

**Andrzej W. Nowak**

**Podmiot, system, nowoczesność**



**Andrzej W. Nowak**

**Podmiot, system, nowoczesność**

---

UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU  
WYDAWNICTWO NAUKOWE INSTYTUTU FILOZOFII

POZNAŃ 2011

KOLEGIUM WYDAWNICZE

*Tadeusz Buksiński (przewodniczący), Bolesław Andrzejewski,  
Barbara Kotowa, Anna Pałubicka, Krzysztof Przybyszewski (sekretarz), Jan Such*

Recenzenci

*prof. dr hab. Adam Chmielewski  
prof. dr hab. Marek Kwiek*

Copyright © by Andrzej W. Nowak, 2011

Projekt okładki

*Kajetan Hajkowicz*

Fotografia na okładce

*Przemysław Gaj*

Redakcja

*Izabela Baran*

**ISBN 978-83-7092-114-9**

WYDAWNICTWO NAUKOWE INSTYTUTU FILOZOFII  
UNIwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

60-569 Poznań, ul. Szamarzewskiego 89c

tel. 61 829 22 78, fax 61 829 21 47, e-mail: [wnifuam@amu.edu.pl](mailto:wnifuam@amu.edu.pl)

[www.amu.edu.pl/~insfil](http://www.amu.edu.pl/~insfil)

Skład i druk:

Wydawnictwo Tekst Sp. z o.o.  
85-307 Bydgoszcz, ul. Kossaka 72  
tel./fax 52 348 62 50

# Spis treści

Wstęp .....	7
1. Pułapki rozumu filozoficznego. Podmiotowość sprawcza a nowoczesność .....	15
1.1. Podmiot jako zasada nowoczesności .....	15
1.2. Pomiędzy jednostką a uniwersalnością: filozoficzne ujęcia nowoczesnego podmiotu i podmiotowości .....	19
1.3. Nowoczesność – panowanie podmiotu czy jego destrukcja? .....	36
1.3.1. Pusta stanowczość czy kwietystyczne podporządkowanie? Martin Heidegger i dylematy podmiotowości .....	38
1.3.2. Pomiędzy władzą a oporem – podmiot sprawczy w myśli Michela Foucaulta .....	46
1.3.3. Jednostronna krytyka jednostronnie pojmowanej nowoczesności .....	49
2. Działający system. Przesocjalizowana wizja podmiotu sprawczego w funkcjonalistycznym paradygmacie systemowym ....	54
2.1. Ontologia społeczna a systemowa wizja świata społecznego ....	54
2.2. Myślenie systemowe a pojęcie złożoności .....	61
2.3. Podmiotowość a system społeczny w teorii Parsonsa .....	67
2.3.1. Hobbes, Parsons i problem porządku .....	67
2.3.2. Działanie poprzez system. Podmiot jednostkowy u wczesnego Parsonsa .....	71
2.3.3. System jako działający a nowoczesność, która stała się podmiotem .....	76
2.3.4. Dalsza autonomizacja systemu społecznego – system społeczny jako samoodtworzący się system cybernetyczny .....	82
2.4. Radykalizacja paradygmatu funkcjonalno-strukturalnego – Niklas Luhmann .....	87
2.4.1. Uwagi wstępne .....	87
2.4.2. Ogólna mechanika systemu Luhmanna .....	88
2.4.3. Habermasa i Luhmanna spór o podmiot, normatywność i kształt nowoczesności .....	94
2.4.4. Problem podmiotowości sprawczej u Luhmanna .....	102
2.5. Podsumowanie – funkcjonalistyczne ujęcie podmiotu i nowoczesności .....	110
3. Samoorganizujący się system-świat. Wallerstein i paradygmat systemowo-historyczny .....	112
3.1. Uwagi wstępne .....	112
3.2. Teoria nowoczesnego systemu światowego .....	116
3.2.1. Źródła teorii systemu światowego .....	116
3.2.2. Podstawowe pojęcia: gospodarka-świat, system-świat ....	118
3.2.3. Rozwój i dynamika nowoczesnego systemu światowego ...	124

3.3. Samoorganizacja jako podstawa ontologii społecznej w paradygmacie historyczno-systemowym Wallersteina.....	131
3.4. Podmiot sprawczy w paradygmacie historyczno-systemowym ...	143
3.4.1. Człowiek w świecie Braudela.....	143
3.4.2. Podmiot sprawczy w ujęciu Wallersteina.....	146
3.4.3. Socjologia podmiotowości i socjologia historyczna w poszukiwaniu „wykluczonego środka” .....	156
3.5. Utopistyka, czyli socjologia wiedzy jako społeczna mądrość praktyczna .....	162
3.5.1. Miejsce i rola socjologii wiedzy w myśli Wallersteina.....	162
3.5.2. Utopistyka jako zapośredniczona społecznie <i>phronesis</i> ....	167
4. W poszukiwaniu „wykluczonego środka”. Trzy przybliżenia .....	174
4.1. Czy możliwa jest biografia świato-systemowa? .....	175
4.2. Podmiot jako mikro system-świat.....	177
4.2.1. Habitus, czyli o pojęciu słabego podmiotu.....	178
4.2.2. Gra pól – czy możliwe jest społeczeństwo oparte na niefunkcjonalnych podsystemach?.....	182
4.2.3. Sprawstwo pomiędzy grą a socjoanalizą.....	183
4.3. Krążąca sprawczość – teoria aktora-sieci.....	185
4.3.1. Co łączy teorię aktora-sieci z perspektywą świat-systemową? .....	189
4.3.2. Mit założycielski nowoczesności według teorii aktora-sieci i Wallersteina .....	196
4.3.3. Pragmatogonia – rozwój ludzkości (zbiorowości) czy ontologia systemu-świata? .....	205
4.3.4. ANT jako teoria de-dyferencjacji społecznej .....	210
4.3.5. „Czarne skrzynki”, laboratoria i krążąca sprawczość. Kolektywna podmiotowość sprawcza jako ontologia .....	215
4.4. Czy społeczeństwo może stać się samosterownym podmiotem?....	228
4.4.1. Aktywność i pasywność – podmiotowość sprawcza jako zapośredniczenie .....	231
4.4.2. Zaangażowanie, usystemowienie i responsywność – wymiary podmiotowości .....	234
4.4.3. Czy możliwe jest sterowanie społeczeństwem – systemem? .....	239
5. Model podmiotowości sprawczej oparty na próbie syntezy funkcjonalistycznego i historycznego ujęcia systemowego .....	249
5.1. Podmiotowe sprawstwo – pomiędzy ontologią działań a ontologią samoorganizującej się, systemowo rozumianej materii.....	249
5.2. Dialektyka aktywności i pasywności – sprawstwo jako gra uczestnictwa i dystansu.....	258
5.3. Kolektywny wymiar podmiotowego sprawstwa .....	260
Zakończenie: sprawstwo a <i>phronesis</i> .....	263
Bibliografia.....	267

## Wstęp

Tytułowa trójka pojęć: podmiot, system, nowoczesność, wyznacza pole analiz prowadzonych w tej książce. Jest to filozoficzno-socjologiczna analiza ulubionych dystynkcji współczesnej socjologii: podmiotowość *versus* system, działanie kontra struktura, człowiek a system. Wybór pola badawczego wynika z założenia, wedle którego w socjologii najpełniej realizowała się samowiedza nowoczesności. To ona właśnie jest główną bohaterką książki, mimo że *explicite* bardziej obecna jest problematyka podmiotowości i ujęć systemowych.

Fascynacja holistycznym myśleniem systemowym (zarówno na poziomie metodologicznym, jak i ontologicznym) skierowała mnie w stronę tych teorii społecznych, które opierały się na analizach systemowych. Zainteresowanie problematyką polityczną i etyczną spowodowało, iż skupiłem się na fundującym te dziedziny pojęciu podmiotowego sprawstwa (*human agency*). To powoduje, że książka ta jest w wielu aspektach hybrydalna oraz eklektyczna.

Zasadnicza dla mnie jest analiza „wykluczonego” środka tradycyjnych dociekań socjologicznych. „Wykluczony” środek to koncept Roberta van Kriekena. Rozwijając koncepcję nowoczesności Bruno Latoura, stwierdził on, iż w miarę rozwoju teorii społecznych można zaobserwować pewną prawidłowość. Przede wszystkim teorie koncentrowały się na obu biegunach wzmiankowanych dystynkcji. Zdaniem van Kriekena koncentracja ta była tym silniejsza, im bardziej rozwijało się nowoczesne, hybrydalne pojęcie sprawczości. Nowoczesność regulowana przez niespisaną Modernistyczną Konstytucję to równoczesne funkcjonowanie dwóch procesów. Pierwszy z nich to translacja, tworzenie rozległych, hybrydalnych sieci, zapośredniczeń sprawczości – to poziom praktyki. Drugi to proces legitymizacji, polegał on na tworzeniu fikcyjnego pozornego rozdzielania, ale mającego pragmatyczne znaczenie. Nowoczesna sprawczość jako praktyka to działanie „środka”, odrywanie sprawczości od jednostki i równoczesne, realizowane jako proces

„odczarowania” pozbawianie sprawczości tego, co uniwersalne. Nowoczesny proces legitymizacji wymagał „wymazania” właśnie owego środka i utrzymywania fikcji wszechmocnej (a zarazem bezsilnej) jednostki, z jednej strony, oraz wszechmocnej (a zarazem bezsilnej) struktury, z drugiej. Kluczowe dla Modernistycznej Konstytucji było utrzymywanie owego rozdzielenia, tej swoistej hipokryzji. Tym, co mnie interesuje, jest możliwość prześledzenia obu procesów – narastającej przepaści pomiędzy sprawczością deponowaną w jednostce oraz wizją sprawczej struktury, a także tego, jakie znajdowało to odzwierciedlenie w strukturach wiedzy. Ponadto intryguje mnie, dlaczego tak rzadko podejmowano próby konsekwentnego przemyślenia sprawczości, która omijałaby problem jednostki i struktury, a starałaby się ująć ów „wykluczony” środek.

Zagadnienie to zrealizowałem poprzez zderzenie dwóch tradycji w analizach systemowych. Skrótowo określiłem je jako funkcjonalistyczną i historyczną. Pierwsza z nich, reprezentowana przez Talcotta Parsonsa i Niklasa Luhmanna, koncentruje się na ontologii ludzkich działań. Druga, reprezentowana przez Fernanda Braudela i Immanuela Wallersteina, kieruje się bardziej ku ontologii samoorganizującej się struktury, systemowo i relacyjnie pojmowanemu materializmowi i jego splątanej relacji ze światem ludzkiego „ducha”. Te dwie tradycje są zarazem przykładem dwu odmiennych wizji nowoczesności, stąd dyskusja o zawitym stosunku pomiędzy podmiotem sprawczym a systemem zamienia się w dyskusję o nowoczesności. Ujęcie funkcjonalistyczne to opowieść z wnętrza samolegitymizującej się nowoczesności, to opowieść nowoczesności spełnionej. Ujęcie systemowo-historyczne to próba usytuowanej analizy nowoczesności oraz wytwarzanych przez nią samą struktur wiedzy, w świetle których była ona z kolei ujmowana.

Książka składa się z pięciu rozdziałów. Rozdział pierwszy, o częściowo historycznym charakterze, to analiza ewolucji filozoficznych ujęć nowoczesnego podmiotu, służąca pokazaniu pułapek, jakie czyhają na odsocjologizowany rozum filozoficzny. Wynikają one przede wszystkim z napięcia pomiędzy historią podmiotowości jako sprawczości i jako podmiotu poznania. Historia nowoczesnej koncepcji podmiotu poznawczego rozpoczyna się wraz z „przeszacowaniem” znaczenia podmiotu (w tym jednostkowego) przez Kartezjusza, a kończy „śmiercią” podmiotu obwieszoną przez Heideggera i Foucaulta. Wraz z myślą oświecenia rozwija się wizja podmiotu sprawczego, gdzie sprawstwo pojmowane jest jako zdolność człowieka do przemiany siebie, społeczeństwa i przyrody. Potencjał etyczno-polityczny nowoczesności niejednokrotnie zderzał się z jej programem epistemologicznym. Myśl filozoficzna rozwijała się

w dwóch kierunkach: z jednej strony dynamikę znacznej części filozofii współczesnej wyznaczały polemiki z kartezjańską wizją podmiotu, z drugiej – filozofia często krytycznie postrzegała rosnące znaczenie podmiotowości sprawczej. Szczególnego znaczenia nabiera różnica pomiędzy podmiotowością rozumianą jako cecha epoki nowoczesnej a problemem wyartykułowania sprawczej podmiotowości jednostkowej. Inaczej mówiąc, filozoficzne ujmowanie sprawczości nowoczesnej to ciągle napięcie pomiędzy omnipotentną w teorii a bezsilną w praktyce sprawczą jednostką oraz sprawczością pojmowaną jako sprawczość struktury, systemu, a w konsekwencji w pewnym sensie własność nowoczesności samej.

Uwolnienie od sankcji metafizycznej naturalnego porządku skierowało uwagę na zdolność człowieka do aktywnej przemiany siebie i świata. Za szczególnie znaczący uważam ten moment w historii pojęcia podmiotu, który związany jest z postaciami Hegla i Marksa. W systemach filozoficznych tych autorów upatruję punktu równowagi, czy też „tarczy obrotowej”. W systemach tych widoczna jest próba zmniejszenia napięcia pomiędzy podmiotem sprawczym a podmiotem poznającym. Ponadto obaj próbują znaleźć równowagę pomiędzy dowartościowaniem momentu podmiotowego i inno-bytu. Zainspirowany przez Jürgena Habermasa, śledzę negatywne skutki, jakie w historii filozofii przyniosło „ześrodkowanie rozumu na podmiocie (jednostkowym)”. Staram się pokazać, iż to właśnie nierozwiązane napięcie pomiędzy podmiotem jednostkowym a zbiorowym (społecznym stanowieniem i poznawaniem rzeczywistości) zaowocowało „przeszacowaniem” jednostkowego podmiotu – z jednej strony (Kartezjusz, Bacon), a z drugiej – jego „śmiercią” (Foucault). Także w wypadku tej opozycji myśl Hegla i Marksa stanowić może moment, w którym napięcie pomiędzy wskazanymi biegunami jest najmniejsze. Wydaje się, iż ta biegunowość filozoficznej historii podmiotu jest efektem pominięcia ontologicznego poziomu analizy (w sensie ontologii społecznej). Filozoficzny „solipsyzm metodologiczny”, zamknięcie na analizy socjologiczne, skupienie na podmiocie jednostkowym, z jednej, a abstrakcyjnym rozumie z drugiej strony zaowocowało niemożnością ujęcia sprawczej podmiotowości nowoczesnej bez popadania w sprzeczności.

Porzucając „manowce” myśli filozoficznej, w rozdziałach drugim i trzecim prowadzę poszukiwania w obszarze ontologii społecznej. Rozdział drugi to analiza przesocjalizowanej koncepcji człowieka omawiana na przykładzie paradygmatu funkcjonalistycznego (Parsons, Luhmann). Rozdział trzeci to próba ujęcia sprawczości w ramach paradygmatu historyczno-systemowego (Braudel, Wallerstein). Oba rozdziały kończy konkluzja, iż żaden z analizowanych

paradygmatów badań systemowych nie dostarcza (z odmiennych powodów) w pełni przekonującego ujęcia jednostkowej podmiotowości sprawczej (*human agency*). W paradygmacie funkcjonalistycznym pojęcie sprawstwa zostaje przeniesione na poziom samych systemów. Człowiek u Parsonsa realizuje się jako podmiot sprawczy poprzez społecznie konstruowane role społeczne. Ta „przesocjalizowana” wizja człowieka zostaje następnie zradykalizowana przez Luhmanna. W jego koncepcji systemy społeczne jako regulatory działań zostają „oderwane” od pojęcia podmiotu jednostkowego i obdarzone podmiotowością (zarówno w sensie poznawczym, jak i praktycznym). Podstawową jednostką analizy staje się działanie, które bez reszty determinowane jest przez systemy i podsystemy społeczne. Pojęcie jednostkowego sprawstwa zostaje zanegowane poprzez przeniesienie możliwości działania na poziom samoreprodukujących się systemów.

Odmienne kłopoty napotykaemy, gdy próbujemy wyartykułować pojęcie podmiotu sprawczego w teoriach systemów historycznych Wallersteina i Braudela. Holizm tych teorii, skala prowadzonych analiz, skupienie na analizie samoreprodukcji, samoorganizacji systemowo ujmowanej całości historycznej – systemu-świata, ekumeny powodują, iż problem sprawstwa „rozmywa” się.

Świat przedstawiony w tych teoriach to efekt samoorganizacji emergentnego systemu(ów). Sprawstwo podmiotowe zostaje przedstawione jako „wplecione” w dynamikę rozwoju bytu historycznego. Niestety teorie te nie ukazują przekonująco, na czym owo „wplecenie” i jego specyfika polega. Pojęcie podmiotowego udziału człowieka w tworzeniu historii pozostaje w dużej mierze jedynie postulatem teoretycznym.

Widzimy zatem, że zarówno rozum filozoficzny, jak i rozum socjologiczny (w postaci myślicieli systemowych) miota się w wyjaśnianiu podmiotowości sprawczej pomiędzy paradoksalną wszechmocną i równocześnie bezsilną jednostką oraz jakimś abstrakcyjnym systemem. Rozdział czwarty to zmiana optyki, próba przyjrzenia się trzem koncepcjom świadomie podejmującym analizę owego „wykluczonego” środka. Przedstawiam trzy próby uchwycenia owego „wykluczonego środka”: koncepcję Pierre’a Bourdieu, teorię aktora-sieci (głównie Bruno Latour) oraz koncepcję „społeczeństwa aktywnego” Amitaia Etzioniego. Celem jest wskazanie na możliwość syntezy obu omawianych wcześniej tradycji myślenia systemowego na dwóch płaszczyznach: przedmiotowej i metodologicznej. W przypadku płaszczyzny przedmiotowej połączenie paradygmatu funkcjonalistycznego z historycznym wskazuje nowe możliwości ujęcia ontologii społecznej. Porównanie tych paradygmatów na

płaszczyźnie metodologicznej pozwala natomiast na dokonanie interesujących spostrzeżeń (z pogranicza socjologii wiedzy) na temat dynamiki rozwoju teorii społecznej i jej konsekwencji (w tym konsekwencji na poziomie ontologii społecznej).

Teoria Bourdieu pokazuje sposoby przekroczenia słabości teorii systemowej Luhmanna (a także teorii jego prekursora – Parsonsa). Po pierwsze, pozwala ona uhistorycznie propozycję Luhmanna, po drugie, dzięki kategorii *habitusu* umożliwia scalenie działań i podmiotu, który jest w tym ujęciu pojmowany jako iluzja „ja”, samoreprodukująca się pragmatycznie użyteczna i niezbędna fikcja nadbudowana nad przygodną biografią jako „zlepkiem” *habitusów*. Teoria aktora-sieci z kolei pozwala powiązać ontologię społeczną z socjologią wiedzy (a dokładniej z socjologią nauki i techniki, pojmowaną jako specyficznie rozumiana ontologia). Umożliwia ona zrozumienie relacji pomiędzy naszymi sposobami tworzenia wiedzy o strukturze społecznej a tworzeniem samej tej struktury. Pozwala ona również wskazać moment „przejścia” od zjawisk opisywanych przez paradygmat historyczno-systemowy do zjawisk ujmowanych w ramach paradygmatu funkcjonalistycznego. Teoria aktora-sieci pozwala ukazać historyczny charakter odkryć naukowych w akcie tworzenia oraz naukę jako podsystem społeczny (wtedy gdy mamy do czynienia ze zjawiskiem ustabilizowanym). Pojęcie podmiotowości jest tu rozumiane jako efekt relacji („sieci”). Podmiotowość ujmowana jest jako „krążąca” w sieci bytów, czynników ludzkich i pozaludzkich, ważne jest też pojęcie „czarnej skrzynki”, czyli sposób, w jaki aktorzy ludzcy (kolektywnie) stabilizują relacje społeczne i przekształcają je w uwarunkowania systemowe. Latour uczy nas też nowego sposobu uprawiania polityki, poza zasadami, jakie ukonstytuowały się w nowoczesności. Polityka natury, polityczna ekologia to próba przedstawienia modelu polityki, która porzuci dychotomię faktu i wartości, natury i kultury. Latour w swoim przewrotnym pragmatyzmie chce od nas jednego, abyśmy zadali sobie dwa proste pytania: ilu nas jest i czy możemy być razem. One pozwalają na rozpoczęcie debaty w obrębie „płaskiej ontologii”, gdzie wszyscy uczestnicy gry znajdują się w jej polu. Latour przestrzega przed modelami debaty, w której można użyć sojuszników spoza debatującej zbiorowości. Hobbes rozpoczął nowożytną filozofię polityczną poprzez wykreślenie Boga z debaty, niestety – jak pokazuje przykład Boyle’a – nie udało mu się wykreślić Natury i mówiących w jej imieniu ekspertów/naukowców. Dziś na każdym kroku, łącznie z najbardziej intymnymi doświadczeniami, definiujemy siebie, rozwiązujemy problemy drogą okrężną poprzez naukę. Latour chce nam pokazać,

jak uniknąć nowoczesnych niebezpieczeństw oraz uprawiać polityczną ekologię. Wspomniany już Wallerstein pozwala dostrzec, iż ta ekologia musi mieć wymiar globalny, tak jak trwający od 500 lat nowoczesny system – świat.

Ostatnia koncepcja przedstawiona w rozdziale czwartym sformułowana została przez Etzioniego. Jest ona próbą połączenia analiz systemowych i analiz podmiotowości ludzkiej<sup>1</sup>. W swojej pracy *The Active Society* Etzioni pokazuje, w jaki sposób podmiotowość jednostkowa poprzez zapośredniczenie we wspólnotach i podsystemach społecznych uzyskuje możliwość oddziaływania również na całe społeczeństwo. Rozważania Etzioniego to próba ukazania, w jaki sposób nowoczesny postulat samopodmiotowienia może zostać pomyślany tak, by dotyczył całości (samo)upodmiotowiającego się sprawczego społeczeństwa.

