańskiego I, choć i te są podejmowane w środowiskach uniwersyteckich, ile z konfrontacją podstaw jego organizacyjnych i kulturowych form w polu ich zdolności integracyjnych.

Niewola wyznaniowa, religijna czy kulturowa równa jest każdej innej niewoli, choć jej ofiary pewnie sądzą inaczej, podobnie jak ofiary niewoli narodowej lub społecznej. Niewole oprócz autoniewoli, z nałogów bądź uczuć, z niezaradności czy mniejszości położenia - tych jest stale najwięcej, bo każdy należy do jakiejś mniejszości, tylko kobiet jest wszędzie zawsze więcej - nie różnią się co do swego pojęcia ani definicji. Nie można się względem nich trzymać na uboczu. Wielopolski był tak samo zniewolony narodowo jak jego chłop pańszczyźniany. Ich miejsca w systemie niewoli były różne i pierwszemu było wolno więcej niż drugiemu. Zniewolenie narodowe uwydatnia różnice w hierarchiach społecznych zawsze i wszędzie. Odmienności treściowe niewoli są zmienne historycznie, kulturowo, społecznie, ekonomicznie, emocjonalnie. Paradoks Epikteta rozwiązywał je na poziomie pojęcia: pan jest tak samo uzależniony od niewolnika, jak niewolnik od swego pana. Obaj zniewalają siebie nawzajem. W swoim pojęciu niewola mówi, że jej podmiot nie jest u siebie, to znaczy traci podmiotowość właśnie. W każdej jej odmianie i pochodzeniu ukrywa się jej uogólniający efekt: osoba nie jest w stanie korzystać ze swoich praw i godności. W istocie poczucia nierówności niewoli zawarty jest pewien gatunek czynnika różnicującego zależności w strukturze społecznej. Wskazuje on na grupę jego możliwości i rzeczywistych przekształceń. Historyczne jej konfiguracje, gdy niewola narodowa determinuje społeczne hierarchie różnic społecznych, uruchamiają irredentę. Odwrotnie relacja nie

zachodzi. Nędza ekonomiczna i kulturowa Galicji nie ma się nijak do biedy mazowieckiej czy podlaskiej, jeszcze znośnej i tym bardziej podatnej na mobilizację ruchów społecznych i narodowych. Ruchawki galicyjskie to zaledwie echo odbite od Kongresówki lub jeszcze dalej od zaboru pruskiego. Owszem, ochoty tam nie brak, że i można więcej. Rzecz w tym, że zwykle nieudanej. Rozpiętość różnic społecznych jest tam tak duża, biedy tak liczne, rozpraw historycznej szkoły krakowskiej tak mnogo o nędzy ustrojowej Polski co do nędzy społecznej i politycznej prowadziła raźnie, że pozbierać się do programu jakiejś narodowej sprawy, efektywnego pomysłu, wiary w sukces, łatwiej tam w kabarecie, w literaturze, publicystyce, na uniwersytecie, na scenie teatru czy manifestacji patriotycznej niż w praktyce konsekwentnej myśli i czynu narodowego. Czy i jak można je odnaleźć w miejscu młodości Stefana Wyszyńskiego?

### **Stefan Wyszyński nie wraca do szkoły w Andrzejewie. Dwa obrazy**

Wynik indywidualnego protestu wyznaczy strategię uczenia się nadziei i oporu, oczekiwania czegoś zasadniczo nowego. Motyw niekończącego się nigdy bólu po stracie matki odnajdzie zmaksymalizowane nadzieją i wiarą religijną rozwinięcie w decyzjach o wszystkim, o sobie, o narodzie, o kościele. Całości społeczne i kulturowe w doświadczeniu indywidualnym mają swe pojęcia i nazwy, swe konfiguracje historyczne, hierarchie, syntezę w polu struktury wiary. Należą do jakiegoś systemu i jakiejś struktury. System to role i zasoby; struktura to praktyki reprodukowane w czasie i w przestrzeni. Gdy między nimi dochodzi do sprzeczności, system reglamentuje zasoby przemocą i selekcjonuje role dopuszczalne w jego granicach. Kultura należy do struktury. Gdy wewnątrz systemu dochodzi do przewartościowań, zamiany miejsc, ról i zasobów, liczy się ich struktura. Czym jest ona opisana? Jakimi relacjami, zależnościami? Czym jest jej pole?

W domu rodzinnym Stefana Wyszyńskiego w Zuzeli i Andrzejewie znajdowały się dwa obrazy Matki Boskiej: Ostrobramskiej i Częstochowskiej. Matka ceniła pielgrzymki do Ostrej Bramy, ojciec na Jasną Górę. Opowieści pielgrzymkowe stanowiły pierwsze teksty kultury. Tekst kultury uogólnia konkret. Nadaje mu znaczenie, paradygmat. Dzieciństwo ugruntowane w intensywnej pobożności maryjnej ustanawia trwale przyzwyczajenie rządzone rytmem roku kościelnego, regularnością, powtarzalnością rytu i obyczaju. Pobożność maryjna jest paradygmatyczna. Wyznacza pierwsze reguły pola strukturalnego wiary religijnej Stefana Wyszyńskiego.. Pole strukturalne wiary religijnej Stefana Wyszyńskiego ustanowione jest regułami pierwszego tekstu kultury polskiej: opowieścią mariologiczną. Czy jest to - jak głosi amatorska psychologia dowolnej orientacji, ulubione narzędzie domowego religioznawstwa i ludowej przypowieści psychoanalizy - projekcja unieśmiertelnionej, nieskończonej nigdy obecności i opiekuńczości matki, swoista redukcja psychoanalityczna, owa fiksacja na niezgodzie ze stratą przekraczającą zdolność jej asymilacji i na traumie zracjonalizowaną projekcją religijną, czy może dokładnie czymś innym, odkryciem realizmu wiary, która już znalazła swe rozumienie w ruchu personalnego i historycznego urzeczywistnienia całości społecznych kościoła, osoby i narodu w doświad-

czeniu próby egzystencjalnej? Doświadczenie próby egzystencjalnej jest kategorią charyzmy, owych wirtuozów religijnych, którym Max Weber wyznacza główne role w „Etyce Protestantckiej i duchu kapitalizmu”, studium z 1905 roku. Stefan Wyszyński idzie drogą wirtuozów religijnych od 31 października 1910 roku. Ich obecność i zaangażowanie w konkretnie zróżnicowania dramatu społecznego i osobistego w danej całości są nieodzowne i proporcjonalne do napięć, które asymilują i wyrażają. Ich rola i znaczenie dochodzi do głosu zawsze tam, gdy myśl transcenduje emocje skrajne i czyni z nich kontrolowane tworzywo ładu zbiorowego. W Andrzejewie w latach 1910-1912, okresie buntowniczej edukacji Stefana Wyszyńskiego. Struktury są wyraźnie chwiejne, których zmienność, choć na skalach lokalnych, jest wizerunkiem procesów ogólnych. W popularnych źródłach podaje się ich szczegółowe dane: skład ludności, polski i żydowski żywioł, gdzie moment żywiołu dość jest typowy dla miast i miasteczek Mazowsza, Podlasia, Lubelszczyzny czy wschodniej Galicji, więc, comiesięczne lub prawie comiesięczne jarmarki, apteka, browarnie, sklepy bławatne, galanterijne, olejarnia, piwiarnia, karczma, co najmniej dwie, wiatraki, sklep żelazny, synagoga, kościół, cmentarz i kirkut, szkoła, czasem felczer, znachor, robotnicy na dniówkę, krawcy, urzędnicy, duchowieństwo, osoby zakonne, szlachta, magnateria, telegrafista, żołnierze, stójkowy z numerem na blasze wybitym, może dwóch, koloniści, osobistości (czyli osoby wolnych zawodów- inteligencja, nauczyciele), dziedzice, piekarze, rzeźnicy, stolarze, szewcy i obowiązkowo handlarze wszystkim co miejscowe z pochodzenia, produkcji, popytu, złodzieje, oszuści. Wszyscy łatwo rozpoznawalni za dnia i w nocy. Mają twarze a kryteria różnic nie mają nic z upraszającego schematu abstrakcji dużych miast, w których twarze się zacierają i niknie potrzeba ich ciekawości. Przeciwnie na wsi, w miasteczku czy w sztetlu. Znanie są ich habitusy i skłonności, stereotypy używane są tylko w sytuacjach konfliktu. Status, położenie, rola zawodowa, majątność, wiek, płeć warunkują codzienne i odświętne zachowania. Uczniowie w mundurkach, żandarmi w fioletowych, przepisowych uniformach, urzędnicy ubrani wedle rangi, nauczyciele w elegancji garniturów z krawatami, niewiasty w długich po kostki sukniach, w chustkach, zimą w zapaskach, kożuszkach, czepcach, mężczyźni w kapotach, w płóciennych portkach, zimą w baranicach, co do osiemnastu rubli kosztowały, dziewczynki w spódnicach, w niedziele i święta w kolorowych, z motywem czerwieni, czerni, żydzi w chałatach, tałas kutn (mały tałas), z jarmułką pod szerokim kapeluszem. To się zmieni za trzydzieści dwa lata. W 1942 roku Niemcy zlikwidują Żydów w pobliskiej Treblince. Z Andrzejewa do Treblinki jest 26 km z ogonkiem. Z Zuzeli 18 kilometrów z kawałkiem. Zuzela i Andrzejewo, krajobrazy pochodzenia, na których zróżnicowanie nie znaczyło jeszcze kłęski, przeciwnie, żywioł kontaktu i kontrastu, oddzielenia kultur, ale nie ich rozdziału, odmienności projektów i ruchów emancypacji, podobieństwa sieci powiązań i różnorodności ich strukturalnych węzłów. W każdym przypadku struktury jawne codziennie miały swe konspiracyjne analogie. Kościół jako forma w sytuacji niewoli narodowej, nie dał się oddzielić od tego, kogo był kościołem, tak jak sztetl, miasteczko żydowskie, jest zawsze blisko i nie da się oddzielić od tego, czym jest w swych doświadczeniach, wyobra-

zeniach, metaforach, swej społecznej, kulturowej metafizyce, mikrokosmosie<sup>9</sup>. Krajobraz pochodzenia znaczonej jest traumą osobistą i narodową, w której chłopięce, w wieku dziewięciu lat, doświadczenie śmierci matki, edukacyjny bunt i uogólniający projekt uspołecznienia swej przyszłości, zamiaru pierwszej syntezy wiary religijnej, edukacji i losu szkicuje pole strukturalne, od którego odchylenia będą pod kontrolą jego motywu głównego: widzieć siebie w miejscach dokonującej się syntezy religii, kościoła, narodu. Opowieść mariologiczna wyrasta z przywiązania do rodzinnego kultu, pobożności i otwartej ikonicznie, dyskursywnej pewności o znaczeniu osobistego zaangażowania, o gruntownej, przeobrażającej, osobistej i społecznej relacji ze wszystkim co mariologiczne w Kościele katolickim. Pobożność w doświadczeniu śmierci matki nie jest wehikułem projekcji straty na uzupełniające jej efekty, jak chcą narracje biograficzne. „Przyszły prymas przeniósł miłość do matki na Matkę Bożą” - zauważa jedna z nich<sup>10</sup> i jest w tym spostrzeżeniu trywialna intuicja psychologiczna o kompensacyjnej roli religijności, która notorycznie poszukuje komfortu duchowego w miejsce dyskomfortu psychicznego. Niczym ta opinia nie różni się od pospolitej, ludowej wyobraźni, jak trwoga to do Boga. Mało kto odmówi jej trafności w udomowionej teologii, po amatorsku uprawianej, owszem, z dobrą wolą, w hagiograficznej publicystyce. W notatce z 31 października 1980 roku kardynał Wyszyński zapisał: „Ojciec Niebieski, zabrałeś nam dzieciom, matkę Juliannę i zostawiłeś nas sierotami. Wiemy, że wszystko czynisz przez Miłość Ale związek z matką, która dałeś, jest tak wielki, że trudno pojąć, że miłość Boża pozbawia nas miłości macierzyńskiej. *Fiat voluntas Tua (Niech się stanie wola Twoja)*”<sup>11</sup>. Pojmowanie traumy ze śmierci matki przechodzi przez *Fiat voluntas Tua*, przez odkrywaniem od tamtej pory chroniczne swego miejsca i swej podmiotowości nie w zyskach i stracie, w owej buchalterii psychologicznej domorosłej psychoanalizy religii, raczej i przede wszystkim, w perspektywie teologicznej, w konfrontacji Boga i człowieka tu i teraz. Konfrontacji, nie kompensacji, nie fatalizmu, raczej ryzyku wiary pewnej siebie. Podobnie dochodzi do głosu ten moment mariologiczny w biografii Karola Wojtyły. Matka Wojtyły, Emilia z domu Kaczorowska umiera 13 kwietnia 1929 roku w Wadowicach, gdy ten ma lat dziewięć, jak Stefan Wyszyński. Późniejsze *Totus Tuus* Karola Wojtyły jest teologią, nie zaś psychologią. Stefana Wyszyńskiego „Per Mariam Soli Deo” albo „Wszystko postawiłem na Maryję” jest z *Credo* i *Pater Noster* Kościoła katolickiego, z owej modlitwy, którą zanotuje w styczniu 1958, „ego servus Tuus et filius ancillae Tuae”<sup>12</sup>. To adagium teologiczne, nie zaś inicjacja w osławiającą traumę praktyki pobożności maryjnej. W obu osobach polskiego i kościoła powszechnego, Stefana Wyszyńskiego i Karola Wojtyły śmierć matki rozgrywa się bez przerwy na lamentacyjne wspomnienia, wiecznie i w wieczności. Owszem, w ludowej religijności zachodzi ta sama operacja, tyle

<sup>9</sup> C. Magris, *Daleko, ale od czego? Joseph Roth i tradycja Żydów wschodnioeuropejskich*. Przekład Elżbieta Jogała. Wydawnictwo Austeria Kraków- Budapeszt 2015; Y. Petrovsky-Shtern, *Sztetl. Rozkwit i upadek żydowskich miasteczek na Kresach Wschodnich*. Tł. Joanna Gilewicz, Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego. Kraków 2014.

<sup>10</sup> E.K. Czaczkowska, *Kardynał Wyszyński. Biografia*. Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2013, s. 33.

<sup>11</sup> E.K. Czaczkowska, *Kardynał Wyszyński. Biografia*. Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2013; Raina P. *Kardynał Wyszyński i Solidarność*. Warszawa 2005.

<sup>12</sup> S. Wyszyński, *Pero Memoria. Tom V.1958*. IPN, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2018, s. 3.

tylko, że jej bliżej do - w opisach etnograficznych i socjologicznych domysłach, także w dewocyjnych wykonaniach - do redukcji psychologicznej. Habitus maryjny i mariologiczny w religijności początków dwudziestego wieku ma już ugruntowanie w coraz większej ilości sanktuariów na ziemiach polskich, w Europie i w świecie katolicyzmu, w ruchach pielgrzymkowych, w instytucjonalizacji doktrynalnej, która od decyzji z bulli *Ineffabilis Deus* z 8 grudnia 1854 roku Piusa IX, iż *Immaculata Conceptio Beatæ Virginis Mariæ*, niepokalanie poczęta błogosławiona Maria Dziewica ma gwarancje teologiczne świętości i autorytetu z najwyższej kościelnej władzy instytucjonalnej, uruchamia serie kulturowe wewnątrz katolicyzmu powszechnego. Ich więź wewnętrzna przeżywana maryjnością jest urzeczywistnieniem w najwyższym, z możliwych do doświadczenia i pomyślenia, stopniu zasady personalistycznej w religii, kościele jako wspólnoty osób, potem urzędu, hierarchii, monarchicznego ustroju, i monarchicznego stylu na koniec, który w maryjności przekształca sformalizowane reguły w doświadczenie bliskości osób, w relacje personalizacji struktury. Maryjność znosi strukturę na rzecz bezpośredniości zaangażowania, objawienia - jak niegdyś mawiano w kościele antycznym - Boga jako społeczności, kościoła świętych. Maryjność w katolicyzmie polskim - podług redukcji socjologicznej, jak w socjologii durkheimowskiej w opracowaniach Stefana Czarnowskiego<sup>13</sup> - reprezentuje formy integracji, gdy rozpadają się więzi statusowe, rośnie zróżnicowanie a procesy spójności nie mają już wystarczających zasobów (edukacja, sztuka, państwo- jego brak, myśl społeczna i religijna, filozofia, nauka, prawo, ekonomia, struktura społeczna, obyczaj, itp.) by odpowiedzieć na narastające napięcia ekonomiczne i społeczne. Henri de Lubac<sup>14</sup> swego czasu nauczył socjologów społecznego rozumienia dogmatów jako aktywnej mentalnie i normatywnie struktury znaczącej w relacjach między osobowych. W tym pochodzeniu odnajduje się też socjologiczna, iż maryjność jest formą integracji kulturowej w środowiskach, które potrzebują religijnej legitymizacji żywotności w kulturze gdy własne, pozareligijne zdolności integracji społecznej są systematycznie chwiejne nie dlatego, że są formalne, dlatego że są społeczne właśnie, nie zaś osobowe. Jeśli kapitały religijne są niezbędne z kapitałem społecznym, pojawia się wartość ściśle religijna, autonomizująca ład zbiorowy, wartość personalistyczna, owa wolność mowy, wyznania, przemiany tym bardziej silna, im warunki dezintegracji narodu z innych źródeł rozkładu strukturalnego, w tym niewole polityczne i społeczne zarazem, klęski i niepowodzenia, traumy i niedole nasycają się procesami zróżnicowania społecznego. I nie trzeba do tego Konfederacji Barskiej, z jej nieznośną tromtadacją, która uczyniła z niej motywację wyzwolenia z opresji zaborczej jako opresji wszelkiej, bo w mariologii polskiej, miała już za sobą rodowody starsze, z testamentu hymnologicznego pieśni Bogarodzico, ślubów Jana Kazimierza z katedry lwowskiej z 1 kwietnia 1656 roku oddających Matce Bożej Polskę pod królewską opiekę i władzę wszystko, co Polskę stanowi. Maryjność nie jest ersatzem, ani kompensacją braków doktryny, organizacji czy kultu, reakcją na frustracje czyli chronicznie negatywną stroną społecznego położenia jakiejś całości społecznej i indywidualnej. Owszem, jest spełnieniem

<sup>13</sup> St. Czarnowski, *Studia z historii kultury. Dzieła t. I*. PWN, Warszawa 1956, s. 89.

<sup>14</sup> H. O.P. de Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*. Przełożyła Maria Stokowska, Społeczny Instytut Wydawniczy ZNAK, Kraków 1988.

ich regularności katolickiej właśnie, to znaczy personalizacją wspólnoty, jej inicjacją szczególnie widoczną wtedy, gdy pozareligijne podstawy wspólnoty formalizując się społecznie, marnieją galopem. Maryjność jest formą antyidolatriczną, choć, jak w interpretacjach protestanckich i judaistycznych, jest czystą idolatrią, uzupełnieniem już i tak bałwochwalczego charakteru katolicyzmu w jego religijnej istocie<sup>15</sup>. Jest w samej strukturze katolicyzmu w Polsce jego definiującą społecznie podstawą. Pod tym względem bliżej mu do prawosławia z jego teologią ikony, fenomenem obecności w wizerunku, który personalizuje każdorazowo więź przynależności, interioryzuje jej zobowiązania, uaktywnia pamięć w owym jestem, pamiętam, czuвам. Narody nie giną gdy giną ich państwa czy poszczególne urzędnicy, instytucje, organizacje, struktury władzy. Są z istoty procesów uspołecznienia ładu w kulturze projektem stale domagającym się odkrywania, wyobrażania, reprezentacji symbolicznej. Maryjność w kulturze polskiej i w odniesieniu do narodu polskiego jest niekonkurencyjną reprezentacją symboliczną relacji podstawowych, mianowicie osoby i wspólnoty. Jest ich idiomem. Jest jego sprawą wewnętrzną, normą i wartością zarazem, układem odniesienia, kryterium ortodoksji. Dla wyborów i projektów życiowych młodego Stefana Wyszyńskiego jest zasadą hermeneutyczną, koncepcją rozumienia siebie w Kościele i narodzie i miejsca narodu w relacji do Kościoła<sup>16</sup>. Naród jest całością kulturowo-moralną. Ów moment totalizujący rozstrzyga o jego strukturze. I jest nią dlatego właśnie, że tożsamość osoby nie da określać bez odniesienia do wspólnoty, ideału, który tylko w jakiejś formie religijnej jest w stanie wypowiedzieć jej realne istnienie, doniosłość, trudne zawsze zadania, prawa, podmiotowość osoby w podmiotowości narodu. Tym jest zapowiedź młodzieńczego buntu Stefana Wyszyńskiego: w maryjności odkryć wezwania własne w kręgu społecznego położenia narodu, jego podmiotowości, wolności, historii, aspiracji. Katalog odkryć nie zna w takich przypadkach kanonu. Jest w ruchu edukacji, sytuacyjnych historycznie powikłań, spotkaniami z opresją. Tym, co stałe jest Kościół, jego trwałe odniesienie czyli wspólnota odtwarzająca się w codziennej praktyce zaprzeczającej presjom na reifikację stosunków osobowych. „Kościół jest dojrzały, wiekowy, spokojny. Malo wzrusza się wobec najrozmaitszych przemian, niepokojących ludzi danego pokolenia. Kościół zawsze jest ponad pokoleniami, a my stanowimy jedno zaledwie pokolenie, które jest i przechodzi, ustępując miejsca innemu”<sup>17</sup>.

### **Transcendencja Kościoła. Uhistorycznienie wyboru ewangelicznego**

Kościół jest spokojny transcendentnie, nigdy historycznie. Jest stały aksjologicznie i pewny normatywnie, choć nie jest w nich niewzruszony, oprócz Credo i dogmatów. Jest pierwszą transcendencją społeczną, nigdy alienacją. Jest nim w sensie, o którym mówi socjologia Floriana Znanieckiego: „Norma może być wewnętrzna w stosunku do rzeczywistości, jak wówczas gdy się przyjmuje, że aktualnie panujący tradycyjny czy zwyczajowy

<sup>15</sup> C. Napiórkowski, OFMConv., „Gdzie jest Mariologia?”, *Concilium. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny*. T.1-10/1968, Pallotinum, Poznań-Warszawa 1969, s.46-58.

<sup>16</sup> S. Wyszyński, *W świątłach Tysiąclecia*. Wydawnictwo ZNAK, Kraków 1961, s. 29-37.