W rozdziale piątym przedstawiam własny szkicowy projekt ujęcia podmiotowości sprawczej. Projekt ten wyłania się z syntezy dokonań funkcjonalnego i historycznego paradygmatu w badaniach systemowych. Znana opozycja człowiek–system zostaje przeze mnie przekształcona w taki sposób, iż człowiek jako podmiot sprawczy rozumiany jest jako element pośredniczący, umiejscowiony na przecięciu płaszczyzny systemowo-funkcjonalistycznej oraz płaszczyzny systemowo-historycznej. Podmiotowość sprawcza w tym ujęciu to zdolność do tworzenia makropodmiotów – systemów działań (paradygmat funkcjonalistyczny). Zapśredniczenie działań poprzez owych systemowych „delegatów” umożliwia przezwyciężenie determinującego wpływu samoorganizujących się systemów historycznych. Sprawstwo rozumiane jako miejsce przecięcia uwarunkowań historyczno-systemowych i funkcjonalistycznych pozwala także na wskazanie współlistnienia momentów przygodności i konieczności w procesach samowytwarzania się człowieka i społeczeństwa. Opozycja człowiek–system zostaje zastąpiona wizją człowieka/podmiotu, jako elementu pośredniczącego pomiędzy różnorakimi typami uwarunkowań systemowych, tego skutecznie „wykluczanego środka”; sprawstwo pozwala mediować pomiędzy determinacją struktur (systemów) historycznych a determinacją ze strony funkcjonalnych wymogów autopoietyzujących się systemów społecznych. Dystynkcja przygodne–konieczne zostaje nałożona na oba człony dystynkcji człowiek–system (a właściwie system–człowiek–system). Zarówno systemy funkcjonalne, jak i historyczne,

---

<sup>1</sup> Na tę zapomnianą ścieżkę w rozwoju teorii systemowej zwraca uwagę Klaus von Beyme w pracy *Współczesne teorie polityczne*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2005, s. 189–190.

są przygodne w swej genezie, choć ich rozwojem rządzą określone konieczności. Jak wspominałem wyżej, poszukiwanie sprawczej podmiotowości to równocześnie szukanie tego, co w ramach omawianych koncepcji było „wykluczonym środkiem”. Analiza sposobów podejmowania zagadnienia podmiotowości, prowadzona w ramach filozofii (rozdział pierwszy) i w teoriach systemów społecznych (rozdziały drugi i trzeci), doprowadza do postawienia tezy, iż dążenie do czystości i przejrzystości teoretycznej miało poważną konsekwencję. Wykluczone zostały z analiz zagadnienia, które wskazywały na hybrydalny charakter zjawisk podmiotowych, teoretycy zwykli bowiem operować dystynkcjami: podmiot–przedmiot, struktura–działanie, sprawstwo–system, kultura–natura.

Sposób prowadzenia przeze mnie analiz ma umożliwić prowadzenie dyskusji równocześnie na kilku poziomach. Pretekst (poznawczy), jakim jest sprawdzenie, czy i na ile możliwe jest sformułowanie kategorii podmiotowego sprawstwa w ramach wybranych teorii systemów (społecznych), ma równocześnie otworzyć dyskusję na innych polach, takich jak: problem nowoczesności<sup>2</sup>, relacja naszej wiedzy do struktur, które ją wytwarzają, problem ładu i porządku społecznego etc. Zasadnicze analizy toczą się na obszarze wyznaczonym przez następujące momenty: ontologia społeczna, socjologia wiedzy, podmiotowe sprawstwo. Szczególnie mnie frapujący jest splot socjologii wiedzy i ontologii społecznej, czyli związek pomiędzy strukturami społecznymi (gwarantującymi naszą wiedzę) i wiedzą na temat struktur społecznych (wiedzą, która na badanych przez siebie strukturach się opiera). Przywoływane w zakończeniu książki pojęcie *phronesis* ma wskazać, iż autorowi pracy bliska jest platońska metafora „rzeźnika”, który kraje rzeczywistość wzdłuż jej (rzeczywistości) ścięgien. Ów postulat nie oznacza jednak, iż w pracy reprezentowany jest obiektywistyczny model poznania (w jego „klasycznej” postaci). W pracy stosuję język, który z powodu ekonomii wywodu często ubrany jest w szatę słowną sugerującą obiektywistyczny model poznania (nawet w jego naiwnej wersji). Stanowisko epistemologiczne w tej pracy zbliża mnie jednak do teorii aktora-sieci Bruno Latoura i jest rodzajem postkonstruktywistycznego realizmu, który radykalizuje konstruktywizm, pytając o jego (konstruktywizmu) warunki. W tak zarysowanej perspektywie staram się wyartykułować pytanie: czy możliwa jest dziś *phronesis*, a jeśli tak, to w jakiej formie.

---

<sup>2</sup> Dyskusja na temat istoty nowoczesności winna, moim zdaniem, kierować się, będącym parafrazą tytułu książki Bruno Latoura, pytaniem: czy byliśmy kiedykolwiek nowocześni.

## Uwagi techniczne

Kluczowe dla tej pracy pojęcie sprawstwa (podmiotowości sprawczej) jest w języku angielskim oddawane terminem *human agency*. Pozwala on zachować wieloznaczność trudną do oddania w języku polskim<sup>3</sup>. Dlatego stosowane w pracy terminy: podmiotowość, podmiotowość jednostkowa, podmiot sprawczy, sprawstwo, wskazują na ów angielski termin. Stosując kilka pojęć, chcę wskazywać każdorazowo interesujące mnie aspekty definiowanego zjawiska. Tłumaczenia tekstów (cytatów) obcojęzycznych, o ile nie zaznaczono inaczej, są mojego autorstwa. W kilku miejscach, szczególnie w podrozdziale poświęconym teorii aktora-sieci, jest kilka cytatów „z drugiej ręki”. Mając do wyboru samodzielne tłumaczenie dostępnych mi prac lub skorzystanie z propozycji już istniejących, wybrałem drugą możliwość, starając się „promować” tłumaczenia już istniejące.

Zgodnie z tezą niniejszej pracy, napisanie jej nie byłoby możliwe bez wielu zależności systemowych, sieci relacji oraz zbiorowości wielu aktorów. Oczywiście nie jestem w stanie wymienić wszystkich czynników (ludzi, wspólnot, instytucji, wreszcie niedocenianego świata rzeczy). Pośrednio osoby, którym wiele zawdzięczam, są wymienione w przypisach, tradycyjne podziękowania są więc rozsiane po całej pracy, łącznie z bibliografią.

Ważnym problemem jest zależność tekstu tej książki od innych tekstów mojego autorstwa. Jest to problem złożony. Książka oparta jest na tekście mojego doktoratu zatytułowanego *Podmiotowość jednostkowa w funkcjonalistycznych i historycznych teoriach systemów społecznych*. W trakcie pisania doktoratu niektóre jego partie oparte zostały na przygotowywanych równoległe artykułach (lata 2002–2006). Inna część artykułów powstała w latach 2006–2010 z wykorzystaniem fragmentów nieopublikowanej pracy. Dlatego nie sposób dziś dokładnie określić zależności pomiędzy poszczególnymi partiami książki a moimi już wydrukowanymi artykułami. Staralem się zaznaczać w odpowiednich miejscach artykuły, które są powiązane z daną częścią książki. Pewne powtórzenia są nie do uniknięcia, mam jednak nadzieję, że wplecione w całość książki i będące jej integralną częścią stanowią nową jakość.

---

<sup>3</sup> Język angielski lepiej precyzuje (choć rozróżnienie to dalekie jest od jednoznaczności) różnice pomiędzy podmiotem rozumianym jako poznający (oddawanym zazwyczaj słowem *subject*), jako tożsamość (*identity*) i jako sprawstwo (*human agency*).

# 1. Pułapki rozumu filozoficznego. Podmiotowość sprawcza a nowoczesność

*Od filozofów najbardziej odpycha mnie ich wypróżniający proces myślenia. Im częściej i zręczniejsze stosują swoje podstawowe pojęcia, tym mniej świata pozostaje wokół nich. Są jak barbarzyńcy w przestronnym, wysokim domu, pełnym cudownych dzieł. Stają tam z zakasanyymi rękawami i metodycznie i pewnie wyrzucają wszystko przez okna, fotele, obrazy, talerze, zwierzęta i dzieci, aż pozostaną tylko puste ściany. Czasem nawet wylatują na koniec także drzwi i okna. Zostaje nagi dom. Filozofowie wyobrażają sobie, że z takimi spustoszeniami jest lepiej<sup>1</sup>.*

*Pod szyldem „Rewolucji Kopernikańskiej” Kant wynalazł koszmar jak z science fiction: zewnętrzny świat obraca w tej konstrukcji wokół umysłu w słoju, dyktuje on większość praw świata, praw, które wydobyl sam z siebie bez niczyjej pomocy. Ten kaleki despotą rządzi tym, co rzeczywiste<sup>2</sup>.*

## 1.1. Podmiot jako zasada nowoczesności

Podmiotowość (a dokładniej – zasada podmiotowości), obok aktywności i refleksyjnego samoograniczenia się, należy do głównych cech filozofii nowoczesności. Filozofia nowoczesności jest zainteresowana podmiotem, w nim odnajduje kryterium prawdy i fałszu, to z nim wiąże wartości. Obiekty, świat rzeczywisty jest konstytuowany – w większości przypadków – w relacji podmiotowo-przedmiotowej. Z tego powodu Graham Harman nie zawaha się całej współczesnej filozofii, zarówno kontynentalnej, jak i analitycznej, nazwać „filozofią dostępu”.

---

<sup>1</sup> E. Cannetti, *Provincia ludzka*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1996, s. 141.

<sup>2</sup> Por. B. Latour, *Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies*, Harvard University Press, Cambridge, MA-London 1999, s. 6.

I w ten sposób „filozofia kontynentalna” (...) przyłącza się do myślenia analitycznego w ledwie dostrzeganej sceptyczo-radykalnej zgodzie, wedle której nie ma wielkiej różnicy pomiędzy Hume’em a Kantem. Wszystko jest redukowane do pytania o dostęp człowieka do świata, a relacje pomiędzy czynnikami pozaludzkimi (*non-humans*) zostają porzucone na rzecz nauk przyrodniczych<sup>3</sup>.

„Filozofia dostępu” określa nie tylko sposób, w jaki formułowane są nowoczesne poglądy ontologiczne i epistemologiczne, wyznacza też sposób, w jaki formułowana jest znaczna część krytyk nowoczesności (w ich filozoficznym wymiarze)<sup>4</sup>. Filozofia nowoczesności koncentruje się na pojęciu świadomości, świat jest redukowany do aktów percepcji, myśli i treści doświadczenia. Tym, co interesuje filozofów, jest odpowiedź na pytanie, jak możliwy jest dostęp podmiotu jako świadomości do świata rozumianego jako rzeczy „same w sobie”. „Filozofia dostępu” stawia przed podmiotem dwa wyjścia. Może on ponieść porażkę w odpowiedzi na to pytanie – kończy wtedy trwaniem w solitycznym zamknięciu. W przypadku odpowiedzi pozytywnej dystans pomiędzy światem a podmiotem zostaje pokonany – jest to możliwe, gdy podmiot staje się w coraz większym stopniu twórcą świata, w którym istnieje. W sobie odnajduje podstawy moralności, prawa, stosunków społecznych. Filozofia nowoczesności celebrowa samo pojęcie „dostępu”, podmiot pojmowany jest jako niezaangażowany w świat. Niezaangażowanie<sup>5</sup>, zdolność do wytworzenia dystansu, to zdolność, która pozwala na racjonalne opanowanie świata (w tym samego siebie). Podmiot traktowany jest jako postawiony naprzeciw przedmiotowi<sup>6</sup>.

Podmiot nowoczesny realizuje swe cele, angażuje się, obierając drogę okrężną poprzez neutralność<sup>7</sup>. Podmiotowość przednowoczesna

<sup>3</sup> G. Harman, *Prince of Networks*, re.press, Melbourne 2009, s. 156.

<sup>4</sup> Szerzej na temat uwikłania dwudziestowiecznych myślicieli w filozofię świadomości zob.: J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, Universitas, Kraków 2000.

<sup>5</sup> Elias wskazuje, iż skuteczność nowożytnej nauki polega na tym, że potrafiła wytworzyć moment dystansującego poznania, które zwiększa skuteczność działań zaangażowanego podmiotu. N. Elias, *Zaangażowanie i neutralność*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 92.

<sup>6</sup> Powyższa diagnoza stanowi punkt wyjścia dla Amitai Etzioniego, który próbuje wskazać, w jaki sposób można skonstruować teorię, która uwzględni aktora jako zanurzonego w świat, a równocześnie kreującego wytwarzające go społeczeństwo. Por. szczególnie podrozdział *The Actor in the World*. Przywołana w tym miejscu koncepcja Etzioniego zostanie szerzej przedstawiona w końcowych partiach niniejszej pracy. Por. A. Etzioni, *Active Society*, Free Press, New York 1969, s. 1–26.

<sup>7</sup> Wytworzenie postawy dystansującego oglądu miało poważne konsekwencje dla pojmowania czasu i przestrzeni w modernizujących się kulturach. Szczególnie duże znaczenie miało zinternalizowanie kultury pisma. Ong, Goody i Olson zgodnie

charakteryzowana jest przez postawę uczestnictwa w otaczającym świecie. Wydaje się, iż postawa dystansu jest niezbędnym momentem tworzenia tożsamości podmiotu; w tym sensie w przednowoczesnych formach kultury pojęcie podmiotowości nie istniało.

Wytwarzanie dystansującego stosunku do otaczającej rzeczywistości, zdolność podmiotu do „wydobycia” się z uwikłania w świat, to w świetle niniejszej pracy najważniejsza cecha podmiotu nowoczesnego. Dystans pozwala stabilizować „ja”, wydzielić, odseparować od fundujących podmiot sieci relacji. Tadeusz Buksiński zdolność do samoograniczania się traktuje jako podstawową cechę określającą podmiotowość nowoczesną. Służy ona spotęgowaniu możliwości poznawczych i twórczych podmiotu, mylnie utożsamianych z jego nieograniczonością<sup>8</sup>. Możemy uzupełnić tę skrótową charakterystykę, podając jej określenia zaproponowane przez Jürgena Habermasa: 1) indywidualizm, 2) prawo krytyki, 3) autonomia działania, 4) filozofia idealistyczna (podmiotu)<sup>9</sup>.

Filozofia moderności jest filozofią a k t y w i z m u . Uzasadnia możliwość dokonywania zmian strukturalnych przez człowieka, a nawet propaguje konieczność takich zmian: społecznych, własnej natury, otoczenia. Cele zmian określa podmiot<sup>10</sup>.

Aktywizm uznaję za kluczową, definiującą cechę ludzkiej podmiotowości. Pytanie o podmiotową sprawczość (*human agency*) to kamień probierczy, którym posłużę się przy ocenie teorii systemów (funkcjonalistycznych i historycznych). Powiązanie pojęcia podmiotu jednostkowego z pojęciem systemu społecznego jest kluczowym elementem definiującym podmiot nowoczesny. Systemowość jako warunek istnienia nowoczesnego podmiotu jednostkowego dobrze oddaje poniższy cytat.

Refleksyjny projekt „ja”, który polega na utrzymywaniu spójnych, chociaż wciąż na bieżąco weryfikowanych narracji biograficznych,

---

pokazują, że to dopiero pismo umożliwiło powstanie jednostkowej, oderwanej od wspólnoty jednostki. Por. W.J. Ong jr., *Oralność i piśmiennosc: słowo poddane technologii*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1992; E.L. Eisenstein, *Rewolucja Gutenberga*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2004; J. Goody, I. Watt, *Konsekwencje piśmiennosci*, [w:] *Communicare. Almanach antropologiczny. Oralność/Piśmiennosc*, praca zbiorowa, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007, s. 33–77; E.A. Havelock, *Muza uczy się pisać*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2006; E.A. Havelock, *Przedmowa do Platona*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007.

<sup>8</sup> T. Buksiński, *Modernosc*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2001, s. 425.

<sup>9</sup> J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, dz. cyt., s. 27; G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1969, s. 172.

<sup>10</sup> J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, dz. cyt., s. 425.

rozgrywa się w kontekście wielokrotnego wyboru zapośredniczonego przez systemy abstrakcyjne<sup>11</sup>.

Prowadzone w niniejszej książce analizy świadomie podejmują dychotomię sprawstwo–struktura, tę „ulubioną” przez socjologów, w celu zbadania genezy tego dualizmu. Podstawowe pytanie brzmi czy ma on charakter ontologiczny, czy raczej problem leży w sferze, którą zajmuje się historyczna socjologia wiedzy oraz społeczne badania nad nauką i technologią. Na ile dualność sprawstwo–struktura wynika z ontologicznych warunków, a na ile jest to konsekwencja przygodnej w swej genezie ewolucji naszych systemów teoretycznych, które ten problem podejmowały<sup>12</sup>.

Poniższa analiza musi się uporać z napięciami odziedziczonymi z tradycji filozoficznej:

Najkrócej mówiąc, od Pascala i Kierkegaarda, od Hume’a i Rousseau, od Marksa i Nietzschego, po Freuda i Heideggera trwale podkopywanie fundamentów podmiotowości, jako ontologiczno-epistemologicznej podstawy całego projektu cywilizacyjnego – równoległe do prac nad ich umacnianiem. Wartość jednostki i gatunku, świadomości i nieświadomości, partykularyzmu doświadczenia i uniwersalizmu wiedzy, skończoności życia i nieskończoności powołania, jednostki jako wypadkowej społecznych uwarunkowań i człowieka jako prawodawcy i obywatela stały w konflikcie<sup>13</sup>.

Dla przedstawionych poniżej losów pojęcia nowoczesnego podmiotu jednostkowego ważne są właśnie napięcia z nim związane. Pierwsze wiąże się z desubstancjalizacją podmiotu – sprzeciw wobec esencjalizmu Kartezjusza doprowadził do antyesencjalnych koncepcji podmiotu w filozofii współczesnej. Szczególnie ważną jego konsekwencją jest napięcie pomiędzy podmiotem jako zasadą metafizyczną epoki nowoczesności (Heidegger) a jednostkowym podmiotem sprawczym. Historia podmiotu nowoczesnego to także napięcie pomiędzy programem epistemologicznym poświeceniowej nowoczesności (postępująca destrukcja dokonywana przez nadkrytyczny program racjonalizmu) a jej programem politycznym (postulat emancypacji ludzkości w ramach rewolucyjnych haseł równości, wolności i braterstwa).

---

<sup>11</sup> A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 9.

<sup>12</sup> R. Cichocki, *Podmiotowość w społeczeństwie*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2003, s. 172.

<sup>13</sup> J. Migasiński, *Słowo wstępne*, [w:] J. Migasiński (red.), *Podmiotowość i tożsamość*, Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 2001, s. 8.

## 1.2. Pomiędzy jednostką a uniwersalnością: filozoficzne ujęcia nowoczesnego podmiotu i podmiotowości

Przedstawienia historii podmiotowości nowoczesnej nie sposób rozpocząć inaczej niż od prezentacji Kartezjusza. Myśl kartezjańska stanowi punkt, wokół którego ogniskują się dyskusje dotyczące pojęcia podmiotu, podmiotowości. Pomimo szerokiej krytyki stanowiska kartezjańskiego w epistemologii (w tym przez kognitywistykę – *cognitive science*)<sup>14</sup>, pojmowanie podmiotu jako *cogito* jest wciąż silnie obecne w kulturze współczesnej. Myśl kartezjańska i jej odmiany są obecne w socjologii, filozofii politycznej, politologii, wszędzie tam, gdzie obecny jest model człowieka jako bytu obdarzonego przede wszystkim świadomością, samowiedzą, samoprzejrzyistością.

Kartezjusz dokonał radykalnej transformacji pojęcia wewnętrzności obecnego już w filozofii Augustyna, nadał jednak temu pojęciu zupełnie nowy wymiar i w odróżnieniu od Augustyna zapoczątkował nowy, radykalnie odmienny sposób widzenia podmiotu<sup>15</sup>. U Kartezjusza dokonuje się przemieszczenie, które lokuje źródła moralne wewnątrz nas<sup>16</sup>. Porządek świata nie jest już dłużej czerpany z porządku Idei, ładu kosmicznego, jest mechanistyczny i badany za pomocą metod, które zapoczątkowali Galileusz i Francis Bacon. Teoria moralna, a także ujęcia porządku społecznego i politycznego nie wynikają dłużej z wizji logosu (i jego metafizycznego charakteru). Rodzi się charakterystyczne dla epoki nowożytnej uewnętrzenie. Rzeczywistość jest poznawana poprzez tworzenie konstrukcji, prawdziwość tych ostatnich związana jest z wiernością rekonstrukcji obrazu świata. Kartezjusz wskazuje przy tym na takie cechy owej konstrukcji, jak pewność, jasność i oczywistość tworzonych przedstawień. Wymienione powyżej warunki prawdziwego poznania i porządek przedstawień zakotwiczone są w samej

---

<sup>14</sup> Szczególnie ważna jest krytyka prowadzona w ramach tzw. poznania ucieleśnionego (*embodied cognition*) czy też poznania rozproszonego (*distributed cognition*). W Polsce krytyka ta formułowana jest w ramach enaktywizmu rozwijanego przez Tomasza Komendzińskiego. Por. A. Clark, D.J. Chalmers, *Umysł rozszerzony*, [w:] M. Miłkowski, R. Poczobut (red.), *Analityczna metafizyka umysłu. Najnowsze kontrowersje*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2008.

<sup>15</sup> Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 209.

<sup>16</sup> O nowoczesnej koncepcji rozumienia źródeł moralnych jako istniejących „wewnątrz” nas por. Ch. Taylor, *Moralna topografia jaźni*, [w:] P. Śpiewak (red.), *Komunitarianie. Wybór tekstów*, Wydawnictwo Fundacji Aletheia, Warszawa 2004, s. 241.

czynności myślenia poznającego podmiotu. Myślenie kartezjańskie ma jeszcze jedną ciekawą konsekwencję, która zaciąży na nowożytnym pojmowaniu podmiotu i podmiotowości.

Autonomia bezwzględna subiektywnego ja rodzi zagadnienie Kartezjańskiego mostu, już na stałe nękającą wszelką epistemologię<sup>17</sup>.

Problem „mostu” to właśnie owa podkreślana przez Harmana „filozofia dostępu”, która charakteryzuje całość filozofii współczesnej.

Odczarowany świat jest dla Kartezjusza jedynie czystą rozciągłością, wszystko, łącznie z naszymi ciałami, musi zostać zobiektywizowane i może istnieć jedynie w ramach mechanistycznego światooobrazu. Porzucenie bogactwa relacji między przedmiotami i skupienie się jedynie na relacji podmiot–przedmiot (świat) Graham Harman za Richardem Rhodesem nazywa „Hiroszimą” metafizyki<sup>18</sup>. Bogactwo oddziaływań pomiędzy przedmiotami, ich złożoność przestaje interesować filozofię, zostaje ona pozostawiona w gestii nauk przyrodniczych. Wspomniany Harman, wpisując się w nurt współczesnych krytyków kartezjanizmu, stara się przywracać owo bogactwo relacji świata przedmiotów, rozwijając ontologię zorientowaną na przedmioty (*object oriented ontology*)<sup>19</sup> – traktuje on swoją pracę jako próbę odnowienia namysłu metafizycznego w filozofii współczesnej<sup>20</sup>.

Porzucenie świata przedmiotów i zastąpienie ich relacją „dostępu” rozpoczęło proces ujmowania podmiotu jako zewnętrznego i niezaangażowanego obserwatora, „wyabstrahowanego” od tworzących go relacji i warunków<sup>21</sup>. Pojawia się ważna w swych konsekwencjach kategoria jednostki, podmiotu niezaangażowanego, oderwanego, podmiotu, który nie dzieli z otaczającym światem własności i zależności, jest od niego oddzielony i różny. Tak zdefiniowany podmiot jednostkowy jest głównym obiektem sporu pomiędzy liberałami a zwolennikami wspólnoty (komunitarianami, konserwatystami, socjalistami). W wersji ekonomicznej stanowi oś sporu pomiędzy zwolennikami kategorii „homo oeconomicus” i jej

<sup>17</sup> M. Czarnocka, *Nowożytne pojęcie podmiotu a jego współczesne erozje*, [w:] A. Motycka (red.), *Wiedza a podmiotowość*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998, s. 35.

<sup>18</sup> G. Harman, *Prince of Networks*, dz. cyt., s. 115.

<sup>19</sup> G. Harman, *On Vicarious Causation*, „Collapse II: Speculative Realism”, Urbanomic, London 2007.

<sup>20</sup> G. Harman, L. Bryant, N. Srnicek (eds.), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, re.press, Melbourne 2011.

<sup>21</sup> Tamże, s. 273; por. też: Ch. Taylor, *Engaged agency and background in Heidegger*, [w:] Ch.B. Guignon (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, s. 320–321.

krytykami. Jak zauważa Charles Taylor, głównym nieporozumieniem w tym sporze jest rozróżnienie poziomów analizy. W filozofii przyjęło się przeciwstawiać jednostkę (indywidualizm) – wspólnocie<sup>22</sup>. Postuluje on konieczność rozróżnienia pomiędzy poziomem ontologicznym i poziomem aksjologicznym, czyli rozróżnienia pomiędzy ontologią społeczną („tym, co społecznie istnieje”) a pożądanym przez nas społeczeństwem („tym, jakie społeczeństwo winno być”)<sup>23</sup>. Postulat oddzielania się, odróżnienia podmiotu od otoczenia może więc być traktowany jako aksjologiczny, poznawczy albo ontologiczny.

Kartezjusz wprowadza powiązanie podmiotu i rozumu. Rozum jest władzą, która umożliwi panowanie nad materią, ciałem. Koncepcja rozumu u Kartezjusza jest momentem, w którym – zdaniem Habermasa – następuje przekształcenie filozofii rozumu w filozofię świadomości<sup>24</sup>. Kluczowe jest to, iż pewniki, do których dochodzi podmiot, są najpierw zawężone do jego obserwacji (i samoobserwacji), dopiero później mogą zostać przedstawione jako obiektywne (czyli zachodzi opisany przez Eliasa proces zaangażowania poprzez ścieżkę neutralności)<sup>25</sup>. Przesądzenia o charakterze poznawczym rzutują także na postkartezjańskie koncepcje etyki i filozofii społeczno-politycznej<sup>26</sup>. Podobnie jak w epistemologii, ich podstawą jest także podmiot oderwany, odseparowany od świata, własnego ciała, jednostka dystansująca się wobec świata.

<sup>22</sup> Por. P. Przybysz, *Liberalna koncepcja jednostki a marksizm*, [w:] L. Nowak, P. Przybysz (red.), *Marksizm, liberalizm, próby wyjścia*, Poznańskie Studia z Filozofii Humanistyki 4(17), Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1997. Por. K. Wielecki, *Podmiotowość w dobie kryzysu postindustrializmu. Między indywidualizmem a kolektywizmem*, Centrum Europejskie Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2003.

<sup>23</sup> Ch. Taylor, *Nieporozumienia narosłe wokół debaty liberalno-komunitariańskiej*, [w:] P. Śpiewak (red.), *Komunitarianie...*, dz. cyt., s. 38–39. Adam Chmielewski rozszerza ujęcie Taylora, wprowadzając zamiast pary pojęć jednostka – wspólnota, parę: społeczeństwo otwarte – wspólnota, dzięki czemu silniej ukazuje niemożność skonstruowania wyabstrahowanej od społeczeństwa jednostki. A. Chmielewski, *Spółeczeństwo otwarte czy wspólnota? Filozoficzne i moralne podstawy współczesnego liberalizmu oraz jego krytyka we współczesnej filozofii społecznej*, Wydawnictwo Arboretum, Wrocław 2001, s. 25.

<sup>24</sup> J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, dz. cyt.; por. też: T. Buksiński, *Dwa rozumy filozofii*, [w:] T. Buksiński, *Rozumność i racjonalność*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1997, s. 160.

<sup>25</sup> Badania nad poręcznościowym narzędziowym zaangażowanym operowaniem światem i pojęciowym, abstrakcyjnym, zdystansowanym stosunkiem do świata rozwija Anna Pałubicka w swojej pracy *Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*, seria Eidolon, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2006.

<sup>26</sup> Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości...*, dz. cyt., s. 291.

Nowoczesna koncepcja dystansu wymaga od nas odseparowania się od samych siebie poprzez samoprzedmiotowienie<sup>27</sup>.

I dalej:

Do przyjmowania tej postawy musieliśmy być szkoleni (i zmuszani) nie tylko poprzez wpajanie nam określonej doktryny, ale i poprzez wszystkie formy dyscypliny, które są przez cały czas nierozdzielnie związane z nowoczesnym sposobem życia – polegające na samokontroli w sferze ekonomii, moralności i seksualności<sup>28</sup>.

Dziedzictwo myśli kartezjańskiej wpłynęło, co nadmienilem wyżej, równie silnie na jej zwolenników, jak na krytyków, wyznaczając ramy dyskusji wokół podmiotu i podmiotowości: dualizm ciało–świadomość (rozum), ześrodkowanie rozumu na podmiocie, ujęcie podmiotu jako niezaangażowanej jednostki, uprzedmiotowienie świata materialnego (radykalne „odczarowanie”). Takie przewartościowanie kategorii świadomej jednostki, jak wskazuje Agata Bielik-Robson, utworowało drogę pojęciu nieświadomości<sup>29</sup>. Nieświadomość to wyparte koszty, warunki istnienia kartezjańskiej podmiotowości. Według Kartezjusza podmiot powinien być absolutnie pewien samego siebie, mieć o sobie wiedzę jasną i oczywistą; Bielik-Robson wskazuje na aporie kartezjanizmu doskonale widoczne dzięki kategorii nieświadomego. Wielu badaczy podkreśla, iż dychotomia podmiot–przedmiot jest paradygmatyczna w tym sensie, iż wyznacza szereg dalszych podziałów: natura–kultura, działanie–struktura, humanistyka–przyrodoznawstwo etc. Poprzez kategorię „nieświadomości” jest dobrze widoczny proces tworzenia „wypartego środka”, który fundował nowoczesną podmiotowość<sup>30</sup>.

Konsekwencje „wypartego środka”, rozpięcie podmiotowości pomiędzy odseparowaną od przedmiotów jednostką a uniwersalnym i równie abstrakcyjnym rozumem widoczne są szczególnie dobrze w myśli Gottfrieda Leibniza. Zdaniem Alaina Renauta właśnie

<sup>27</sup> Ch. Taylor, *Moralna topografia jaźni*, dz. cyt., s. 252.

<sup>28</sup> Tamże, s. 253.

<sup>29</sup> A. Bielik-Robson, *Na drugim brzegu nihilizmu. Filozofia współczesna w poszukiwaniu nowego podmiotu*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1997.

<sup>30</sup> Por. D. Haraway, *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*, [w:] D. Haraway, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York 1991, s. 149–181; R. van Krieken, *The paradox of the 'two sociologies': Hobbes, Latour and the Constitution of modern social theory*, „Journal of Sociology” 2002, vol. 38(3), s. 255–273; S. Fuchs, D.A. Marshall, *Across the Great (and Small) Divides*, „Soziale Systeme” 1998, No. 4, H. 1, s. 5–31; pisałem o tym także w tekście *Methodenstreit, podmiot, phronesis. Wpływ sposobu interpretacji opozycji humanistyka a przyrodoznawstwo, na rozumienie etyki, polityki i podmiotu*, [w:] A. Szahaj, A. Kola (red.), *Filozofia i etyka interpretacji*, Universitas, Kraków 2007.

u niego mamy do czynienia z mutacją, która stanowi przejście od podmiotu do jednostki<sup>31</sup>.

U Leibniza występuje po raz pierwszy substancjalizacja zaimka (osobowego) pierwszej osoby liczby pojedynczej: „ce moy”. (...) Podmiot zostaje określony jako Ja i tak traktuje go potem Fichte<sup>32</sup>.

Uniwersalne „ja” Kartezjusza staje się „ja” jednostkowym, pojawia się tutaj, tak powszechny w późniejszej myśli, indywidualizm ontologiczny.

To dziedzictwo Leibniza, zrywając z dwuznacznością momentu kartezjańskiego, polegać będzie na uprzywilejowaniu teoretycznej możliwości dyskursu Kartezjusza, na wykorzystaniu wątku indywidualistycznego, konkurującego u Kartezjusza z wątkiem uniwersalistycznym, który inne dziedzictwo, szczególnie kantowskie, będzie mogło równie prawomocnie przywrócić<sup>33</sup>.

Pojawienie się jednostki w miejsce uniwersalnego podmiotu owocuje problemem, jak pogodzić pojmowanie rzeczywistości jako zespołu niezależnych i odmiennych od siebie substancji, oceniając ideę jej inteligibilności. Dlaczego współdziałanie tych monad, niemających na siebie bezpośredniego wpływu, nie wywołuje chaosu? Rozwiązanie tego problemu w późniejszej myśli przyjmie nazwę „chytrości rozumu” czy „niewidzialnej ręki rynku”. Renaut widzi tutaj jedyną możliwość w przyjęciu harmonii przedustawnej<sup>34</sup>. Łączy ona różnorodność indywidualnych substancji i nie pozwala na chaos.

Struktura ta zakłada w istocie, że rzeczywistość konstytuowana jest jedynie przez indywidualności niezdolne do utkania między sobą porządku, niezdolne do samostanowienia tego porządku bez uprzedniego uregulowania lub immanentnej logiki<sup>35</sup>.

Renaut zwraca uwagę na zbieżność czasową i podobieństwa pomiędzy *Monadologią* i *Bajką o pszczołach Mandenville'a*<sup>36</sup> (obie wydane w 1714 roku). Wskazuje także na powtórzenie modelu strukturalnego w pojęciu „niewidzialnej ręki” rynku, które w roku 1776

<sup>31</sup> A. Renaut, *Era jednostki...*, dz. cyt., s. 53.

<sup>32</sup> M. Frank, *Podmiotowość i indywidualność II*, [w:] M. Frank, *Świadomość siebie i poznanie siebie*, Oficyna Naukowa, seria Terminus, Warszawa 2002, s. 23.

<sup>33</sup> A. Renaut, *Era jednostki...*, dz. cyt., s. 125.

<sup>34</sup> Renaut na poparcie swej tezy ukazuje sposób, w jaki Hegel przywołuje Leibnizjańską *Teodyceę*, por. G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, PWN, Warszawa 1958, s. 22–23.

<sup>35</sup> A. Renaut, *Era jednostki...*, dz. cyt., s. 57.

<sup>36</sup> Por. B. Mandeville, *Bajka o pszczołach*, PWN, Warszawa 1957.

sformułował Adam Smith<sup>37</sup>. Wątek ten podejmuje także Taylor, podkreślając związki pomiędzy przemianami podmiotowości a ekonomią. Zauważa on, iż powstanie ekonomii rozumianej jako dziedzina życia tworząca samoregulujący się system było wynikiem nowego rozumienia życia codziennego. Pojawienie się nurtów afirmujących życie codzienne było konsekwencją „odczarowania” porządku metafizycznego jako tkwiącego w świecie materialnym. To ostatnie zaś w prostej linii wywodzi on z kartezjanizmu<sup>38</sup>. „Niewidzialna ręka” rynku, wbrew Renautowi, nie jest jedyną możliwą metaforą. Idąc tropem analiz Chunglina Kwa, „barokowa” wizja Leibniza jest dziś szeroko obecna w myśleniu systemowym u takich myślicieli, jak Ilya Prigogine, w teorii aktora-sieci (np. w wersji Bruno Latoura) czy w rizomatyce Gilles’a Deleuze’a. Co ciekawe, ich wizje samoorganizacji społecznej przynoszą wyniki odmienne od konsekwencji „niewidzialnej ręki” rynku<sup>39</sup>. Zbytne skupienie się na podmiocie jako jednostce i konieczność wprowadzania jakiejś formy ładu przedustawnego zaowocowało kluczowym dla mnie problemem „wykluczonego” środka. Robert van Krieken, powołując się na sposób, w jaki Latour opisuje nowoczesność, wykazał, iż jest on problemem konstrukcyjnym większości nowoczesnych teorii socjologicznych<sup>40</sup>. Zbytne „ujednostkowanie” podmiotu z jednej strony (jednostka, monada) to zarazem, paradoksalnie, jego kompletne „odjednostkowanie” (system, ład przedustawny), co powoduje, iż z pola widzenia teorii socjologicznych zniknął zupełnie ów środek, w którym realizuje się realna podmiotowość społeczna. Tylko nieliczni uczeni, tacy jak Norbert Elias czy Pierre Bourdieu, próbowali uprawiać socjologię owego „wykluczonego środka”<sup>41</sup>.

Konsekwencją społeczną modelu kartezjańskiego są procesy dyscyplinowania, które trafnie (choć jednostronnie) ujął Michel

<sup>37</sup> Por. A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, PWN, Warszawa 1954.

<sup>38</sup> Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości...*, dz. cyt., s. 533.

<sup>39</sup> Por. Ch. Kwa, *Romantic and Baroque Conceptions of Wholes in the Science*, [w:] J. Law, A. Mol (eds.), *Complexities. Social Studies of Knowledge Practices*, Duke University Press, Durham-London 2002; I. Prigogine, I. Stengers, *Z chaosu ku porządkowi*, PIW, Warszawa 1990; I. Stengers, *Wondering about Materialism*, [w:] G. Harman, L. Bryant, N. Srnicek (eds.), *The Speculative Turn...*, dz. cyt., s. 368-380.

<sup>40</sup> R. van Krieken, *The paradox of the 'two sociologies'...*, dz. cyt., s. 255-273.

<sup>41</sup> Szerzej o próbach socjologii „wykluczonego” środka piszę w rozdziale czwartym. Próba uprawiania socjologii procesu, figuracji, wymykania się łatwej reifikacji „jednostki” i strukturalnego przeciwieństwa „systemu”, o czym świadczy kariera (a właściwie jej brak) Norberta Elias jako socjologa. Interesujące mnie problemy poruszał on przede wszystkim w pracy *Spoleczeństwo jednostek*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, oraz w książce *Czym jest socjologia?*, Wydawnictwo Fundacji Aletheia, Warszawa 2010. O skomplikowanym splocie życia i dzieła Elias

Foucault<sup>42</sup>. Potwierdza jego diagnozę Taylor<sup>43</sup>, wskazując, iż myśl Kartezjusza zainspirowała styl myślenia znany jako „neostoicki” (Justus Lipsius, Guillaume du Vair)<sup>44</sup>. Neostoicyzm ów, nawiązując bezpośrednio do kartezjańskiego modelu podmiotowości instrumentalnego panowania nad sobą (różni się w tym sensie od swojego starożytnego odpowiednika), oddziaływał szeroko wśród wczesnonowoczesnych elit politycznych i wojskowych. Przejawiał się on w coraz szerszym stosowaniu praktyk dyscyplinujących, począwszy od armii (przykład Wilhelma Orańskiego)<sup>45</sup>, a skończywszy na różnych dziedzinach administracji cywilnej. Kontrola ta obejmowała całość życia poddanego państwa absolutnego – od opieki zdrowotnej, szpitali, form pobożności, po domy poprawcze i więzienia. We wszystkich tych działaniach podmiot był rozumiany jako taki, który może się zmienić poprzez metodyczne działania<sup>46</sup>. Oddawało to ideał proceduralnego rozumu, który zastąpił rozum pojmowany jako odzwierciedlenie porządku metafizycznego, a sprzyjało temu kartezjańskie oderwanie podmiotu od doświadczenia bezpośredniości bytu.

Myśl Kartezjusza wpłynęła na koncepcję „podmiotowości punktowej” Johna Locke’a, mimo odrębności empiryzmu tego drugiego

---

por. M.M. Kurowski, *Fenomen Norberta Eliasa, czyli o „efekcie Alicji”*. *Nieortodoksyjna opowieść o sylwetce i dziele socjologa XX wieku*, „Rubikon. Kwartalnik Naukowy” 2003, nr 1-4(22-23), kw. I-IV.

<sup>42</sup> M. Foucault, *Nadzorować i karać*, Wydawnictwo Aletheia-Spacja, Warszawa 1993.

<sup>43</sup> Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości...*, dz. cyt., s. 297-299.

<sup>44</sup> Problem dyscyplinowania i sposoby uzyskiwania porządku społecznego podejmowałem w tekście *Uczucia a solidarność społeczna*, [w:] P. Orlik (red.), *Magma uczuć*, seria Problemy/Dyskusje, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2005.

<sup>45</sup> Szerzej na temat zależności pomiędzy narzędziami zniszczenia a ich wpływem na kształt stosunków społecznych i społeczeństwa jako całości. Barbara Ehrenrich pokazuje współzależność nowoczesnego teatru wojen (wczesna broń palna!) z praktykami dyscyplinowania ciał-podmiotów. Por. B. Ehrenrich, *Rytuaty krwi. Namietność do wojny. Geneza i historia*, Wydawnictwo Jacek Santorski & Co., Warszawa 2001. O zapleczu materialnym procesów dyscyplinowania pisał Fryderyk Engels w tekście *Taktyka piechoty jako konsekwencja przyczyn materialnych 1700-1870*, [w:] F. Engels, „*Anty Dühring*”. *Przewrót w nauce dokonany przez pana Eugeniusza Dühringa*, K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 20, Książka i Wiedza, Warszawa 1969.

<sup>46</sup> Taylor, a także Sandel zgodnie wskazują fakt, iż myśl liberalna w sposób nieprawomocny uoźsamiała historyczną postać podmiotowości z jej uniwersalnością. Krytyka ta wyznacza jedną w ważniejszych osi sporu liberalizmu z komunitaryzmem. Por. Ch. Taylor, *Moralna topografia jaźni*, dz. cyt.; M. Sandel, *Republika proceduralna i nieuwarunkowana „jaźń”*, [w:] P. Śpiewak (red.), *Komunitarianie...*, dz. cyt. Por. też: M. Turowski, *Suverenność i odpowiedzialność. Liberalne i komunitarianistyczne poszukiwania tożsamości jednostki*, „Principia” XVI-XVII (1996-1997); A. Gawkowska, *Biorąc wspólnotę poważnie? Komunitarystyczne krytyki liberalizmu*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2004. Ponadto o Heideggerowskiej antycypacji powyższych krytyk zob.: J. Salem-Wiseman, *Heidegger’s Dasein and Liberal Conception of the Self*, „Political Theory” 2003, vol. 31, no. 4, s. 533-557.

i racjonalizmu pierwszego<sup>47</sup>. Podmiot „punktowy” związany jest z procesem „uprzedmiotowienia”, poprzez które podmiot dokonuje mechanizacji świata. W konsekwencji następuje pozbawienie sfery bytu mocy normatywnej (najdobitniej wyrażone przez Hume’a). Odtąd sfera bytu przestała wyznaczać dla nas normy, podmiot odnajduje je w sobie. Tworząc swoją koncepcję podmiotu jako podmiotu „punktowego”, Locke zajął skrajne stanowisko, kontynuowane zarówno w okresie oświecenia, jak i w czasach późniejszych. Odrzucając koncepcję idei wrodzonych, podążył on za Baconem i Gassendim. W jego koncepcji następuje związanie koncepcji podmiotu i podmiotowości z wylaniającym się triumfalnie procesem przemian intelektualnych kształtujących nowożytną naukę, czemu wyraz dał Newton. Odtąd możemy mówić o zrośnięciu się obu ujęć, które nazwane zostają paradygmatem kartezjańsko-newtonowskim<sup>48</sup>. Pojęcie podmiotowości u Locke’a nie jest wszakże jednoznaczne, pojawia się napięcie pomiędzy pojęciem podmiotu poznającego a pojęciem podmiotu sprawczego.

Sprzeczności te występują u Locke’a i są tym lepiej widoczne, że jako filozof rozwija on teorię poznania zabójczą dla przesłanek, które jak teoretyk prawa naturalnego powinien przyjmować<sup>49</sup>.

Myśl oświeceniowa (francuska i angielska) podąży zasadniczo drogą wyznaczoną przez Locke’a i Kartezjusza. Jak zauważa Taylor, oświecenie radykalizuje jedynie pojęcie podmiotu punktowego, wyciągając konsekwencję z jednostkowego odczytania „ja” kartezjańskiego przez Locke’a. Gdy poznawczy podmiot Kartezjusza został przekształcony w podmiot społeczny, to konsekwencje poznawcze okazały się brzemiennie w skutki dla konstruowania porządku społecznego. Myśliciele oświecenia, encyklopedyści, przejmując dziedzictwo Kartezjusza, nie zatrzymali się, tak jak on, w swym wątpieniu i uznali wbrew niemu, że także panująca religia i moralność mogą być polem bezstronnych dociekań. Konsekwencją było rozpowszechnienie się poglądów materialistycznych funkcjonalnych dla późniejszego rozwoju nauki i techniki<sup>50</sup>. W tym momencie doszło do opisywanego przez Shapina i Schaeffera oraz

<sup>47</sup> Pojęcie „podmiotowość punktowa” na określenie stanowiska Locke’a w tej kwestii jest używane przez Charlesa Taylora, por. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości...*, dz. cyt., s. 297.

<sup>48</sup> Krytyka tego paradygmatu teoretycznego stanowi jedną z ważniejszych cech współczesnych postaci myślenia systemowego; ten typ myślenia holistycznego reprezentowany jest m.in. przez Maturanę, Varełę, Caprę, Batesona i Prigogine’a.