<sup>17</sup> S. Wyszyński, *O godności kobiety*. Wydawnictwo SUMUS. Warszawa 2020, s. 117.



stan rzeczy jest normalny, albo może być zewnętrzna, jak wówczas, gdy moralne, religijne czy estetyczne wzorce odnosi się do rzeczywistości społecznej i odkrywa się, że ze stanowiska tych norm obserwowany stan rzeczy jest z nimi niezgodny, a więc nienormalny. W obu przypadkach przyjmuje się, że to, co normalne jest znane z praktyki, albo przez szczególny rodzaj racjonalnego czy irracjonalnego świadectwa; problem tkwi w tym, co nieprawidłowe, co popada w sprzeczności z normą. W pierwszym przypadku nienormalny stan jest wyjątkowy, w drugim zwyczajny, podczas gdy normalny stan jest wyjątkowy,<sup>18</sup>. Społeczeństwo jest stanem nienormalnym z definicji. Bywa stanem normalnym i wtedy jest nienormalnym tym bardziej. Kościół jest dla młodego Stefana Wyszyńskiego transcendencją *a priori*, transcendencją jako kultura aksjologiczna i normatywna. Jest *a priori* z głębi własnego źródła i samowiedzy. Jest chronicznie na zewnątrz i z tego miejsca projektuje i przenosi wnętrza rodziny i domu, z poziomu mikrostruktury ku całości kultury, takiej jaka jest dostępna lokalnej komunikacji i interakcji. Takie stanowisko ma kolosalne konsekwencje. Społeczeństwo jest nienormalne i normalne zarazem, bo jego procesem głównym jest reifikacja i alienacja społeczna, racjonalizacja i irracjonalizacja, racjonalność i irracjonalność w nierównych historycznie formach i postaciach, w nierównościach tak systematycznych, że objąć je obiektywnie może jedynie nauka i kościół właśnie. Pierwsza ze stanowiska metodologii, drugi ze stanowiska aksjologii. Tak jak religia jest pierwotną potrzebą w kulturze, tak kościół jest pierwotny w organizacji społecznej. Reifikacja jest procesem i stanem normalnym historycznie. Z punktu widzenia kościoła jest stanem nienormalnym, grzechem społecznym. Społeczeństwo jest strukturą i procesem reifikacji i alienacji ustawicznej, choćby tu i ówdzie dokonywały się w nim emancypacyjne wyczyny. Kościół jest zbiorowością, ruchem i ideą antyreifikacyjnych i antyalienacyjnych procesów, aczkolwiek w swych historycznych aranżacjach, a tak bywało dość regularnie, nie ustrzeża się ustawicznie tego, czemu zaprzecza. Poczwórność zaprzeczenia, najpierw forma negacji reifikacji społecznej i jej alienacyjnych możliwości czyli ruch w istocie pozytywny, potem potrójność zaprzeczeń sobie, (1) uległość albo neurotyczna adaptacja do otoczenia, (2) niezdolność albo inercja strukturalna, następnie (3) faktyczny akt rezygnacji z siebie jako wspólnoty, nie pozwala na osobowe relacje. Zaprzeczenie czwarte jest powrotem do siebie, jak Łzy Piotra po potrójnym zaprzeczeniu się Chrystusa. Przeczenia Piotra są alienacją ze wspólnoty, odmową uczestnictwa, skrajnym doświadczeniem odrzucenia drugiego. Pierwsza negacja jest wezwaniem i nazwą kościoła, jego socjologicznym pojęciem głównym. Jest tedy formą uszczęśliwiającego paradoksu, bo jako struktura ze swej istoty społeczna, musi przejść przez swe czwarte zaprzeczenie by ostać się na poziomie swego pojęcia i pierwotności doświadczenia - wspólnoty właśnie: zaprzeczanie sobie to program chronicznego nawracania, wyboru ewangelicznego. Drugie zaprzeczenie ma swe własne terminy. Jest grzechem, zerwaniem relacji osobowej. Jako taki jest zawsze pierwszą możliwością społeczną, reprezentacją *à rebours* Kościoła. Trzecie zaprzeczenie stale trzyma go w szachu jako biurokratyzacja, urząd, wyznanie, struktura przechodząca w system, czyli

---

<sup>18</sup> W.I. Thomas, F. Znanięcki, *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 1-5. Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1976, s. 45.

w role i zasoby, własność szafarza. Nie ma nic sprzecznego wewnątrznie w okoliczności, iż kościół nie ustanawia socjologii. Jako transcendencja *a priori*, znosi jej obiektywizujący status bo normę, dogmat, Credo, głos Boga czyni podstawą zrozumienia czegokolwiek. Wszystko jest sprzeczne w socjologii, gdy jej zamiary chcą, jak pozytywizm Augusta Comte'a, oświeceniowe projekty czy postnowoczesne meta-krytyczne konstrukcje metodologiczne (teorie krytyczne oprócz realizmu krytycznego, feminizm, genderyzm, kolejka innych) ustanowić płynność wszystkiego co społeczne i zastąpić religie i kościół praktyką tak samo ważną jak to, czym same są, przejściowym ruchem, modą, fobia, ideologią. Jej sakralizujące siebie demonstracje są zastępczą formą pragnienia absolutu, któremu w wersjach religijnych odmawiają miejsca gdziekolwiek. Idolatrie to nic nowego. Upadek bałwochwalczych bałwanów poprzedza zmierzch ich uniwersytetów.

Jeśli, jak we wczesnej biografii Stefana Wyszyńskiego, moment wyboru ewangelicznego przypada w okresie silnych przekształceń Kościoła jako organizacji doktrynalnej i instytucjonalnej, od pontyfikatu Leona XIII, Piusa X i Benedykta XV i w okresie, w którym formy imperiów, państw i kultur stają oszalale na granicach swych historycznych horyzontów nie do zobaczenia na nowo po I wojnie światowej, wolno w tym widzieć osobowość formatu historycznego, więc tę, co siebie identyfikuje z losem wspólnoty i bierze za nią odpowiedzialność. W 1914 zakończyła się historia Europy- eseizował Jerzy Stempowski<sup>19</sup>, jak wiek dziewiętnasty kończy się w czerwcu 1914 roku w Sarajewie -notował socjolog Aleksander Hertz<sup>20</sup>. W 1914 roku Stefan Wyszyński jest uczniem gimnazjum im Wojciecha Górskiego w Warszawie. W latach 1915-1917, wojna odcina możliwości edukacji w Warszawie, przenosi tedy naukę do gimnazjum męskiego im. Piotra Skargi w Łomży, gdzie kończy klasę czwartą i piątą wtedy gdy Łomża jest pod władzą niemiecką. Angażuje się w harcerstwo. Udział w nim jest nielegalny. Tyranie lubią wszechwładzę nad dziećmi. Jej podłość pod tym względem nie jest zresztą lokalna. To jej własność inherentna. Uniwersalizuje się w systemie władzy, autorytarnej w szczególności. Otrzymuje Stefan Wyszyński karę pejców, może dziesięć, może dwadzieścia pięć. Pewnie gdzieś pośrodku. Norma przewidywała od 10 do 25. Standardy Niemiec cesarza Wilhelma są dość elastyczne, ale nigdy poza swym prawem. Przemoc systemu jest dobrze obliczona regułami prawa, by nie było wątpliwości dla nikogo, kto je przekracza. Ciosy z opresji określają poniekąd rytmy życia Stefana Wyszyńskiego, w każdym razie uprzytamniają znaczenia wychowania patriotycznego w domu, w kościele, w samokształceniowych ośrodkach dojrzewania społecznego, w organizacjach nauki strategii emancypacyjnych<sup>21</sup>. Tyrania nie znosi dyskrekcji, owszem ceni rozgłos swych zabiegów z zachowaniem anonimowości swych wykonawców. Wolno jej zrobić wszystko, ale nie wszystko o sobie opowiedzieć. Jej personel służalczy z kręgów okupowanego narodu demoralizuje siebie nade wszystko składając należny trybut cnocie, która tropi ich podłości. Ale jej trudy w konfrontacji z nielegalnością patriotycznego wychowania nikkzemniej kaskadowo i w pewien sposób ośmieszają jej powagę.

<sup>19</sup> J. Stempowski, *Eseje dka Kassandry*. Biblioteka „WIEZI”. Warszawa 2019 (przedruk z Biblioteki „Kultury”, z roku 1961), s. 289.

<sup>20</sup> A. Hertz, *Wyznania starego człowieka*. PIW. Warszawa 1991, s. 35.

<sup>21</sup> M. Kindziuk, *Kardynał Stefan Wyszyński. Prymas Polski*. Wydawnictwo ESPRIT. Kraków 2019, s. 22-23.

Wcześniej czy później jej dnie są policzone, a rachunek dnia jej ostatniego nie wygląda dobrze. I pojawiają się zdarzenia i procesy dłań krańcowe, I wojna światowa. Od Tukidydesa wiadomo, że wojna jest absurdem i barbarzyństwem, bez których nie może się obyć żadna kultura, tym bardziej cywilizacja, a Niemcy i Rosja nie dają sobie wyrwać przodownictwa w jej zapale. Rozpad imperium jednego sprowokuje chaos klęski powojennej, w drugim terror komunistyczny przedtem nieznanym ludzkości ustanowi mord regułą systemu. Thomas i Znaniecki w pisany w czasie I wojny dziele *Chłop polski w Europie i Ameryce*<sup>22</sup> odnotowali: „Walka narodów i kultur jest dominującym faktem współczesnego życia historycznego i musi przybrać formę wojny, kiedy posługuje się obecna forma organizacji państwowej jako swym środkiem. Aby położyć kres wojnom, trzeba albo położyć kres walce narodów i kultur przez wprowadzenie schematów postaw i wartości, albo zastąpić odizolowane narodowo państwo, będące instrumentem kulturalnej ekspansji, jakimś innym typem organizacji”<sup>22</sup>. Na razie rozszerzają się wojny połacie. Do niebotycznych rozmiarów rosną materiały antropologii wojny<sup>23</sup>. Nowoczesność ma mocne strony mroczne, tragiczne. Jej stronnicy, od Voltaire’a, czołowego antysemitę Oświecenia, przez Thomasa Jeffersona, właściciela niewolników czy Kanta, który w granicach praktycznego rozumu nie uwolnił się nigdy z przywiązania do wyższości swego racjonalizmu względem każdej innej postawy, formacji czy kultury, do jej faworytów z kręgów „postępowych”, a jakże, ruchów lewicowych, nie ukrywających dylematów, których skutkami obciążają ludzi zapóźnionych, ludzi na „przemiał”. Komunizm należy do ruchów nowoczesności, jest jeszcze bardziej globalny i brutalny nawet niż epizody totalistyczne w Europie. Nim to nastąpi niebawem, nielegalność cnoty stawia zaborców w fatalnym świetle, z którego nie zdają sobie sprawy. Nie wiedzą co czynią. Niewinni niczemu. Są w stanie oprócz pogardy i przemocy, przyznać się do jakiejś niedoskonałości własnego systemu, że jest go za mało, że zostawia miejsce dla dysydencji, uzurpacji wolności. Nikt lepiej niż Machiavelli nie dokazał dlatego z podporządkowanych sobie narodów nie czynią sprzymierzeńców, jeno wzmagają ich nienawiść ku sobie. Jakoż zabór, najazd, wojna nie jest środkiem w taktyce czy strategiach sprzymierzania się z kimkolwiek. Wojny najeźcze w służbie wyzwolenia są pierwszym kłamstwem imperium, które musi znaleźć usłużną propagandę i ideologię wolności, zaprzeczające rozumowi i sumieniu. Czytelnicy Tukidydesa i zaborcze reżymy wiedziały o tym przed 1772 rokiem licząc na kolaborację miejscowych aplikantów do władzy z przysmakami z imperialnego stołu. Musiały wszakże wiedzieć, albo przypuszczać, że jak znajdzie się Kuklinowski, to i Kukliński. Bo też są wśród Kuklinowskich charaktery słabe z licznymi wszak interesami, a resztę zrobi przemoc. Ludzie wolni w służbie przemocy to zjawisko i postawa historycznie trywialna. Znajdą się więc pułkownicy ze szkoły Wallenroda. Michel de Montaigne radził w takich razach przyglądać się, odkrytym po wtórnie trzysta lat po nim przez Milgrama i Zimbardo, przywarami ludzi, które znajdują zatrudnienie w urządzeniach ohydnych i nagannych, aliści potrzebnych w państwie, jak trucizna niezbędna do utrzymania zdrowia, mianowicie samozatrutym skłonnościom do

<sup>22</sup> W.I. Thomas, F. Znaniecki, *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 1–5. Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1976, s. 96.

<sup>23</sup> L. Stomma, *Antropologia wojny*. Wydawnictwo ISKRY. Warszawa 2014.

okrucieństwa i władzy nad innymi<sup>24</sup>. Kiedy Stefanowi Wyszyńskiemu przychodzi eksperymentować z ich satysfakcjami, opór i emancypacja w tym czasie w Polsce ma już rozwinięte, zróżnicowane inicjatywy. Ich formy i działania ogarniają ruchy wyzwolenia narodowego i społecznego. Wolność wzywa rebeliantów. Niektórych czyni bohaterami. Nie zabraknie odwagi. Bojowcy z PPS, z ruchów ludowych, pozytywistyczna cierpliwość i nieustępliwa wiara religijna znoszą granice ustępstwa. W latach 1912-1914 Stefan Wyszyński naukę w gimnazjum łączy z doświadczeniem szybkiego dojrzewania społecznego, uczenia się ról przywódczych i organizatorskich w konspiracji względem uzurpacji zaborczych. W okresie nauk w gimnazjum w Łomży, 1915-1917, zinterioryzuje ich sensy, wśród których ich religijne, kościelne, narodowe wzory wiążą się doktrynalnie i organizacyjnie w polach kultury, w dyskursie i w rolach osobowych obiektywizujących jej ostateczne znaczenia. Asymiluje je w dyskretności projekcji dziejów własnych.. Modli się w łomżyńskiej katedrze o powołanie kapłańskie. Żeby projektować dzieje, trzeba tę ich część co uhistorycznia wspólnotę, do której się należy, stale nosić w sobie. Już wtedy doświadcza wolności w języku wiary i habitusu patriotycznego. Jest kontestatorem systemu, który ściga powinność i szlachetność, zaangażowanie dla drugich. Nie ma nic dziwniejszego w tyranii niż przekonanie, że może się utrzymać przy życiu wyłącznie z polityki strachu i praktyki gróźb nieustannych, a te najlepiej krzewić jako metody wychowania. Stefan Wyszyński wcześniej, w wieku lat czternastu dokonuje rozrachunku z polityką strachu, z instytucjami konformizmu względem jej ofert. Wybiera ścieżki patriotycznego zaangażowania, które mają pokrycie i wyjaśnienie w religijnych formach i z tego poziomu ich najwyższych standardów patrzy na swe i narodowe dzieje. To stawia wymagania ułożenia na nowo całości, które rozpadły się ingerencją nowoczesnych pojęć kultury, społeczeństwa, narodu, kościoła. Eric R. Wolf, autor *Europe and the People without History* przestrzegał, iż takie próby najczęściej kończą się świadomością fałszywą, uznaniem iż pojęcia stają się rzeczywistością, a są tylko nazwami w niekończącym się procesie połączeń i interakcji społecznych<sup>25</sup>. Uwaga Wolfa ma pewne założenie konstruktywistyczne podjęte chyżo przez socjologię XXI wieku. Głosi ono, że struktury społeczne w większej swej części, wyglądom i funkcji to wyobrażenia, kultury mentalne, ideologie, perspektywy i orientacje historyczne, które taktyką barona Münhausena próbują się beznadziejnie wyrwać ze swych granic. Istotnie, wiele jest ludów bez historii, i tylko im przysługuje pewność strukturalna, niezmiennosc postępowania, solidność norm, realizm wartości, transcendencja historii. W takim ujęciu, Stefan Wyszyński jest figurą z transcendencji historii narzędziami wiary religijnej i owego „spokoju kościoła”, który jest odniesieniem ostatecznym dla zmiennych historycznie form życia społecznego. Kościół transcenduje sam siebie, każde inne formy wspólnot, swoją historię i ich historię. Gdy przyjdzie im zaprzeczyć transcendencji kościoła same się względem siebie transcendencją mają. Takie formy prowadzą do idolatrii o nacjonalistycznych, szowinistycznych skutkach. Stefan Wyszyński w Zuzeli, Andrzejewie, Warszawie, Łomży, w okresach edukacji, dojrzewania do kapłaństwa, „ubierania się inaczej”, personalizuje wymaga-

<sup>24</sup> M. de Montaigne, *Próby* T.III. Tł. Tadeusz Żeleński (Boy), PIW, Warszawa 1957, s. 6.

<sup>25</sup> E.R. Wolf, *Europe and the People without History*. University of California Press, Berkeley -Los Angeles -London 2010, s.3.

nia obecności w kościele i narodzie, które stale na nowo syntetyzują się zadaniami wirtuoza religijnego. Dostrzega ów motyw transcendencji kościoła względem narodu i ustala między nimi relacje historycznych wzajemnie zobowiązań. Idolatrie narodowe są zastępczą formą religii, podobnie jak idolatrie innych form społecznych, których głównym narzędziem jest przemoc. Koncepcje narodu likwidujące w swych określeniach transcendencję kościoła niechronnie, śladami Oświecenia, chodzą drogami nieszczęsnego we wszystkim nacjonalizmu.

### Przystanek końcowy. Eksplozje nowoczesności

Jeśli nowoczesność wystawia rachunki opresji społecznej czy narodowej w imię emancypacji, domaga się równocześnie swych określeń w tym, czym jest jako formacja kultury. Wyzwolenie poprzez kulturę jest jednym z jej programów. Stanisław Brzozowski w Polsce, krytyka kultury w Rosji, modernizm we Francji i modernizm w kościele, aktywizująca się coraz liczniej, teoretycznie i praktycznie od 1891 roku, od encykliki Leona XIII *Rerum Novarum* nauka społeczna Kościoła prowokuje i odnawia najstarsze nadzieje, by Kościół tu i teraz zradycalizował procesy uspołecznienia wiary. Już rozumiano, że nowoczesność drugiej połowy dziewiętnastego wieku produkuje kryzysy, napięcia, nieszczęścia, którym w pojedynkę nie sposób zaradzić, a alianse w tej sprawie są niemożliwe. Ruchy społeczne konkurują o dusze, imperia o ciała, które można użyć w wojnie; Kościół Leona XII wystawia je na próbę najtrudniejszą, jak możliwa jest korekta ładu zbiorowego z jedynym narzędziem, który jeszcze nie został zakwestionowany i historycystycznie zrelatywizowany, mianowicie etykę zakorzenioną teologicznie i personalistycznie zarazem. Historycyzm ma kilka odmian. Jedna głosi chwałę każdego porządku przyczynowo-skutkowego, regularność praw dziejów. Druga je ogranicza do schematów konstrukcjonistycznych: nie ma żadnego testamentu w prawach historii, są tylko wymuszone strukturami społecznymi koncepcje ich uprawy. Kryzysy i nędze biorą się z przewagi jednych nad drugimi i ta potwarzalność zjawiska generuje nieustannie przemoc, bez której żaden ład zbiorowy nie jest możliwy. Socjologia знаła to zagadnienie pod nazwą problemu Hobbesa (tak jest, od Thomasa Hobbesa, autora *Lewiatana* z 1651 roku) czyli idei, że społeczeństwo o danej formie trwa o tyle tylko, o ile słabszych w nim jednostek, grup, środowisk nie stać na walkę o swoje. Nie ma jak wojna. Ta zapewnia zwycięscy sukces legitymizujący zawsze tymczasowy ład zbiorowy, przynajmniej do wojny następnej, co udowadniała historia Europy od początku jej historycznej samowiedzy, zaś Bismarck zademonstrował jej korzyści w praktyce zjednoczenia Niemiec po zwycięskich wojnach Austrią i Francją. Z obydwoma zresztą wygrywa wtedy byle kto, nawet Włosi. Mit historycyzmu ma realne podstawy w dziewiętnastowiecznych i z początków dwudziestego wieku naukach społecznych, z socjologią i antropologią na czele. Jego najbrutalniejsze ekscesy już nadchodzą. Przemoc jako kategoria kultury uzyska sankcje teoretyczne w ideologiach dominujących we wszystkich ich formach, także w sztuce. Stefan Wyszyński od 1914 roku do roku 1924, słabego wtedy zdrowia, z zagrożeniami gruźlicy, mierzy w kapłaństwo. Osiąga je by odtąd bez interwałów na

spokój kościoła, używać go w zmaganiu z eksplozjami nowoczesności, jej nadzwyczajnymi przejawami z samego „Jądra ciemności”. Conrad (Joseph) i Konrad Wyspiańskiego wyznaczą mu poniekąd miejsca i formy głównych swych ról, w kościele, narodzie, w kulturze polskiej. Chwile spokoju i wytchnienia znajdzie tylko w modlitwie.

**Bibliografia**

- Czaczkowska E.K., *Kardynał Wyszyński*. Biografia. Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2013.
- Czarnowski St., *Studia z historii kultury. Dzieła t. I*. PWN, Warszawa 1956.
- de Lubac, H. OP., *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*. Przełożyła Maria Stokowska, Społeczny Instytut Wydawniczy ZNAK, Kraków 1988.
- GUBERNIA ŁOMŻYŃSKA W LICZBACH NA PODSTAWIE ROCZNIKÓW: OBZORY ŁOMŻYŃSKOJ GUBERNI Opublikowane przez ŁTN w dniu 10 października 2019 (dostęp 20 maja 2020).
- Hertz A., *Wyznania starego człowieka*. PIW. Warszawa 1991.
- Hertz P., *Pamięć i ład*. PIW. Warszawa 2018.
- Kapitan J., *Niezłomny, Błogosławiony*. Wydawnictwo AA. Kraków 2020.
- Kindziuk M., *Kardynał Stefan Wyszyński. Prymas Polski*. Wydawnictwo ESPRIT. Kraków 2019.
- Magris, C., *Daleko, ale od czego? Joseph Roth i tradycja Żydów wschodnioeuropejskich*. Przekład Elżbieta Jogalla. Wydawnictwo Austeria Kraków- Budapeszt 2015.
- Montaigne de, M. *Próby*. T.III. Tł. Tadeusz Żeleński (Boy), PIW, Warszawa 1957.
- Napiórkowski. C. OFMConv., "Gdzie jest Mariologia?", *Concilium. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny*. T.1-10/1968, Pallotinum, Poznań-Warszawa 1969, s.46-58.
- Petrovsky-Shtern, Y., *Sztetl. Rozkwit i upadek żydowskich miasteczek na Kresach Wschodnich*. Tł. Joanna Gilewicz, Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego. Kraków 2014.
- Raina P. *Kardynał Wyszyński i Solidarność*. Warszawa 2005.
- Sontag S., *O fotografii*. Przełożył Sławomir Magała, Wydawnictwo Karakter, Kraków 2017.
- Stempowski J., *Eseje dka Kassandry*. Biblioteka „WIEZI”. Warszawa 2019 (przedruk z Biblioteki „Kultury” z roku 1961).
- Stomma L., *Antropologia wojny*. Wydawnictwo ISKRY. Warszawa 2014.
- Thomas, W.I., Znaniecki, F. (1976). *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 1-5. Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza. Warszawa 1976.
- Wolf E.R., *Europe and the People without History*. University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London 2010.
- Wyszyński S., *W światłach Tysiąclecia*. Wydawnictwo ZNAK, Kraków 1961.
- Wyszyński S., *O godności kobiety*. Wydawnictwo SUMUS. Warszawa 2020.
- Wyszyński S., *Pero Memoria. Tom V.1958*. IPN, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2018.

Andrzej Wójtowicz

### **Krajobraz pochodzenia. Z biografii ks. Kardynała Stefana Wyszyńskiego**

Artykuł podejmuje pytania o biografię Stefana Wyszyńskiego z perspektywy socjologii historycznej. Badanie takie musi uwzględniać ściśle kontekst historyczny Polski, której w dniu i roku urodzenia Stefana Wyszyńskiego, nie ma na mapach politycznych Europy. Jest jako kultura, naród i kościół. Biografia jest zapisem dziejów wspólnoty, kultury i wspólnoty narodu by je zobaczyć we wspólnocie kościoła. Taka jest jej treść ściśle konsolidowana wokół problemów nowoczesności w Polsce lat 1901-1924.