<sup>49</sup> J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 70.

<sup>50</sup> Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości...*, dz. cyt., s. 600.

Latoura rozdzielenia na dwie sfery: naturę i kulturę, wraz z odpowiednio do nich przyporządkowanymi specjalistami<sup>51</sup>.

W moralności konsekwencją takiego ujęcia podmiotu był utilitaryzm. Wartości moralne nie były już dłużej określane przez zewnętrzny porządek ontyczny, rozum nie mógł już dłużej odczytywać tego, co dobre i słuszne, odwołując się do porządku idei. Odwołanie się do podmiotu jako źródła moralności następuje poprzez uznanie „ja” jednostkowego jako egzemplarza gatunku ludzkiego; dyskurs natury i jej praw zrośnie się teraz z koncepcją podmiotu i podmiotowości. Podmiot okaże się nośnikiem pewnych właściwości z natury – miało to swoje uzasadnienie polityczne i społeczne gdyż służyło walce z przywilejami związanymi z urodzeniem. Był to moment, w którym różnica „reakcyjna” (Claude Lefort) została zniesiona przez uniwersalizujący projekt oświecenia, ten zaś dzisiaj zostaje zakwestionowany przez znoszący uniwersalizm, a akcentujący różnicę ruch związany z multikulturalizmem, feminizmem i postmodernizmem<sup>52</sup>.

Analogicznie do przypadków wskazywanych powyżej, przy takim zdefiniowaniu jednostek problemem jest stanowienie ładu społecznego. Locke, jak Hobbes, odwołuje się do pojęcia umowy społecznej, która powstaje w wyniku „poustawnej” harmonii. Według niego władza polityczna jest właściwie pochodną ładu społecznego<sup>53</sup>, który wynika z podążania jednostek za „naturalnymi” dyspozycjami podmiotów. U Locke’a występują dwa rozumienia „naturalności”, a ich rozróżnienie opiera się na stwierdzeniu zdolności podmiotów do dystansu, racjonalnej kalkulacji. Jednostki, które powściągają swój egoizm (będący „paliwem”, bodźcem do działania), waloryzowane są pozytywnie. To ich postępowanie jest źródłem umowy społecznej. Interesy podmiotów nowoczesnych

---

<sup>51</sup> O konsekwencjach owego rozdzielenia szerzej w rozdziale czwartym w paragrafach poświęconych teorii aktora-sieci. O konsekwencjach społecznych i politycznych konsekwencjach podziału na naturę i kulturę oraz o próbie ich przewyżczenia: B. Latour, *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009.

<sup>52</sup> T. Buksiński, *Moderność*, dz. cyt., s. 431.

<sup>53</sup> W tym sensie, w jakim „rewolucja amerykańska” 1776 roku potwierdzała „naturalność” stosunków panujących w koloniach angielskich w Ameryce Północnej, a Konstytucja jedynie kodyfikowała istniejący stan rzeczy. W tym sensie państwo, polityka jedynie korygują ład tworzony w wyniku dynamiki społecznej. Odmienną wizję uzyskujemy, gdy przywołamy doświadczenia rewolucji francuskiej (i myśli Rousseau) – tam polityka miała położyć kres niedogodnościom i nierównościami, które rodzą się w wyniku dynamiki społecznej. Por. J. Habermas, *Prawo naturalne a rewolucja*, [w:] J. Habermas, *Teoria i praktyka. Wybór pism*, PIW, Warszawa 1983, s. 111–152.

(racjonalnych) owocują zatem „postustawnym” ładem społecznym. Polityka oparta na tak zdefiniowanej sferze publicznej ma nieusuwalną skazę. Dyskurs tego, co polityczne, zostaje zdefiniowany niejako ponad i poza podmiotami jednostkowymi, są one uczestnikami polityki wedle reguł przyjętych w milczeniu jako reguły porządku liberalnego. Ich uczestnictwo nie polega na dialogu, przekształcaniu sfery tego, co polityczne<sup>54</sup>. Dyskutować można jedynie o tym, co już zostało „powiedziane”, uczestniczący wiedzą z góry, o czym będą rozmawiać i na czym polegać będzie ich niezgoda. Według Seyli Benhabib<sup>55</sup> prowadzi to do wykluczania całych grup z dialogu politycznego (ludzi niemających, kobiet, ludów pozaeuropejskich i innych). Ujawnia to szerszy problem – funkcjonowanie nowoczesności jako ufundowanej na eksternalizacji kosztów własnego rozwoju<sup>56</sup>.

Samo radykalne Oświecenie jest w dwojakim sensie pasożytnicze. Po pierwsze, pasożytuje na swoich przeciwnikach, potrzebuje ich, aby wyrazić swe źródła moralne, swoje własne słowa prawdy, a zatem aby utrzymać swoją siłę moralną<sup>57</sup>.

I dalej:

(...) Klasyczny utilitaryzm żeruje na powszechnych w naszej kulturze intuicjach moralnych, którym sam nie przyznałby uzasadnionego miejsca, a być może nie mógłby w ogóle przyznać im żadnego miejsca<sup>58</sup>.

Intuicje moralne to zapoznane, wykluczone formy tego, co „średkowe”, to, co znajduje się pomiędzy. To to, co nie jest ani uniwersalne, ani partykularne, jednostkowe. Nowoczesność swój rozwój zawdzięcza owemu „średkowi”, eksploatuje go, równocześnie wypierając ów fakt.

Nowoczesność i oświecenie nie miały jednej formy. Efektowne stwierdzenie Latoura, iż „nigdy nie byliśmy nowocześni”, nie

<sup>54</sup> Podobny zarzut jako pierwszy dobitnie sformułował Rousseau. Ukazywał on słabości liberalnej koncepcji umowy społecznej, przeciwstawiał jej własny model umowy, będącej rzeczywistym przekształcaniem społeczeństwa. Por. J.J. Rousseau, *Umowa społeczna, Uwagi o rządzie polskim, List o widowiskach*, seria BKF, PWN, Warszawa 1966; Cz. Porębski, *Umowa społeczna. Renesans idei*, Znak, Kraków 1999.

<sup>55</sup> S. Benhabib, *Trzy modele przestrzeni publicznej*, „Krytyka Polityczna” 2003, nr 3, s. 80; T. Buksiński, *Moderność*, dz. cyt., s. 435.

<sup>56</sup> Szerzej podejmuję ten problem w tekście *Europejska nowoczesność i jej wyparte konstytuujące „zewnątrze”*, „Nowa Krytyka” 2011, nr 26–27.

<sup>57</sup> Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości...*, dz. cyt., s. 627.

<sup>58</sup> Tamże, s. 628.

uwzględnia w pełni wielkowymiarowości samej nowoczesności. Oświecenie miało bowiem także postać zapoczątkowaną przez Kanta. Ujmował on pojęcie podmiotu, nawiązując do koncepcji Rousseau, i konstruował je w opozycji do ujęć liberalno-utylitarystycznych, podmiot utożsamiał z właściwościami biologicznymi, przez co nie podążył drogą, która podmiot wiązała ze zwrotem emotywistycznym, ekspresjonistycznym. Wraz z nim (a szerzej – z oświeceniem niemieckim) podział na naturalistyczne i racjonalistyczne pojmowanie podmiotu nabrał większej ostrości<sup>59</sup>. Kant podjął zarzuconą możliwość uniwersalistycznego interpretowania kartezjańskiego *cogito*, wykazując aporię tkwiącą w jego ujęciu *cogito*<sup>60</sup> i osłabiając indywidualizm Kartezjusza<sup>61</sup>.

Dlatego usprawiedliwiona wydaje się interpretacja, która w Kancie postrzega prekursora niekartezjańskiej koncepcji podmiotu: koncepcji, która w pierwszym rzędzie kwestionuje istnienie sfery immanentnej i rządzącej nią *vis activa*<sup>62</sup>.

Zapoczątkowany zostaje proces „przybliżania” podmiotu do świata, który zaowocuje Heideggerowską koncepcją bycia-w-świecie. Konsekwentne pytanie o warunki dychotomii podmiotowo-przedmiotowej zwróciło uwagę na „wykluczony” środek, czyli to, co umożliwi i warunkuje oba człony różnicy. Myśl transcendentna w swym dalszym rozwoju podąży tą drogą. Dla Kanta to nie natura i jej prawa definiują podmiot, ale możliwość posługiwania się wiedzą refleksyjną, krytyczną jako wyrazem samowiedzy i samoświadomości. Myślenie krytyczne to nieunikniona konsekwencja zwrotu transcendentnego, przejścia od badania przedmiotu poznania do badania warunków możliwości samego poznania. Rozum krytyczny (rozpadający się na rozum poznawczy, moralny i estetyczny) powoduje samoograniczenie się podmiotu oświeceniowego. Tej cechy podmiotu nowoczesnego nie gwarantował jeszcze w pełni utylitarystyczny podmiot oświecenia angielskiego. Podmiot uniwersalny (rozumny) może dominować nad podmiotem empirycznym (interesownym)<sup>63</sup>.

---

<sup>59</sup> M.J. Siemek, *Racjonalizm i naturalizm w filozofii niemieckiego Oświecenia*, [w:] M.J. Siemek, *Wolność, rozumność, intersubiektywność*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 57–86.

<sup>60</sup> A. Bielik-Robson, *Na drugim brzegu nihilizmu...*, dz. cyt., s. 51.

<sup>61</sup> T. Buksiński, *Racjonalność współdziałań. Szkice z filozofii polityki*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1996, s. 13.

<sup>62</sup> A. Bielik-Robson, *Na drugim brzegu nihilizmu...*, dz. cyt., s. 52.

<sup>63</sup> T. Buksiński, *Moderność*, dz. cyt., s. 437.

Wraz z Kantem dochodzi do głosu ambiwalencja obecna już przy interpretacji Kartezjusza – napięcie pomiędzy jednostką a podmiotem. Rozumowanie, które utożsamia podmiot i jednostkę, to częściowe tylko odczytanie historii podmiotowości nowoczesnej, jest w niej także silnie obecny nurt przyznający prymat podmiotowi uniwersalnemu. Obserwujemy zderzenie dwóch procesów: z jednej strony to oświeceniowa wizja człowieka jako podmiotu własnych dziejów, pana samego siebie, tego, który wychodzi ze stanu niemowlęstwa, poddaństwa, z drugiej – postępujący proces dyferencjacji, ujednostkowanie związane z rosnącym udziałem gospodarki kapitalistycznej<sup>64</sup>. Oba procesy związały się z sobą, gdyż oba występowały przeciwko tradycji. Oświecenie budowało swój wizerunek w opozycji do Kościoła, arystokracji, wspólnot tradycyjnych, podobnie kapitalizm zawdzięczał swe funkcjonowanie w dużej mierze niszczeniu wspólnot tradycyjnych<sup>65</sup>. Oświecenie i kapitalizm wydawały się w tym momencie dziejowymi sojusznikami, problematyczność tego sojuszu stała się oczywista dopiero później.

Zbliżanie obu członów zauważa Marek J. Siemek. Jego zdaniem podstawowe pojęcia Kantowskie (imperatyw kategoryczny, racjonalny system „sprawiedliwości proceduralnej”) żywotne są do dziś i doszły do głosu szczególnie w myśli Johna Rawlsa. Stanowią także podstawę etyki dyskursu (Karl Otto-Apel, Jürgen Habermas), odnaleźć możemy je w polemice komunitarianizm-liberalizm<sup>66</sup>. Podmiot Kantowski (praktyczny) zawsze jest zapośredniczony poprzez wspólnotę społeczną, moralną innych podmiotów, ta z kolei jest gwarantowana przez ustanowiony ład prawny<sup>67</sup>.

<sup>64</sup> Przez Hannah Arendt zostało to utożsamione z niszczącym, negatywnym wpływem pojawienia się tego, co społeczne. Por. S. Benhabib, *Trzy modele przestrzeni publicznej*, dz. cyt.

<sup>65</sup> Przykłady na poparcie tej tezy można by mnożyć: grodzenie pól w Anglii, kolonializm czy wreszcie zniszczenie przez komunistów „miru”, wspólnotowego zarządzania ziemią przez rosyjskich chłopów. Ten ostatni przykład może stanowić potwierdzenie, iż radziecki komunizm był zasadniczo państwowym kapitalizmem i wymagał wstępnej fazy utowarowienia. Pisałem o tym szerzej w tekście *Komunizm a ambiwalencje nowoczesności*, [w:] B. Brzeziński (red.), *Fenomen rosyjskiego komunizmu. Geneza, konteksty, konsekwencje*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2010, s. 259–269.

<sup>66</sup> Por. M.J. Siemek, *Wolność, prawo, sprawiedliwość. Filozofia praktyczna Kanta a polityczny etos nowoczesności*, [w:] M.J. Siemek, *Wolność, rozumność, intersubiektywność*, dz. cyt., s. 124.

<sup>67</sup> I. Kant, *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym. Teza Piąta*, [w:] M.J. Siemek, T. Namowicz, K. Sauerland (red.), *Filozofia niemieckiego Oświecenia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1974, s. 464, cyt. za: M.J. Siemek, *Wolność, prawo, sprawiedliwość...*, dz. cyt., s. 124.

Podmiot rozumiany jako sprawczy (praktyczny) jest nieusuwalnie zakotwiczony w ponadindywidualnej, intersubiektywnej wspólnotie, niestety wspólnota ta dzieli niedogodności modelu liberalnego, opartego na zbytym utożsamieniu sfery tego, co społeczne, z rynkowo rozumianym społeczeństwem mieszczańskim.

Problemy te podzieli też z Kantem jego sukcesor – Georg W.F. Hegel. Dokonał on przeformułowania modelu kantowskiego, dowartościował państwo, społeczeństwo obywatelskie. Hegel analizuje podmiot w jego uwikłaniu w otaczający świat.

Podmiot jednostkowy w jego ujęciu staje się uczestnikiem intersubiektywnej wspólnoty w przestrzeni życia publicznego<sup>68</sup>. Zostaje również uhistoryczniony<sup>69</sup>. Nie jest już apriorycznym uczestnikiem wspólnoty wszystkich istot rozumnych. Powstaje on wraz z tworzeniem się historii ludzkości pojmowanej jako historia rozwoju świadomości, tego, co rozumne w dziejach. Hegel odchodzi od utylitarystycznie definiowanych celów podmiotu, jakimi były samozachowanie i szczęście, skupiając się na problematyce tożsamości i uznania. Uznanie i walka o uznanie to przyznanie pierwszeństwa interesom symbolicznym, uznanie ich za wyższe od materialnych<sup>70</sup>.

Hegla pojęcie podmiotu dochodzi do pewnej skrajności w pojmowaniu tego pojęcia przez tradycję Zachodu – wypowiada on konsekwencje tkwiące w ruchu tego pojęcia. Podmiot Hegla to przede wszystkim subiektywność, która jest samowiedzą, samorefleksją, jest jednością momentów podmiotu: poznającego i działającego (oraz tożsamości). Podmiot nie potrzebuje już dłużej tego, co zewnętrzne, by się konstytuować. To on jest zasadą rozwojową, jest absolutem, realizuje się we wszystkich dziedzinach – emancypując od tradycji, przyrody. Podmiot konstytuuje się, zawłaszczając to, co od niego różne, inne. Tym samym „ja” jest zawsze sobą poprzez bycie poza sobą. Jednakże to, co inne, może zostać rozumiane tylko jako wchłonięte przez podmiot, to, co inne, może być

---

<sup>68</sup> Por. A. Honneth, *The Struggle for Recognition* (zwl. rozdział *Crime and Ethical Life: Hegel's Intersubjectivist Innovation*, Polity Press, Cambridge 1995).

<sup>69</sup> O możliwości rozwinięcia projektu heglowskiego pisałem w tekście *Czy możliwa jest globalna etyczność? Kultura, prawa człowieka a nowoczesny system światowy*, [w:] A. Przyłębski (red.), *Filozofia polityczna Hegla*, Campo di Fiori, Poznań 2007 (wersja angielskojęzyczna: *Is Global Sittlichkeit possible? Culture, Human Rights and Modern World-System*, [w:] A. Arndt, P. Cruysberghs, A. Przyłębski (eds.), *Hegels politische Philosophie Zweiter Teil*, Akademie Verlag, Berlin 2009, s. 28–33).

<sup>70</sup> T. Buksiński, *Moderność*, dz. cyt., s. 443. Szerzej o konsekwencjach heglowskiej koncepcji uznania i jej losach w filozofii współczesnej zob.: M. Bobako, *Demokracja wobec różnicy. Multikulturalizm i feminizm w perspektywie polityki uznania*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010.

sobą tylko w podmiocie. Model ten zostaje przez Hegla powtórzony w opisie ludzkiej historii. Ludzkość podbija przyrodę w akcie tworzenia kultury, przy czym z jednej strony sama zatracą się w tym akcie, a z drugiej – przyroda nie może zaistnieć inaczej niż w pojęciach ludzkiej kultury<sup>71</sup>. Także w społeczeństwie funkcjonuje model konstytucji siebie poprzez zawłaszczanie Innego – najpełniej charakteryzuje to dialektyka pana i sługi (służebności). Społeczeństwo jest nieustanną walką o uznanie<sup>72</sup>. Hegel jeszcze pełniej niż Kant łączy podmiot, podmiotowość z instytucjami. Podmiot jednostkowy nabiera pełni właśnie dzięki uczestniczeniu w zinstytucjonalizowanym społeczeństwie<sup>73</sup>. Podmiot jednostkowy realizuje się z jednej strony dzięki uczestniczeniu w pomnażaniu majątku społeczeństwa obywatelskiego, z drugiej – jako poddany praw, które zapewniane są przez ogółność idei państwa. Według interpretacji Siemka właśnie w państwie prawa możemy zauważyć paradoksalne powtórzenie figury pana i służebności. Prawa są bowiem odpowiednikiem pana, ludzkość jest odpowiednikiem sługi. Dzięki temu podmioty nie muszą już dłużej być kielżnane przez siły zewnętrzne, ograniczają się same. Takie zastosowanie heglowskiej figury pozwala uchwycić możliwość zaistnienia intersubiektywnej wspólnoty, która realizuje ogólną wolność wszystkich podmiotów.

W młodzińskich pismach Hegla, jak widzieliśmy, ta opcja – objaśniania etycznej totalności jako rozumu komunikacyjnego, ucieleśnionego w intersubiektywnych związkach życia – była jeszcze otwarta. W tej perspektywie miejsce monarchicznego aparatu państwowego mogłaby zająć demokratyczna samoorganizacja społeczeństwa<sup>74</sup>.

Interpretacja powyższa, choć nieortodoksyjna, ma dla tych rozważań dużą wartość, możemy dzięki niej wprowadzić uznanie w proces współkonstituowania się podmiotu, podmiotowości poprzez instytucjonalizację życia w jego samoorganizacji. Dzięki tej interpretacji możemy wbudować mechanizm samokontroli instytucji

<sup>71</sup> Por. M.J. Siemek, *Hegel i filozofia*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998.

<sup>72</sup> Napięcie pomiędzy zawłaszczaniem a uznaniem Innego stanowi ważną część dzisiejszej myśli emancypacyjnej. Mylne jest samo sformułowanie pojęcia uznania. Jak wskazuje Nancy Fraser, w stosunku uznania możemy mieć do czynienia zarówno z uznaniem pozytywnym (docenieniem) (*recognition*), jak i z mylnym, niewłaściwym uznaniem (*misrecognition*). Por. N. Fraser, A. Honneth, *Redystrybucja czy uznanie? Debata polityczno-filozoficzna*, Wydawnictwo Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław 2005. Trop Nancy Fraser rozwijała też Monika Bobako w pracy *Demokracja wobec różnicy...*, dz. cyt.

<sup>73</sup> G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, dz. cyt.

<sup>74</sup> J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, dz. cyt., s. 54.

nieobecny w myśli Hegla. Oczywiście jest problematyczne, na ile zabieg pozbawienia Hegla teleologii jest uprawniony, ale wprowadzenie zwrotnego, autokrytycznego momentu inspirowanego jego młodzieńczymi pismami pozwoliłoby na syntezę w jednym systemie zarówno Hegla, jak i jego krytyków: Adorna i Heideggera<sup>75</sup>.

Karol Marks, następcą Hegla, poszedł o krok dalej. Owo „stawianie na nogi” Hegla było przenikliwym ukazaniem kształtu podmiotowości ludzkiej (i całości ludzkości, i pojedynczych ludzi) jako zależnej od kontekstu historycznego i aktualnego w owym kontekście ustroju społecznego, politycznego i ekonomicznego. Marks podąża zasadniczo za myślą Hegla, próbując w jeszcze wyraźniejszy sposób wyrazić podmiotowość jako jedność momentów: sprawczego, poznającego i tożsamości. Wraz z Marksem (młodym) została silnie wyartykułowana idea (obecna już u Hegla w sposób załączkowy), iż podmiotowość kreuje się nie poprzez relację podmiot–przedmiot, ale poprzez relację podmiot–podmiot. Dopiero konstytuowanie społecznego horyzontu rozumienia kreuje możliwą płaszczyznę doświadczania przedmiotów<sup>76</sup>. Wraz z Marksem zostaje wyartykułowana obecna już od Kanta i Locke’a przemiana podmiotu poznania w podmiot praktyki. Praktyczność wyznaczy dynamikę filozofowania postkantowskiego, Johann G. Fichte przekształcił ją w zasadę filozofowania w ogóle. Następuje zjednanie filozofii praktycznej i teoretycznej<sup>77</sup>. Praktyka wytwarza całość rzeczywistości przedmiotowej, ludzkiego społeczno-kulturowego świata. Wytwarza ona także formy, w jakich świat ten może zostać przyswojony w stosunku poznawczym poprzez świadomość i samoświadomość<sup>78</sup>. Marks dokonuje konkretyzacji myśli heglowskiej, uzupełniając ją o „cielesny” wymiar i „zmysłową działalność”:

(...) ludzie wytwarzają w niej nie tylko materialne podstawy swego życia, lecz także samą formę swego ludzkiego bytu, tj. formę uspołecznienia, wraz z dialektyką jego wewnętrznych

<sup>75</sup> Szerzej na temat możliwość „podstawienia” filozofii Hegla przez projekt Adorna tak, by Adorno mógł stanowić „początek i podstawę” systemu Hegla, możemy przeczytać w pracy Andrzeja Wawrzynowicza *Hegel i Adorno – opozycja dwóch koncepcji myślenia dialektycznego*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2001; na temat podobieństwa filozoficznego Adorna i Heideggera szerzej w pracy: H. Mörchen, *Władza i panowanie u Heideggera i Adorna*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1999.

<sup>76</sup> O statusie „rzeczy”, „przedmiotów” jako czynnika umożliwiającego interakcję społeczną zob.: K. Abriszewski, *Rzeczy w kontekście Teorii Aktora-Sieci*, [w:] J. Kowalewski, W. Piasek, M. Śliwa (red.), *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*, Colloquia Humaniorum, Olsztyn 2010, s. 11.

<sup>77</sup> M.J. Siemek, *Co Heglowi winien marksizm*, [w:] M.J. Siemek, *Hegel i filozofia*, dz. cyt., s. 20–21.

<sup>78</sup> Tamże, s. 22.

zróznicowań i antagonizmów. Obydwa te momenty są na równi zawarte w Marksowskim pojęciu społeczeństwa i praktyki<sup>79</sup>.

Oczywiście wizja Marksa przedstawiona w powyższym cytacie to ujęcie akcentujące myśl młodomarksowską. Tradycja ta kontynuowana była przez takich autorów, jak Antonio Gramsci, Stanisław Brzozowski, częściowo György Lukács. Właśnie ta tradycja jest dla nas szczególnie ważna w konstruowanym modelu podmiotowości.

Dopiero wielki zwrot teoretyczny, który dokonuje się w socjologii ostatnich lat pod hasłem socjologii historycznej i teorii podmiotowości (*agency*) pozwala postawić pytanie o genezę struktur (czy jak się coraz częściej mówi morfogenezę). Nawiązuje się tu do Webera i jego analizy genezy kapitalizmu, tej najszerzej struktury nowoczesnego społeczeństwa przemysłowego, a także do „aktywistycznych” wątków dzieła Marksa<sup>80</sup>.

Ten zwrot teoretyczny kładzie nacisk na społeczny charakter podmiotu:

Feuerbach sprowadza istotę religii do istoty człowieka. Ale istota człowieka nie jest żadną abstrakcją tkwiącą w poszczególnej jednostce. Jest ona w swojej rzeczywistości całokształtem stosunków społecznych<sup>81</sup>.

Podmiot jest społeczny i uczestniczy w zmianach tego, co społeczne, jest istotą faustowską, człowiek jest tym, czym może się stworzyć<sup>82</sup>. Podmiot marksowski to twórca, który wchodzi w relacje z innymi poprzez pracę, praca go stwarza. Praca w marksizmie ma charakter moralny, aksjologiczny<sup>83</sup>. Od niej zależy całość stosunków społecznych – byt i (wytwarzana) istota człowieka. Zatem przekształcanie stosunków pracy jest przekształcaniem człowieka (i jego „istoty”). Trzeba sobie jednak zdać sprawę z dwuznaczności myśli marksowskiej, choćby w interpretacji, która od II Międzynarodówki nadała ton marksizmowi i negocjowała „aktywistyczne” oblicze podmiotu, kładąc nacisk na determinację historyczną<sup>84</sup>.

<sup>79</sup> Tamże, s. 23.

<sup>80</sup> P. Sztompka, *Pojęcie struktury społecznej: próba uogólnienia*, „Studia Socjologiczne” 1989, nr 3(114).

<sup>81</sup> K. Marks, *Tezy o Feuerbachu*, [w:] K. Marks, *Dzieła wybrane*, t. 1, Spółdzielnia Wydawnicza „Książka”, Warszawa 1947, s. 1947. Por. też: B. Tuchańska, *Rozwój poznania jako proces społeczny*, PWN, Warszawa 1982, s. 24–194.

<sup>82</sup> P. Sztompka, *Society in Action. The Theory of Social Becoming*, Polity Press, Cambridge 1991, s. 38.

<sup>83</sup> T. Buksiński, *Moderność*, dz. cyt., s. 449.

<sup>84</sup> Z tego właśnie powodu tradycyjny marksizm jest „wrażliwy” na krytykę z pozycji postkolonialnej. Ciekawym przypadkiem jest cytowany wyżej Sztompka, który porzucił widoczne we wczesnych pracach przywiązanie do tradycji

Innym niebezpieczeństwem – jak zauważa Habermas – jest skupienie się tylko na paradygmacie produkcji, z pominięciem paradygmatu refleksji<sup>85</sup>, co utrudnia wyartykułowanie warunków umożliwiających emancypację. Rozwiązania upatruje Habermas w posłużeniu się rozumem komunikacyjnym jako uzupełnieniem i dopełnieniem paradygmatu refleksji. Niestety rozwiązanie Habermasa nie jest satysfakcjonujące: naiwnie uniwersalizując procesy komunikacji nastawione na porozumienie, nie zauważa on „produkcyjnego” charakteru sfery symbolicznej. Nie zauważa też w pełni takich procesów, jak zależność języka od jego instytucjonalizacji<sup>86</sup>.

Dodatkową trudnością jest fakt, iż myśl Marksa dziedziczy problemy zarówno tradycji postkartezjańskiej, jak i tradycji radykalnie wobec niej krytycznej. Marks, „stawiając Hegla na nogi”, znalazł się na rozdrożu. Z jednej strony podlega krytyce radykałów jako nie dość wyzwolony z pojęć tradycyjnych (choćby heglowskich). Z drugiej strony, odczytany radykalnie, doprowadza do sytuacji, w której krytyka podmiotu nowoczesnego owocuje hasłem „śmierci podmiotu” oraz „śmierci człowieka”. Interpretacja taka jest możliwa, gdyż Marks zaliczony zostaje do mistrzów podejrzeń – wraz z Nietzsem i Freudem – co czyni go patronem myśli postmodernistycznej<sup>87</sup>.

---

marksistowskiej i analizując polskie przemiany po 1989 roku zaczął się posługiwać narzędziami zaczerpniętymi z teorii modernizacji. Co ciekawe, cały czas zachował on w obu stadiach swej ewolucji przywiązanie do historiozoficznej wizji nowoczesności, oparte o etnocentryczne i teoriomodernizacyjne uprzedzenia. Błyskotliwą krytykę Sztompki przeprowadził Michał Buchowski w tekście *Widmo orientalizmu w Europie. Od egzotycznego Innego do napiętnowanego swojego*, „Recykling Idei” 2008, nr 10 – tytuł numeru: *Imperium (przesyłka zwrotna)*.

<sup>85</sup> J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, dz. cyt., s. 93–101.

<sup>86</sup> Literatura na ten temat jest szeroka i różnorodna, poczynając od tradycji dotyczącej hegemonii kulturowej, studiów kulturowych z jednej strony, a kończąc na tradycji oralności i piśmienności z drugiej. Częściowo pisałem o tym w tekstach: *Oznaczanie jako forma władzy. Pomiędzy metafizyką a teorią społeczną*, [w:] P. Orlik (red.), *W gąszczu znaków*, seria Problemy/Dyskusje, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2004; *Komunikacja a przemoc strukturalna*, [w:] M. Graszewicz, J. Jastrzębski (red.), *Teorie mediów i komunikacji*, t. 1, Uniwersytet Wrocławski, Oficyna Wydawnicza ATUT, Wrocław 2009; *Komunikacja, demokracja, wykluczenie. O związkach demokracji i ontologii społecznej w społeczeństwie informacyjnym*, „Kultura i Historia” 2010, nr 18.

<sup>87</sup> M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marks*, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6. Oczywiście warto pamiętać, iż czwartym (a dziś może najważniejszym) mistrzem podejrzeń jest postać spoza humanistyki, czyli Karol Darwin.

### 1.3. Nowoczesność – panowanie podmiotu czy jego destrukcja?

Dalsze omawianie podmiotowości nowoczesnej przeprowadzę, koncentrując się na postaciach Heideggera i Foucaulta<sup>88</sup>, są oni bowiem przedstawicielami antymodernistycznej, antyświeceniowej krytyki podmiotu, która w swojej konsekwencji doprowadziła do jego kryzysu, nazywanego hasłowo „śmiercią podmiotu”. Obaj kontynuują i rozwijają radykalne stanowisko Nietzschego, które zrywa z dialektyką oświecenia. Poprzez radykalną krytykę rozumu i podmiotu nowoczesnego pozbawia on nowoczesność charakteru emancypującego. Wyznacza w ten sposób wzór krytyki, która w swym jednostronnym krytykowaniu instrumentalnego rozumu niszczy także pojęcie podmiotu. Podmiot w tym ujęciu nie może się uniwersalizować (poprzez tworzenie praw, instytucji, budowanie ładu społecznego etc.). Taka optyka pozbawia nowoczesność możliwości autokorekty – prowadząc w ten sposób do triumfu jednostki<sup>89</sup>. Ta ostatnia, nie będąc podmiotem, stanie się biernym elementem systemów społecznych, instytucji i wspólnot. Pozostając odpodmiotowioną, jednostka nie będzie mogła manifestować ani artykułować swej podmiotowości<sup>90</sup>. Niestety poziom ten u Nietzschego nie jest wyartykułowany. Możemy zauważyć jedynie, że Nietzscheańska krytyka nie spostrzegła, że czyni podmiot bezbronny wobec Weberowskiej „żelaznej klatki” procesów racjonalizacji i krytykowanych przez Marksa rozwijających się stosunków kapitalistycznych. Celnie ten problem opisuje Naomi Klein w swej krytyce reform neoliberalnych opartych na radykalnym odpodmiotowieniu i ujednostkowieniu zarazem. Klein posługuje się metaforą „doktryny szoku”, by podkreślić, iż stan taki podobny jest deprivacji, jakiej ulegali

---

<sup>88</sup> Z odwołaniem do Agambena, który „dziedziczy” wady obu wspomnianych myślicieli.

<sup>89</sup> O konieczności modernizowania „moderny” por. U. Beck, *Spółczesność ryzyka W drodze do innej nowoczesności*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2004; B. Latour, *Rozwój, głupcze, czyli jak modernizować modernizację*, przeł. B. Szelewa, [w:] M. Sutowski, J. Tokarz (red.), *Ekologia: Przewodnik „Krytyki Politycznej”*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009, s. 53–75.

<sup>90</sup> Konsekwencjom radykalnego ujednostkowania bez odpodmiotowienia Naomi Klein poświęciła książkę *Doktryna szoku. Jak współczesny kapitalizm wykorzystuje klęski żywiołowe i kryzysy społeczne*, MUZA SA, Warszawa 2008. Por. mój komentarz-rencję tej publikacji: *Jak wygrać wojnę idei – czytając Klein*, „Przegląd Bydgoski. Humanistyczne Czasopismo Naukowe”, Rocznik XX, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2009, s. 62–65.

pacjenci po długotrwałej „terapii” elektrowstrząsami, co jest skrajną postacią ujednostkowania bez upodmiotowienia.

(...) sytuacja, w jakiej kapitalizm stawia jednostkę, każe nam myśleć, że jej osobista autonomia jest wprost oznaką jej bezosobowego uzależnienia; urzeczowione, abstrakcyjne stosunki, od których zależy, nakazują jednostce autonomię, autonomiczne działanie<sup>91</sup>.

Tą drogą podążą inni krytycy podmiotu, wyznaczając ramy pojęciowe dla dyskusji o pojęciu podmiotu dzisiaj; paradoksalnie stanowią oni zaplecze krytyki współczesnych form władzy, w tym kapitalizmu.

Nietzscheańską krytykę nowoczesności kontynuowano na obydwu tych drogach. **Sceptyczny uczyony**, który chciałby odsłonić perwersję woli mocy, bunt reakcyjnych sił i genezę ześrodkowanego w podmiocie rozumu metodami antropologii, psychologii i historii, znajduje następców w Bataille’u, Lacanie i Foucaultie; **wtajemniczony krytyk metafizyki**, który korzysta ze szczególnej wiedzy i śledzi genezę filozofii podmiotu aż po sokratyczne początki – w Heideggerze i Derridzie [podkr. – A.W.N.]<sup>92</sup>.

Pułapki, jakie czyhają, gdy obierzemy drogę „sceptycznego uczonego”, pokażę, posługując się postacią Foucaulta. Problemy pojawiające się wraz z figurą „wtajemniczonego krytyka metafizyki” dobrze zilustrować można postacią Heideggera. Podsumowaniem zagrożeń jednostronnej krytyki nowoczesności i oświecenia będzie dla mnie Giorgio Agamben – wpisuje się on w obie wymienione figury.

Rozwój tradycji podmiotowej doprowadził do paradoksu. Z jednej strony okazuje się, iż epoka ponowoczesna jest zwycięstwem człowieka, wszechwładzą jego panowania – to ostatnie osiągnęło szczyty możliwości w technice, technologii<sup>93</sup>. Wieszczoney przez Heideggera zestaw<sup>94</sup> (jako synonim technicznej wykładni sensu świata) dominuje jako sposób życia, myślenia, poznawania, bycia. Człowiek wyemancypował się, uwolnił od natury, tradycji, ograniczeń społecznych, biologicznych, po raz pierwszy w dziejach jednostka ludzka zaczęła odgrywać taką rolę. Wraz z rozwojem demokracji,

<sup>91</sup> A. Bihr, *Nowomowa neoliberalna*, Instytut Wydawniczy „Książka i Prasa”, Warszawa 2008, s. 98.

<sup>92</sup> J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, dz. cyt., s. 118.

<sup>93</sup> H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy*, PWN, Warszawa 1991.

<sup>94</sup> M. Heidegger, *Tylko Bóg mógłby nas uratować*, „Spiegel” 1976, No. 23 (podają za: „Teksty” 1977, nr 3(33), Ossolineum); M. Kostyszak, *Istota techniki – głos Martina Heideggera*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1997; H. Mörchen, *Władza i panowanie u Heideggera i Adorna*, dz. cyt.

przyjęciem deklaracji praw człowieka, powstaniem ONZ, zaczęto realizować postulat wolności każdego człowieka. Wydawać by się mogło, iż to właśnie teraz spełni się ideał heglowskiej epoki – zasady chrześcijańsko-germańskiej, gdzie wszyscy ludzie jako ludzie właśnie będą wolni. Tak się jednak nie stało, z kilku powodów. Zaczęto dostrzegać negatywne skutki modernizacji, rosnącą dyferencjację, negatywne skutki wynikające z podziału pracy, rosnącą niezależność systemów społecznych (biurokracja, ekonomia etc.). Rosnąca instytucjonalizacja życia, wrastanie wiedzy naukowej i technicznej w praktykę potoczną spowodowały, iż staliśmy się w coraz większym stopniu zależni od zjawisk określanych jako systemowe. Systemy społeczne wydają się w dużej mierze niezależne od pojedynczych ludzi – to systemy, instytucje mają podmiotowość w tym sensie, że to one władają ludźmi, a nie odwrotnie. Oświecenie ukazało swoją dialektykę: walcząc z mitem, zaczęło wytwarzać własne mity. Emancypując człowieka z jednych uwarunkowań, wpędzało go w nowe uzależnienia. W reakcji na te procesy, radykalną krytykę nowoczesności spod znaku Nietzschego, Freuda, Marksa, uznano nowoczesność za epokę upadku. Podobne diagnozy, zarzuty i krytyki formułowano zarówno wśród lewicy, jak i wśród myślicieli prawicowych, konserwatywnych. Niestety krytyka nowoczesności (a także podmiotu nowoczesnego) okazała się jednostronna, jej rozwój doprowadził myśl humanistyczną do impasu. Krytykując negatywne skutki modernizacji, dziedzictwa oświecenia, dokonano destrukcji także ich pozytywnych aspektów. Krytyka ta, zamiast stać się zarodkiem krytycznej myśli, która mogłaby odnowić krytyczną, autorefleksyjną zawartość nowoczesności, poprzez swoją jednostronność paradoksalnie legitymizowała jej negatywne konsekwencje.

To właśnie u krytyków podmiotu: Heideggera, Foucaulta, Agambena, należy szukać najpełniejszych jego charakterystyk (choćby to były charakterystyki tylko negatywne). Aby opisać podmiotowość w nowoczesności, należy uwzględnić całość jej rozwoju.

### **1.3.1. Pusta stanowczość czy kwietystyczne podporządkowanie?**

#### **Martin Heidegger i dylematy podmiotowości**

Heidegger jest ważny dla historii podmiotowości z dwóch powodów: jako bezpardonowy krytyk tego pojęcia, który doprowadził do destrukcji jego tradycyjnego ujęcia, oraz jako twórca oryginalnej koncepcji podmiotowości, przedstawionej przede wszystkim

w *Byciu i czasie*<sup>95</sup>. Oba aspekty jego pracy spotkały się z dużym uznaniem i oddźwiękiem w myśli współczesnej.

Heidegger uznał podmiotowość za cechę charakterystyczną dla całej epoki nowożytności. Utożsamiał ją z pojęciem subiektywności. Jego zdaniem nowożytność jest naznaczona procesem umacniania, panowania podmiotu jako subiektywności<sup>96</sup>. Epoka nowoczesności może być zatem rozumiana jako jednorodna, bez wewnętrznej dynamiki, napięć, sprzeczności czy dialektyki.

W nowożytności dostrzegać się zatem będzie konstytuowaną k r o k p o k r o k u epokę podmiotowości do tego stopnia, że Heidegger będzie usiłował pokazać, w jaki sposób w s z y s t k i e oblicza nowożytności są faktycznie „skutkami (*Folgen*)” pojawienia się człowieka pod postacią podmiotu<sup>97</sup>.

Bycie bytów, czyli horyzont wykładni rozumienia całości tego, co istnieje, jest sprowadzona do człowieka, a ściślej – do człowieka jako podmiotu.

Bez względu na to, w jaki sposób zdefiniujemy pojęcie nowożytności i określimy jej czas historyczny, (...) żaden dziejowy namysł nie może przejść obojętnie wobec dwóch związanych z sobą określeń istoty jej dziejów: że człowiek jako *subiectum* czyni siebie samego punktem odniesienia dla bytu w całości i gwarantem pewności; oraz że bytość bytu w całości zostaje pojęta jako warunek możliwości przedstawienia tego, co można wytworzyć, i tego, co można wyjaśnić. A więc: nadejście człowieka jako podmiotu i redukcja wszelkiej realności do tego, co jest przedmiotem dla podmiotu<sup>98</sup>.

Heidegger wskazuje na odwrócenie znaczeniowe słów „*subiectum*” i „*obiectum*”, jakie zaszło wraz z kartezjańskim odkryciem *cogito*<sup>99</sup>.

Wcześniej *subiectum* oznaczało *hipokeimenon*, to, co istniejące samo w sobie, *obiectum* było tym, co się przedkłada w postrzeżeniu, wyobrażeniu itd. Od czasu Kartezjusza sens tego, co „obiektywne” i co „subiektywne”, ulega odwróceniu, ale zarazem zachowany zostaje sens *subiectum* i *obiectum*, z tym, że *subiectum* jest moje.

<sup>95</sup> Ten wątek myśli heideggerowskiej doczekał się kontynuacji we współczesnych naukach kognitywnych Por. M. Błaszak, *Programy badawcze w naukach kognitywnych a metafizyka powszedniości: koncepcja Martina Heideggera jako filozoficzne ugruntowanie krytyki kognitywizmu*, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM, Poznań 2009.

<sup>96</sup> M. Kostyszak, *Istota techniki – głos Martina Heideggera*, dz. cyt.

<sup>97</sup> A. Renaut, *Era jednostki...*, dz. cyt., s. 32.

<sup>98</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 23–24.

<sup>99</sup> B. Baran, *Saga Heideggera*, *inter esse*, Kraków 1990, s. 107.

Upatrując początku nowożytności u Kartezjusza, Heidegger w Leibnizjańskiej monadzie widzi prawdziwy obraz *cogito*. Rozwijając motywy filozofii Leibniza, szczególnie pojęcia *appetitus* i *perceptio*, jednoznacznie utożsamia Heidegger pojęcie podmiotu z pojęciami władzy, posiadania i panowania. Charakterystyka podmiotu jako aktywności, żądzy władania, panowania, nietzscheańskiej woli, *ślepej rządy samorealizowania się we wszystkim*, będzie służyła Heideggerowi do oceny wszystkich koncepcji filozoficznych powstałych w nowoczesności, będą one kontynuacjami i pogłębieniem tej dynamiczno-woluntarystycznej istoty podmiotowości<sup>100</sup>. Stanie się to udziałem Kanta, Fichtego, Hegla, a skończy na wypełnieniu w *woli mocy* Nietzschego. *Cogito*, zdaniem Heideggera, rozumiane jest przez tych myślicieli na sposób sprzyjający postawie panowania, przede wszystkim poprzez monadologiczność i antropomorfizację bytu jako zasady określające podmiotowość. Takie jednostronne przedstawienie historii nowożytności jako historii wszechpanowania podmiotu metafizycznego zaważyło na postaci, jaką przyjęła krytyka podmiotu, dokonana zarówno przez samego Heideggera, jak i przez jego spadkobierców, szczególnie myśl postmodernistyczną<sup>101</sup>. Musimy pamiętać, że Heideggerowska historia nowożytności/podmiotu miała zamysł krytyczny. Przedstawienie historii nowoczesnego podmiotu służyło oskarżeniu go o wszelkie negatywne przejawy współczesnej mu epoki. Zatem jeżeli to podmiot (jego nowożytna postać) doprowadził do wszelkiego (metafizycznego) zła pod postacią techniki, zubożenia naszego pojmowania świata, dominacji jednostronnych sposobów rozumienia świata jako światoo obrazów, ontoteologii, to jedynym rozwiązaniem może być tylko rezygnacja z niego. Dokonuje się to u Heideggera dwójako. We wczesnym projekcie (okres *Bycia i czasu*) rezygnacja z podmiotu nowoczesnego (pokartezjańskiego) następuje poprzez scharakteryzowanie sytuacji człowieka jako polegającej na władzy ślepego decyzyzmu w stylu Carla Schmitta. W okresie po „zwrocie” stara się on uciec od podmiotu „(...) we wciąż powtarzanej próbie uczynienia »skoku« zdolnego wyprowadzić poza podmiotowość (a więc dokąd?)”<sup>102</sup>. Ma się to zrealizować poprzez przyznanie podmiotowości byciu bytów, irracjonalnemu horyzontowi wszelkiego sensu. Bycie przywołane jest wraz z presokratyczną Grecją i staje się archaiczną zasadą, która dziedziczy cechy Prawa Boskiego,

<sup>100</sup> A. Renaut, *Era jednostki...*, dz. cyt., s. 38.

<sup>101</sup> O krytyce ontoteologii i próbach przewyciężenia jej ograniczeń zob.: M. Kosteżak, *Krytyka ontoteologii w pismach Nietzschego, Heideggera i Derridy*, Oficyna Wydawnicza „Arboretum”, Wrocław 2010.