**Słowa kluczowe:** biografia, socjologia historyczna, nowoczesność.

### **Landscape of origin. From the biography of Fr. Cardinal Stefan Wyszyński**

The article takes up questions about Stefan Wyszyński's biography from the perspective of historical sociology. Such a study must strictly take into account the historical context of Poland, which, on the date and year of birth of Stefan Wyszyński, is not on the political maps of Europe. It is as a culture, nation and church. Biography is a record of the history of community, culture and community of a nation to be seen in the community of the church. This is its content, closely consolidated around the problems of modernity in Poland in the years 1901-1924.

**Keywords:** biography, historical sociology, modernity.

*Translated by Andrzej Wójtowicz*



Krzysztof Wielecki  
Pontifical Academy of Social Sciences, Watykan  
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie  
Akademia Nauk Stosowanych  
Towarzystwa Wiedzy Powszechnej w Szczecinie

## POST-PRAWDA

### Wprowadzenie

Pojęcie post-prawdy jest niepokojące. Z pewnością współcześnie zauważamy pewną kulturową osobliwość w społecznym stosunku do prawdy. Czy tu właśnie kryje się post-prawda? Zanim zdefiniujemy pojęcie post-prawdy, zauważmy, iż pewnie nie chodzi tu o nieprawdę, skoro potrzebny jest nowy termin - z przedrostkiem: post. W literaturze politologicznej i socjologicznej, a także w użyciu potocznym, odnajdujemy sugestię, iż mowa jest o fakcie społecznym, a bardziej jeszcze o fakcie politycznym nieprawdy. Z powodów ideologicznych lub światopoglądowych, jakaś część społeczeństwa nadaje narracji innej części, znaczenie post-prawdy. Niekiedy odnajdziemy sugestię, iż post-prawda ma barwy polityczne. Jest mianowicie prawicowa. U podstaw takiego przekonania tkwi słuszne założenie, iż współczesny świat jest dramatycznie podzielony. Istotnie, w wielu państwach na wszystkich kontynentach, żyją jakby dwa narody, które choć mówią tym samym językiem, zupełnie nie są w stanie nawzajem się zrozumieć. Dzielą je bowiem fundamentalne różnice polityczne, światopoglądowe, moralne i obyczajowe. Każdy z nich zarzuca drugiemu zło, głupotę i upodobanie do kłamstwa.

Z powodów, które wymagałyby szerszych badań z zakresu socjologii nauk społecznych, przyjęło się w literaturze fachowej uważać, że istotą sporu jest podział na lewicę i prawicę. Teza wydaje mi się bardzo wątpliwa. Moim zdaniem podział jest o wiele głębszy i przebiega na poziomie czegoś, co określam jako horyzonty odniesienia, a co w praktyce powoduje zupełnie różne sposoby kompensacji deficytu sensu świata i znaczenia własnego życia. Wydaje mi się to istotną właściwością współczesnego kryzysu cywilizacyjnego. Uważam, że same te pojęcia: lewicy i prawicy, nie mają dziś wielkiego sensu. Wbrew częstym

sugestiom, jestem też przekonany, że nazbyt kreatywny stosunek do prawdy mają obie strony tej cywilizacyjnej w głównej mierze, a nie politycznej - jak twierdzą - barykady.

Jeden artykuł nie wystarczy na sporządzenie pobieżnej bodaj „mapy” zagadnienia prawdy i post-prawdy. Zacząć może zatem warto od własnego warsztatu. Główne pytanie, jakie chcę tu postawić dotyczy wątpliwości, czy współczesne nauki społeczne mają paradygmatyczną zdolność orzekania, co jest prawdą, a co nią nie jest? Sądzę, iż jedynie realizm krytyczny zachował możliwość takiej refleksji. Nie uległ on bowiem destrukcji w wyniku „mocnego uderzenia” pozytywizmu, naturalizmu, pragmatyzmu i postmodernizmu. Zadanie, jakie sobie tutaj stawiam, to wykazanie zdolności realizmu krytycznego do istotnych badań prawdy, zwłaszcza w naukach o społeczeństwie i kulturze. Pragnę też wykazać konieczność takich badań zanim zacniemy orzekać o prawdzie, fałszu lub post - prawdzie, jako zjawiskach kulturowych i społecznych. Jeśli nie odnajdziemy mocnego fundamentu filozoficznego i ontologiczno-socjologicznego, jakiego dostarcza nam realizm krytyczny, łatwo sami popadniemy w ideologiczny astygmatyzm i zacniemy uprawiać post-prawdę.

### **Prawda, paradygmat i horyzonty odniesienia**

Termin „post-prawda” z góry zakłada dwa podstawowe założenia: ontologiczne i epistemologiczne, czyli angażuje absolutne podstawy filozoficzne. W naukach społecznych termin ten, już na początku, oprócz wymiarów ontologicznych i epistemologicznych, wprowadza także założenie etyczne. Natychmiast bowiem pojawiają się pytania: czy „post-prawda” ma związek z dobrem lub złem, a jeśli tak, to jak, dla kogo i dlaczego? Samo użycie tego terminu w socjologii określa nas paradygmatycznie. W tym kontekście istnieje wątpliwość co do specjalnego znaczenia terminu „post-prawda” i pozycji krytycznego realizmu. W szczególności refleksji poddane będzie słowo „krytyczny”. Swoje rozważania poprowadzę głównie z perspektywy socjologii i podstawowych dyskusji, które się w niej toczą. W szczególności zajmę się tutaj problemami paradygmatycznego zróżnicowania w socjologii i kwestią prawdy i „post-prawdy”.

Każdy z uczonych kieruje się pewnym paradygmatem. Składa się on z zasadniczych założeń dotyczących przedmiotu badań nad dyscypliną naukową, podstaw metod pracy badawczej i pewnego zestawu fundamentalnych przekonań, które - według pewnej grupy naukowców lub nawet jednego uczonego (prawdopodobnie można mówić o indywidualnym paradygmacie) - nie budzą żadnych wątpliwości. Wbrew bowiem temu, co często głosi się w dziedzinie nauki, nie jest ona w pełni otwarta i wolna od wstępnych założeń. Moim zdaniem paradygmat składa się z pewnych założeń o charakterze ontologicznym, epistemologicznym i aksjologicznym. Mniej lub bardziej świadomych, spójnych i pogłębianych, czasem wręcz po prostu, kilku banalnych i niekoniecznie mądrych przekonań. Każdy ma takie przekonania. Niezależnie od tego czy jest naukowcem, czy nie. Nazywam je horyzontami odniesienia. Ludzie tworzą je motywowani potrzebami sensu i znaczenia. Od nich, w podstawowy sposób, zależy bezpieczeństwo psychiczne osoby. W procesach

komunikacji ludzie czasami przepracowują własne i tworzą zbiorowe horyzonty odniesienia. Głębsze rozważenie koncepcji i różnych koncepcji paradygmatu wymagałoby co najmniej oddzielnego artykułu<sup>1</sup>.

Wyszedłem tutaj od pojęcia horyzontów odniesienia. Wyjaśniałem je już gdzie indziej<sup>2</sup>. Krótko tylko wyjaśnię, iż mam na myśli, iż każdy refleksyjny podmiot, w wyniku *rozumienia, przeżywania* i *interpretacji* gromadzi mniej lub bardziej uświadomiany, koherentny, pełny i realistyczny zespół przekonań, które odnoszą się do teoretycznej (lub faktycznej) kategorii ładu świata tworząc wyobrażenie, które jest jakby horyzontem, odległą linią, pozwalającą określić pozycję indywidualną i zbiorową wobec świata, ludzi, społeczności i kultur. Pozwala też jakoś nawigować w życiu społecznym, w przestrzeni kultury. Tę wyobrażoną (czy urojoną, to inna sprawa) linię, umysłową reprezentację ładu i sensu świata, nazywam *horyzontem odniesienia*. Horyzont jest wirtualną, odległą perspektywą, która wyznacza przestrzeń, w tym wypadku przestrzeń intelektualną, w jakiej umieszczamy siebie i innych, wartości i poglądy, w której krystalizuje się tożsamość, która orientuje nasze życie. Proces konstruowania indywidualnych i zbiorowych horyzontów odniesienia jest zarazem procesem wytwarzania sensów, znaczeń, symboli, wartości, idei. Są to zatem wytwory kultury. Procesy te dokonują się w określonym środowisku kulturowym, a więc pod wpływem i z wykorzystaniem „zasobów” kultury.

Naukowcy, jak wszyscy ludzie, także przez całe życie, również przez lata, kiedy jeszcze nie są naukowcami, a także równoległe z uprawianiem swego zawodu, tworzą i przepracowują wspomniane horyzonty. Tworzą one podstawową, mniej lub bardziej uświadomianą, ramę paradygmatyczną uczonego. Ale naukowcy są wychowywani w obrębie pewnych szkół, sami je tworzą lub należą do nich. W obrębie tych szkół istnieją mniej lub bardziej wyraźnie sformułowane założenia paradygmatyczne, do których, zgodnie z tym, co wcześniej pisałem, należą sądy o charakterze ontologicznym, epistemologicznym lub aksjologicznym. Możliwy do pomyślenia, a nawet, jak przypuszczam, całkiem częsty, jest dualizm owych ram. Mam na myśli to, że my naukowcy mamy z jednej strony pewne głębokie przekonania, niekoniecznie w formie dojrzałej i wyraźnie sformułowanej, częściej w postaci jakichś przekonań intuicyjnych, pewnych przesądów, stereotypów lub przesądów, nie do końca jasnych dla nas samych. Z drugiej zaś strony, kierujemy się naukowymi modami, przejmujemy od swoich mistrzów lub z podręczników i innych książek naukowych, założenia paradygmatyczne. Mogą być one uważane za *oczywiste* w konkretnym środowiskuuczonych lub w pewnej konwencji lub szkole badawczej. Badacz może zatem posiadać dwa zestawy poglądów: ten *prywatny*, który określam jako horyzonty odniesienia i ów *naukowy*, który nazywam paradygmatem. Z reguły są one w mniejszym lub większym stopniu kompatybilne. Czasem, niestety jednak są zupełnie sprzeczne. Można

<sup>1</sup> O źródłach kategorii paradygmatu w analizach i koncepcjach naukoznawczych Ludwika Flecka pisze Marek Rembierz w: *Defining the Boundaries of Science: Collectives and Thought Styles*. In the Circle of Meta-Science of Ludwik Fleck's Reflection. The Faculty of Philosophy's Yearbook, the Ignatianum Academy in Krakow 18 (2012), pp. 239-267.

<sup>2</sup> K. Wielecki, *Kryzys i socjologia (Crisis and Sociology)*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2012; K. Wielecki, *Subjectivity and violence from the perspective of critical realism*, Journal of Critical Realism, Jul 2018, pp. 1-13.

wtedy mówić o schizoidalności paradygmatycznej. Wielu uczonych - może poza filozofami - tkwi w stanie takiego, większego lub mniejszego, rozdwojenia (co najmniej).

Wielu naukowców nie troska się kwestiami swoich przekonań, które składają się na ich horyzonty odniesienia. Często też nie intryguje ich problem paradygmatycznych podstaw nauki. Może zwłaszcza zdarzyć się to wielu empirykom, zwolennikom tzw. teorii średniego zasięgu lub stronnikom tzw. teorii ugruntowanej. Nie rzadkie są na przykład sytuacje, w których badacz stosuje metody, narzędzia i wzory statystyczne, gdyż „tak się robi” lub „tak się przyjęło”. Trochę, jak ktoś, kto nie umie gotować i chce skorzystać z książki kucharskiej. Nie zadaje sobie pytań, dlaczego najpierw dodajemy to, a potem tamto i dlaczego to mieszamy na ciepło, a tamto schładzamy. Po prostu, tak napisano w książce kucharskiej i koniec. Można być nawet mistrzem w smażeniu jajecznicy i nigdy się nie zastanowić czy jajka wrzucamy na gorące, czy na zimne masło i dlaczego. Często, gdy zapytamy panią domu o jakiś jej sposób na potrawę, odpowiada „bo ja tak robię”, albo: „bo tak się zawsze robi”, albo: „bo tak robiła moja mamusia”. Podobnie jest wśród naukowców. Tak zatem, w głowie uczonego może panować niezły zamęt. Poglądy wchodzące w skład prywatnych horyzontów odniesienia mogą być w marginalnej lub istotnej sprzeczności z horyzontami podzielanymi w ramach zbiorowości, w jakich żyjemy. W zbiorowości te możemy wliczyć społeczności uczonych i obowiązujące w nich paradygmaty. Wszystkie zaś, razem lub z osobna, mogą być w intelektualnym konflikcie z zasadniczymi przekonaniem, na jakich osadzone są stosowane przez nas praktyki pracy naukowej.

Moim zdaniem takie podstawowe założenia paradygmatyczne powinny być stałym przedmiotem dyskursu naukowego. I nie tylko praktykowane przez filozofów nauki czy teoretyków najbardziej zaawansowanych w danej dziedzinie, ale przez każdego badacza i uczonego. Bardzo ważna jest także krytyka naukowa, która powinna docierać do korzeni, czyli tych właśnie założeń a nie tylko do powierzchni.

### **Rozwarstwienie paradygmatyczne w naukach społecznych i kwestia prawdy**

Założenia paradygmatyczne czy też horyzonty odniesienia są jak okulary, które, gdy dobrze dobrane, pomagają lepiej widzieć i rozumieć. W przeciwnym wypadku zniekształcają, fałszują obraz. Jak widzimy, nawet nauka, która powinna wykazywać szczególną troskę o prawdę, ma z nią poważne problemy. Dlatego obawiam się, że z powodu koncepcji „post-prawdy” możemy mieć nie mniej problemów niż mamy z samą prawdą. Są one zaś trojakię natury:

1. czy prawda w ogóle istnieje, a
2. jeśli tak, to czy potrafimy ją poznać, a także
3. problem motywacji do używania prawdy, jeśli ją znamy.

Trzeba zatem przyjrzeć się kwestii prawdy w głównych paradygmatach nauk społecznych. Jak wspominałem, szczególne znaczenie dla naszych rozważań ma paradygmat realizmu krytycznego. Zauważmy, że już samo użycie terminu „post-prawda” pozytywnie

przesądza, że musi istnieć prawda. Jest to założenie, które nie wzbudzi podziwu każdego uczonego. Możemy zgodzić się z Herbertem Marcusem, gdy twierdził: „Nowoczesna teoria społeczna nabrała największego impetu od pozytywizmu w XIX wieku. Socjologia wywodzi się z tego pozytywizmu, a jej wpływ rozwinął się w niezależną naukę empiryczną”<sup>3</sup>. Nikt nie zmierzy, ile we współczesnej socjologii jest z Comte’a. Ale niewątpliwie jego wpływ był ogromny, a myśli pozytywistycznej, jako takiej, w szczególności. Przejawia się to nie tylko na poziomie teorii, ale także empiryzmu. Wiara w zmysły i poznanie zmysłowe, a także kwantyfikacja, często brak zaufania do jakiegokolwiek innej socjologii, a szczególnie do teorii rozumianej inaczej niż wynik ścisłego, logicznego i indukcyjnego rozumowania, wspieranego z drugiej strony przez techniki statystyczne, to w dużej mierze pozytywistyczny spadek. Wielu dzisiejszych profesorów socjologii, to, jeśli nie neo-pozytywiści, to przynajmniej uczniowie neo-pozytywistów.

Takie były początki socjologii. Uważam pracę Maxa Webera i niemieckich socjologów humanistycznych, Georga Simmla i Ferdynanda Tönniesa, za centralny punkt w dalszej historii socjologii. W niemal niezauważalny sposób dokonali fundamentalnej zmiany paradygmatu. Jeśli dla teoretyków, stojących na stanowisku socjologów nominalistów, społeczeństwo było sumą jednostek, a dla Émila Durkheima i jego następców, pewnego rodzaju pieczęcią, która jest wyraźnie i ostatecznie odcisnięta na miękkim wosku ludzkiej osobowości, to właśnie Weber radykalnie zmienił temat socjologii. Teraz była to nauka o działaniach człowieka. Łatwo amerykańscy pragmatycy podchwycili tę myśl i ją radykalizowali, twierdząc, że główną domeną działalności człowieka jest komunikacja, zwłaszcza językowa. Twierdzili również, że człowiek i społeczeństwo to dwa aspekty tego samego (Charles H. Cooley)<sup>4</sup>.

Idee te służyły, choć znacznie później, tak zwanemu *zwrotowi językowemu*, również w socjologii. Niektórzy socjologowie uznali, że przedmiotem socjologii jest język lub mowa lub użycie aktów mowy. Wkrótce jednak, jak czarna dziura, wciągną one i unieważnią człowieka, społeczeństwo i kulturę. W ten sposób socjologia, uważana za humanistyczną, niepostrzeżenie dla siebie, stała się antyhumanistyczna.

Mamy dzisiaj do czynienia z ogromnym rozwarstwieniem paradygmatycznym w socjologii i naukach jej pokrewnych. Nie wchodząc w szczegóły (pisałem o tym gdzie indziej)<sup>5</sup> wyróżnię trzy główne grupy paradygmatów, w jakich porządkują wielość istniejących szkół, koncepcji, teorii i teoryjek: subiektywistyczną, obiektywistyczną i dialektycznej syntezy (przy czym nie chodzi o dialektykę w rozumieniu Hegla lub Marksa!).

Grupa paradygmatów obiektywistycznych sięga początków socjologii i jej pozytywistycznych korzeni. Ich obiektywizm przejawia się w mniej lub bardziej świadomym przekonaniu, iż byt, świat istnieje w rzeczywistości, poza świadomością człowieka i jako taki jest poznawalny. Obiektywizm oznacza bezstronne, otwarte, pozbawione subiektywizmu nastawienie na poznawanie tego obiektywnego świata społecznego. Obiektywistyczne teo-

<sup>3</sup> H. Marcuse, *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, Routledge & Kegan Paul LTD, London 2000, p. 328. Tłum. K.W.

<sup>4</sup> Ch. H. Cooley, *A study of the Larger Mind*, Charles Scriber’s Sons, New York 1929, s. 8 i dalsze.

<sup>5</sup> Wielecki K., *Kryzys i socjologia*, op.cit.

rie socjologiczne są z reguły naturalistyczne. Oznacza to, iż ich zdaniem, świat społeczny jest częścią świata przyrodniczego, a socjologia powinna się wzorować na naukach przyrodniczych i usilnie dążyć do ich dokładności, precyzji, pewności oraz wolności od subiektywizmu właśnie.

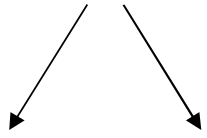
Grupa paradygmatów subiektywistycznych rozszerza w cenny sposób zainteresowania socjologii o całą sferę interakcji, symboli kulturowych, negocjacji znaczeń itd., itp. Jednak w swej najbardziej radykalnej odmianie - postmodernizmu, koncepcje te kończą historię socjologii i humanistyki w ogóle, ogłaszając, iż nauka operuje „takimi sobie opowieściami”, jak wszystkie inne. Co wolno jej, o ile nie praktykuje „wielkich narracji”, bo ostatnia, jakiej postmoderniści dozwolili, to ich własna, z wielkonarracyjnym zakazem wielkich narracji włącznie. Orientacja ta, to z pewnością bardzo twórczy i obiecujący wyraz niezwykle wyraźnego nurtu buntu przeciwko porządkom świata, który nierzadko przybiera formę rewolty metodologicznej. Tak jakby jej autorzy wierzyli, iż znajdą inny sposób i język, aby rozmawiać o społeczeństwie, który pozwoli przeciwstawić się tragicznej historii pierwszej połowy XX wieku. Zapewne też niektórzy socjologowie uciekają od problemów swej bardzo trudnej współczesności w opłotki problematyki socjologicznej, w marginalia społeczeństwa. Socjologia wówczas pogrąża się w badaniu natury człowieka uwikłanego w życie społeczne, zawężając zainteresowania do wąskiego kręgu interakcji. W ten sposób doszła ona do progu schizmy.

Trzecią z wielkich grup paradygmatycznych określiłem jako „socjologię dialektycznej syntezy”. Czerpie on z obu paradygmatów i wykracza poza nie, omijając z większym lub mniejszym szczęściem pułapki eklektyzmu. Przykłady tak uprawianej socjologii odnajdujemy w dziełach takich m.in. twórców, jak - przede wszystkim - Margaret S. Archer, również wymienić by tu trzeba Douglasa Porporę, Andreę Maccariniego ale też, w pewnym stopniu do nich zaliczyć można: Pierre'a Bourdieu, Jürgena Habermasa, Alaina Touraine'a, Manuela Castellsa, czy Anthony'a Giddensa. Teorie tych uczonych cechuje ogromna erudycyjność, zaangażowanie aksjologiczne, a często także ideologiczne i polityczne, nowatorstwo terminologiczne, gruntowne osadzenie w dorobku filozofii. Przemawiają one nierzadko, by użyć określenia Ch. Taylora, „bardziej subtelnym językiem”. Twórcy tego paradygmatu mają pełną świadomość słabości orientacji obiektywistycznej. Zdają sobie sprawę z niemożności poznania w duchu oświeceniowym; z faktu, iż socjolog nie jest w stanie inaczej poznawać człowieka, społeczeństwa i kultury niż subiektywnie. Są oni też świadomi omyślności zmysłów i rozumu, uwikłania procesów poznawczych w wartości, uprzedzenia, interesy, ich zależność od wyobrażeń społecznych. Teoretycy dialektycznej syntezy podzielają bardzo wiele zastrzeżeń, zwłaszcza postmodernistycznych. Chcą jednak wyjść poza ich skrupuły, poza poczucie niemożności, jakie z postmodernistycznej krytyki wynika. Korzystają z rozmaitych źródeł wiedzy, zbieranych tradycyjnymi (tzw. twardymi) metodami i „miękkimi”, właściwymi socjologii subiektywistycznej.

Wszyscy ci twórcy mają bardzo solidne przygotowanie filozoficzne. Wydaje się, że orientacja ta nie może istnieć bez warsztatu i wiedzy filozoficznej. Łączy też wiele innych kompetencji. Jej twórcy swobodnie operują wiedzą ekonomiczną, antropologiczną, psychologiczną. Reinterpretują dokonania tych nauk w języku socjologicznym, czyniąc z nich

użyteczny instrument interpretacji i rozumienia. Ich teorie są trudne, bo niełatwy jest świat, jaki opisują i wyjaśniają. Teorie te próbują stawić czoła współczesnemu kryzysowi postindustrialnemu, w którym nowe technologie informatyczne i biochemiczne zmieniają cały świat człowieka na dobre i złe.

**Tabela 1: Współczesne rozwarstwienie paradygmatyczne.**

Paradygmat obiektywistyczny	Paradygmat subiektywistyczny	Paradygmat dialektycznej syntezy
<p><b>Przykłady:</b> Wallerstein, socjologia krytyczna.</p> <p><b>Przedmiot:</b> społeczeństwo, kultura, system społeczny, struktury, instytucje.</p> <p><b>Cechy paradygmatu:</b> monoparadygmatyczność, obiektywizm, naturalizm, poznawalność świata, postęp, emancypacja.</p> <p><b>Wizje świata:</b> świat jednolity, poznawalny, deterministyczny, racjonalny, funkcjonalny, systemowy, procesualny, wielkich procesów historyczno gospodarczych, procesy determinują struktury, struktury determinują ludzi.</p> <p><b>Metody i postawy poznawcze:</b> Naturalizm, obiektywizm, obserwacja, eksperyment, ankieta, analiza statystyczna, niekonsekwentny pozytywizm.</p> <p><b>Wpływy filozoficzne:</b> Arystoteles, Kartezjusz, Kant, Hegel, Marks.</p>	<p><b>Przykłady:</b> interakcjonizm symboliczny, socjologia fenomenologiczna, postmodernizm.</p> <p><b>Przedmiot:</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>Cechy paradygmatu:</b> Wieloparadygmatyczność.</p> <p><b>Wizje świata:</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>Metody i postawy poznawcze:</b> subiektywizm, interpretacja, rozumienie, metody heurystyczne, dekonstrukcja.</p> <p><b>Wpływy filozoficzne:</b> Heidegger, Withenstein, Winch, Foucault, Derrida, Lyotard, Rorty.</p>	<p style="text-align: center;">  </p> <p style="text-align: center;">obiektywistyczny ↔ subiektywistyczny</p> <p><b>Przykłady:</b> Archer, Porpora, Maccarini, Habermas, Bourdieu, Giddens, Castells, Touraine</p>

## Prawda i realizm krytyczny - istotny przypadek paradygmatu dialektycznej syntezy

Rozważanie kwestii prawdy koniecznie wymaga odwołania się do rzeczywistości. Ta koncepcja nie ma sensu, jeśli się do niej nie odnosi. Wszystkie subiektywne paradygmaty unieważniają faktyczny problem prawdy, a więc zmieniają jej znaczenie w takim stopniu, że trzeba by mówić o czymś zupełnie innym, co chroni się tylko pod tą nazwą. Dla współczesnych nauk społecznych istnieje szansa powrotu do prawdy wykraczającej poza raczej beznadziejną pętlę wspomnianej wcześniej paradygmatycznej transformacji i poszukiwania gruntu w teoretycznych ramach realizmu krytycznego.

Pierwsze pytanie, które trzeba sobie zadać, kiedy mówimy o prawdzie, brzmi: czy naprawdę istnieje rzeczywistość wykraczająca poza nasze zmysły i wyobraźnię? Rozwiązanie tej wątpliwości wymaga odniesienia się do kontekstu rzeczywistości. Spróbuję wyjaśnić ten pomysł, przypominając mit o jaskini platońskiej. Przytoczę tu opowieść Roberta Spaemanna: „Aby wyjaśnić sytuację człowieka na świecie, Platon wymyślił alegorię, tak zwaną alegorię jaskini. W najprostszym ujęciu wygląda to tak: ludzie siedzą w jaskini bez okien. Siedzą w łańcuchach, twarzą do ściany. Gra cieni jest wyświetlana na ścianie; jest to teatr jaskiniowy. Za plecami przykutych łańcuchami znajduje się sztuczne źródło światła, przed którym poruszają się figury w przód i w tył, a ich cienie rzucane są na ścianę. Ludzie [...] nie są w stanie widzieć, że to tylko gra cieni. Dlatego dla nich ta gra jest jedyną rzeczywistością. Kłócą się o tę rzeczywistość, spekulują o tym, co stanie się dalej w dramacie, wymyślają teorie i przedstawiają prognozy. Oczywiście krążą plotki, że poza jaskinią istnieje coś takiego jak prawdziwy świat”<sup>6</sup>.

Na pytanie, co jest poza jaskinią, czy i ewentualnie jaki jest wspomniany, rzeczywisty świat, czyli pytanie *stricto* ontologiczne, pierwszą odpowiedzią jest: coś jest. Na pewno. Ale zewnętrzne światło pokazuje nam nie tylko cienie, lecz także prawdziwych ludzi. Cienie to inny świat. Trochę jak Trzeci Świat Poppera, do którego odnosiła się Margaret Archer w swojej teorii kultury. Świat tego, co wyobrażone, choć jakoś prawdziwe, jest mniejszy niż my sami, rzutowany w tej formie na ścianę jaskini, to byłby drugi świat. Ale jest pierwszy, bez którego cień i jego projekcja byłyby niemożliwe. To jest absolutnie prawdziwa rzeczywistość zewnętrznego światła. Cień wymaga światła, oporu rzeczywistej istoty i przestrzeni rzeczywistej, które i na które może być rzutowany. Istnieje zatem kilka równoległych rzeczywistości i ... zatem - kilka, różnych prawd. To bardzo istotna kwestia, którą trzeba rozwinąć w ramach omawianej tu teorii paradygmatów, co jednak wykraczałoby poza nakreślony w tym artykule plan.

Po omówieniu głównych grup paradygmatycznych egzystujących we współczesnej socjologii oraz naszkicowaniu jedną kreską kontekstu historycznego tej dziedziny nauki mogę wrócić do kwestii prawdy. Widzimy bowiem, iż będzie ona znaczyła co innego na gruncie różnych paradygmatów. Teorie subiektywistyczne będą przeczyły jej istnieniu, al-

<sup>6</sup> R. Spaemann, *Rationality and Faith in God*, Communio: International Catholic Review 32/4 (2005), p. 618. Tłum. moje - K.W.



bo też wyrażały swoje *désintéressement* dla niej. W ramach tego paradygmatu można też sądzić, iż rzeczywistość poza tym co subiektywne nie istnieje, albo, że nie jest ona ważna. Wszelki pogląd odwołujący się do prawdy obiektywnej musi wydawać się zwolennikom tej orientacji fałszywy lub przynajmniej nieważny. Teorie obiektywistyczne, przeciwnie, dążą do poznawania prawdy, ale rzadko zadają sobie pytanie, czym by ona miała być. Prawdą jest dla nich zdaje się to, co wynika z prawidłowo przeprowadzonych badań lub w miarę logicznego rozumowania. O wiele bardziej skomplikowana jest sytuacja, gdy chodzi o teorie dialektycznej syntezy. Przypomnę, iż wśród horyzontów odniesienia wyróżniam analitycznie: ontyczny, poznawczy i moralny. Nauka jest szczególną formą poznawania i rozumienia świata. Tworzy ona, reprodukuje i przetwarza, a w jakimś sensie także przechowuje, jako pewien społeczny zasób, zbiorowe horyzonty odniesienia. Można zatem odpowiednio, rozważając paradygmaty naukowe, czyli najbardziej fundamentalne kategorie, poprzez które nauka odnosi się do świata, wyodrębnić w teoriach ich wymiar ontologiczny, epistemologiczny i etyczny. Zatem paradygmat lub teoria (w ramach paradygmatu) może być obiektywistyczna, subiektywistyczna lub dialektycznej syntezy w tych trzech wymiarach: ontologicznym, epistemologicznym, etycznym.

I w tych wymiarach można analizować i charakteryzować teorie społeczne, w tym socjologiczne, co od wielu lat staram się czynić<sup>7</sup>. Obiektywizm ontologiczny oznacza przekonanie o obiektywnym charakterze świata, człowieka, tych bytów społecznych lub kulturowych, które socjologia bada. Rzeczywisty, realny świat jest zatem punktem odniesienia prawdy. Zazwyczaj w nurcie obiektywistycznym założenia takie - jak wspominałem - są przyjmowane niejawnie lub nieświadomie, gdyż twórcy najczęściej są przekonani, że tego typu refleksja nie należy do socjologii, a czasem nawet do nauki, albo też, że jest niepotrzebna lub nawet... szkodliwa (sic!). Wszelako ich fundamentalny charakter dla danej teorii lub praktyki empirycznej daje się łatwo wykazać. Pesymizm w tej mierze jest oczywisty w orientacji subiektywistycznej. W teoriach, które można przypisać do paradygmatu dialektycznej syntezy, w różnym stopniu przyjmowane jest stanowisko obiektywistyczne. Zapewne są one m.in. próbą syntezy sceptycyzmu metodologicznego, czyli - ostatecznie - epistemologicznego i obiektywizmu ontologicznego. Tę grupę paradygmatyczną charakteryzuje próba wyjścia poza niemoc pozostałych paradygmatów.

W wymiarze epistemologicznym sama prawda jest przedmiotem badania. Fundamentalne znaczenie ma przyjęcie, czy prawda istnieje, czyli czy ma podstawy ontyczne i czy (gdyby pozytywnie odpowiedzieć na to pytanie) jest poznawalna, a zatem czy da się cokolwiek pewnego o niej orzekać?

W wymiarze etycznym kwestią jest obiektywne istnienie wartości vs. relatywizm etyczny.

Co decyduje o stanowisku uczonego w tych trzech sprawach? Być może znaczenie ma paradygmat, w którym uczonego wyrósł lub który wyznawał na wstępie swej naukowej pracy. Można by zatem dodatkowo wśród nich wyróżnić takie, które są jakoś bardziej po stronie obiektywistycznej lub subiektywistycznej. Dla przykładu prace Anthony'ego Gid-

---

<sup>7</sup> Por. Wielecki, *Kryzys i socjologia ...* op. cit.

densa lub Pierre'a Bourdieu mają charakter socjologii interpretatywnej i refleksyjnej. Istotę tego pierwszego określenia oddaje z pewnością zdanie Clifforda Geertza, który stwierdził: „za Maksem Weberem, [że] człowiek jest zwierzęciem zawieszonym w sieciach znaczenia, które sam utkał”<sup>8</sup>. Jak rozumiem z tego, przedmiotem badania są zatem owe *utkane sieci*, a koncepcja człowieka ujmuje go jako takiego właśnie *pająka* zawieszonego we wspólnie utkanej sieci. Nazwa socjologii *refleksyjnej* może nie sugeruje jednak nierefleksyjności wszystkich pozostałych orientacji. Orientacja subiektywistyczna próbuje łączyć jakoś, z mniejszym lub większym szczęściem omijając pułapki eklektyzmu, pewne elementy paradygmatu subiektywistycznego, z jego hermeneutycznym idiomem. Jest też często zakorzeniona w interakcjonizmie symbolicznym, a w jakimś sensie też w etnometodologii, nie bez pewnych wpływów fenomenologicznych. Widać też wyraźne tropy socjologii krytycznej, co odsyła nas do zupełnie innej grupy paradygmatycznej (obiektywizm).

Pozostańmy dłużej na gruncie grupy paradygmatycznej dialektycznej syntezy. Do niej bowiem zaliczam najbardziej istotny ze względu na kwestię prawdy i post-prawdy paradygmat. Refleksja ta prowadzi nas bowiem do orientacji filozoficznej o szczególnym znaczeniu dla socjologii: realizmu krytycznego, którego główną przedstawicielką w socjologii jest niewątpliwie Margaret S. Archer. Simon Blackburn wyjaśnia, iż realizm, w przeciwieństwie do antyrealizmu to „Standardowe rozróżnienie między tymi, którzy uznają, a tymi, którzy odrzucają realne istnienie pewnego rodzaju przedmiotów, faktów lub stanów rzeczy. [...] Realista w dyscyplinie S może utrzymywać, że: 1. Istnieją przedmioty, które opisuje S. 2. Ich istnienie nie zależy od nas, czyli nie jest artefaktem naszych umysłów, naszego języka lub schematu pojęciowego. 3. Zdania należące do S nie są redukowalne do innych rodzajów zdań (w przeciwnym razie można by twierdzić, że w rzeczywistości dotyczą czegoś innego). 4. Zdania należące do S posiadają warunki prawdziwości, są bezpośrednimi opisami aspektów świata i to fakty czynią je prawdziwymi lub fałszywymi”. 5. Potrafimy docierać do prawdy w S! całkowicie zasadne jest akceptowanie twierdzeń, które formułujemy w S”<sup>9</sup>.

Obiektywizm z kolei oznacza stanowisko, zgodnie z którym rzeczywistość istnieje niezależnie od naszej świadomości<sup>10</sup>. Jak czytamy w *Encyklopedii PWN*, jest to: „w ontologii: pogląd, zgodnie z którym przedmiot poznania istnieje poza podmiotem poznającym i niezależnie od niego; w aksjologii: stanowisko, które przypisuje wartościom

istnienie niezależne od świadomości”<sup>11</sup>. Czasem wspomina się w literaturze o takim aspekcie obiektywizmu, jak dążność do przedstawienia rzeczy czy zjawiska takim, jakim ono jest. Z kolei, z *Oksfordzkiego słownika filozoficznego* Blackburna dowiadujemy się, że realizm krytyczny, to „każda doktryna godząca wiarę w rzeczywistość, niezależną, obiektywną naturę świata (realizm) z przeświadczeniem o zasadniczo umysłowym charakterze przeżyć zmysłowych, dzięki którym poznajemy świat (dlatego krytyczny). Realizm kry-

<sup>8</sup> Geertz, *Interpretacja kultur*, Piechaczek M. M. - tłum., Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 19.

<sup>9</sup> Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, Książka i Wiedza, Warszawa 2004, ss. 338–339.

<sup>10</sup> Por. Chandler & Munday, *Dictionary of media and communication*, Oxford University Press, Oxford 2020.

<sup>11</sup> [www: http://encyklopedia.pwn.pl/szukaj/obiektywizm.html](http://encyklopedia.pwn.pl/szukaj/obiektywizm.html) (dostęp: 08.06.2017).

tyczny, w przeciwieństwie do realizmu naiwnego, utrzymuje, że umysł poznaje świat jedynie za pośrednictwem treści czy przekazów percepcji i myślenia<sup>12</sup>.

Istnieje wiele odmian krytycznego realizmu. Ma on też bogatą przeszłość. Roy Bhaskar podkreślał krytyczny i emancypacyjny charakter tej orientacji. Emancypacyjny, tzn. prowadzący do wolności<sup>13</sup>. Po dziele Bhaskara *A Realist theory of science* ukazała się niezwykle ważna książka pt. *Critical realism*; jest to dzieło zbiorowe, wracające do poprzednio przedstawionej i bardzo już rozwiniętej koncepcji Bhaskara, ale też przedstawiające efekt pracy nad nią współautorów<sup>14</sup>. Jak wyjaśnia Bhaskar, jego rozumienie realizmu krytycznego powstało z elizji „realizmu transcendentального” i „naturalizmu krytycznego”. Nawiązuje on do idei neokantyzmu, ale też poprzez „realizm” odnosi się doń krytycznie<sup>15</sup>. Pojęcie krytycyzmu jest tu wieloznaczne, zawiera w sobie też pewien pierwiastek nawiązujący do *teorii krytycznej szkoły frankfurckiej*. Termin „realizm krytyczny” powstał przez elizję frazy „realizm transcendentálny” oraz „naturalizm krytyczny”, lecz Bhaskar i inni w tymże ruchu przyjęli, iż „krytyczny”, podobnie jak „transcendentálny”, sugeruje pokrewieństwo z filozofią Kanta, podczas gdy „realizm” wskazuje na różnice z nim. Tym, co wspólne, przy pewnych różnicach, dla wielu uczonych tej orientacji jest sprzeciw wobec pozytywizmu i jego hume’owskiej inspiracji. Także brak zgody na postmodernistyczną i interpretatywną wersję humanistyki. Sami uczeni, którzy czują się związani z tym *ruchem intelektualnym* - jak go nazywają, twierdzą, iż brak mu jednorodności. Jest on raczej szeroko zakreśloną *metateorią* lub ogólną ramą teoretyczną, *filozofią teorii*<sup>16</sup>. Istotnymi wymiarami owej ramy jest postawa realizmu ontologicznego, relatywizmu epistemologicznego, racjonalnego sądzienia (wartościowania) i ostrożny naturalizm etyczny.

To właśnie realizm ontologiczny skłania do przekonania, iż rzeczywistość w ogromnej mierze istnieje poza naszą świadomością. Nie zawsze można do niej dotrzeć za pomocą badań empirycznych lub hermeneutyki. Dlatego koncentracja nauki na epistemologii nie może dać efektów, jakich zwolennicy takiej orientacji by się po tym spodziewali. Nic dziwnego zatem, że socjolodzy kierują się pewnymi przekonaniem, co do natury procesów i zjawisk, jakie badają, choć nie mogą ich udowodnić na podstawie pomiaru empirycznego. Pozostaje wówczas wnioskowanie retroduktywne lub abdukcja, które choć ryzykowne logicznie, to jednak są dopuszczone obok dedukcji i indukcji przez Charlesa Peirce’a<sup>17</sup>. Natomiast krytyczni realisci „zajmują się ujęciem ontologicznego charakteru rzeczywistości społecznej: tych rzeczywistości, które wytwarzają fakty i zdarzenia, których doświadczamy i badamy empirycznie”<sup>18</sup>.

<sup>12</sup> Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, ss. 339–340.

<sup>13</sup> Por. R. Bhaskar, *A realist theory of science*, London: Verso, 1975.

<sup>14</sup> Por. Archer, M., R. Bhaskar, A. Collier, T. Lawson & A. Norrie, [red.] *Critical realism. Essential readings*, New York: Routledge, 1998.

<sup>15</sup> Por. M. Archer, Bhaskar i in., *Critical realism*, ..., s. IX.

<sup>16</sup> Por. Archer M., Decoteau C., Gorski P., Porpora D., Rutzou T., Smith C., Steinmetz G. & Vandenberghe F., *What is critical realism*. Perspectives 38/2 (2016), ss. 4–9, url: [http://www.asatheory.org/uploads/4/3/3/7/43371669/perspectives\\_38\\_2\\_fall\\_2016\\_final.pdf](http://www.asatheory.org/uploads/4/3/3/7/43371669/perspectives_38_2_fall_2016_final.pdf) ([dost.] 23. 12. 2016).

<sup>17</sup> Por. Peirce, *Collected papers of Charles Sanders Peirce, Scientific metaphysics*, [red.] C. Hartshorne & P. Weiss, t. 6, Bristol: Thoemmes Press, 1998.

<sup>18</sup> M. Archer, Decoteau i in., *What is critical realism*, ..., s. 5. (Tłum. K.W.).

Stanowisko relatywizmu epistemicznego oznacza sceptycyzm co do możliwości poznania doskonałego. Krytyczni realiści nie podzielają naiwnego optymizmu w tej sprawie, są świadomi omylności nauki, ale są przeświadczeni, że w nauce chodzi o prawdę. Jednocześnie wiemy, że jej nie osiągamy w pełni. Powoduje to aprobatę dla pluralizmu metodologicznego i teoretycznego. Z kolei racjonalność sądzenia (wartościowania) oznacza przekonanie przeciwne do stanowiska relatywistycznego, iż wartościowanie może być oparte na lepszych lub gorszych kryteriach. Chodzi o to, by były one lepsze i wynikały z możliwie dobrego rozumienia świata badanego. Ostrożny naturalizm etyczny jest postawą niektórych realistów krytycznych. Zauważają oni, że fakty i wartości nie istnieją osobno. Do pewnego stopnia wartości można też badać jak fakty. Czytamy: „wartości dotyczą do pewnego stopnia zarówno badań empirycznych, jak i ontologicznych, nauki społeczne mogą być w stanie powiedzieć nam coś o „dobrym” życiu lub „dobrym” społeczeństwie i warunkach, w których ludzie mogą „rozwijać się”. To oczywiście jest znacznie trudniejsze, niż się wydaje, i jest punktem sporu między krytycznymi realistami”<sup>19</sup>.

Oczywiście, zgodzić się trzeba z faktem, iż świat społeczny ma charakter historyczny i jest uwikłany w procesy władzy i walkę o nią. Paradoksalnie taki ostrożny i krytyczny naturalizm etyczny, wraz z założeniem relatywizmu epistemicznego oraz racjonalnego sądzenia, stwarza pewne możliwości badania empirycznego i ontologicznego wartości. Być może, jak przypuszczają niektórzy realiści krytyczni, to właśnie stanowi o wyjątkowości socjologii, iż znajduje się ona w centrum problemu związków wartości, polityki i etyki<sup>20</sup>.

### Ontyczny kontekst pojęcia post-prawdy

Spróbujmy wyjaśnić samo pojęcie post-prawdy. Zgodnie z definicją *Cambridge Dictionary*, „odnosi się [ono] do sytuacji, w której ludzie są bardziej skłonni zaakceptować argument oparty na swoich emocjach i przekonaniach, niż na faktach”<sup>21</sup>. Ralph Keyes twierdzi wręcz, że od kilkadziesiątu już lat żyjemy w społeczeństwie epoki postprawdy<sup>22</sup>. Nie chodzi tu o sam fakt kłamstwa. Jak pisał o swoim sławnym dziele sam Keyes: „Ta książka nie ma szerzyć jeremiad skierowanym przeciwko wszelkim kłamstwom i każdemu kłamcy. (Przez „kłamstwo” rozumiem fałszywe oświadczenie złożone świadomie, z zamiarem oszukania; przez „kłamca” mam na myśli kogoś, kto świadomie przekazuje nieprawdziwe informacje, z zamiarem dokonania oszustwa). Jest raczej wyrazem zaniepokojenia przypadkowym kłamstwem i jego wpływem na to, jak sobie radzimy ze sobą i ze społeczeństwem jako całością”<sup>23</sup>.

Zatem post-prawda nie jest zwyczajnym kłamstwem. Może, w jakimś sensie, w ogóle nie jest kłamstwem. Jeśli będziemy przez nie rozumieć świadome i celowe wprowadzanie

<sup>19</sup> Ibidem, s. 7.

<sup>20</sup> Ibidem.

<sup>21</sup> <https://dictionary.cambridge.org/pl/dictionary/english/post-truth> (Tłum. K.W.).

<sup>22</sup> R. Keyes, *Post - Truth Era*. Dishonesty and Deception in Contemporary Life, St. Martin's Press, New York 2004. [https://hadinur1969.files.wordpress.com/2018/10/ralph-keyes-the-post-truth-era\\_-dishonesty-and-deception-in-contemporary-life-st-martin\\_s-press-2004.pdf](https://hadinur1969.files.wordpress.com/2018/10/ralph-keyes-the-post-truth-era_-dishonesty-and-deception-in-contemporary-life-st-martin_s-press-2004.pdf).

<sup>23</sup> Ibidem. (Tłum. K.W.).

w błąd. Tu raczej chodzi o oszukiwanie samego siebie lub też pozostawanie na poziomie akceptacji jako prawdy opinii wygodnych, przekonujących emocjonalnie. Chodzi o „osobiste przekonania - które dla wielu są niepodważalne, a które zyskały na sile w obliczu logiki i faktów i stały się sądami podzielanymi przez społeczeństwo, powodując dezorientację opinii publicznej. W tym klimacie pojawiają się nowe sposoby odnoszenia się do opinii publicznej i powstają alternatywne media. Tradycyjne metody dziennikarskie tracą na znaczeniu wraz z pojawieniem się nowych środków i metod komunikacji”<sup>24</sup>.

Istotny jest ten aspekt społeczny, kłamstwo, jako element kultury:

„post prawda’ została uznana za słowo roku przez Oxford Dictionary. Nie powinno to nikogo dziwić, ponieważ 2016 rok obfitował w kontrowersyjne i nieoczekiwane wydarzenia. Polityczną i społeczną panoramę najbliższych miesięcy naznaczy klimat post prawdy, w którym obiektywizm i racjonalność ustępują miejsca emocjom lub chęci podtrzymywania przekonań, nawet jeśli są one w konflikcie z faktami”<sup>25</sup>.

Zwraca na to uwagę Keyes: kłamstwo, które zostaje kulturowo uznane za prawdę. Swoista zbiorowa akomodacja kłamstwa, jako prawdy:

„Martwi mnie, że kłamstwo nie jest już piętnowane, a także powszechna akceptacja faktu, że kłamstwa można rozpowszechniać bezkarnie. Kłamstwo stało się w gruncie rzeczy nieistotnym wykroczeniem, za które nie trzeba czuć się winnym”<sup>26</sup>.