<sup>102</sup> A. Renaut, *Era jednostki...*, dz. cyt., s. 68.

zewnętrność tradycji i nieubłagalność wyroków przeznaczenia. Heidegger wyraża stosunek podmiotu jednostkowego do całości bycia (obdarzonego „prawdziwą” podmiotowością) poprzez przywołanie Eckhartiańskiego pojęcia *Gelassenheit*. Podobnie jak u Mistra Eckharta, pojęcie określa aktywność w świecie poprzez oddanie się we władanie czegoś od nas większego (Boga, bycia)<sup>103</sup>. Dla Heideggera nie stanowi żadnego problemu fakt, iż w ten sposób nie jest możliwe rozumowanie w kategoriach dobra, zła i zwłaszcza odpowiedzialności. Tę ucieczkę od podmiotowości dobrze podsumowuje Habermas:

Język *Bycia i czasu* sugerował decyzyjizm pustej stanowczości; późna filozofia sugeruje uległość równie pustego podporządkowania się<sup>104</sup>.

Heideggera wizja podmiotu i wynikająca stąd jego krytyka sama wymaga krytyki, bowiem zwraca uwagę jej jednostronność. Nie rozdziela on dwóch ważnych momentów w historii podmiotowości nowożytnej: empiryzmu i impulsu krytycznego zapoczątkowanego wraz z Kantem czy Fichtem. W przypadku Kanta Heidegger widzi panowanie podmiotu metafizycznego tam, gdzie zaczęła się rozwijać jego krytyka<sup>105</sup>. Jest to ściśle związane z drugą konsekwencją jednostronności wizji Heideggera – zdaje się on nie zauważać różnicy pomiędzy rozumem i rozsądkiem<sup>106</sup>. Dlatego związanie krytyki rozumu z krytyką panowania subiektywności (podmiotowości nowożytnej) nie wymaga w konsekwencji, abyśmy odróżniali uniwersalizm (oświecenie, humanizm) od partykularyzmu (nacjonalizm, rasizm). Dla Heideggera, podobnie jak dla Maxa Horkheimera i Theodora W. Adorna, zanika problem dialektyki czy też ambiwalencji oświecenia – okazuje się ono jedynie przejawem władzy i woli wszechpanowania<sup>107</sup>.

Wszystko jedno, czy nowoczesne idee występują w imię rozumu, czy niszczenia rozumu – pryzmat nowożytnego rozumienia bycia rozkłada wszelkie orientacje normatywne na rozszczenia do

---

<sup>103</sup> Zagadnienia te analizowałem szerzej w pracy *Doświadczenie codzienności u Martina Heideggera*, [w:] T. Buksiński (red.), *Doświadczenie*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2001.

<sup>104</sup> J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, dz. cyt., s. 164.

<sup>105</sup> A. Renaut, *Era jednostki...*, dz. cyt., s. 51.

<sup>106</sup> J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, dz. cyt., s. 156. Por. T. Buksiński, *Dwa rozumy filozofii*, dz. cyt.

<sup>107</sup> Por. H. Mörchen, *Władza i panowanie u Heideggera i Adorna*, dz. cyt.; M.J. Siemek, *Rozum między światłem i cieniem Oświecenia*, posłowie do polskiego wydania książki: M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialektyka Oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, Wydawnictwo IFiS PAN, s. 283.

władzy, wysuwane przez podmiotowość opętaną spotęgowaniem samej siebie<sup>108</sup>.

Ostatnim istotnym elementem jest niedostrzeżenie przez Heideggera napięcia pomiędzy pojęciami podmiotu i jednostki. Nie zauważył on, iż krytykowana przez niego postać podmiotowości pokartezjańskiej jest tylko jedną z jej postaci. Skupił swą krytykę na monadologicznej, indywidualnej interpretacji Kartezjusza, a spełnienie tej myśli widzi jedynie w partykularystycznym realizowaniu się woli mocy pod postacią techniki. Interpretacja Heideggera staje się bezradna wobec zjawisk nowożytności. Na gruncie jego teorii nie ma możliwości jakiegokolwiek przeciwdziałania patologiom rozwojowym moderny. Niedostrzeżenie złożonego charakteru nowożytności uniemożliwia jakiegokolwiek rozróżnienie na ekonomię i politykę. Umyka mu w ten sposób dynamika relacji pomiędzy rozwojem społecznych sił wytwórczych, kapitalizmem a polityką, próby „kielznięcia” tych sił przez projekty o uroszczeniach uniwersalnych (demokracja, prawo, prawa człowieka). Dla Heideggera traci sens rozróżnienie na *citoyen* i *bourgeois*.

Uczynić z alienacji ontologicznej podstawę wszelkiej alienacji, to znaczy zbanalizować i odrealnić zarówno alienację ekonomiczną, jak i dyskurs na jej temat<sup>109</sup>.

Utożsamienie krytykowanego podmiotu metafizycznego z monadycznie rozumianą jednostką ma jeszcze jedną konsekwencję – Heidegger będzie rozumieć świat społeczny jako przeciwstawienie jednostek i wszechwładnego systemu – bycia. Świat rozpada się na indywidua niebędące podmiotami i zasadę organizującą, opatrnościowy System-Podmiot.

Krytyka nowożytności jako epoki wszechpanowania podmiotu metafizycznego, obwinianego jako sprawca wszelkiego zła, stała się jednym z paradygmatów krytyki postmodernistycznej. Radykalna destrukcja podmiotu metafizycznego ma być wyzwoleniem. Ten typ krytyki reprezentuje Baumann wraz z metaforą oświecenia jako „ogrodnictwem”, podobnie Lévinas, ten rys nie jest też obcy przedstawicielom teorii „podmiotu słabego” i hermeneutyki radykalnej. Niestety, wszystkie te krytyki dziedziczą słabości koncepcji Heideggera. Szczególnie widoczne jest to w twórczości Agambena<sup>110</sup>.

<sup>108</sup> J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, dz. cyt., s. 157.

<sup>109</sup> P. Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paryż 1988, cyt. za: S. Magala, *Pasterze i funkcjonariusze*, „Pismo Literacko-Artystyczne” 1989, nr 9, s. 14.

<sup>110</sup> Autorowi temu poświęciłem obszerny, krytyczny tekst *Czy można filozofować po Kongo Belgijskim? Pułapki krytyków nowoczesności*, [w:] Ł. Musiał i in. (red.), *W sprawie Agambena Konteksty krytyki*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010.

Poza krytyką podmiotu metafizycznego Heidegger oddziałał także jako twórca oryginalnej koncepcji podmiotu i podmiotowości, zaproponowanej w *Byciu i czasie*, koncepcji *Dasein*. Według ontologii *Dasein* podmiot nie jest przedmiotem obdarzonym atrybutami, stanowi zjawisko swoiste. Myśleć można o nim jedynie w egzystencjalno-ontologicznych kategoriach charakterystycznych dla podmiotu – egzystencjałach, może być analizowany tylko z uwzględnieniem swoistej ontologii (opartej na analizie egzystencjalnej). Ontologia fundamentalna rozwijana przez Heideggera w *Byciu i czasie* miała właśnie stworzyć możliwość ujęcia podmiotu z jego perspektywy i z uwzględnieniem jego specyfiki. Jest też ważna dla Charlesa Taylora, który podał ciekawą jej interpretację w postaci pojęcia moralnej topografii jaźni. Tam gdzie Heideggera zwykle się czytać jako zwolennika pragmatyzmu, Taylor poprzez nietzscheańskie zwrócenie uwagi na fundujący moment wartościowania wprowadził aksjologię. Podmiot „rozumie” świat o tyle o ile jest on dla niego dostępny w horyzoncie jakiegoś przed-założonego wartościowania. W *Byciu i czasie* także *Dasein* „rozumiało” świat, jeżeli potrafiło się z owym światem pragmatycznie obchodzić, używać go. Poprzez Taylorowską interpretację Heideggera zniesiona zostaje sprzeczność między nakierowaniem pragmatycznym a aksjologicznym, działanie pragmatyczne okazuje się zawsze zakorzenione w jego aksjologicznym komponencie, zaś działanie aksjologiczne ma swoje logiczne następstwo w pragmatyce (ta bowiem zawsze działa w jakoś wyznaczonym wartościująco horyzoncie).

Najbardziej płodnym elementem analiz Heideggera z okresu *Bycia i czasu* jest analiza jednostki jako zaangażowanej w całość procesów, które ją otaczają. Heidegger nieprzypadkowo nazywa ową zaangażowaną jednostkę *Dasein* (bytem tu-oto, bytem przytomnym, jestestwem), jest ono zanurzone w świecie, który pojmowany (rozumiany) jest przez nie jako zbiór narzędzi, zestaw problemów do rozwiązania<sup>111</sup>. W strukturę *Dasein* wpisane jest pragmatyczne odniesienie do otaczającego świata, bycie-ku (światu), co oznacza, iż musi się ono wobec bycia zawsze jakoś zachowywać, czy też odnosić do świata. Całościowe rozumienie jest charakteryzowane jako egzystencjał: bycie-w-świecie. Określa on nieodłączność kontekstowego rozumienia takiego fenomenu, jak świat, przez działający

---

<sup>111</sup> Taka wizja podmiotowości rozwijana jest szczególnie intensywnie na gruncie koncepcji tzw. „ucieleśnionego” poznania – por. A. Clark, *Being There: Putting Brain, Body and World Together Again*, MIT Press, Bradford Books 1997, oraz „rozszerzonego” poznania – A. Clark, *Supersizing the Mind: Embodiment, Action, and Cognitive Extension*, Oxford University Press, Oxford 2008.

w nim i uwikłany weń podmiot jednostkowy<sup>112</sup>. Heidegger rezygnuje z definiowania świata jako przedmiotu intencjonalnego poznania, bowiem intencjonalność jest dopiero ufundowana na strukturze bycia-w-świecie; świat zatem to otoczenie, sposób bycia, czyli miejsce realizacji faktyczności *Dasein*. Jednocześnie świat jest strukturą *Dasein*, co umożliwi napotykanie bytów wewnątrz świata w ogóle, a to zapewnia możliwość konstytucji samej kategorii świata<sup>113</sup>.

Skupia swą uwagę na problemie zaangażowania podmiotu<sup>114</sup> (wewnątrz świata) i tła (*background*) jako pojęć, które właśnie myśl Heideggera pozwoliła nam docenić. Pojęcia jaźni „zanurzonej”, zaangażowanej jednostki to pojęcia kluczowe dla dzisiejszej myśli wspólnotowej, komunitariańskiej<sup>115</sup>.

Analitikę egzystencjalną docenia także Agata Bielik-Robson, która jeden z rozdziałów swej książki, poświęcony w głównej mierze myśl Heideggera, zatytułowała „Z powrotem do świata”. Także ona podkreśla, iż charakterystyka człowieka-podmiotu jako bycia-w-świecie jest wyrazem afirmacji postawy uczestniczącej, zaangażowanej.

Człowiek jako *Dasein* albo jest na sposób uczestnictwa – albo też jest niczym<sup>116</sup>.

Postawa uczestnictwa nie jest wolna od zagrożeń, stąd i koncepcja podmiotowości przedstawiona w *Byciu i czasie* nie jest wolna od wad. Większość z nich możemy zauważyć i zniwelować ich wpływ poprzez oddzielenie konstrukcji opartej na ontologii fundamentalnej od wątków antymodernistycznych obecnych w filozofii Heideggera, a nie przynależnych do rdzenia tej myśli z konieczności<sup>117</sup>.

<sup>112</sup> Intrygującą interpretację Heideggera przedstawiła Anna Pałubicka. Ukazała ona możliwość zinterpretowania *Bycia i czasu* jako swoistego modelu przedstawiającego partycypację w kulturze (rozumianej szeroko, np. na gruncie teorii Jerzego Kmity). Por. A. Pałubicka, *Bycie i poręczność a partycypacja w kulturze. Nauka. Humanistyka*, [w:] J. Kmita, B. Kotowa, J. Sójka (red.), *Nauka – humanistyka – człowiek. Prace dedykowane Profesor Krystynie Zamiarze w czterdziestolecie pracy naukowej*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2005.

<sup>113</sup> Ch. Taylor, *Engaged agency and background in Heidegger...*, dz. cyt.

<sup>114</sup> W intrygujący sposób problem zaangażowania i neutralności jako oś pojęciową, według której można analizować zarówno nowoczesność, jak i problem podmiotu, przedstawia jeden z głównych przedstawicieli socjologii historycznej – Norbert Elias. Por. N. Elias, *Zaangażowanie i neutralność*, dz. cyt.

<sup>115</sup> Zob. Ch. Taylor, *Moralna topografia jaźni...*, dz. cyt.

<sup>116</sup> A. Bielik-Robson, *Na drugim brzegu nihilizmu...*, dz. cyt., s. 200.

<sup>117</sup> Zagadnienia związane z antymodernizmem myśli Martina Heideggera podejmuje Julian Young w pracy *Heidegger, filozofia, nazizm*, PWN, Warszawa–Wrocław 2000. Ponadto przy omawianiu problemu podmiotowości w myśli Heideggera będą wykorzystywał własne ustalenia zawarte w niepublikowanej pracy magisterskiej *Dualizm w teorii działania i myśleniu Martina Heideggera* oraz w artykule *Doświadczenie codzienności u Martina Heideggera*, dz. cyt.

W myśli późnego Heideggera człowiek jest tylko pustym miejscem, przestrzenią, którą wypełni irracjonalny „duch” – zasada historii metafizyki Zachodu – bycie. Człowiek „rozpuści się” w postawie uczestniczącej, czy to rozumianej jako pusty decyzjonizm (wczesny Heidegger), czy jako bierna kontemplacja (późny Heidegger). Widzimy zatem napięcie pomiędzy ideą uczestnictwa a zatraceniem się w byciu. Jednostronny prymat idei uczestnictwa i jej późniejsza krytyka wiąże się z jednoznaczną krytyką procesów modernizacji (a także z reinterpretacją własnego zaangażowania politycznego), dlatego tak ważne jest przemyślenie związków Heideggera z nowoczesnością<sup>118</sup>. Dostrzeżenie w procesach modernizacji ambiwalencji dwuznaczności pozwoliłoby Heideggerowi wykryć napięcie pomiędzy ideą uczestnictwa i dystansu. Byłby on w stanie ująć dialektyczny spłot obu tych momentów jako podstawowych form istnienia człowieka w codzienności<sup>119</sup>. U Heideggera mamy więc do czynienia z dynamiczną grą przemagających się elementów: wolnego, subiektywnego, indywidualnego Ja i przynależności do bytu jako całości. Oba elementy mogą być bowiem na gruncie teorii Heideggera pojmowane równoważnie jako wzajemnie się warunkujące w dialektycznym związku<sup>120</sup>. W tak zaproponowanej, korygującej interpretacji Heideggera podmiotowość kartezjańska nie będzie rozumiana jako wyczerpujący obraz podmiotu w ogóle, ale jako pewna jego postać, faza rozwojowa, pożądana z pewnych względów poznawczo-praktycznych<sup>121</sup>, podobna pojmowaniu neutralności jako warunku rozwoju przez Norberta Eliasa. Obraz podmiotu prezentowany powyżej byłby jego zdaniem wyrazem większego dystansu i neutralności. Paradoksalnie więc (wbrew samemu Heideggerowi) ujmowanie podmiotu także jako jaźni zanurzonej jest wyrazem myśli nowoczesnej, która potrafiła przewyczyć pewien swój etap i odpowiadające mu pojmowanie podmiotu.

---

<sup>118</sup> M.E. Zimmerman, *Heidegger's Confrontation with Modernity Technology, Politics, and Art*, Indiana Series in Philosophy of Technology, Indiana University Press, Bloomington 1990.

<sup>119</sup> O kłopotach, jakie sprawia aplikacja myśli Heideggera do nauk społecznych (a może wydobyte takowych z korpusu jego myśli), zob.: D. Howarth, *Towards a Heideggerian Social Science. Heidegger, Kiesel and Weiner on the limits of anthropological discourse*, „Anthropological Theory” 2004, vol. 4(2), s. 229–247.

<sup>120</sup> O możliwości zaliczenia Heideggera do myślicieli dialektycznych pisał na gruncie polskim m.in. J. Such, *Dialektyczne wizje świata*, PWN, Warszawa-Poznań 1992.

<sup>121</sup> Por. A. Bielik-Robson, *Na drugim brzegu nihilizmu...*, dz. cyt.

### 1.3.2. Pomędzy władzą a oporem – podmiot sprawczy w myśli Michela Foucaulta

Myśl Foucaulta jest paradoksalna. Z jednej strony przedstawił wnikliwie uwikłanie podmiotowości, autonomii ludzkiej w prace nowoczesnej maszyny władzy, dzięki czemu jego myśl inspiruje do analiz krytycznych współczesnych stosunków władzy i panowania<sup>122</sup>. Ponadto jest on dla mnie cenny jako przedstawiciel nurtu, który systemy społeczne pojmuje w sposób historyczny<sup>123</sup>. Foucault obiecuje wiele w swych analizach podmiotowości i urzędzeń władzy, niestety, pojęcie podmiotu działającego jako jednostki, a co za tym idzie realne ujęcie możliwości emancypacji, jest więcej niż problematyczne.

Pojawiają się pytania, czy myśl autora *Historii seksualności* na zawsze usunęła ze swego słownika pojęcie „aktywnego”, praktycznego i etycznego podmiotu, podmiotu konstytuującego siebie, agenta swoich aktywności i praktyk? Czy w języku Foucaulta znajdzie się miejsce na autonomię i wolność podmiotu?<sup>124</sup>

Problemy te widać znakomicie w sposobach, na jakie Foucault przedstawia problem biopolityki i jej relację z jednostką<sup>125</sup>. Foucaultowskie analizy wiele obiecują, „demaskatorski” zamach imponuje, niestety próba odpowiedzi na pytanie, na czym miałyby polegać aktywne podmiotowe sprawstwo, zawodzi. Szczególnie widoczne jest to w analizach biopolityki, władzy nad życiem. Krytyka „rządomyślności” demaskuje uzurpacje, nadużycia, inżynierię stojącą za dyskursem higienicznym, demografią, statystyką etc.<sup>126</sup> Foucault świetnie ukazuje drugie dno liberalnej troski o „zdrowie” populacji.

<sup>122</sup> Na polskim gruncie szczególne zasługi w wykorzystaniu myśli Foucaulta do analityki władzy, w tym władzy neoliberalnej, ma Ewa Charkiewicz, która zarówno publikuje, jak i organizuje seminaria poświęcone myśli Foucaulta. Por. E. Charkiewicz, *Od komunizmu do neoliberalizmu? Technologie transformacji*, [w:] E. Majewska, J. Sowa (red.), *Zniewolony umysł 2*, Wydawnictwo Ha Art!, Kraków 2007.

<sup>123</sup> Na temat Foucaultowskiej wizji historii i podmiotu por. T. Buksiński, *Historia – władza – metoda*, [w:] M. Kwiek (red.), *Nie pytajcie mnie, kim jestem. Michel Foucault dzisiaj*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1998.

<sup>124</sup> A. Kapusta, *Foucault i genealogia podmiotu*, [w:] J. Jusiak, J. Mizińska (red.), *Podmiot w procesie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1999, s. 251.

<sup>125</sup> Th. Lemke, *Biopolityka*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2010, s. 42–64.

<sup>126</sup> M. Foucault, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja. Wykłady z Collège de France 1977/1978*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010; M. Foucault, *Rządomyślność*, przeł. M. Herer, [w:] *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa-Wrocław 2000; M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998.

Niestety, jak wskazałem wyżej, z tych hiperkrytycznych analiz nie wyłania się nigdzie pytanie: jak możliwa jest uprawomocniona władza biopolityczną, jak uprawomocnić rządomyślność.

Kłopot z uprawomocnieniem wynika z faktu, iż odpodmiotowanie jednostki u Foucaulta łączy się, podobnie jak u Heideggera, z oddaniem aktywnej roli samemu „Systemowi”. Urządzenia władzy same stają się podmiotem, wszelka aktywność jest w ostatecznym rozrachunku ich aktywnością. Niestety także u Foucaulta mamy więc do czynienia z „wykluczonym” środkiem. Jest to o tyle paradoksalne, że jego empiryczne analizy w dużej mierze dotyczą właśnie tego „środkowego” poziomu<sup>127</sup>. Podmiot jednostkowy jest pojmowany jako zależny od struktur, relacji, których nie jest w stanie w pełni opanować, ponadto konstruowany przez zależności władzy, praktyki dyscyplinujące. Podmiot (jako jednostkowy człowiek) jest zawsze kontekstowy, wpisany w strukturę – wynika to ze strukturalistyczno-funkcjonalistycznej metody Foucaulta. Podobnie jak Heideggerowskie *Dasein*, podmiot u Foucaulta jest przede wszystkim „usytuowany”. Zdaniem Foucaulta możemy jedynie genealogicznie i „archeologicznie” badać, w jaki sposób ów podmiot jest „wpisywany” w określone miejsce. Podobnie jak u Heideggera, człowiek określanej jest przez swoją skończoność i faktyczność<sup>128</sup>.

Nie może on być wyłącznie obiektem produkowanym przez świat, jest też podmiotem konstytuującym świat i to wszystko jest w nim jako przedmiocie<sup>129</sup>.

Niestety, ów kreujący aspekt podmiotu nie jest u Foucaulta wyrażony dostatecznie jasno i dobitnie przedstawiony. Krytyka podmiotowości, ukazanie zależności człowieka od warunkujących go systemów społecznych, została opisana o wiele bardziej przekonująco. Podobnie jak w przypadku innych filozofów, na przykład Kartezjusza i Husserla, *pars destruens* okazała się silniejsza. Estetyczna autokreacja, transgresja, estetyka egzystencji<sup>130</sup>, czyli hasła, które określają podmiot w myśli późnego Foucaulta, okazały się równie iluzoryczne jak Heideggerowska odpowiedź na zagrożenia ze strony stechnicyzowanego świata w postaci pojęcia *Gelassenheit*.

---

<sup>127</sup> O podobieństwie Foucaulta do Eliasa pisał Marek M. Kurowski w tekście *Fenomen Norberta Eliasa, czyli o „efekcie Alicji”...*, dz. cyt.

<sup>128</sup> J. Topolski, *Ta „pusta” kategoria zmiany: człowiek i historia w koncepcji Michela Foucaulta*, [w:] M. Kwiek (red.), *Nie pytajcie, mnie kim jestem...*, dz. cyt., s. 183–199. Topolski wskazywał także na zależność Foucaulta i szkoły „Annales”.

<sup>129</sup> Tamże, s. 253.

<sup>130</sup> J.P. Hudzik, *Estetyka egzystencji. Szkice z pogranicza ponowoczesnej etyki i estetyki*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1998.