Mechanizm owych przemian kulturowych działa dzięki mediom i politykom. To „Powszechność fałszywych wiadomości powoduje relatywizację prawdy. Wartość lub wiarygodność mediów nieco osłabła w porównaniu ze znaczeniem osobistych opinii. Fakty jako takie stają się mnie ważne, to „jak” opowiadana jest jakaś historia jest ważniejsze od tego „co” się opowiada. Nie chodzi zatem o to, co się wydarzyło, ale raczej o słuchanie, widzenie i czytanie wersji faktów, w sposób który bardziej odpowiada ideologii każdej osoby”<sup>27</sup>.

Przyczyny tego procesu miałyby mieć psychologiczne korzenie. Na poziomie mentalnym zachodzą niepokojące zmiany. Jednak z jakiegoś powodu mają one charakter epidemiczny:

„Oczywistą przyczyną wzrostu nieuczciwości jest kryzys etyczny. Z tej perspektywy patrząc, trzeba uznać, że załamały się moralne busole. Nasze poczucie dobra i zła uległo remisji. Sumienie jest uważane za coś staromodnego. Przekonanie oparte na rzeczywistości zastąpił cynizm”<sup>28</sup>.

Przyczyny są psychologiczne, ale przez indywidualne załamanie moralne uruchamiają skutki zbiorowe i swoisty mechanizm sprzężenia zwrotnego lub błędnego koła. Kultura

<sup>24</sup> J. A. Llorente, *The Post - truth Era: reality vs. Perception*, USSO 2017 no 27, p. 9. [https://www.uno-magazine.com/wp-content/uploads/2017/03/UNO\\_27\\_ENG\\_alta.pdf](https://www.uno-magazine.com/wp-content/uploads/2017/03/UNO_27_ENG_alta.pdf)(Tłum. K.W.)

<sup>25</sup> Ibidem.

<sup>26</sup> R. Keyes, *Post - Truth Era, ...*,

<sup>27</sup> J. A. Llorente, *The Post - truth Era, ...*, op. cit., , p. 9.

<sup>28</sup> R. Keyes, *Post - Truth Era, ...*, op. cit., p. 13.

post-prawdy powoduje brak zaufania, nadwyręża indywidualne poczucie bezpieczeństwa. Wyniszcza to podstawy zbiorowego bytu, gdyż:

„Dobrobyt gospodarczy zbudowany jest na fundamencie zaufania. Tam, gdzie panuje podejrzliwość, koszty prowadzenia działalności rosną (z powodu przedłużających się negocjacji, długich umów, sporów sądowych i honorariów prawników). [...] Podejrzliwe społeczeństwo nakłada podatek nie tylko na nasz dobrobyt duchowy i społeczny, ale także na nasz dobrobyt materialny. Jednym z powodów, dla których kładzie się tak duży nacisk na przejrzystość we współczesnym życiu, jest to, że złożone gospodarki funkcjonują znacznie lepiej, gdy uczestnicy są uczciwi”<sup>29</sup>.

Choć trzeba przyznać, iż istotnie mamy poważne problemy z prawdą i jej brakiem, to nie można uznać, iż istnieje zadawalająca teoria post-prawdy. Przyczyny i skutki mieszają się tu niebezpiecznie. Więcej tu publicystyki - dobrej, trzeba przyznać, błyskotliwych spostrzeżeń, niż wyjaśnień mechanizmów (morfogeneza i morfostaza). Nie można nawet być pewnym, czy pojęcie post-prawdy bardziej nie utrudnia zrozumienia rzeczywiście niepokojących zjawisk społecznych niż pomaga w tym dziele. Wiele tu ideologii, choć oskarża się tu o ideologiczne cele forsowania post-prawdy. Z większości tekstów poświęconych tej problematyce przebija przekonanie, iż w dzisiejszym rozdwojonym ideologicznie, światopoglądowo i politycznie świecie istnieje strona lewa i prawa. Co pewne nie jest. A w każdym razie wymaga to poważnych redefinicji pojęć. Nie wydaje się prawdziwe przekonanie, że dobro i prawda stoją po drugiej strony barykady i występuje przeciwko złu i post-prawdzie. Nie wydaje się, że polityczna „lewica”, jak często się sugeruje stoi po „dobrej stronie mocy”, a „prawica” po złej. Wydaje się, że jest tyle samo przykładów nadużywania prawdy przez obie strony. To Włodzimierz Uljanow Lenin w końcu pisał:

„Nasz kodeks moralny jest absolutnie nowy. (...) nam wszystko wolno, ponieważ jako pierwsi na świecie wyciągamy miecz nie w celu zniewolenia, lecz w imię wolności i wyzwolenia spod ucisku”<sup>30</sup>.

Nieprawda, jako instrument narzucania własnych interesów i panowania symbolicznego znana jest od bardzo dawna. Idea swobodnego i instrumentalnego stosunku do prawdy ma swoją literaturę filozoficzną. Bodaj najbardziej społecznie wpływowa była myśl pragmatyczna. Charles Sanders Peirce pisał wszak:

„Kiedy społeczeństwo zostaje rozbite na frakcje, raz walczące ze sobą, to znowu sprzymierzone, a kiedy indziej podporządkowane sobie, człowiek doznaje uszczerbku na swoim pojmowaniu prawdy i rozumności. Jeśli zobaczy, że jeden stanowczo twierdzi coś, czemu inny gorliwie zaprzecza, wybierze swoją stronę i zacznie usilnie działać, aby uciszyć innych. Prawda dla niego staje się zatem, tym, o co walczy”<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> R. Keyes, *Post - Truth Era, ...*, op. cit., p. 282-183. XVI, p. 182-183.

<sup>30</sup> W.I. Lenin, „Красный меч” за 18 августа 1919 года („Red Sword”). (Tłum. K.W.)

<sup>31</sup> Ch. S. Peirce, *The Collected Papers, V. I, Principles of Philosophy*, Hartshorne Ch., Weiss P. - ed., §7, 59, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1974, p. 26. Tłum. K.W.

Nie wiem czy pojęcie post-prawdy nie zaburza ostrości widzenia w dwóch krytycznie ważnych dla naszych czasów sprawach:

1. Istoty prawdy, jej aksjologicznej natury i kwestii prawdy widzianej z perspektywy realizmu etycznego.
2. Istoty przemian cywilizacyjnych przełomu stuleci; od czego wiele zależy. Mamy bowiem - moim zdaniem - do czynienia z głęboką zmianą wszystkich wymiarów życia ludzi, o dramatycznym przebiegu i możliwych, niebezpiecznych skutkach.

Wydaje się bowiem, iż kryzys cywilizacyjny naruszył podstawy indywidualnych i zbiorowych horyzontów odniesienia. A w ten sposób podważył poczucie sensu świata i znaczenie w nim własnego życia. W wymiarze ontycznym horyzontów odniesienia, powoduje to poważne wątpliwości w realność świata i wszystkich wymiarów życia. W wymiarze epistemologicznym skutkiem jest sceptycyzm co do świata tego poznawalności, a zatem pewności czegokolwiek. Zaś w etycznym - zwątpienie w istnienie obiektywnych wartości, co prowadzi do koncentracji na swoich własnych odczuciach, potrzebach i skłonnościach. Narcystyczny indywidualizm naszych czasów dostarcza ostatniego *stałego gruntu* pod nogami zagubionych ludzi, w postaci subiektywizmu egocentrycznej jednostki. Niestety, nauka sama ulega tym procesom cywilizacyjnego kryzysu. A w ten sposób przestaje pełnić tradycyjną rolę badania i głoszenia prawdy. Przeciwnie, często to ona sama, niekiedy tryumfalnie obwieszcza koniec prawdy. Po nim może nastąpić już tylko post-prawda.

## Bibliografia

- Archer M., Decoteau C., Gorski P., Porpora D., Rutzou T., Smith C., Steinmetz G., Vandenberghe, *What is critical realism*. Perspectives 38/2 (2016).
- Bhaskar R., *A realist theory of science*, London: Verso, 1975.
- Chandler D., Munday R., *Dictionary of media and communication*, Oxford University Press, Oxford 2020.
- Cooley Ch. H., *A study of the Larger Mind*, Charles Scriber's Sons, New York 1929.
- Critical realism. Essential readings*, Archer M., Bhaskar R., Collier A., Lawson T., Norrie A., [ed.] New York: Routledge, 1998.
- Decoteau C., Gorski P., Porpora D., Rutzou T., Smith C., Steinmetz G., Archer M., Vandenberghe, *What is critical realism*. Perspectives 38/2 (2016).
- Geertz C., *Interpretacja kultur*, Piechaczek M. M. - tłum., Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.
- Gorski P., Porpora D., Rutzou T., Smith C., Steinmetz G., Decoteau C., Archer M., Vandenberghe, *What is critical realism*. Perspectives 38/2 (2016).
- Keyes R., *Post - Truth Era. Dishonesty and Deception in Contemporary Life*, St. Martin's Press, New York 2004. [https://hadinur1969.files.wordpress.com/2018/10/ralph-keyes-the-post-truth-era\\_-dishonesty-and-deception-in-contemporary-life-st-martin\\_s-press-2004.pdf](https://hadinur1969.files.wordpress.com/2018/10/ralph-keyes-the-post-truth-era_-dishonesty-and-deception-in-contemporary-life-st-martin_s-press-2004.pdf).
- Lenin W.I., "Красный меч" за 18 августа 1919 года („Red Sword”).
- Llorente J. A., *The Post - truth Era: reality vs. Perception*, USSO 2017 no 27, [https://www.uno-magazine.com/wp-content/uploads/2017/03/UNO\\_27\\_ENG\\_alta.pdf](https://www.uno-magazine.com/wp-content/uploads/2017/03/UNO_27_ENG_alta.pdf).
- Marcuse H., *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, Routledge & Kegan Paul LTD, London 2000.
- Munday R., Chandler D., *Dictionary of media and communication*, Oxford University Press, Oxford 2020.
- Peirce Ch. S., *The Collected Papers*, V. I, Principles of Philosophy, Hartshorne Ch., Weiss P. - ed., §7, 59, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1974.
- Peirce, *Collected papers of Charles Sanders Peirce, Scientific metaphysics*, [red.] Hartshorne C. & Weiss P., t. 6, Bristol: Thoemmes Press, 1998.
- Rembierz M., *Defining the Boundaries of Science: Collectives and Thought Styles. In the Circle of Meta-Science of Ludwik Fleck's Reflection*. The Faculty of Philosophy's Yearbook, the Ignatianum Academy in Krakow 18 (2012).
- Rutzou T., Smith C., Steinmetz G., Archer M., Decoteau C., Gorski P., Porpora D., Vandenberghe, *What is critical realism*. Perspectives 38/2 (2016).
- Smith C., Steinmetz G., Archer M., Vandenberghe, Decoteau C., Gorski P., D. Porpora, T. Rutzou, *What is critical realism*. Perspectives 38/2 (2016).
- Spaemann R., *Rationality and Faith in God*, *Communio: International Catholic Review* 32/4 (2005).



- Steinmetz G., Archer M., Vandenberghe, Decoteau C., Gorski P., Porpora D., Rutzou T., Smith C., *What is critical realism*. Perspectives 38/2 (2016).
- Vandenberghe, Decoteau C., Gorski P., Porpora D., Rutzou T., Smith C., Steinmetz G., Archer M., *What is critical realism*. Perspectives 38/2 (2016).
- Wielecki K., *Kryzys i socjologia* (Crisis and Sociology),  
Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2012.
- Wielecki K., *Subjectivity and violence from the perspective of critical realism*,  
Journal of Critical Realism, Jul 2018.
- <https://dictionary.cambridge.org/pl/dictionary/english/post-truth>.

Krzysztof Wielecki

### **Post-prawda**

Post-prawda jest szczególnym przypadkiem braku prawdy. Przez tysiąclecia uczeni dążyli do prawdy. To była kwestia wierności rzeczywistości. Kwestionując rzeczywistość świata i człowieka, który aspiruje do prawdy o nim, otworzyliśmy drzwi post-prawdzie. Socjologia jest dziś rozdarta na trzy główne grupy paradygmatyczne: obiektywistyczną, subiektywistyczną i dialektycznej syntezy. Każda z nich otwiera inną perspektywę na post-prawdę. Wydaje się, że tylko na podstawie krytycznego realizmu pojęcia „prawdy”, „post-prawdy” i „prawdy socjologicznej” mogą odzyskać ostry sens.

**Słowa kluczowe:** prawda, post-prawda, prawda socjologiczna.

### **Post-truth**

Post-truth is a special case of truthlessness. For millennia, scholars have pursued truth. It has been a matter of fidelity to reality. By questioning the reality of the world and the man who aspires to the truth about it, we have opened the door to post-truth. Sociology today is torn into three main paradigmatic groups: objectivist, subjectivist and dialectical synthesis. Each of them opens a different perspective on post-truth. It seems that only on the basis of critical realism can the concepts of "truth", "post-truth", and "sociological truth" regain a sharp sense.

**Keywords:** truth, post-truth, sociological truth.

*Translated by Anna Oleszak*

Stanisław Buda  
Uniwersytet Jagielloński  
w Krakowie

## SPOŁECZEŃSTWO A OSOBA

Nasze rozważania skoncentrujemy wokół strywalizowanej już tezy, że człowiek jest istotą społeczną. Podstawą naszej interpretacji będzie, po pierwsze - rozróżnienie osoby i jednostki ludzkiej, po drugie - wskazanie na potrzebę filozoficznego pojmowania społeczeństwa, po trzecie - pojmowanie go jako wspólnoty komunikacyjnej, po czwarte - funkcjonalne podporządkowanie owej wspólnoty osobie.

### 1.

W klasycznym ujęciu społeczeństwo stanowi najszerszy system zorganizowania ludzkiej zbiorowości, przy czym chodzi zarówno o jednostki, jak i grupy społeczne; wszystkie one spajają rozmaite więzi, spośród których wiele przybiera formę zinstytucjonalizowaną. Całe nasze życie toczy się w tak rozumianej zbiorowości, co znaczy, że można je pojmować jako naszą aktywność współkształtującą wspomniane więzi, ale również współkształtowaną przez nie. Pojedynczy człowiek angażuje się nie tylko w nawiązywanie, modyfikowanie i likwidowanie swych indywidualnych więzi z innymi *podmiotami społecznymi* (indywidualnymi, którymi są inni ludzie i zbiorowymi, którymi są grupy społeczne bądź ich zinstytucjonalizowane narzędzia), ale również więzi, które nie dotyczą go bezpośrednio.

Społeczeństwo pojmowane jako względnie stabilna, choć zmienna, struktura wspomnianych podmiotów i więzi jest przedmiotem zainteresowania *socjologii*. Różne aspekty tej struktury analizują inne *nauki społeczne*. Jej wewnętrzne zmiany, wynikające ze współzależności procesów ekonomicznych, politycznych, demograficznych czy kulturowych, opisuje *historia*. Formułowane są też *teorie społeczeństwa* jako pewnej całości. Można to czynić na kilka sposobów.

Jeden z nich ujmuje społeczeństwo jako całość koncentrującą się na własnym przetrwaniu. O jej istnieniu decyduje aktywne wyróżnianie się ze swego poza-społecznego *śro-*

*dowiska*, nieustanny wysiłek wyłaniania się z niego i różnienia się od niego (m.in. K. Marks, H. Spencer, É. Durkheim, A. R. Radcliffe Brown, N. Luhmann). Społeczeństwo jest niczym innym, jak owym czymś aktywnie „odróżniającym się” względem wszystkiego, co nim nie jest (lub co ma nim nie być). Jego istota wyczerpuje się właściwie na tej nieustannej aktywności i związanej z nią samoświadomości. Świadomość ta dotyczy więc z jednej strony społeczeństwa jako budującego swą autonomię poprzez wypieranie i odpieranie wszystkiego, co ma być pozbawione społecznego charakteru, a z drugiej - środowiska, jako wszystkiego tego, czego społeczeństwo się wyzbyło, wyzbywa lub chce się wyzbyć. Niezależnie od tego, czy całość społeczną pojmuje się jako względnie stabilną, czy jako ulegającą istotnym modyfikacjom, trzeba się wówczas zgodzić, że (1) społeczeństwo i jego środowisko są na tyle homogeniczne, że możliwe jest ich wzajemne współdefiniowanie, (2) nie są one na tyle heterogeniczne, aby ich wzajemne oddziaływanie było wykluczone, oraz że (3) warunkiem istnienia społeczeństwa jest zarówno stałe oddziaływanie nań *środowiska*, jak i jego stałe oddziaływanie na *środowisko*. W takim ujęciu społeczeństwo wyodrębnia się względem tego, co poza-społeczne na jeden z dwóch sposobów: albo stanowiąc w nim swoistą enklawę, albo nadbudowując się na nim. W pierwszym przypadku autonomię społeczeństwa można pojmować jako funkcję rozmaitych wewnętrznych procesów podporządkowanych zachowaniu przez nie swoistej homeostazy wobec rozmaitych czynników oddziałujących nań „z zewnątrz” (jak przy utrzymywaniu się przy życiu konkretnego żywego organizmu). W przypadku drugim społeczeństwo nadbudowywałoby się nad środowiskiem albo na zasadzie emergencji i superweniencji (wtedy *środowisko* nie sytuowałoby się bezwzględnie „na zewnątrz” społeczeństwa, jako że stanowiłoby budulec jego substruktur), albo też jako całkowicie autonomiczna całość, której istnienie wymaga jednak równoczesnego istnienia i oddziaływania nań *środowiska* (wówczas *środowisko* sytuowałoby się całkowicie „na zewnątrz” społeczeństwa). Zauważmy, że ujęcia społeczeństwa jako nadbudowującego się nad *środowiskiem* mogą dotyczyć: albo społeczeństwa jako takiego (jak biocenozy, względem jej biotopu, *resp.* siedliska), albo społeczeństwa w ogólności (jak pewnego gatunku zwierząt w jego środowisku naturalnym), albo konkretnego społeczeństwa (jak populacji zamieszkującej w konkretnym *środowisku*). W każdym z tych przypadków społeczeństwo możemy traktować jako pewną całość, która wymaga do swego funkcjonowania materialnego tworzywa, podłoża czy otoczenia, które nazywamy tu *środowiskiem*. Wraz z nim stanowi ono swoisty „ekosystem”.

Inny sposób wyróżniania całości społecznej stara się abstrahować od jej zewnętrznych uwarunkowań, traktując ją jako skoncentrowaną na własnym wnętrzu. Chodziłoby przy tym o jej całościową, podporządkowaną własnym, autonomicznym celom ewolucję (m.in. K.-O. Apel, G. H. Mead, H. Blumer, E. Voegelin, J. Fiske). W tym ujęciu społeczeństwo stanowiłoby - mówiąc słowami Voegelina - „*kosmion* znaczeniowy oświetlony od wewnątrz własną samointerpretacją”<sup>1</sup>. Świadomość społeczna funkcjonuje wówczas jako

---

<sup>1</sup> E. Voegelin, *The New Science of Politics*, Chicago 1952, s. 52 (cyt. za R. Legutko, *Eric Voegelin: polityka I transcendencja*, „Znak” (9-10) 1985, s. 134).

samoświadomość społeczna, co znaczy, że jej treści i zachodzące w niej zmiany mają swoje źródło w niej samej.

Jeszcze inny sposób ujmowania społeczeństwa może polegać na wskazaniu takiej jego funkcji, która stanowi rację jego istnienia (m.in. V. Pareto, B. Malinowski, T. Parsons, M. Weber, J. Habermas, P. Berger, T. Luckmann). Może nią być np. zaspokajanie potrzeb jednostek ludzkich, racjonalizacja ich działań, poszerzanie ich możliwości, czy nawet konstytuowanie całej (społecznej i pozaspołecznej) rzeczywistości. Jeśli miałyby to polegać na funkcjonalnym podporządkowaniu określonego przedmiotowi, znaczyłoby, że rozumienie społeczeństwa nie jest możliwe bez wcześniejszego rozumienia tegoż przedmiotu. Oczywiście, nie stoi to na przeszkodzie przekonaniu, że zarówno w tym, jak i w dwu poprzednich przypadkach aktywność społeczna ma charakter autopojetyczny (autoreprodukcyjny).

## 2.

Aby doprecyzować nasz język, przyjmijmy następujące rozróżnienie pomiędzy *strukturą* i *systemem*.

Struktura jest systemem relacyjnym, charakteryzowanym przez zbiór i podzbiory jej elementów oraz zachodzące pomiędzy nimi relacje. Jest więc w istocie pewną formą, odróżniającą się od innych form nie tyle swoimi elementami, co raczej ich układem. O jej tożsamości decyduje sposób, w jaki realizuje ona swą funkcję. Mamy więc przykładowo okładkę pewnej książki czy wygląd (design) pewnego krzesła. Książka niech będzie nowym wydaniem pewnej powieści, zaś krzesło - nowoczesnym meblem kuchennym. Bez tego odniesienia nie można mówić o tożsamości wspomnianych form, choć oczywiście nowe wydanie wspomnianej powieści mogłoby mieć inną okładkę, a nowoczesne krzesło do kuchni może wyglądać inaczej. Struktura nie jest więc samodzielnym przedmiotem, lecz jego formą.

System również nie jest samodzielnym przedmiotem, ale w odróżnieniu od formy jest z nim związany w sposób istotny. Istota przedmiotu realizuje się poprzez jego wewnętrzny system, związany z nim w sposób jedno-jednoznaczny. Jak można sądzić, rozpoznawanie takich więzi stanowi domenę nauk szczegółowych. System nie jest podporządkowany przedmiotowi w sposób funkcjonalny. Nie jest jednym z alternatywnych sposobów realizowania się jego istoty; jest jej jedyną realizacją, czy raczej mechanizmem jej realizowania się. Elementy systemu nie mogą istnieć samodzielnie. Pojęciowe wyodrębnienie każdego z nich (i ich zbiorów) odwołuje się do pełnionej przezeń w systemie funkcji. Podobnie rzecz ma się z zachodzącymi pomiędzy nimi (oraz ich zbiorami) relacjami. Przykładowo, istocie przedmiotu definiowanego w systematyce organizmów żywych jako „ssak” przyporządkowany jest jednoznacznie pewien wewnętrzny dla każdego konkretnego ssaka system, który realizuje „ssakowość”. Odpowiada on za takie charakterystyczne właściwości i cechy anatomiczne ssaków, jak wysoko rozwinięty centralny system nerwowy, żyworodność, stałocieplność, płuca o budowie pęcherzykowej, serce zbudowane

z dwóch komór i dwóch przedsionków, oddzielone przeponą brzuszna i piersiowa jama ciała, czworonożność, obecność gruczołów mlecznych i potowych. Inny przykład: istotę przedmiotu definiowanego przez socjologów jako „rodzina” realizuje jego wewnętrzny system, sprawiający, że rodzina jest wspólnotą, w której wewnętrzne relacje opierają się przede wszystkim nie na tym, co poszczególni jej członkowie posiadają, lecz na tym, czym i kim są dla siebie wzajemnie; wspólnotą, w której przychodzi się na świat, uzyskuje tożsamość oraz kształtuje podmiotowość; w której niemożliwe jest występowanie przez jej członka raz w takiej, raz w innej roli - mąż pozostaje mężem, ojciec ojcem, matka matką, potomstwo potomstwem itp.; która stanowi „duchowe zjednoczenie szczupłego grona osób skupionych we wspólnym ognisku domowym aktami wzajemnej pomocy i opieki, oparte na wierze w prawdziwą lub domniemaną łączność biologiczną, tradycję rodzinną i społeczną”<sup>2</sup>. I jeszcze jeden przykład: istotę przedmiotu definiowanego przez matematyków jako „trójkąt” realizuje jego wewnętrzny system zbudowany z takich elementów, jak jego wysokości, dwusieczne kątów, symetralne i środkowe boków, ortocentrum czy środek ciężkości. System ten odpowiada za to, że przy zmieniających się (w pewnych granicach) długościach boków ważne są pewne twierdzenia o każdym trójkącie (np. twierdzenie cosinusów) lub wybranych ich rodzajach (np. twierdzenie Pitagorasa).

Jak widać, system rozumiemy bardzo abstrakcyjnie, co wynika z jego jednoznaczności powiązania z abstrakcyjnym przedmiotem. Odtworzenie konkretnego systemu na podstawie definicji przedmiotu może być bardzo trudne, niekiedy wręcz niemożliwe. Definicje takie nie zawsze są precyzyjne (jak w dwóch pierwszych przykładach), dlatego odpowiadające im systemy częstokroć są w znacznej mierze postulowane. Ale właśnie założenie dotyczące wewnętrznego systemu określonego abstrakcyjnego przedmiotu umożliwia praktyczną identyfikację tegoż przedmiotu. Obserwując współwystępujące cechy, czy nawet właściwości przypisane definicyjnie pewnemu przedmiotowi, nie możemy z całą pewnością stwierdzić, czy w konkretnym przypadku faktycznie mamy do czynienia z tym przedmiotem. Trzeba dopiero wykryć nieprzypadkowe współwystępowanie obserwowanych własności, a więc ich wewnętrzne powiązanie, które gwarantuje kryjący się za nimi system. Jeśli obecności takowego nie stwierdzimy, wówczas nie ma podstaw do skonstatowania obecności samego przedmiotu. Innymi słowy, założenie realizującym przedmiot systemie umożliwia nam przejście od abstrakcyjnych pojęć do obserwowanych własności i zależności, umożliwia więc ich operacjonalizację. Jak się wydaje, to właśnie ciągłość systemu pozwala zachować tożsamość przedmiotu w czasie.

### 3.

Spróbujmy wykorzystać tak sprecyzowane pojęcie systemu, aby powiedzieć coś więcej o sposobach ujmowania społeczeństwa jako całości. Jaki jest więc status ontyczny społeczeństwa? Czy całość społeczna jest strukturą, czy raczej systemem? A może jest przed-

<sup>2</sup> S. Jakubiec, *Mediacje, jako metoda pracy z rodziną*, Kraków 2011, s. 7.

miotem lub dziedziną przedmiotową? Jak zakładamy, wszystkie te pojęcia definiuje się we wzajemnym uwikłaniu.

Społeczeństwo chcemy pojmować jako pewną autonomiczną - autopojetyczną i autoteliczną całość, co wyklucza jego ujmowanie jako formy czy dziedziny przedmiotowej. Dziedzinę określa się wstępnie jako wynik obserwacji pewnych zjawisk wykazujących podobieństwa strukturalne, analogie. Jest ona docelowo wypełniona przez przedmioty, o czym decyduje teoria naukowa. To ostatecznie teoria decyduje, co może być jej przedmiotem. Jak to się dzieje? Teoria wiąże wzajemnie rozmaite zjawiska (zmienne), wskazując ich współzależności<sup>3</sup>. Efektem jest:

- wydzielenie zjawisk modyfikujących się wzajemnie,
- wydzielenie systemów takich modyfikujących się zjawisk,
- oddzielenie własności i ich podmiotu,
- ustalenie, jakie zjawiska podtrzymują istnienie przedmiotu i odpowiadają za jego własności,
- ustalenie systemu zjawisk, który wiąże się z przedmiotem w sposób jednoznaczny, czyli najogólniejszej podstawy wszystkiego, co może być w przedmiocie zapodmiotowane (jego własności i ich zmienności); otrzymujemy system odpowiadający za realizację samego, pojmowanego abstrakcyjnie przedmiotu, można powiedzieć - jego *system wykonawczy*; granice tego systemu są granicami przedmiotu jako podmiotu wszelkich właściwości, własności i cech.

Mówiąc obrazowo, system wykonawczy przedmiotu sytuuje się na poziomie bezpośrednio niższym aniżeli przedmiot. Można powiedzieć, że właściwości przedmiotu superwenują na właściwościach jego systemu wykonawczego.

Czy społeczeństwo jest raczej przedmiotem, czy raczej jego systemem wykonawczym? Jeśli jest przedmiotem, należy wskazać dziedzinę przedmiotową, którą stanowi lub do której należy. Jeśli jest systemem, należy wskazać realizowany przezeń przedmiot. Nawiązując do ustaleń z punktu 1., ewentualność pierwsza odpowiadałaby koncepcjom społeczeństwa jako całości koncentrującej się na własnym wnętrzu, natomiast druga - koncepcjom społeczeństwa jako całości podporządkowanej funkcjonalnie pewnemu przedmiotowi. Jeśli stanowi ono przedmiot koncentrujący się na własnym wnętrzu, należy dopowiedzieć, jak rozumieć owo wnętrze: czy chodzi tylko o operowanie przez ten przedmiot swoimi własnościami, czy również właściwościami, a co za tym idzie - o modyfikowanie własnego systemu wykonawczego. Jeśli natomiast społeczeństwo nie jest przedmiotem, lecz jego system wykonawczym, trzeba wskazać ów przedmiot.

Tutaj skłaniam się ku koncepcji, która łączyłaby obydwie wspomniane ewentualności, przy czym kwestia terminologii jest w dużym stopniu umowna. Przyjmijmy, że *społeczeństwo* jest pewnym specyficznym przedmiotem. Przedmiot ów można określić jako autonomiczną i autoteliczną całość koncentrującą się na własnym wnętrzu, przy czym wną-

---

<sup>3</sup> Zob. np. B. Misztal, *Teoria społeczna jako sposób widzenia świata*, „Studia Socjologiczne” 1998 nr 1, s. 5-26; S. Juszczyk, *Teoria i jej cechy - dyskurs w obszarze nauk społecznych*, „Atheneum - Polskie Studia Politologiczne” 2021 nr 1, s. 134-144.

trze to stanowią nie tylko jego własności, lecz również jego system wykonawczy, który będziemy określać jako *system społeczny*. Nie przecząc intuicji, że stanowi on najszerszy system zorganizowania ludzkiej zbiorowości, należałoby teraz zaproponować taki jego model, który będzie odpowiadał powyższemu określeniu realizowanego przezeń przedmiotu - owej całości koncentrującej się na dogłębnym modyfikowaniu własnego wnętrza. Jak sądzę, najlepszym modelem systemu społecznego jest *najszerszy zamknięty system komunikacyjny*. *Interakcję społeczną* można rozumieć jako zderzenie się *intencji* dowolnych podmiotów społecznych (indywidualnych bądź zbiorowych) w najszerszym (ogólnospołecznym, ogólnosystemowym) kontekście. Wszystkie te podmioty wykazują indywidualną lub zbiorową samoświadomość, ponieważ wszystkie składają się ostatecznie z jednostek ludzkich. Jednostka jest najbardziej autonomicznym elementem społecznego systemu: po pierwsze, z uwagi na to, że wszystkie pozostałe zakładają jej aktywność; po drugie, dlatego, że tylko ona orientuje swe działanie (swoje intencje) na najszersze granice systemu (choć nie obejmuje jego całości). Skoro tylko jednostka dostrzega sens całego systemu komunikacyjnego, w którym uczestniczy, można wnioskować, że jest on nade wszystko jej dobrem. Owszem, i on nie może funkcjonować bez niej, ale cały jego sens podporządkowuje się właśnie jednostce.

Pozostaje pytanie o ten sens, ale odpowiedzi nie dostarczy nam żadna, nawet najbardziej abstrakcyjna teoria społeczeństwa. Pytanie o sens społecznej komunikacji należy, jak sądzę, do domeny filozofii. Dokładniej - chodziłoby o koncepcję filozoficzną, która odnosi system społeczny (a szerzej - cały realizowany przezeń przedmiot) do jednostki ludzkiej jako osoby. Jednostka ludzka pozostaje elementem systemu społecznego - aktywnie współkształtuje go wraz z innymi podmiotami, a zarazem jest przezeń nieustannie kształtowana. Natomiast osoba posiada względem tego systemu swoisty dystans, jak dystans, który posiada grający w grę komputerową względem kreowanego przez siebie i reprezentującego go w świecie wirtualnym awatara. Ten ostatni porusza się i realizuje swe cele w ramach reguł narzuconych przez grę, natomiast sam gracz pozostaje w innej przestrzeni, gdzie rządzą jego własne reguły i intencje; w oparciu o nie trzeba tłumaczyć przede wszystkim sam jego udział w grze.

#### 4.

Mając powyższe na uwadze rozważmy pytanie o przyczyny zmian społecznych, a dokładniej - kwestię społecznej podmiotowości. Będzie nam przy tym chodziło nie tyle o pojedyncze zmiany struktury społecznej, co raczej o ewolucję całego systemu społecznego i związane z tym zmiany samego społeczeństwa.

Przyjrzyjmy się najpierw trudnościom, z jakimi zmagają się typowo socjologiczne ujęcie „stawania się społeczeństwa” kreślone przez Piotra Sztompkę<sup>4</sup>. Przyjmuje on następujące założenia:

<sup>4</sup> P. Sztompka, *Society in Action: The Theory of Social Becoming*, Cambridge 1991; P. Sztompka, *Socjologia. Wykłady o społeczeństwie*, Kraków 2021, s. 705.



Po pierwsze, społeczeństwo stanowi proces: płynną, nieprzerwaną sekwencję zmian. Społeczeństwo w stanie niezmiennym jest nie do pomyślenia. Po drugie, owa zmienność płynie ze źródeł wewnątrzspołecznych, endogennych, co nadaje jej charakter samoprzekształceń. Po trzecie, ostatecznym motorem zmian i procesów społecznych jest podmiotowe sprawstwo jednostek i zbiorowości społecznych, przejawiane w ich działaniach. Nic nie dzieje się w społeczeństwie samo, automatycznie, z historycznej konieczności czy wyroków losu. Wszystko jest produktem ludzi. Po czwarte, wielość i różnorodność podmiotów sprawia, że kierunek, cele, szybkość zmian społecznych są zawsze przedmiotem sporów, konfliktów i walki. Efekt pojawia się w starciu, jako „wypadkowa” pluralistycznych sił. Po piąte, każde działanie zachodzi w kontekście zastanych struktur, które to struktury działanie samo z kolei kształtuje. Po szóste zatem, zarówno struktury, jak i podmioty mają być dwoiste. Dwoistość struktur wyraża się w tym, że są zarazem determinujące i determinowane; dwoistość podmiotów w tym, że zarazem kształtują i są kształtowane. Po siódme wreszcie, nieustanne, zmienne współgranie podmiotów i struktur - raz kształtujących, raz kształtowanych - odbywa się w czasie, czyniąc z procesu społecznego sekwencję alternatywnych faz: kreatywności podmiotowej i determinacji strukturalnej<sup>5</sup>.

Jak dopowiada autor, społeczeństwo, to swoiste „pole jednostkowo-strukturalne”, „syntetyczny stop działań podejmowanych przez członków społeczeństwa i warunków strukturalnych, w jakich te działania są podejmowane”. Społeczeństwo ulega nieustannym przekształceniom, zachowując jednak swoją ciągłość, tożsamość. Podmiotowość społeczeństwa jako „potencjalna zdolność społeczeństwa do samoprzekształcania się”:

jest wyznaczona z dwóch stron: „od dołu”, przez zasób umiejętności, talentów, wiedzy, postaw jego członków oraz form organizacyjnych, w jakich łączą się oni w ciała zbiorowe; „od góry”, przez bilans nacisków i ograniczeń, ale także środków i możliwości dostarczanych przez istniejące struktury<sup>6</sup>.

Podmiotowość jest tu rozumiana jako atrybut społeczeństwa:

podmiotem podmiotowości jest tu społeczeństwo, a nie jednostka, grupa, klasa czy jakakolwiek uprzedmiotowiona struktura. Podmiotowość jest potencjalnym atrybutem społeczeństwa pojmowanego jako byt swoisty, pole jednostkowo-strukturalne<sup>7</sup>.

Autor stawia „mocną ontologiczną tezę”, iż:

tym, co naprawdę istnieje, ostatecznym substratem życia społecznego, nie są ani poszczególne jednostki, ani ponadjednostkowe systemy czy struktury, lecz „trzeci poziom” rzeczywistości społecznej - swoiste pole społeczne, jednostkowo-strukturalne. Ani jednostki, ani struktury nie są bytami realnymi, co najwyżej myślowymi abstrakcjami<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> P. Sztompka, *Socjologia. Wykłady...*, dz. cyt., s. 705.

<sup>6</sup> Tamże, s. 712.

<sup>7</sup> Tamże, s. 707.

<sup>8</sup> Tamże, s. 705.

Jednocześnie nieco dalej stwierdza, że:

każdy pojedynczy członek społeczeństwa ma minimalną rolę w generowaniu istotnych społecznych przekształceń, ale (...) takie przekształcenia nie mają żadnego innego źródła niż to, co wszyscy członkowie społeczeństwa czynią - każdy na swoim podwórku, w pojedynkę, dla własnych, indywidualnych celów. Inaczej mówiąc, w sensie dystrybutywnym jednostka jest podmiotem w minimalnym stopniu, lecz w sensie kolektywnym - jest jedynym, wyłącznym podmiotem w społeczeństwie<sup>9</sup>.

Spróbujmy nieco ujednoczyć nasz język. Pytając o podmioty powodujące zmiany społeczne, może nam chodzić o trzy typy podmiotowości. Po pierwsze, o podmiotowość społeczeństwa jako przedmiotu. Po drugie, o podmiotowość poszczególnych elementów systemu społecznego (jednostki ludzkie, zbiorowości oraz reprezentujące pierwsze bądź drugie instytucje). Po trzecie, o jednostki ludzkie jako najbardziej autonomiczne elementy systemu społecznego.

Natomiast pytając o wzajemne ustosunkowanie podmiotów i struktur społecznych, możemy przyjmować następujące supozycje. Po pierwsze, że podmioty są elementami struktur. Po drugie, że struktury stanowią przestrzeń, w której poruszają się podmioty (umożliwiając ich działanie lub dostarczając odniesień ich działaniom). Po trzecie, że struktury są zapodmiotowane, to znaczy kształtują lub współkształtują samoświadomość społeczną poszczególnych podmiotów.

Samą strukturę społeczną można jednak pojmować na kilka sposobów. Po pierwsze, jako zestaw obowiązujących norm i konwencji dotyczących wzajemnych interakcji podmiotów społecznych (jednostka ludzka przyswaja je sobie w procesie socjalizacji). Po drugie, jako względnie trwałą sieć zależności pomiędzy podmiotami społecznymi. Po trzecie, jako sieć, w którą wpisują się ich pozycje społeczne. Po czwarte, jako zinternalizowany, subiektywny obraz struktury (w którymś z powyższych ujęć), stanowiący podstawę podejmowanych przez podmiot działań mających na celu zmianę jej samej tej struktury lub własnej w niej pozycji.

Wróćmy do cytowanej pracy Sztompki. Przytoczmy z niej jeszcze jeden syntetyczny fragment:

Historia jawi się jako ciągłe tworzenie i odtwarzanie podmiotowości społeczeństwa przez jej aktualizację w praktyce. Można rozłożyć ten proces na dwie fazy. Pierwsza polega na tym, że tocząca się w społeczeństwie praktyka wywiera wpływ na oba składniki pola jednostkowo-strukturalnego. Reprodukuję więc, ale i modyfikuje, a nawet kreuje nowe struktury: reguły normatywne, formy świadomości społecznej, układy organizacyjne, rozkłady szans życiowych. A równocześnie utrwała, ale i przekształca, a nawet bogaci osobowościowe wyposażenie jednostek, mówiąc przenośnie - kształtuje zawartość ludzkich głów, a więc ich wiedzę, postawy, motywacje, aspiracje. Nowe, przekształcone pole jednostkowo-strukturalne zawiera w sobie nowy potencjał podmiotowości. I tu zaczyna się faza druga: podmiotowość

<sup>9</sup> Tamże, s. 711.

realizuje się, wyraża, aktualizuje w zmienionej praktyce. Społeczeństwo jest inne, a więc działa już inaczej, a te nowe działania sprawiają, że staje się jeszcze inne itd.<sup>10</sup>

Zapytajmy, jaki - zdaniem autora - udział w zmianach społecznych ma sam podmiot, a jaki motywy, tworzywo i przestrzeń jego działania, czyli najszerzej rozumiane społeczne struktury? Zgódźmy się, że działanie podmiotu jest zorientowane na owe struktury - na ich podtrzymanie, modyfikację lub nawet kreowanie nowych. Struktury stanowią więc jedyne środowisko, a nawet jedyne narzędzie jego działania: ich zmiany dokonuje podmiot przez zmianę własnego w nich usytuowania. Dotyczy to w szczególności struktur, które - użyjmy sformułowania autora - „kształtują zawartość ludzkich głów”. Każda zinternalizowana przez podmiot struktura ma w istocie charakter subiektywny, ponieważ postrzega się on jako jeden z jej elementów. Pozycję, jaką w niej zajmuje, może on zmieniać nie tylko poprzez działania skierowane „na zewnątrz”, lecz również przez jej „wewnętrzne”, dokonujące się „w jego głowie” modyfikowanie. Skoro jednak całe działanie podmiotu zorientowane jest na struktury i wedle struktur, jego społeczna tożsamość sprowadza się do jego szczególnego usytuowania w owych strukturach. Jak pisze sam autor:

Jednostka jest więc niczym więcej niż lokatorem pewnego unikalnego miejsca w przestrzeni międzyludzkiej, swoistym węzłem w sieci międzyludzkich relacji. Wszystko, co w nas ludzkie, jest efektem tego powiązania z innymi i realizuje się poprzez powiązania z innymi. Jesteśmy jakąś „wypadkową” tego, z kim się w życiu zetknęliśmy, kogo włączyliśmy do naszej przestrzeni międzyludzkiej. Jesteśmy zapisem - w naszej osobowości i tożsamości - doświadczeń, wiedzy, umiejętności czerpanych z kontaktów z innymi<sup>11</sup>.

Wprawdzie stwierdza, że jesteśmy „aktywnymi współtwórcami naszej przestrzeni międzyludzkiej”, jednak nasza „indywidualna autonomia” sprowadza się do tego, że:

dokonyjemy własnej selekcji wśród tych płynących od innych wpływów, niektóre przyjmujemy, niektóre odrzucamy, o innych staramy się zapomnieć<sup>12</sup>.

Gdyby więc dopytywać się o kryteria owej dokonywanej przez podmiot selekcji, okaże się zapewne, że są one pochodną jego umiejscowienia w strukturach. - I koło się zamyka. Nie znajdujemy też odpowiedzi na takie pytania, jak: Jakie są źródła samoprzekształcania się społeczeństwa? Co znaczy, że społeczeństwo ma procesualny charakter? Na czym polega jego tożsamość? Oczywiście, możemy uznać, że stawanie się społeczeństwa (jego nieustanne samoodtwarzanie się i wszelkie jego zmiany) zachodzi dlatego, że jego podmioty działają w imię konstytuujących je ideałów i wartości, a takie działanie z natury swej nie ma kresu. Jednocześnie wszak można dopowiadać, że owe wartości i ideały kreuje samo społeczeństwo. - I znowu koło się zamyka.

<sup>10</sup> Tamże, s. 714.

<sup>11</sup> Tamże, s. 56.

<sup>12</sup> Tamże.

## 5.

Zadając ogólne pytanie o społeczną podmiotowość, należałoby wprawdzie ustalić, na czym opiera się podmiotowość jednostki ludzkiej jako elementu systemu społecznego. Innymi słowy, chodzi o uzasadnienie pewnego stopnia czy zakresu autonomii jednostki w tym systemie, co oznaczałoby możliwość jej intencyjnego wpływania na jego kształt. Jak można sądzić, możliwość ta posiada trzy zakresy:

Zakres najwęższy dotyczyłby jednostki, której postrzeganie relacji społecznych w zasadzie nie wykracza poza jej najbliższe społeczne otoczenie. Celem podejmowanych przez nią działań jest pewne rozluźnienie wiążących ją bezpośrednio relacji, tak by mogła je w jakimś zakresie modyfikować.

Zakres średni dotyczyłby jednostki, która ogarnia szersze fragmenty systemu, wykraczające poza relacje, w które jest bezpośrednio uwikłana. Prezentuje ona wartości i postawy nastawione na zmianę tych szerszych całości.

Zakres najszerszy dotyczyłby jednostki posiadającej własną, całościową wizję systemu społecznego. Prezentuje ona wartości i postawy nastawione na zmianę jego całości. Oznaczałoby to, że (1) pojmuje ona społeczeństwo jako przedmiot, (2) uświadamia sobie jego aktualne własności, (3) operuje pewnymi ideałami i wartościami, z których wypływa postulat modyfikacji tych własności oraz (4) dostrzega związek pomiędzy określoną modyfikacją systemu społecznego a pożądaną modyfikacją własności społeczeństwa.

Uogólniając - we wszystkich tych przypadkach jednostka posiada możliwość (lub nawet staje przed koniecznością<sup>13</sup>) kreowania swojej pozycji i tożsamości społecznej. Na tę drugą, a pośrednio również na pierwszą, składają się:

- obraz własnej pozycji społecznej, czyli miejsca zajmowanego w społecznej strukturze,
- dostrzegane możliwości zmiany tej pozycji,
- obraz większych fragmentów struktury społecznej lub jej całości,
- dostrzegane możliwości zmiany tych fragmentów lub nawet całości,
- wartości stanowiące podstawę postulowanych zmian.

Powróćmy do zarysowanego już wcześniej rozróżnienia jednostki ludzkiej oraz osoby. Pierwszą z nich pojmujemy jako element struktury społecznej, uświadamiający sobie zajmowaną w niej pozycję oraz możliwości dotyczące jej zmiany. Drugą - jako podmiot, którego samoświadomość wykracza poza społeczną świadomość jednostki, ale jest przez nią współkształtowana. Wartości i sens działania osoby krystalizują się poprzez społeczne doświadczenie jednostki. Jednostka funkcjonuje więc jako narzędzie osoby, służące kształtowaniu się, wzbogacaniu i pogłębianiu jej samoświadomości. Osoba postrzega własną społeczną jednostkowość nie jako bierny element społecznej struktury, lecz jako aktywny element systemu społecznego. Obrazowo: jednostkę można ujmować jako sterowanego przez osobę, zanurzonego w systemie społecznym jej awatara. Świadomość osobowa wy-

<sup>13</sup> O konieczności konstruowania własnej tożsamości, zwłaszcza we współczesnym społeczeństwie, przekonują np. Z. Bauman, M. Castells, J.-C. Kaufmann, A. Giddens, Ch. Taylor czy M. Archer.

kracza poza świadomość jednostki w ten sposób, jak świadomość rozgrywającego mecz piłkarza wykracza poza aktualną sytuację na płycie boiska. O ile świadomość jednostkowa pozostaje w sferze *znaczeń*, świadomość osobowa obudowuje się wokół niej jako umożliwiająca ją, a zarazem dostarczająca jej racji sfera *sensu*. Sens jest zaś źródłem i racją wszelkiego działania, w tym samego konstituowania sensu przez osobę. Jak można sądzić, wykraczanie przez świadomość osobową poza system społeczny, wiąże się z dostrzeganiem zależności pomiędzy jego kształtem i własnościami, które wykazuje (jako przedmiot) samo społeczeństwo. System społeczny jest dla osoby narzędziem modyfikacji tak rozumianego społeczeństwa. Możemy postulować, że jej świadomy udział w owych modyfikacjach, nadawanie im procesualnego charakteru, wiąże się istotnie z konstituowaniem przezeń indywidualnej samoświadomości osobowej, sensu jej działania oraz sensowności jako filozoficznie konstruowanego i nieustannie rekonstruowanego źródła i racji wszelkiego sensu.