Foucault, podobnie jak Heidegger, o wiele lepiej wypełnia rolę krytyka, dokonuje destrukcji pokartezjańskiego podmiotu epistemicznego; to, co zostało zdestruowane, to tradycyjne *cogito*. A więc nie „cały” człowiek-podmiot „umiera”. Dla Foucaulta „człowiek” to specyficzny konstrukt charakterystyczny dla epoki nowoczesnej. Podobnie jak Taylor poprzez użycie kategorii moralnej topografii jaźni, także Foucault chce nas przestrzec przed utożsamianiem pewnej nowożytniej postaci podmiotowości z całym spektrum możliwości historycznego jej przejawiania. Krytyka kartezjańskiego *cogito*, „śmierć” podmiotu, to koniec pewnego projektu człowieka, który prawdopodobnie jako wytwór specyficznego czasu historycznego (i kultury) przestał być funkcjonalnie użyteczny. Człowiek z analiz Foucaulta nie jest już dłużej określany jedynie przez świadomość. Zgodnie z nietzscheańskim charakterem tej myśli punkt ciężkości zostaje przeniesiony na autokreacyjność.

Droga od „śmierci podmiotu” do podmiotu autokreatywnego jest drogą Foucaulta, który nie poszukuje autentycznej tożsamości, nie głosi etyki tożsamości, lecz antyhumanistyczną etykę kreatywności<sup>131</sup>.

Kreatywność podmiotu wydaje się konceptem, który łamie drogę filozoficzną Foucaulta. We wczesnym okresie jego twórczości podmiot był konstruowany przez wszechwładne stosunki władzy kapilarnej. Owa władza to nic innego, jak tylko autonomiczne procesy rozwoju bytu historycznego, jakiś rodzaj zjawisk o naturze systemowej. Co więcej, owe zależności systemowe nie tylko ciemiężą człowieka-podmiot, one go stwarzają. W myśli (wczesnego) Foucaulta nie możemy użyć takich pojęć, jak marksowskiej proweniencji „alienacja” czy „egzystencjalistycznie” zabarwiona autentyczność. Podmiot jest bowiem bez reszty tworzony przez stosunki władzy. One go kreują, będąc jednocześnie podłożem, dzięki któremu podmiot może zaistnieć. Z drugiej strony ograniczają one jego możliwości. Owa dialektyka zamykania/otwierania możliwości łączy Foucaulta z myślą Heideggera:

W pewnym sensie można powiedzieć, że systemy myślenia, podobnie jak formy bytowania Heideggera, „otwierają świat”, bo one konstruują obiekty, stanowiące potem przedmiot opisów i przedstawień na poziomie przedmiotowym (...). Ale równie dobrze można powiedzieć, że one „zamykają świat” – bo wykluczają realizację pewnych możliwości, formują jednostronnie pewne warunki<sup>132</sup>.

Dla Foucaulta istnieje ścisły związek pomiędzy danym obrazem podmiotu a strukturami, systemami, wobec których jest on

<sup>131</sup> Tamże, s. 252.

<sup>132</sup> T. Buksiński, *Historia – władza – metoda...*, dz. cyt., s. 150.

funkcjonalnie ekwiwalentny. Foucault w swym rozumieniu historii jest bowiem dziedzicem szkoły „Annales”<sup>133</sup>. Tak jak Braudel, zakładał on systemowy charakter zjawisk historycznych. Historia to proces składający się z wielu warstw, kumulujących się zjawisk. Historię należy pojmować jako rozwój pewnych całości, te zaś analizować trzeba na wielu płaszczyznach. Owe osławione dyskursy to fenomenologiczny opis funkcjonowania systemów społecznych. Foucault nie jest konsekwentny w swej analizie systemowej. Z jednej strony nie pojmuje systemu społecznego jako struktury o rosnącej funkcjonalności i rosnącej złożoności jak Luhmann. Historia, a więc rozwój systemów, zdaje się być, podobnie jak u Braudela, alinearne, kwestionująca ideę postępu (a przynajmniej jej uniwersalistyczne interpretacje). Postęp, o ile istnieje, jest ograniczony do wewnętrznego ruchu w ramach jakiejś całości historycznej, systemu, dyskursu. Nie możemy porównywać owych całości między sobą. Systemy społeczne, które dla nas widoczne są jako dyskursy, regularności czy strategie władzy, są także tworem historycznym.

### 1.3.3. Jednostronna krytyka jednostronnie pojmowanej nowoczesności

Foucault, podobnie jak Heidegger, przedstawia nam pewien fenomenologiczny opis funkcjonowania systemów społecznych. Myśliciele ci starli się z nowoczesnością, była ona dla nich zagrożeniem. Epokę tę ich zdaniem najlepiej charakteryzuje wola mocy – *ślepa wola samorealizowania się we wszystkim*. Dla Heideggera znalazło to najpełniejszy wyraz we wszechwładnej technice, pojmowanej nie tylko jako wytwory człowieka, ale dominująca postawa i wykładnia metafizyczna. Dla Foucaulta nowoczesność to wszechwładza struktur dyscyplinowania, kapilarna władza systemów społecznych<sup>134</sup>. Obaj myśliciele nie zauważają jednakże dialektyki nowoczesności. Z jednej strony jest ona faktycznie reprezentowana przez zbitek klisz i pojęć, takich jak kapitalizm, technika, system etc. Oczywiście pojęcia te wspomniani myśliciele waloryzują negatywnie. Z drugiej jednak strony nowoczesność to projekt polityczno-etyczny utożsamiany

<sup>133</sup> W. Wrzosek, *Historia, kultura, metafora*, Monografie FNP, Wrocław 1995, s. 127-128.

<sup>134</sup> Wytwarzanie „ludzi” przez XIX- i XX-wieczną naukę, w tym władzę demografii, śledzi Ian Hacking w tekstach: *Wymyślanie ludzi*, „Kultura Popularna” 2010, nr 3(25), s. 52-65, oraz *O wytwarzaniu ludzi*, <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0050hacking.pdf>, dostęp: 03.01.2011. Szerzej podejmuje on ten problem w pracy *Taming of Chance*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.

z projektem oświecenia. Nowoczesność jest nieustannie rozdarta między konsekwencjami swej racjonalistycznej, nastawionej na jednostkę epistemologii a swym emancypującym potencjałem<sup>135</sup>. Stąd ich wizja systemów społecznych (w ich związku z tym, co podmiotowe) uległa zachwianiu. Systemy społeczne jawią się jako omnipotentne struktury, podmioty zaś właściwie nie istnieją.

W rozdziale pierwszym zostały przedstawione wybrane stadia historii podmiotowości nowoczesnej. Uwidoczniało się w nich napięcie, które polega na wyborze pomiędzy pojmowaniem podmiotu jako substancji – *idem* oraz ujmowaniem podmiotu jako relacji – *ipse*<sup>136</sup>. To pierwsze stanowisko stara się znaleźć istotę tego, co podmiotowe, odwołując się do jakiejś definicji substancjalnej. Foucault wykazał wykluczający charakter takiego ujęcia. Każdorazowa definicja tego, co podmiotowe, ludzkie, skazuje Innego na rolę nie-człowieka, nie-podmiotu. Substancjalna wizja podmiotu odwoływała się z konieczności do szeregu atrybutów jakimi miał się ów podmiot charakteryzować: racjonalności, spójności, tożsamości, samoświadomości, zdolności do kierowania własnym życiem. Analizy Foucaulta pozwoliły dostrzec konsekwencje praktyczne, niebezpieczeństwo tkwiące w takim zabiegu teoretycznym<sup>137</sup>.

Niestety projekt przeciwny, a więc próba stworzenia podmiotowości istniejącej jedynie jako relacja – zawiodła. Podmiot Heideggera definiowany raczej przez pojęcie miejsca, które każdorazowo jest wypełniane przez zbiór dyktowanych historią relacji, a także podmiot Foucaulta, czyli przecięcie na siatce wiedzy-władzy, okazały się niewystarczające dla skonstruowania projektów etycznych czy politycznych. Próby wyartykułowania podmiotu (sprawczego) dzięki projektowi estetyki egzystencji (Foucault) czy *Gelassenheit* (Heidegger) trudno uznać za przekonujące. I tak jak ujęcia typu

<sup>135</sup> Napięcie to uwidacznia się szczególnie mocno w wewnętrznych sprzecznościach ruchu feministycznego. Por. M. Bobako, *Seyla Benhabib versus Judith Butler: spór o podmiot i emancypację (wersja feministyczna)*, „Principia. Pisma Koncepcyjne z Filozofii i Socjologii Teoretycznej”, t. XLI-XLII, s. 211. Cenne uwagi dotyczące napięcia pomiędzy nowoczesną indywidualizacją a projektem emancypacyjnym zob. też w pracy: U. Beck, *Spółczesność ryzyka...*, dz. cyt.

<sup>136</sup> P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chelstowski, PWN, Warszawa 2003; M. Środa, *Indywidualizm i jego krytycy. Współczesne spory między liberałami, komunitarianami i feministkami na temat podmiotu, wspólnoty i płci*, Wydawnictwo Fundacji Aletheia, Warszawa 2003.

<sup>137</sup> W swej pracy dotyczącej szaleństwa wiarygodnie prześledził zmianę statusu osób chorych psychicznie. Ludzie niespełniający definicji podmiotu stali się ludźmi niepełnymi, może nawet nieludźmi. W przednowoczesnym świecie dyktowany religią porządek kazał odnajdywać w owych osobach „dzieci Boże”. M. Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przeł. H. Kęszycka, PIW, Warszawa 1987.

*idem* z powodu wbudowanego w nie mechanizmu wykluczenia były kłopotliwe jako podstawa etyki i polityki, tak ujęcia typu *ipse* okazywały się dla etyki i polityki bezużyteczne<sup>138</sup>. Filozofia zagubiła się w charakterystykach skrajnych.

Powyższa analiza Heideggera i Foucaulta jest jednostronna. Był to zabieg celowy, interesowało mnie bowiem przede wszystkim pokazanie pułapek, w jakie wpadają radykalni krytycy nowoczesności. Zarówno Heidegger, jak i Foucault to myśliciele, których dorobek jest naznaczony silnymi napięciami i dwuznacznościami. Negatywne konsekwencje części ich założeń i metody są jeszcze bardziej widoczne u ich epigonów.

Myślicielem, który najwyraźniej ujawnia te niebezpieczeństwa, jest włoski filozof Giorgio Agamben<sup>139</sup>. Jest on autorem, którego cechuje wyjątkowy solipsyzm metodologiczny<sup>140</sup>, a źródłowość jego dociekań okazuje się autotematyczną grą filozoficzno-filologiczną<sup>141</sup>. Magdalena Szalewicz w błyskotliwy i jawnie złośliwy sposób pokazuje pozorną głębię aparatu Agambena, ponadto koncentruje się na wskazaniu jego kompletnej nieprzydatności dla polityki emancypacyjnej.

Ze względu na wkład Giorgio w zrozumienie mechanizmów władzy, chciałabym na koniec uhonorować go tytułem Najbardziej Lewego Lewicowca Roku. Za piorunujące połączenie siły pretenjonalnych metafor z namiętym posługiwaniem się etymologią w miejsce argumentacji dla stworzenia najbardziej ideologicznej interpretacji biopolityki, jaką można sobie wyobrazić. Biopolityka u Foucaulta daje się wpisać bezpośrednio w funkcjonowanie kapitalizmu, utożsamianego z jednym z jego konstytutywnych momentów – ruchem akumulacji ludzi. Agamben zmienia ją niepostrzeżenie w ahistoryczną istotę polityczności<sup>142</sup>.

Agamben w swej krytyce podmiotu i nowoczesności to *wtajemniczony krytyk metafizyki* (określenie Habermasa). Widać to w ahistorycznej strategii poszukiwań źródłowej, istotowej wagi pojęć. Tę strategię Agambena oddaje dobrze stwierdzenie: „dużo mówić,

---

<sup>138</sup> Por. T. Buksiński, *Postmodernistyczna historia, czyli koniec rozumu i wolności*, [w:] T. Buksiński (red.), *Wolność a racjonalność*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1993, s. 67–99.

<sup>139</sup> Podrozdział ten w dużej mierze odwołuje się do mojego tekstu o Agambenie: *Czy można filozofować po Kongo Belgijskim?...*, dz. cyt.

<sup>140</sup> Poprzez solipsyzm metodologiczny rozumiem nieświadome zajmowanie stanowiska, które reifikuje przygodne społecznie, historycznie, psychologicznie itd. mechanizmy wytwarzania wiedzy w obrębie danej dyscypliny. Abstrahuję od użycia tego terminu w sensie nadanym mu przez Putnama i Fodora.

<sup>141</sup> M. Szalewicz, *Filozofowanie pustakiem*, „Bez Dogmatu” 2009, nr 80, s. 25–27.

<sup>142</sup> Tamże, s. 27.

mało wiedzieć, nic nie rozumieć”<sup>143</sup>. Niestety zbyt łatwo, podobnie jak w przypadku Heideggera, można odmiennie zinterpretować to powiedzenie o mistycznym i religijnym charakterze. W takiej reinterpretacji, obcując z myślą Heideggera i Agambena, pozostajemy z wrażeniem zrozumienia, niewiele jednakże wiemy, a powiedzieć nie możemy zgoła nic. Język Agambena, terminologia, sposób wykładu przypominają zabiegi Heideggera, który „zapraszając swą gestyką źródłowości w istocie opiera się próbom przyswojenia”<sup>144</sup>.

Problemem Agambena jest brak pozytywnego sformułowania pojęcia władzy<sup>145</sup>. Pojmowana jest ona jedynie w terminach negatywnych, stąd Agamben – podobnie jak Foucault, Adorno, Heidegger – jest intrygującym demaskatorem, filozofem władzy, lecz nie jest niestety filozofem polityki. Władza u Agambena z jednej strony, podobnie jak u Adorna, zmierza do stanu wolnego od panowania<sup>146</sup>, z drugiej – dziedziczy obecność u Heideggera tęsknotę, aby zrobić miejsce dla jakiegóż innej władzy.

Przeprowadzając porównanie studium myśli Heideggera i Adorna, odkrywa się rzecz zdumiewającą, że mianowicie obydwaj wydają się prawie wcale nie troszczyć o eksplikację pytania, czy i w jakim przypadku mogłyby istnieć uprawniona władza i panowanie<sup>147</sup>.

Wydaje się, iż źródłowe dociekania Agambena pozostawiają nas w stanie zupełnej bezradności, biowładza tak atrakcyjna jako concept filozoficzny staje się Heideggerowskim wezwaniem, iż „tylko

<sup>143</sup> Zacerpnięte z tytułu artykułu Grzegorza Heckerta, *Dużo mówić, mało wiedzieć, nic nie rozumieć*, [w:] T. Buksiński (red.), *Wolność i racjonalność*, dz. cyt.

<sup>144</sup> M. Theunissen, *Z Heideggerem przeciw Heideggerowi*, „Pismo Literacko-Artystyczne” 1989, nr 9, s. 155.

<sup>145</sup> Stanowisko Agambena nie różni się zasadniczo od wypowiedzi Tolkiena w liście pisanym do syna do syna Christophera w maju 1944: „Usiłujemy pokonać Saurona za pomocą Pierścienia. I (jak się wydaje) odniesiemy sukces. Karą za to jest wyhodowanie nowych Sauronów i powolna przemiana ludzi i elfów w orków. Nie można walczyć z Nieprzyjacielem za pomocą jego własnego Pierścienia, samemu nie zmieniając się w nieprzyjaciela; niestety jednak wydaje się, że mądrość Gandalfa dawno temu odeszła razem z nim na Prawdziwy Zachód”. Niestety w odróżnieniu od Agambena, inaczej niż od Tolkiena, wymagać powinniśmy więcej niż stworzenia kolejnego zachodniego mitu. Por. A.W. Nowak, *Cicha siła możliwego*, [w:] M. Marchew, D. Mroczkowska, M. Troszyński (red.), *Władcy pierścieni. Presje i opresje kultury popularnej*, Wydawnictwo Naukowe Bogucki, Poznań 2003.

<sup>146</sup> Por. przywołanie Benjamina i krytyka władzy w pracy: G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 92.

<sup>147</sup> H. Mörchen, *Władza i panowanie u Heideggera i Adorna*, dz. cyt., s. 231; por. A.W. Nowak, *Afirmacja i krytyka. Ku ontologii władzy. Recenzja książki Hermanna Mörchena „Władza i panowanie u Heideggera i Adorna”*, „Pismo Polityczno-Artystyczne »Lewą Noga«” 2001, nr 13.

Bóg może nas uratować”. Warto zapytać za Agambenem o miejsce władzy i panowania, ale w aparacie teoretycznym, który obejmuje przyziemne fenomeny ontyki. Agamben dziedziczy problemy Heideggera, podobnie też jak on stanowi zwieńczenie klasycznej filozofii niemieckiej<sup>148</sup>. Z drugiej strony Agamben, podobnie jak Heidegger, wpisuje się w radykalną, postmetafizyczną krytykę nowoczesności<sup>149</sup>. Wybierając tę skrajną postać, wykazałem, iż filozoficzne ujmowanie podmiotowości obarczone było defektem. Wynikał on przede wszystkim z braków ontologii społecznej w przedstawionych projektach<sup>150</sup>. Zwroćenie uwagi na ten brak przybliżyło moje stanowisko do stanowiska Habermasa. W *Filozoficznym dyskursie nowoczesności*<sup>151</sup> wskazywał on, iż w filozofii (podmiotu) do dziś dominuje błędne ujmowanie rozumu jako „ześrodkowanego” na podmiocie (jednostkowym). Krytyka nowoczesności w swej radykalnej postaci była reakcją na tę jednostronną koncepcję podmiotu. Jednakże sama okazała się zbyt radykalna, zabrakło w niej możliwości wypracowania jakiegokolwiek koncepcji podmiotu<sup>152</sup>. Filozofia zagubiła się w charakterystykach skrajnych.

---

<sup>148</sup> J. Ożarowski, *Kontynuacja strony czynnej w idealizmie niemieckim*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1978.

<sup>149</sup> Por. rozdział: W. Welsch, *Heidegger, czyli postmetafizyka a postmoderna*, [w:] W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998.

<sup>150</sup> Oczywiście zarzut ten nie dotyczy „momentu obrotowego” w tak przedstawionej historii nowożytnej podmiotowości (Hegla i Marksa). Starali się oni wyrazić złożoną materię związków między ideą autentycznego twórczego człowieka a koniecznością uwzględniania uwarunkowań związanych z ograniczeniami nakładanymi przez ontologię bytu społecznego. Sztompka stwierdza, iż cała socjologia podmiotowości (Crozier, Etzioni, Giddens, Bourdieu) opiera się dokonaniach tych myślicieli. P. Sztompka, *Socjologia zmian społecznych*, Znak, Kraków 2005.

<sup>151</sup> J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, dz. cyt.

<sup>152</sup> Por. T. Buksiński, *Postmodernistyczna historia...*, dz. cyt., s. 67–99.

## 2. Działający system. Przesocjalizowana wizja podmiotu sprawczego w funkcjonalistycznym paradygmacie systemowym

### 2.1. Ontologia społeczna a systemowa wizja świata społecznego

Odwołując się do ontologii społecznej, utożsamiam ją z systemową wizją świata. Czynię tak z powodów analitycznych, wychodząc z mocnego założenia, iż paradygmat systemowy przesądził o naszych współczesnych sposobach ujmowania rzeczywistości społecznej. Intuicje filozoficzne, które legły u podstaw paradygmatu systemowego, obecne były w filozofii od jej początków<sup>1</sup>. Zarówno jońscy filozofowie przyrody, jak i Arystoteles, głosili kluczową dla myślenia systemowego zasadę holizmu metodologicznego i ontologicznego<sup>2</sup>.

Szczególnie myślenie protosystemowe Arystotelesa oddziaływało na późniejszy rozwój filozofii społecznej. Współczesny badacz zjawisk systemowych, Ilya Prigogine, nie zawaha się stwierdzić, iż dzisiejsze badania systemowe (na gruncie przyrodoznawstwa

---

<sup>1</sup> Literatura na temat tradycji myślenia systemowego jest ogromna, nie sposób odnieść się do całości bibliografii. Sytuację tę komplikuje fakt, iż ujęcia systemowe czerpią (ale i same zapładniają) wiele dyscyplin: matematykę, fizykę, biologię, socjologię, a także choć bezpośrednio w mniejszym stopniu filozofię. Por. L. von Bertalanffy, *Historia rozwoju i status ogólnej teorii systemów*, [w:] G.J. Klira (red.), *Ogólna teoria systemów. Tendencje rozwojowe*, Wydawnictwa Naukowo-Techniczne, Warszawa 1976; M. Ramage, K. Shipp, *Systems Thinkers*, Springer, The Open University, London 2009; L. Skytner, *General Systems Theory, Problems, Perspectives, Practice*, 2nd ed., World Scientific Publishing Co. Pte. Ltd, Singapore 2005; świetnym wprowadzeniem w tematykę jest tekst: D. Baecker, *Dlaczego systemy*, [w:] *Współczesne teorie socjologiczne*, wyb. i oprac. A. Jasińska-Kania i in., Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2006, s. 425–436.

<sup>2</sup> L. von Bertalanffy, *Historia rozwoju i status ogólnej teorii systemów*, dz. cyt., s. 27–28.

prowadzone w ramach badań nad układami dynamicznymi i strukturami dysypatywnymi) są w jakimś stopniu powrotem do intuicji wyrażanych przez Arystotelesa<sup>3</sup>. Aby przybliżyć współczesne formy myślenia systemowego, zarysuję poniżej kilka etapów ewolucji myślenia systemowego<sup>4</sup>.

W początkach nowoczesności myślenie systemowe (myślenie o złożoności)<sup>5</sup> było ściśle związane z dyskusją pomiędzy arystotelesowską a kartezjańsko-newtonowską wizją świata. Dynamiczny rozwój fizyki newtonowskiej spowodował, iż metoda kartezjańska (rozkład każdego zjawiska na możliwie proste elementy i ich opis) stała się jedyną obowiązującą metodą naukową<sup>6</sup>. Myślenie o całości, wszelkie ujęcia systemowe były uzależnione i utożsamiane z newtonowską wizją fizyki. Wizja ta zasadniczo zmieniała fundamentalną intuicję Arystotelesa, wedle której całość jest czymś więcej niż tylko sumą części. Przyczynił się do tej zmiany metodologiczny postulat prostoty, który stał się synonimem naukowości. Złożoność, szczególnie trudno poddająca się rozkładowi na czynniki pierwsze, była zagrożeniem dla metody naukowej. Odwoływanie się do paradygmatu newtonowsko-kartezjańskiego paradoksalnie (gdyż było przeciwieństwem systemowych intuicji Arystotelesa) wpłynęło na wyobrażenia, jakie zarówno potocznie, jak i w naukach społecznych przyjęto wiązać z pojęciem systemu.