## 6.

Pośród współczesnych teoretyków społeczeństwa postulujących osobowy, nieredukowalny do rzeczywistości społecznej, wymiar podmiotu ludzkiego, szczególną wnikliwością i oryginalnością wyróżnia się M. Archer<sup>14</sup>. Przypomnijmy interesujące nas fragmenty jej koncepcji, odnosząc je w miarę możliwości do wypracowanej przez nas siatki pojęciowej i starając się używać przy tym własnego języka.

Nasze życie toczy się w trzech środowiskach naraz. Po pierwsze, w środowisku naturalnym. Jesteśmy bowiem istotami cielesnymi, zanurzonymi w naturalnym środowisku, zainteresowanymi własnym dobrostanem fizycznym. Po drugie, w środowisku wytworów naszej kultury materialnej, z którym musimy umieć sobie radzić. Po trzecie, w środowisku społecznym, w którym można wyróżnić dwie sfery: kulturę oraz strukturę społeczną. Pierwsza ma charakter idealny (to ogół ludzkich wytworów duchowych powiązanych wzajemnie znaczeniowo). Druga ma charakter realny (to konkretne jednostki i grupy realizujące własne cele i wchodzące w związek z tym we wzajemne interakcje i relacje).

Owo trojakię środowisko zapośrednicza wszelkie podejmowane przez nas działania. Jesteśmy przecież w znacznej mierze jego częścią - jako organizmy biologiczne i jako podmioty społeczne. Pojedynczy człowiek posiada jednak względem niego zasadniczą autonomię, która umożliwia mu modyfikowanie jego rozmaitych z nim relacji. Autonomię tę rozważa Archer w dwóch wymiarach: względnym i bezwzględnym. Pierwszy z nich wynika z prymatu naszych relacji ze środowiskiem naturalnym w kształtowaniu się naszej tożsamości:

Realistyczne podejście do człowieczeństwa wychodzi od koncepcji poczucia jaźni, które jest wcześniejsze i pierwotniejsze od naszego uspołecznienia. Świadomość sie-

---

<sup>14</sup> M. Archer, *Kultura i sprawczość. Miejsce kultury w teorii społecznej*, Warszawa 1919; M. Archer, *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa*, Kraków 2013.

bie jest pochodną naszych ucieleśnionych praktyk w świecie. A ponieważ nabycie poczucia ciągłości jaźni wymaga praktyk, pociąga za sobą również pracę<sup>15</sup>.

Choć środowisko społeczne zapośrednicza realizację wszystkich naszych celów, nie wszystkie z nich mają charakter społeczny. Człowiek żyje i działa przede wszystkim w porządku naturalnym i praktycznym (wytwory kultury materialnej). Nasza tożsamość społeczna ma znaczenie tylko w społeczeństwie; bardziej podstawowa jest tożsamość osobista, która reguluje nasze relacje ze wszystkimi trzema środowiskami, w których żyjemy.

(...) polemizujemy z tymi, którzy zakładają, że całość ludzkiego życia jest regulowana przez społeczne znaczenia przypisane *wszystkim* podejmowanym przez nas działaniom (...) *istota ludzka* jest - zarówno logicznie, jak i ontologicznie - uprzednia wobec *istoty społecznej*, której własności i siły nadbudowują się na własnościach i siłach człowieka<sup>16</sup>.

Nasza osobowość nie jest teorią przyswojoną za pośrednictwem dyskursywnego porządku kulturowego, lecz jest rzeczywistością i zdolną do oddziaływania przyczynowego własnością wyłaniającą się z praktycznego działania w kontekście materialnym<sup>17</sup>.

Podstawą bezwzględnego wymiaru autonomii człowieka jest przysługująca mu refleksyjność oraz wartości autoteliczne. Refleksyjność pozwala na uświadamianie sobie własnego położenia w świecie (zwłaszcza swej pozycji w społecznej dystrybucji zasobów) i możliwości jego (zarówno położenia w świecie, jak i samego świata) zmiany. Nasze cele mają dwojaki charakter. Po pierwsze - instrumentalny; chodzi tu o zmianę swego położenia (czy ogólniej: swych rozmaitych - materialnych i idealnych - odniesień) na bardziej korzystne, przez co można rozumieć m.in. uzyskanie większych możliwości działania. Po drugie - nieinstrumentalny; wszystkie swoje troski i starania podporządkowujemy ostatecznie wartościom autotelicznym, które kierują całym naszym życiem. Nie wynikają one z racjonalnych kalkulacji, są raczej zobowiązaniami zaciąganyymi wobec siebie i innych; taką wartością jest np. miłość. Jednym ze źródeł tych wartości może być poczucie zakorzenienia w rzeczywistości transcendentnej. Z wartościami autotelicznymi w sposób istotny wiąże się zaangażowanie emocjonalne:

nie moglibyśmy powiedzieć, że ktoś jest w coś zaangażowany, jeśli zaangażowanie to nie pociągałoby za sobą emocjonalnego oddania. Takie kategorie, jak: zaangażowanie, oddanie, poświęcenie i troska muszą posiadać komponent emocjonalny (...) Emocje (...) dostarczają nam (...) bodźców do działania i pozwalają nam angażować się w nasze troski<sup>18</sup>.

Indywidualny dobór i hierarchia wartości danego człowieka (instrumentalnych oraz autotelicznych) stanowią o tożsamości jego osoby.

<sup>15</sup> M. Archer, *Człowieczeństwo...*, dz. cyt., s. 11.

<sup>16</sup> Tamże, s. 189-190.

<sup>17</sup> Tamże, s. 314.

<sup>18</sup> Tamże, s. 86.

Próbując krytycznie ustosunkować się do interesujących nas wątków koncepcji M. Archer, zacząłbym od zmodyfikowania wyróżnionych przez nią wymiarów rzeczywistości, w których toczy się nasze życie. Zamiast trzech środowisk, wyróżniłbym co najmniej dziesięć:

- a) środowisko naturalne (naturalne otoczenie człowieka, jego ciało i konstrukcja psychiczna),
- b) środowisko techniczno-technologiczne,
- c) środowisko podmiotów społecznych (struktura, której elementami są wszystkie podmioty społeczne),
- d) środowisko norm instytucjonalnych (obowiązujące prawo, przepisy, regulaminy i zasady instytucjonalne, np. przykazania kościelne),
- e) środowisko racjonalnego dyskursu (nauka, filozofia),
- f) środowisko światopoglądowe (fragmentaryczne i całościowe wizje rzeczywistości oraz miejsca zajmowanego w niej przez człowieka),
- g) środowisko wiedzy potocznej (zbiór rozmaitych rozpowszechnionych w sferze publicznej przekonań),
- h) środowisko kultury symbolicznej (sztuka i inne formy ekspresji symbolicznej, np. język),
- i) środowisko transcendentne (to, w jaki sposób indywidualne przeświadczenia odnośnie do rzeczywistości transcendentnej wpływają na życie jednostki),
- j) środowisko informacji (wszelkie dostępne społecznie informacje).

Całość, na którą składają się te środowiska nazwijmy światem. Zgódźmy się, że tożsamość konkretnego człowieka zależy od jego:

- a) unikatowej pozycji zajmowanej w świecie (pozycja ta ma naturę obiektywno-subiektywną, co znaczy, że jego aktualne relacje z poszczególnymi środowiskami są w znacznej mierze - choć nie całkowicie - niezależne od tego, jak je postrzega i jak je chce postrzegać),
- b) koncepcji dotyczącej zmiany własnej pozycji w świecie,
- c) koncepcji dotyczącej fragmentarycznej bądź całościowej zmiany porządku świata,
- d) umotywowania do przeprowadzenia wspomnianej zmiany.

Czy świat jednostki ludzkiej można zredukować do dwóch środowisk: naturalnego (a) i społecznego (środowiska b-h)? Przypuśćmy, że takie uproszczenie ma sens, tzn. jest wykonalne i zasadne. Rozważmy je w związku z trzema sposobami pojmowania jednostki ludzkiej: jako podmiotu społecznego, jako podmiotu naturalno-społecznego i jako podmiotu autonomicznego względem obydwu wyróżnionych środowisk.

W pierwszym ujęciu człowiek uzyskuje swoją tożsamość odnosząc się jedynie do (wszystkich elementów) środowiska społecznego (tożsamość społeczna). Jest ono „zanurzone” w środowisku naturalnym, które wprawdzie warunkuje jego istnienie, lecz nie przesądza o jego istocie. Natomiast społeczne odniesienie do środowiska naturalnego kon-

stytuuje je jako takie, co oznacza *de facto*, że opozycja „naturalne - społeczne” nie ma tak zasadniczego charakteru, jak można by się tego spodziewać. Dokładniej: wprawdzie środowisko naturalne nie ma charakteru antropogenicznego, jednak jego istnienie warunkuje istnienie naszego środowiska społecznego i w ten sposób jest ono przez nas postrzegane. Nie decyduje ono, kim jest człowiek, natomiast to człowiek decyduje, czym ono jest.

W ujęciu drugim ludzka tożsamość buduje się poprzez nasze odnoszenie się zarówno do środowiska naturalnego, jak i społecznego. Skoro jednak są one wzajemnie nieredukowalne, również nasza tożsamość na dwoisty, wręcz ambiwalentny, agonistyczny czy nawet antagonistyczny charakter.

Trzecie ujęcie nie wiąże w sposób bezpośredni kwestii naszej tożsamości z kwestią takiego czy innego środowiska, w którym żyjemy. Środowisko jest raczej narzędziem kształtowania tożsamości. Przy czym, rozróżnianie dwóch zasadniczych typów owego narzędzia - naturalnego i społecznego - musiałoby zostać specjalnie uzasadnione.

Z powyższego wynika, że żadna z przedstawionych relacji człowiek - środowisko nie spełnia naszych oczekiwań. Pierwsza usiłuje tłumaczyć człowieka jako istotę społeczną, jednak definiowanie terminu „społeczny” w odróżnieniu od terminu „naturalny” okazuje się problematyczne. Konsekwencją drugiej musiałoby być dualistyczne pojmowanie naszej tożsamości. Człowiek nie byłby ani istotą naturalną, ani społeczną. Trzecia w ogóle nie pozwala na mówienie o naturalnym lub społecznym charakterze naszej tożsamości. Wprawdzie nasze interakcje ze środowiskiem służyłyby budowaniu naszej tożsamości, jednak nie decydowałyby o jej istotnej treści, lecz tylko o jej formie, czy nawet postaci.

M. Archer utrzymuje, że o naszej tożsamości decyduje ostatecznie nie samo środowisko, lecz nasze aktywne ustosunkowywanie się do niego, nasze praktyczne działanie. Pozostaje jednak pytanie: co uruchamia wszystkie te działania, co jest ich ostatecznym źródłem i racją? Jeśli traktujemy je jako wymuszone przez środowisko, wciąż pozostajemy jego elementem. Jeśli nasze cele wykraczają poza nie - jest ono tylko naszym narzędziem, ale wówczas kwestię naszej tożsamości i jej źródeł należy postawić na nowo.

## 7.

Przyjmując komunikacyjny model systemu społecznego, zakładamy tu również, że jedynym celem każdego aktu komunikacji jest zmiana struktury owego systemu. Zmiany społeczne zachodzą na drodze wzajemnego komunikowania sobie przez podmioty społeczne własnych wartości i intencji dotyczących owej struktury. Sieć relacji między tymi podmiotami sprowadza się do wspomnianych wartości i intencji. Można więc powiedzieć, że system społeczny jest całością domkniętą komunikacyjnie. Czym jest, wobec tego, samo społeczeństwo, jako przedmiot, któremu system społeczny ma być funkcjonalnie podporządkowany? Jak jest ono ustosunkowane względem (reszty) świata?

Żałóźmy - kierując się najpierw zdrowym rozsądkiem - że społeczeństwo sytuuje się w świecie i potrzebuje go do swego istnienia, natomiast jego natura i jego wewnętrzne życie koncentrują się wyłącznie na nim samym. Mielibyśmy wówczas do czynienia z jedno-



stronną egzystencjalną zależnością społeczeństwa od reszty świata. Dokładniej - świat dzieliłby się na część pozaspołeczną oraz zależną od jej istnienia część społeczną. Od razu jednak powstaje pytanie, jak rozumieć ową „resztę świata”. - Czym ona w istocie jest, na czym polega jej całość i jedność jako podtrzymująca istnienie społeczeństwa i czym jest społeczeństwo jako wydzielona część, element, warstwa czy sfera świata podtrzymywana w istnieniu przez *całą* jego „resztę”? I jeszcze: czym jest świat jako *całość* konstytutywnie łącząca w sobie te obydwie jego części?

Dalej należałoby zapytać o świat postrzegany z perspektywy społecznej („świat przeżywany”). - Czy mianowicie ów „świat przeżywany” rozciąga się na całość świata, czy zostaje w jakiś sposób społecznie domknięty, wszak społeczeństwo ma stanowić najszerszy horyzont aktów komunikacyjnych? Pierwsza ewentualność oznaczałaby utożsamienie całości świata z najszerszym horyzontem znaczeniowym<sup>19</sup>. Wówczas próby dodatkowego wyróżnienia niepostrzegalnego z perspektywy społecznej „świata obiektywnego” miałyby ten sam walor, co supozycja I. Kanta dotycząca „rzeczy samych w sobie”. Mielibyśmy do czynienia z dosłownym sensem społecznego tworzenia, czy raczej konstytuowania rzeczywistości”. Sugestia, że istnieją dwie wersje świata: obiektywna oraz społecznie zinterpretowana, byłaby bezzasadna. Można by co najwyżej próbować rozróżnić społeczną samoświadomość społeczeństwa i społeczną świadomość reszty świata. Druga ze wspomnianych ewentualności oznaczałaby że „świat przeżywany” ogranicza się do tego, co „społecznie przeżywane”, do społecznej świadomości świata, do jego społecznie ukonstytuowanej wersji. Pytanie, co z resztą świata? - pozostawałoby bez odpowiedzi.

Ostatecznie skłaniałbym się do rozwiązania, które nasze podstawowe pojęcia definiuje następująco:

*świat*: przestrzeń informacyjna

*społeczeństwo*: przestrzeń komunikacyjna

*system społeczny*: system komunikacyjny

Pewną analogię tych znaczeń stanowi gra w szachy:

*świat*: wszelkie możliwe legalne konfiguracje figur na szachownicy; zasady gry w szachy

*społeczeństwo*: konkretna partia szachów (z perspektywy dążącego do zwycięstwa gracza)

*system społeczny*: aktualna sytuacja na szachownicy (z perspektywy dążącego do zwycięstwa gracza).

---

<sup>19</sup> Por. „Ramy znaczenia” A. Giddensa czy „Przestrzeń informacyjną” M. Castellsa.

## Bibliografia

- Ang W. J., *Osoba, świadomość, komunikacja. Antologia*, Warszawa 2009.
- Archer M.S., *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa*, Kraków 2013.
- Archer M.S., *Kultura i sprawczość. Miejsce kultury w teorii społecznej*, Warszawa 1919.
- Baranowski M., *O potrzebie krytycznej teorii społeczeństwa*, „Przegląd Krytyczny” 2019, 1(1).
- Baumann Z., *Płynna nowoczesność*, Kraków 2006.
- Bauman Z., *Społeczeństwo w stanie oblężenia*, Warszawa 2006.
- Benton T., Craib I., *Filozofia nauk społecznych. Od pozytywizmu do postmodernizmu*, Wrocław 2003.
- Berger P., Luckmann T., *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa 1983.
- Blumer H., „Społeczeństwo jako symboliczna interakcja”, w: *Kryzys i schizma antyścientystyczne tendencje w socjologii współczesnej*, wyb. E. Mokrzycki, Warszawa 1984.
- Błaszak M., „Systemowy model komunikacji społecznej”, w: M. Domaradzki, E. Kulczycki, M. Wendland M. (red.), *Język. Rozumienie. Komunikacja*, Poznań 2011.
- Bokszański Z., *Tożsamość - interakcja - grupa. Tożsamość jednostki w perspektywie socjologicznej*, Łódź 1989.
- Castells M., *Siła tożsamości*, Warszawa 2008.
- Castells M., *Władza komunikacji*, Warszawa 2013.
- Elias N., *Społeczeństwo jednostek*, Warszawa 2008.
- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość*, Warszawa 2006.
- Giddens A., *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturacji*, Poznań 2003.
- Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 2, Warszawa 2002.
- Horowski J., *Wspólnota przestrzeni odkrywania sensu życia. Implikacje teorii socjologicznej Margaret S. Archer*, „Teologia i moralność” 14, 2019.
- Juszczak S., *Teoria i jej cechy - dyskurs w obszarze nauk społecznych*, „Atheneum - Polskie Studia Politologiczne” 2021 nr 1.
- Kaufmann J.-C., *kiedy Ja jest innym. Dlaczego i jak coś się w nas zmienia*, Warszawa 2013.
- Kędzior J., Krawiec B., Biedroń M., Mitreğa A. (red.), *Komunikacja a zmiana społeczna*, Wrocław 2018.
- Lech A., *Społeczne konstruowanie rzeczywistości obiektywnej*, „Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej” Seria: Organizacja i Zarządzanie z. 65, 2013, Nr kol. 1897.
- Mattelart A., Mattelart M., *Teorie komunikacji. Krótkie wprowadzenie*, Warszawa 2001.
- Misztal B., *Teoria społeczna jako sposób widzenia świata*, „Studia Socjologiczne” 1998 nr 1.
- Mounier E., „Osoba - osobowość - jednostka”, w: Z. Kuderowicz (red.), *Filozofia współczesna*, Warszawa 1983, s. 345-350.
- Niesporek A., *Podjęcie systemowe w klasycznej teorii socjologicznej*, Kraków 2018.
- Osika G., *Tożsamość osobowa w epoce cyfrowych technologii komunikacyjnych*, Kraków 2016.

- Pleszczyński J., *Epistemologia komunikacji medialnej. Perspektywa ewolucyjna*, Lublin 2013.
- Sztompka P., *Society in Action: The Theory of Social Becoming*, Cambridge 1991.
- Sztompka P., *Socjologia. Wykłady o społeczeństwie*, Kraków 2021.
- Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Warszawa 2012.
- Turowski J., A. *Giddensa teoria strukturacji a teoria konstruktywizmu strukturalnego P. Bourdieu*, „Roczniki Nauk Społecznych” 2005, s. 1.
- Visvizi A., „Realizm krytyczny i morfogeneza wobec metateoretycznych pułapek konstruktywizmu: od teorii do praktyki w studiach europejskich”, w: Ruszkowski, J., Wojnicz, L. (red.) *Teorie w studiach europejskich: w kierunku nowej agendy badawczej*”, Warszawa, s. 59-78.
- Voegelin E., *The New Science of Politics*, Chicago 1952.
- Wendland M., *Konstruktywizm komunikacyjny*, Poznań 2011.
- Wielecki K., *Socjologia na rozstaju dróg. Znaczenie teorii Margaret S. Archer*, „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne” 2015 nr 1.
- Wielecki K., „Podmiotowość kulturowa”, w: L. Korporowicz, A. Kmap-Stefaniuk, Ł. Burkiewicz (red.), *Studia kulturowe*, Kraków 2022, s. 53-75.

Stanisław Buda

### **Spoleczeństwo a osoba**

Artykuł podejmuje kwestię filozoficznej teorii społeczeństwa. Podstawowe pytanie, jakie stawia sobie autor dotyczy wzajemnego ustosunkowania osoby ludzkiej oraz społeczeństwa jako całości. Ustosunkowując się m.in. do koncepcji prezentowanych przez P. Sztompkę i M. Archer, autor proponuje rozumieć społeczeństwo jako całość autonomiczną, koncentrującą się na własnym wnętrzu, czyli na systemie społecznym. System ten można pojmować jako system komunikacyjny. Jednostka ludzka pozostaje elementem systemu społecznego - aktywnie współkształtuje go wraz z innymi podmiotami, a zarazem jest przezeń nieustannie kształtowana. Natomiast osoba posiada względem tego systemu swoisty dystans. Osoba pozostaje jakby w innej przestrzeni, gdzie kieruje się własnymi regułami i intencjami. One tłumaczą w sposób najbardziej podstawowy jej udział w funkcjonowaniu społeczeństwa.

**Słowa kluczowe:** społeczeństwo, system społeczny, system komunikacyjny, zmiana społeczna, jednostka ludzka, osoba ludzka, Margaret Archer, Piotr Sztompka.

### **Society versus the individual**

The article addresses the question of the philosophical theory of society. The basic question the author poses concerns the mutual relationship between the human person and society as a whole. Referring, among others, to the concepts presented by P. Sztompka and M. Archer, the author proposes to understand society as an autonomous whole, focusing on its own interior, i.e. the social system. This system can be understood as a communication system. The human individual remains an element of the social system - he actively co-shapes it with other subjects, and at the same time is constantly shaped by it. A person, on the other hand, has a kind of distance from this system. The person remains as if in a different space, where he is guided by his own rules and intentions. These explain in the most basic way its participation in the functioning of society.

**Keywords:** society, social system, communication system, social change, human individual, human person, Margaret Archer, Piotr Sztompka.

*Translated by Stanisław Buda*

**WIEŚCI**



Joanna Smoluk-Stachowska  
Akademia Nauk Stosowanych  
Towarzystwa Wiedzy Powszechnej w Szczecinie

## DONIESIENIA ZE ŚWIATA REALIZMU KRYTYCZNEGO

W dwóch ostatnich kwartałach 2023 roku w ramach działalności Międzywydziałowej Katedry Realizmu Krytycznego w Akademii Nauk Stosowanych Towarzystwa Wiedzy Powszechnej w Szczecinie zorganizowano 4 dwudniowe seminaria naukowe, które każdorazowo zgromadziły ponad 20 uczestników zarówno w formule stacjonarnej, jak i online. Podczas spotkań mogliśmy wysłuchać wykładów prof. Arkadiusza Jabłońskiego z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (*Socjologiczne implikacje Świata 3*), prof. Małgorzaty Bogunii-Borowskiej z Uniwersytetu Jagiellońskiego (*Doświadczenie kryzysu - pandemia. Perspektywa fenomenologiczna*), prof. Jadwigi Daszykowskiej-Tobiasz z Uniwersytetu Rzeszowskiego (*Spoleczeństwo w czasie pandemii COVID-19 w kontekście zmian i nowych wyzwań*), prof. Agnieszki Łukasik-Tureckiej z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (*O przemianach wartości i wartościowań w uprawianiu nauki i jej edukacyjnym upowszechnianiu w mediach w trakcie pandemii COVID-19*), prof. Marka Rembierza z Uniwersytetu Śląskiego (*Przemiany czasów pandemii: o ingerencji pandemii w świat ludzkich wartości i wartościowań; Uczenie się na błędach i respektowanie zasad krytycznego pluralizmu jako szkoła realizmu w krytycznym racjonalizmie*), prof. Andrzeja Ochockiego z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (*Transformacja demograficzna w Europie. Próba teoretycznego wyjaśnienia*) oraz prof. Wiesława Gumuły z Uniwersytetu Jagiellońskiego (*Finansjalizacja w perspektywie ekonomii i socjologii*).

W dniach 5 i 6 października 2023 roku Katedra zorganizowała I Międzynarodową Konferencję Naukową z cyklu „Master of Social Sciences” pt. *Świat na rozdrożu po wojnie na Ukrainie. Diagnozy i prognozy z perspektywy nauk społecznych*. Konferencja miała formułę hybrydową: stacjonarnie odbyła się w budynku Akademii Nauk Stosowanych TWP w Szczecinie, zaś zdalnie poprzez platformę MS Teams. Dla uczestników on-line przewidziano możliwość zadawania pytań poprzez czat. Konferencja miała charakter interdyscyplinarny a jej tematyka obejmowała aktualne zagadnienia związane z przemianami społecznymi, ekonomicznymi oraz kulturowymi, jakie dokonały i wciąż dokonują się pod

wpływem wojny na Ukrainie a widziane z perspektywy szeroko pojętych nauk społecznych. Podczas dwudniowych obrad próbowaliśmy określić i przedstawić wstępne diagnozy obecnej sytuacji, ale jednocześnie otworzyliśmy przestrzeń do dyskusji nad możliwymi prognozami i potencjalnymi rozwiązaniami, dotyczącymi sposobów rozumienia i funkcjonowania człowieka w różnych obszarach życia po wojnie na Ukrainie. Podczas zaplanowanych spotkań uczestnicy zapoznali się z perspektywą ujmowania owych zagadnień przez wybitnych profesorów z Ukrainy. Specjalne prelekcje zaprezentowali prof. Iryna Chudovska (Taras Shevchenko National University of Kyiv), prof. Jurij Szczerbak (Uniwersytet Narodowy Zachodniej Ukrainy), prof. Vitaliia Prymakova (Kherson Academy of Continuing Education) and prof. Dmytro Shevchuk (National University Ostrogothic Academy). Szczególną uwagę poświęciliśmy rozpatrywaniu podejmowanych zagadnień z perspektywy realizmu krytycznego. Wykłady mistrzowskie zaprezentowali prof. Douglas Porpora (Drexel University, Philadelphia, USA) oraz prof. Pavol Dancak (University of Presov, Słowacja). Wydarzenie zostało objęte patronatem *International Association of Critical Realism* oraz Honorowym Patronatem Wojewody Zachodniopomorskiego. W skład Rady Naukowej konferencji weszli prof. ANS TWP dr hab. Waldemar Urbanik (Akademia Nauk Stosowanych TWP w Szczecinie), prof. UKSW dr hab. Krzysztof Wielecki (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), prof. UŚ dr hab. Marek Rembierz (Uniwersytet Śląski), prof. UJ dr hab. Wiesław Gumuła (Uniwersytet Jagielloński), dr Joanna Smoluk-Stachowska (Akademia Nauk Stosowanych TWP w Szczecinie). Konferencja zaplanowana została w formie sesji plenarnych oraz tematycznych z następujących dziedzin: socjologia, pedagogika, psychologia, filozofia, ekonomia, kulturoznawstwo, polityka i obronność. Szczegółowe informacje, abstrakty wystąpień oraz fotorelacja i video nagranie z konferencji dostępne są pod adresem: <https://akademiatwp.pl/i-miedzynarodowa-interdyscyplinarna-konferencja-naukowa/>.

Od początku Nowego Roku Akademickiego 2023/2024 Międzywydziałowa Katedra Realizmu Krytycznego rozpoczyna również kolejną serię seminariów i spotkań zarówno z przedstawicielami realizmu krytycznego, jak i z osobami reprezentującymi różne dyscypliny naukowe, które są zainteresowane bliższym zapoznaniem się z tym nurtem. W programie przewidziano seminaria z mini-wykładami, panele dyskusyjne i warsztaty. Wszystkie spotkania mają charakter otwarty i odbywać się będą w formule hybrydowej. Ich głównym celem będzie zarówno pogłębienie wiedzy uczestników na temat realizmu krytycznego (w tym zapoznanie się z dziełami i myślą zagranicznych naukowców), jak i stworzenie przestrzeni do swobodnej wymiany zdań i dyskusji. Mają także stwarzać szansę do networkingu oraz nawiązywania interdyscyplinarnej współpracy naukowej. Wstępny harmonogram spotkań na cały rok zostanie przedstawiony na stronie internetowej Katedry na początku roku akademickiego (<https://akademiatwp.pl/category/krk/>). Każde z zaplanowanych seminariów poprzedzone będzie prezentacją nagrania 20-to minutowego wystąpienia wybitnych światowych przedstawicieli realizmu krytycznego. Wykłady owych naukowców zarejestrowane będą w języku angielskim z polskim tłumaczeniem.



Jednym z ważniejszych wydarzeń dla światowej społeczności, jakie miały miejsce w drugim kwartale 2023 roku było odbycie się w dniach 9-11 sierpnia 2023 roku w Ateneo de Manila University na Filipinach Światowej Konferencji Realizmu Krytycznego pt. „Describing + Explaining + Evaluating: The Scientific Method Revisited”. Wydarzenie zgromadziło ponad 100 naukowców z całego świata. Wszelkie informacje na temat zrealizowanych sesji plenerowych i panelowych dostępne są na stronie internetowej: <https://critrealap.net/iacr/>.

Równie ważnym przedsięwzięciem było zorganizowanie 10 lipca 2023 roku w Nottingham Trent University w Wielkiej Brytanii „ERC Critical realism One Day Event”. Wydarzenie to skierowane było przede wszystkim do naukowców, znajdujących się na początku swojej drogi zawodowej ( w tym także do studentów oraz doktorantów). Podczas warsztatów próbowano odpowiedzieć na pytania: Jak rozumieją oni krytyczny i socjologiczny realizm; Jak mogą używać narzędzi realizmu krytycznego do tworzenia i analizowania zebranych danych oraz Jakie według nich mogą być granice i wyzwania dla realizmu krytycznego.

Kolejnym istotnym wydarzeniem w ostatnim kwartale 2023 roku było opublikowanie informacji o projekcie badawczym realizowanym przez prof. Marka Carrigana wraz z prof. Caroline Kuhn o tytule „*W kierunku dialogu między CR a badaniami postcyfrowymi*”. Projekt ten ma na celu ukazanie, iż pomimo, że krytyczny realizm i badania postcyfrowe rzadko były rozpatrywane w odniesieniu do siebie nawzajem, to mogą być one dla siebie znakomitym wsparciem w wyjaśnianiu dynamicznych zmian społecznych, jakie zachodzą we współczesnych czasach pod wpływem przemian technologicznych. Projekt ma charakter otwartego dialogu, do którego można przystąpić poprzez rejestrację na blogu Marka Carrigana pod adresem: <https://markcarrigan.net/get-in-touch/>.

W maju dotarła do nas wszystkich tragiczna wieść o nagłej śmierci profesor Margaret S. Archer. Był to olbrzymi szok i cios zarówno dla światowej, jak i polskiej społeczności zgromadzonej wokół realizmu krytycznego. Aby oddać cześć i upamiętnić tę wielką myślicielkę i patronkę Międzywydziałowej Katedry Realizmu Krytycznego oraz czasopisma *Polish Journal of Critical Realism* 29.06.2023 roku MKRK zorganizowała specjalne otwarte spotkanie w formie hybrydowej poświęcone w całości wspomnieniom o Pani Profesor. W wydarzeniu wzięło udział ponad 40 uczestników a swoimi opowieściami ze spotkań z Panią Profesor, inspiracjami jej myślą i ciepłymi słowami podzielili się przyjaciele, współpracownicy i znajomi tej Wielkiej Socjolog. Przygotowano oraz opublikowano w formie online także specjalne wydanie *Polish Journal of Critical Realism - Profesor Margaret Archer in Memoriam*. Znalazły się w nim zapisy wspomnień najbliższych przyjaciół, znajomych i ludzi nauki, którzy czerpali z dorobku prof. Archer. Wydanie to stanowi formę podziękowania i pożegnania się z Panią Profesor.

Spółeczność międzynarodowa skupiona wokół Centre of Critical Realism utworzyła również wirtualną tablicę pamiątkową „Remembering Margaret Archer”, na której ludzie z całego świata zapisują swoje osobiste wspomnienia ze spotkań z Panią Profesor, opisują

---

Jej wpływ na ich życie zawodowe ale i prywatne oraz starają się uczcić Jej pamięć. Tablica dostępna jest pod adresem: <https://criticalrealismnetwork.org/2023/06/19/remembering-margaret-s-archer/>.

Marek Woś  
Akademia Nauk Stosowanych  
Towarzystwa Wiedzy Powszechnej w Szczecinie

## SPRAWOZDANIE

*Cykl seminariów naukowych:*

*Teoretyczne i praktyczne aspekty współczesnej pedagogiki i psychologii*

*I seminarium pt.:*

*Wokół podmiotowości wychowanka, wychowawcy i pracy wychowawczej.*

*W perspektywie rozważań teoretycznych i praktycznych  
zorganizowane przez ANS TWP w Szczecinie*

16 listopada 2013 roku w Akademii Nauk Stosowanych TWP w Szczecinie o godz. 14.00 zostało zorganizowane I seminarium naukowe Katedry Pedagogiki i Katedry Psychologii z cyklu *Teoretyczne i praktyczne aspekty współczesnej pedagogiki i psychologii* poświęcone tematowi *Wokół podmiotowości wychowanka, wychowawcy i pracy wychowawczej. W perspektywie rozważań teoretycznych i praktycznych*. Na wstępie seminarium głos zabral jego pomysłodawca prof. ANS TWP dr hab. Czesław Plewka, który podzielił się swoimi spostrzeżeniami odnośnie charakteru spotkań: częstotliwości seminarium (co kwartał) i ich przebiegu (otwarcie przez przedstawiciela nauki i wystąpienie dwóch praktyków), akcentując możliwość wymiany doświadczeń, po prezentacji wykładów, podczas dyskusji. Wspomniał także o współpracy Katedry Pedagogiki i Psychologii ANS TWP w Szczecinie z Wydziałem Nauk Społecznych Uniwersytetu Zielonogórskiego, tzn. z prof. dr hab. Zdzisławem Wołkiem - moderatorem spotkań. Następnie powitania gości i uroczystego otwarcia dokonał JM Rektor prof. ANS TWP dr hab. Waldemar Urbanik. W krótkich słowach zwrócił uwagę na uczestników seminarium - naukowców i praktyków - poprzez łączenie teorii z praktyką podczas spotkań. Zaakcentował on również nadzór nad seminarium Pani Prorektor ANS TWP prof. ucz. dr Grażyny Leśniewskiej oraz zaan-

gażowanie w jego zorganizowanie i przeprowadzenie dr Joanny Smoluk-Stachowskiej ANS TWP.

Prof. dr hab. Zdzisław Wołk rozpoczynając seminarium zagał o swojej wieloletniej współpracy z pierwszą Prelegentką. Następnie prof. dr hab. Maria Czerpaniak-Walczak w swoim wystąpieniu pt. *Wielość nurtów i koncepcji dotyczących podmiotowości nauczyciela i ucznia* podkreśliła istotę podmiotowości w interakcjach edukacyjnych i wychowawczych, zastanawiając się nad tym czy podmiotowość jest fetyszem, czy koniecznością? W trakcie wykładu rozróżniła ona pojęcie podmiotowości (indywidualnej i zbiorowej), akcentując znaczenie wartościujące i perswazyjne zabarwienia samego pojęcia. Podmiotowość bowiem, według niej, powiązana jest z preferencjami, sprawstwem i odpowiedzialnością. Następnie zwróciła uwagę na sprawczość w relacji do wolności wyboru (wartości, preferencje) i odpowiedzialności (za wybór i za sprawstwo) - tj. na znaczenie samoświadomości - kim jest człowiek w relacji do świata. Według Pani Profesor istnieje relacja dwupodmiotowa/wielopodmiotowa m.in. w dialogu i deliberacji oraz doświadczeniu - relacyjności podmiotu ze wszystkimi porządkami społeczeństwa i świata. Istotnym elementem przemówienia była dygresja na temat wielość koncepcji i stanowisk, definicji i pomysłów, deklaracji w doświadczeniu konfuzji czym jest podmiot i czym jest podmiotowość. Prelegentka w trakcie wypowiedzi uwypukliła pojęcie podmiotu, które mylnie utożsamiane jest z suwerenem, ze słowem „wytrychem” w nowomowie: osoba rozumna i wolna, kreator własnego życia, którego należy wychowywać poprzez dialog, stymulując jego samorzutny rozwój przy unikaniu środków przymusu. W swojej wywodzie odwołała się również do Oświecenia, a w nim do myśli Kartezjusza i Kanta - utożsamianie osoby z podmiotem oraz do ogłoszenia „śmierci podmiotu” przez poststrukturalizm. Podczas zakończenia swojego wystąpienia Pani Profesor zwróciła uwagę na mechanizmy rządzące doświadczeniem podmiotowości w interakcjach edukacyjnych, tzn.: dostrzegania i rozumienia istniejących różnic pomiędzy osobami uczestniczącymi w interakcjach i ich źródeł (jednostkowe i zbiorowe); odkrywania i wykorzystywania „narzędzi” (materialnych i symbolicznych) generujących sprawczość; kompetencje komunikacyjne: mówienie, robienie, słuchanie, czytanie; dostrzeganie i rozumienie znaczenia Metaksy - pomiędzy, gdyż nie jest to pusta przestrzeń, lecz przestrzeń wypełniona wieloma zjawiskami, procesami, atmosferą.

Drugim mówcą był dr Andrzej Zygałło UZ, który wygłosił wykład pt. *Gotowość do rezygnacji z poczucia podmiotowości w okresie edukacyjnym, a rozwój kariery zawodowej*. Pan Doktor na początku zaakcentował podmiotowość w edukacji poprzez spłaszczenie tego pojęcia do traktowania człowieka w sposób godny i etyczny. Omawiając temat zwrócił uwagę na proces całościowy, który dokonuje się za sprawą edukacji, która ma przełożenie na wzorce zachowań, preferencje i normy. Mówca odniósł podmiotowość do relacji interpersonalnych i do rezygnacji z podmiotowości przez człowieka. Odnosząc pojęcie podmiotowości do procesu edukacyjnego/wychowawczego osadził sytuację w kontekście aktualnych uwarunkowań systemu edukacyjnego, poprzez doświadczenie dokonujących się zmian. One bowiem - w odniesieniu do dzieci i młodzieży w okresie dorastania - wpływają

według niego na odczuwanie przez młodzież poczucia tożsamości, która stanowi warunek odczuwania podmiotowości. Podczas edukacji wychowanek żyje w procesie kulturowym, w sytuacji mocno zmieniającej się. Żyje w kulturze instant. Swoją tożsamość kształtuje w okresie edukacyjnym dzięki somatyzacji tożsamości. Według Prelegenta w edukacji polskiej powinny nastąpić mocne zmiany, by nie „gonić” programów, by nie tkwić w paradygmacie zadań gdyż wówczas zapomina się o paradygmacie relacji. W swoim przemówieniu skupił się także na relacjach interpersonalnych w okresie edukacji podkreślając doświadczenia, które powinny być oparte na relacjach partnerskich, na empatii, na uświadomionych i wspólnie wypracowanych zasadach. Uwydatnił on szerzej kwestię gotowości do rezygnacji z podmiotowości, kiedy to człowiek uzmysławia sobie celowość zmian. Według niego wiąże się to z celowością własnego działania w zakresie motywacji: dlaczego coś robię w perspektywie procesu motywacyjnego. Tym samym, według Pana Doktora, do podmiotowości potrzebna jest motywacja, ponieważ uczniowi, a później człowiekowi dorosłemu musi się chcieć być podmiotem. Na koniec dr Andrzej Zygałdo podkreślił rozwój kariery zawodowej, zadowolenie z pracy i życia oraz relacyjność w środowisku pracy.

Jako ostatni zabrał głos dr Marek Woś ANS TWP Szczecin omawiając *Kształtowanie podmiotowości w działalności Towarzystwa Salezjańskiego*. Na początku skupił się on na pedagogicznej koncepcji wychowania Jana Bosko, który przekazał innym pedagogom pewien fundament wychowawczy, w postaci wiedzy merytorycznej i humanistycznej, do ukształtowania wszechstronnej i otwartej osobowości wychowanka. Zaakcentował rozwój wychowanka w systemie salezjańskim w wymiarze religijnym. Uwydatnił w trakcie przemówienia, że w zamyśle Jana Bosko, ale również i pedagogiki kształtowanie wychowanka ukierunkowane jest na ocenianie i opisanie działania wychowawczego, w czym zawiera się pojęcie podmiotowości. W swojej wypowiedzi odwołał się do zdania prof. M. Czerpaniak-Walczak, która uważa, że podmiotowość podlega nie tylko rozwojowi, ale także możliwości intelektualnego kształtowania. Według niego wartości w systemie prewencyjnym salezjanów inspirują wychowanka do sensotwórczego działania. W trakcie wyjaśniania tematu powołał się również na wypracowane pojęcie podmiotowości przez Profesora Krzysztofa Wieleckiego, który łączy ją z cechą i stanem życia. Jego zdaniem w systemie wychowawczym salezjanów występuje prymat osoby nad rzeczą, etyki nad technologią, *być* nad *mieć*, miłosierdzia przed sprawiedliwością. Zauważył on również, że dialog ma w systemie salezjańskim charakter formacyjny, dlatego też wychowawca zobowiązany jest do ciągłego przybywania pośród wychowanków (do tzw. asystencji). W zakończeniu wystąpienia ukazał znaczenie *Słówka* skierowanego każdego dnia do wychowanków, które odzwierciedla relację pomiędzy wychowawcą a wychowankiem. Przedstawione przez niego niektóre metody wychowania prewencyjnego w jakimś stopniu, jak sam zauważył, ukazały podmiotowość wychowania Jana Bosko, gdyż zdaniem Profesora Bogusława Śliwerskiego nie utraciły one na aktualności w budowaniu prewencyjnego mikrosystemu wychowawczego.

Po zakończeniu wystąpień Profesor Zdzisław Wołk poprowadził krótką dyskusję, która wywiązała się w oparciu o wystąpienia. Warto podkreślić, iż temat seminarium spo-

tkął się z zainteresowaniem nie tylko naukowego środowiska pedagogicznego i psychologicznego, ale także praktyków biorących w nim udział, czego wyrazem był liczny udział osób zalogowanych na Teams.

# ZASADY PRZYGOTOWANIA MATERIAŁÓW DO PUBLIKACJI W KWARTALNIKU „POLISH JOURNAL OF CRITICAL REALISM”

POLISH JOURNAL  
OF CRITICAL REALISM nr 3 (3), 2023  
Szczecin 2023

Procedura wydawnicza obejmuje kilka etapów:

1. Artykuły do kolejnych numerów „Polish Journal of Critical Realism” przyjmowane są w terminie wyznaczonym w zakładce CFP (Call for Papers - zaproszenie do publikacji) na stronie internetowej: <https://akademiatwp.pl/dzialalnosc-naukowa-i-projektowa/polish-journal-of-critical-realism/>.
2. Teksty przyjmowane są w formie elektronicznej na adres: [redakcja@anstwp.pl](mailto:redakcja@anstwp.pl).
3. Każdy artykuł weryfikowany jest przez Redakcję pod względem:
  - a) zgodności jego treści z profilem tematycznym czasopisma,
  - b) zgodności struktury tekstu z zasadami metodologii nauk,
  - c) formalnym (dane do kontaktu z Autorem; tytuł, streszczenie tekstu i słowa kluczowe w języku polskim oraz angielskim; poprawność edycyjna).
4. Redakcja dokonuje wstępnej oceny merytorycznej tekstów. Na jej podstawie ostateczną decyzję o przekazaniu tekstów do recenzji zewnętrznej podejmuje Przewodniczący Rady Naukowej.
5. Artykuły, zaakceptowane podczas wstępnej oceny merytorycznej, trafiają do dwóch niezależnych Recenzentów (z różnych jednostek naukowych), którzy zajmują się problematyką poruszaną w tekście. Stosowana jest zasada *double-blind review*, co oznacza, że Recenzenci nie znają tożsamości Autora tekstu, a Autor nie zna tożsamości Recenzentów.
6. Do druku zostaną dopuszczone tylko te artykuły, które uzyskają obie opinie pozytywne. W sytuacjach spornych zostaje powołany trzeci Recenzent.
7. Recenzent w Formularzu recenzji formułuje wniosek dotyczący warunków dopuszczenia tekstu do wydania lub przyczyny jego odrzucenia.
8. Autor nanosi ewentualne poprawki zgodnie z uwagami Recenzentów i ponownie przesyła tekst do Redakcji.
9. Sekretarz redakcji wysyła do Autorów formularz umowy na przeniesienie praw autorskich. Wypełnienie oraz podpisanie umowy jest warunkiem umieszczenia tekstu w „Polish Journal of Critical Realism”.
10. O przebiegu każdego etapu Autorzy są informowani na bieżąco przez Sekretarza Redakcji.
11. Teksty, które zostały dopuszczone do druku, przekazywane są do opracowania i korekty wydawniczej.

12. Po przeprowadzeniu korekty wydawniczej teksty przekazywane są Redakcji do wglądu. Po sprawdzeniu poprawności edytorskiej materiał poddany zostaje ponownej korekcie i przekazany do ostatecznego druku.

## WYMOGI EDYTORSKIE

Dane Autora (lewy górny róg pierwszej strony): imię i nazwisko oraz afiliacja.

Tytuł oraz podtytuły pogrubione.

Czcionka: Times New Roman 11 pkt.

Układ strony: marginesy 2,5 cm, interlinia 1,5.

Objętość tekstu powinna wynosić do 20 tys. znaków (ok. 10 stron).

Format: doc, docx, rtf.

### Przypisy dolne według zapisu:

L. Olszański, *Media i dziennikarstwo internetowe*, Warszawa 2012, s. 26–39.

K. Denek, *Uniwersytet. Między tradycją a wyzwaniem współczesności i przyszłości*, „Edukacja Humanistyczna” 2013, nr 1 (28), s. 9.

J. M. Zając, K. Rakocy, A. Nowak, *Interaktywne, choć osobiste blogi i blogowanie a komunikacja z otoczeniem*, [w:] *Tekst (w) sieci 1. Tekst. Język. Gatunki*, red. D. Ulicka, Warszawa 2009, s. 219–229.

### Bibliografia według zapisu:

Denek K., *Uniwersytet. Między tradycją a wyzwaniem współczesności i przyszłości*, „Edukacja Humanistyczna” 2013, nr 1 (28).

Olszański L., *Media i dziennikarstwo internetowe*, Warszawa 2012.

Zając J. M., Rakocy K., Nowak A., *Interaktywne, choć osobiste blogi i blogowanie a komunikacja z otoczeniem*, [w:] *Tekst (w) sieci 1. Tekst. Język. Gatunki*, red. D. Ulicka, Warszawa 2009.

### Abstrakt i słowa kluczowe:

Do artykułu należy dołączyć:

- abstrakt w języku polskim wraz ze słowami kluczowymi (3–5).
- abstrakt i tytuł artykułu w języku angielskim wraz ze słowami kluczowymi (3–5) oraz imieniem i nazwiskiem tłumacza.

Wszystkie materiały ilustracyjne: rysunki, zdjęcia, tabele, fotokopie, mapy, wykresy, wzory strukturalne powinny być dostarczone także osobno w formie plików graficznych.

Redakcja zastrzega sobie prawo do skracania i opracowania edytorskiego nadesłanych tekstów.