Precyzyjnie określone warunki początkowe determinują każdy element procesów naturalnych. Trajektorie większości procesów naturalnych są linearne [traktowane jako takie – A.W.N.] i dążą do powrotu do warunków stabilnych. Czas nie jest traktowany jako istotny do zrozumienia procesów naturalnych; ponieważ wszystkie

---

<sup>3</sup> Pogląd Prigogine'a podziela także badacz filozofii starożytnej Marian Wesoly. Por. I. Prigogine, *Kres pewności*, Wydawnictwo W.A.B. i CiS, Warszawa 2000; I. Prigogine, I. Stengers, *Z chaosu ku porządkowi*, dz. cyt.

<sup>4</sup> Stadia etapów myślenia systemowego czerpałem z: R. Houston, *Self-Organizing System Theory. Historical Challenges to New Sciences*, „Management Communication Quarterly” 1999, vol. 13, no. 1, s. 119–134.

<sup>5</sup> Używam synonimicznie pojęć: myślenie o złożoności i myślenie systemowe. Zdaje sobie sprawę z niejednoznaczności tego zabiegu, ale to właśnie złożoność i próba jej ogarnięcia funduje myślenie systemowe.

<sup>6</sup> Zdaniem Bertalanffy'ego, rewolucja naukowa XVI–XVII wieku spowodowała odejście od protosystemowych intuicji Arystotelesa. Redukcjonistyczne podejście paradygmatu newtonowsko-kartezjańskiego, mimo swych spektakularnych sukcesów, wyczerpało, jego zdaniem, swoje możliwości konceptualizacji świata i czas powrócić do systemowego ujmowania rzeczywistości. Podobne stanowisko, choć diagnoza ta ma charakter bardziej dramatyczny, wyraża kontrowersyjny badacz Fritjof Capra w pracy *Punkt zwrotny. Nauka, społeczeństwo, nowa kultura*, PIW, Warszawa 1987.

prawa są matematycznie „odwracalne” w czasie, to i te fundamentalne procesy nigdy nie ewoluują<sup>7</sup>.

Zaowocowało to redukcjonizmem, który preferował atomistyczne wizje ontologii społecznej. Dynamiczny, holistyczny Arystotelesowski pogląd na złożoność okazał się trudny do zoperacjonalizowania przy takich założeniach metodologicznych. W nawiązaniu do La Metriego i jego *człowieka-maszyny*, zaczęto przenosić kartezjański mechanicyzm na wyobrażenia systemu społecznego.

Teoria organizmu żywego jako maszyny w jej rozmaitych wcieleńiach – od mechanizmu lub zegara, spotykanych w objaśnieniach fizyków XVII stulecia, aż do późniejszych koncepcji organizmu jako maszyny kalorycznej, hemodynamicznej, komórkowej i cybernetycznej – dostarczały objaśnień zjawisk biologicznych od fizjologii narządów, na wysokim poziomie hierarchii organizmu, aż do struktur submikroskopijnych i procesów enzymatycznych w komórkach<sup>8</sup>.

Zafascynowanie modelami fizyki newtonowskiej i geometrii spowodowało odejście od myślenia holistycznego, systemowego. Zmienił się zasadniczo kierunek analizy – teraz to część wyznaczała pierwotny poziom analizy. W wyżej przytoczonym cytacie kluczowe jest przeniesienie mechanistycznego modelu zegara jako metafory do opisu organizmów biologicznych<sup>9</sup>. Prostota i uroda teoretyczna modeli przyrodoznawczych były niebezpieczne z jeszcze jednego powodu. Badacze społeczni większą wagę przykładali do doskonałości logicznej systemu, jego spójności, z mniejszą dbałością podchodząc do obrazowania rzeczywistego przebiegu zjawisk<sup>10</sup>. Problem ten ściśle wiąże się z technologicznym aspektem funkcjonowania ludzkiej myśli, a dokładniej z jej zapośredniczeniem przez media. Marshall McLuhan oraz Elizabeth Eisenstein pokazują, iż „republika nauki” była ściśle sprzężona z „republiką druku”. Oznacza to, iż kartezjańska, mechanicystyczna, analityczna wizja świata była w dużej mierze pochodną liniowości kultury druku i prasy drukarskiej.

<sup>7</sup> Sh.A. Gunarante, *Thank you Newton, welcome Prigogine: 'Unthinking' old paradigms and embracing new directions, Part 1: Theoretical distinctions*, „Communications” 2003, no. 28, s. 441.

<sup>8</sup> L. von Bertalanffy, *Historia rozwoju i status ogólnej teorii systemów*, dz. cyt., s. 29.

<sup>9</sup> O ujmowaniu przyrody jako maszyn patrz szerzej w pracy: S. Shapin, *Rewolucja naukowa*, przeł. S. Amsterdamski, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa 2000, s. 33–46.

<sup>10</sup> Por. R.K. Merton, *Teorie socjologiczne w pamięci społecznej*, [w:] R.K. Merton, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 31.

Stąd też poglądy filozoficzne wyrażone w formie pisemnej, a zwłaszcza drukowanej, podstawowym celem wiedzy czynią „pewność”, a w kulturze druku uczonej może być ceniony za dokładność<sup>11</sup>.

Liniiowość kultury druku i jej filozoficzny odpowiednik, czyli kartezjańska analityczna metoda badawcza, łączą się ściśle z fenomenem deontologizacji czasu, do którego doszło w kulturze zachodniej. Czas przestał być traktowany jako ważny wyznacznik ontologii społecznej, stał się zmienną we wzorze.

W naszej zachodniej kulturze czas jest po prostu konwencjonalną miarą, tłem działań. W Chinach zaś czas jest nośnikiem „stawania się” wydobywającym stopniowo kolejne aspekty rzeczy. Rozwinięcie wewnętrznego potencjału (zasady) „li” wymaga czasu, aby wypełnić możliwą dla niego przestrzeń. Czas jest traktowany jako „identyczny” z „bytem”, bo w sposób konieczny jest z nim związany<sup>12</sup>.

Czas pojmowany jako radykalny upływ, czy też, jak chciałby Heidegger, „uczасowanie”, stawanie się, musiał znaleźć się poza spektrum zainteresowania tego paradygmatu poznawczego<sup>13</sup>. Metoda newtonowska wymagała, aby czas został tak zoperacjonalizowany, aby mógł spełnić wymogi prostoty, dlatego fenomen czasu był ujmowany tak, jak gdyby był on odwracalny, a nie jako upływ, coś, co wydarza się razem z rozwojem świata. Takie ujęcie czasu ma określone skutki dla naszego pojmowania całości relacji w świecie, zarówno fizycznym, jak i społecznym. Po tym paradygmacie dziedziczymy trudne w realizacji założenie, iż zjawiska systemowe funkcjonują tak, jak gdyby były odwracalne w czasie. Realizuje się to w ten sposób, że struktury społeczne ujmujemy ahistorycznie i abstrakcyjnie, a później uruchamiamy je, zanurzając „w czasie”<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> M. McLuhan, *Wybór pism*, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1975, s. 233, oraz E.L. Eisenstein, *Revolucja Gutenberga*, dz. cyt., s. 181–243.

<sup>12</sup> Pojęcie „ontologizacji czasu” i konieczności ponownego namysłu nad tą kategorią jest kluczowe według Staniszkis do pojmowania fenomenu władzy w epoce globalizacji. W niniejszej pracy ontologizacja czasu także jest istotna. Jest ona bowiem kluczowa dla sformułowania projektu podmiotowości sprawczej. Uderzające jest podobieństwo przytoczonej przez Staniszkis koncepcji czasu z poglądami Arystotelesa. Podobieństwo zachodzi także pomiędzy Arystotelesowską wizją dynamicznej materii a koncepcją Prigogine’a (ta z kolei cieszyła się, jak wskazuje Staniszkis, dużą popularnością wśród chińskich badaczy społecznych). Por. J. Staniszkis, *Władza globalizacji*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2003, s. 166.

<sup>13</sup> Por. K. Michalski, *Krótką historią apokalipsy i jej zeświecczenia*, [w:] K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, PIW, Warszawa 1998.

<sup>14</sup> Podobne jest to do stwierdzenia Schopenhauera, który omawiając stosunek filozofowania i namysłu metodologicznego, wskazał na nierozdzielność obu momentów. Sytuację przeciwną skwitował, iż byłaby ona podobna sytuacji w której ktoś najpierw tańczy, a później przygrywa muzykę.

W ten sposób tracimy jednakże jakąkolwiek możliwość uchwycenia, na czym polega problem czasu, trwania i stawania się<sup>15</sup>.

Następnym ważnym źródłem myślenia o pojęciu systemu (społecznego) jest funkcjonalizm strukturalistyczny. Ten kierunek rozwoju współczesnej socjologii najczęściej utożsamiany jest z postacią Talcotta Parsonsa. W pewnym okresie zdominował on i narzucił swoje rozumienie pojęcia systemu. Podstawową ideą tego podejścia było założenie, iż w każdym systemie obowiązuje zespół generalnych zasad: istnieją ograniczone (mające granice) części, podsystemy w ramach każdego systemu złożonego, podział systemu jest odpowiedzią na wyzwania ze strony środowiska, systemy muszą się dzielić by przetrwać, systemy dzielą się na podsystemy ze względu na pewne funkcje, które owe części mogą pełnić lepiej niż niewyspecjalizowana całość.

Ten paradygmat podejścia systemowego starał się wykazać pewne podstawowe warunki, które muszą zajść, aby system przetrwał. Dlatego refleksja kierowała się ku takim pojęciom, jak: stabilność, reakcja, sprzężenie zwrotne (*feedback*). Koncentrowano analizy na wyznaczeniu struktur podstawowych, drugorzędowych i pochodnych. Starano się zlokalizować zachowania, procesy, które były funkcjonalne dla systemu, i procesy dysfunkcjonalne (dewiacyjne)<sup>16</sup>. Paradygmat ten podzielał jednakże niektóre przekonania klasycznej fizyki newtonowskiej. Przede wszystkim zakładał on podobne pojęcie czasu. Konstruowano pewne struktury (konstrukcje teoretyczne), które były bezczasowe, ahistoryczne. Czas był dodatkowym czynnikiem, swoistym dodatkiem do tychże struktur. Teleologiczność, która wkradała się do analiz prowadzonych w duchu funkcjonalistycznym, wynika z faktu, iż paradygmat ten w głównej mierze opierał się na badaniu systemowych konsekwencji działań ludzkich.

Innym ważnym źródłem, które zaważyło na naszych sposobach konceptualizacji zależności systemowych, były odkrycia dokonane przez Ludwiga von Bertalanffy'ego<sup>17</sup>. Porównując zasady fizyki newtonowskiej, termodynamiki i badania istot żywych, doszedł on do wniosku, iż prawa biologii organizmów żywych łamią prawa klasycznej fizyki. Organizmy żywe rozrastają się i rozmnażają.

---

<sup>15</sup> Osobnym problemem jest pytanie, na ile możliwe jest uchwycenie w języku procesualnego charakteru stawania się. Problem ten podobny jest zagadnieniu niedualizujących sposobów mówienia. Czy uchwytowanie czasu jako procesu oraz czy język, który nie posługuje się różnicą, są możliwe? Por. J. Mitterer, *Tamta strona filozofii*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1996; J. Mitterer, *Ucieczka z dowolności*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004.

<sup>16</sup> R.K. Merton, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna...*, dz. cyt., s. 121-131.

<sup>17</sup> L. von Bertalanffy, *Historia rozwoju i status ogólnej teorii systemów*, dz. cyt.

W ten sposób powodują, iż następuje pojawienie się ładu<sup>18</sup>. Bertalanffy tłumaczył to poprzez pojęcie systemu, którego główną zasadą funkcjonowania jest relacja system–otoczenie, oparta na pętli sprzężeń zwrotnych<sup>19</sup>. Systemy organiczne są systemami otwartymi, ciągle wymieniającymi informacje i materię ze środowiskiem. Aby przetrwać, muszą wytwarzać i podtrzymywać granicę pomiędzy sobą a środowiskiem. Zasadą funkcjonowania systemu jest reakcja na bodźce środowiska i odpowiedź na nie poprzez przebudowę systemu. Bertalanffy'emu zawdzięczamy ponadto intuicję, iż środowisko/otoczenie każdego systemu jest również złożone z systemów. W ten sposób sformułowane zostaje podstawowe twierdzenie w ramach ujęć systemowych o „różnicy, która czyni różnicę”<sup>20</sup>.

Kolejnym ważnym źródłem myślenia systemowego była cybernetyka. Wiązana z nazwiskiem Norberta Wienera<sup>21</sup>, zwracała główną uwagę na pojęcie kontroli, komunikacji i sprzężenia zwrotnego. Szczególnie wiele namysłu poświęcała behawioralnym sposobom tłumaczenia zjawisk. Było to możliwe dzięki zabiegowi, który traktował złożone układy jako pewne zamknięte całości; badaczy nie interesowały złożone zależności, które odbywały się we wnętrzu takiego układu. Tym, co przyciągało ich uwagę, były sygnały wysyłane i odbierane (*input/output*) przez dany układ. Taki metodyczny zabieg znany był pod pojęciem „czarnej skrzynki”<sup>22</sup>. Cybernetycy interesowali się przede wszystkim maszynami obliczeniowymi, ekstrapolując wyniki swych działań na inne dziedziny. Podsumowując: wizja procesów, jakie tworzyli cybernetycy, była wciąż wizją klasycznej fizyki, były to procesy przewidywalne, zdeterminowane, regularne, reprodukowane. Poprzez takie postacie, jak Gregory Bateson<sup>23</sup>, Margaret Mead, Warren McCulloch, W. Ross Ashby

<sup>18</sup> Powstawanie emergentnych własności, redukcję złożoności i ewolucję jako koewolucję organizmów w relacjach z nadłożonym środowiskiem śledzą Jack Cohen i Ian Stewart w książce *Zatamianie chaosu. Odkrywanie prostoty w złożonym świecie*, przeł. M. Tempczyk, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa 2005.

<sup>19</sup> Myśl tę rozwijała głównie austriacka szkoła konstruktywizmu: Heinz von Foerster czy Ernst von Glasenfeld. Por. M. Ramage, K. Shipp, *System Thinkers*, dz. cyt., s. 179–188; M. Fleischer, *Obserwator trzeciego stopnia. O rozsądnym konstruktywizmie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2005, s. 36–39.

<sup>20</sup> D. Baecker, *Dlaczego systemy*, dz. cyt., s. 434.

<sup>21</sup> Por. M. Ramage, K. Shipp, *System Thinkers*, dz. cyt., s. 19–28.

<sup>22</sup> „Czarna skrzynka” to termin cybernetyki i badań behawioralnych. Oznacza każdy układ, który badamy, nie licząc się i nie interesując jego budową wewnętrzną (jej złożonością, strukturą etc.), ale traktujemy jak urządzenie wysyłające i odbierające sygnały (*input/output*). W dalszej części książki będę używał tego pojęcia w zmienionym znaczeniu nadanym mu przez teorię aktora-sieci. Por. B. Latour, *We Have Never Been Modern*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1993.

<sup>23</sup> Ten ostatni myśliciel wpłynął także na współczesny ruch tzw. „nowej nauki” i dał impuls do poszukiwań utożsamianych z ruchem „New Age”, a ponadto rozwinął autoreferencyjną teorię umysłu, która znalazła swą kontynuację w teorii

(wczesna cybernetyka) oraz Heinz von Foester, Stafford Beer, Humberto Maturana, Niklas Luhmann, Paul Watzlawick (późna cybernetyka), wpłynęła ona na kształt wielu teorii społecznych<sup>24</sup>.

W latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku myślenie systemowe zaczęło się coraz silniej kształtować dzięki odkryciom naukowym, które nazwano skrótowo „nową nauką” (*New Science*)<sup>25</sup>. Jest ona związana z odkryciami, które w radykalny sposób zrywają z materializmem, redukcjonizmem i determinizmem, wiązanyymi z naukami przyrodniczymi<sup>26</sup>. Wiąże się ona przede wszystkim z odkryciami Edwarda Lorentza (meteorologia) i Prigogine’a (chemia struktur dysypatywnych). Odkrycia te wskazały na wagę, jaką ma samorzutne tworzenie się porządku w układach dynamicznych<sup>27</sup>. Materia jest tu dynamiczna i podlega strzałce czasu – jest to wyraźna zmiana w stosunku do koncepcji newtonowskiej. Właśnie do tego etapu myślenia systemowego odwołuje się Immanuel Wallerstein<sup>28</sup>. Ponadto do zagadnień związanych z „nową nauką” zalicza się też Humberto Maturanę i Francisco Varełę<sup>29</sup>. Biolodzy ci

---

systemów Luhmanna Por. G. Bateson, *Umysł i przyroda*, PIW, Warszawa 1996, oraz A. Skibiński, *Homo significus. Autorozprawa o poznaniu-języku*, seria Uroboros nr 1, Warszawa 2003, s. 86–129.

<sup>24</sup> Por. M. Ramage, K. Shipp, *System Thinkers*, dz. cyt.: wczesna cybernetyka, s. 11–56, późna cybernetyka: s. 179–228.

<sup>25</sup> O niebezpieczeństwach w odwoływaniu się do badań z zakresu nauk przyrodniczych i używaniu ich przez humanistów i badaczy społecznych (a także o uzurpacjach naukowców ścisłych chcących wypowiedać się na tematy z terenu nauk społecznych), por. A. Sokal, J. Bricmont, *Modne bzdury. O nadużywaniu pojęć z zakresu nauk ścisłych przez postmodernistycznych intelektualistów*, Wydawnictwo Prószyński i s-ka, Warszawa b.d.w., oraz A. Sokal, J. Bricmont, *Science and Sociology of Science. Beyond War and Peace*, [w:] J. Labinger, H. Collins (eds.), *The One Culture. Conversation about Science*, The Chicago University Press, Chicago 2001; B. Tuchańska, *O Sokalu z Bricmontem, Latourze i o tym, co z tego (nie) wynika*, „Nauka” 2006, nr 1, s. 93–111; B. Latour, *Do you believe in reality? »News from the Science War Front Line«*, [w:] B. Latour, *Pandora’s Hope...*, dz. cyt. Należy pamiętać też o starszej krytyce: S. Andreski, *Czarnoksiężstwo w naukach społecznych*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002 (zwl. rozdział *Oślepienie znakami matematyki*).

<sup>26</sup> Termin „nowa nauka” wiąże się z nazwiskami Ilyi Prigogine’a, Fritjofa Capry, Humberta Maturany, Gregory’ego Batesona, Stanisława Graffa; por. R. Houston, *Self-Organizing Systems Theory...*, dz. cyt., s. 119–134, oraz D. Baecker, *Dlaczego systemy*, dz. cyt., s. 425–436.

<sup>27</sup> Odkrycia z zakresu teorii chaosu zostały zauważone także w polskiej myśli analitycznej. Por. rozdział *Ograniczenia metody idealizacji*, [w:] K. Brzechzyn, *Odrębność historyczna Europy*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1998, s. 87.

<sup>28</sup> Immanuel Wallerstein trwale współpracuje z jedną z najważniejszych postaci nurtu „nowej nauki” – Ilyą Prigoginem. Wynikiem tej współpracy jest choćby Raport Komisji Gulbenkiana opublikowany w Polsce pod tytułem *Wyzwania wobec nauk społecznych u progu XXI wieku*, A. Flis (red.), Universitas, Kraków 1998.

<sup>29</sup> Por. H.R. Maturana, F.J. Varela, *Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living*, Boston Studies in the Philosophy of Science, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht–London–Boston 1980; A. Skibiński, *Homo significus...*, dz. cyt., s. 130–213.

rozwinęli twórczo intuicje von Bertalanffy'ego, tworząc pojęcie auto-pojetyczności systemu. Do tego właśnie aspektu ich teorii odwołał się Luhmann, tworząc swoją teorię systemów społecznych. Podsumowując, widzimy zatem, że dominujące w naukach społecznych ujęcia systemów społecznych pochodzą z różnych stadiów rozwoju tej idei. Na potrzeby analiz w tej książce proponuję klasyfikację ujęć systemowych w postaci dwóch tradycji. Pierwsza z nich ujmuje systemy jako konsekwencje ludzkich działań (wraz z ich teleologią), druga używa pojęcia systemu jako synonimu samoorganizacji materii (materii aktywnej). Pierwszą utożsamiam z szeroko rozumianą myślą funkcjonalistyczną i jej kontynuatorami, drugą wiążę z analizami systemowo-historycznymi Wallersteina i innych przedstawicieli tej tradycji badawczej.

## 2.2. Myślenie systemowe a pojęcie złożoności

Stawiam mocną tezę, iż paradygmat funkcjonalistyczny i paradygmat systemowo-historyczny odmiennie próbują uporać się z pojęciem złożoności<sup>30</sup>. Steve Fuller uważa, iż w historii nauki wyłoniły się dwa sposoby radzenia sobie ze złożonością, „dwa slogany” projektowe. Pierwszy posługuje się hasłem *forma wynika z funkcji*, drugi używa hasła *funkcja wynika z formy*<sup>31</sup>. W pierwszym przypadku koncentrujemy się na funkcji i to z niej wyprowadzamy reguły konstrukcyjne. W drugim przypadku koncentrujemy się na przygodnie powstałej formie, konstrukcji, jej genealogii, a funkcję „nadpisujemy” nad nią. Odnosząc się do współczesnych stanowisk ewolucjonistycznych, Fuller pierwsze stanowisko utożsamia z Dawkinsem („funkcjonalistą”), drugie z Gouldem („formalistą”)<sup>32</sup>. Zgodnie z rozróżnieniem Krzysztofa Łastowskiego, różnica pomiędzy tymi myślicielami może być ujęta jako konsekwencja posługiwania się teoretycznym („idealizującym”) lub rzeczywistym („praktycznym”) ujęciem procesu ewolucji<sup>33</sup>. Obraz rzeczywisty,

---

<sup>30</sup> Problem ten w zmienionej formie podejmowałem w tekście *Całość, złożoność, ontologia społeczna. Pojęcie całości we współczesnym paradygmacie systemowych analiz społeczeństwa*, [w:] P. Orlik (red.), *Całość – wizje pejzaże, teorie*, seria Problemy/Dyskusje, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2006

<sup>31</sup> S. Fuller, *Nauka vs. religia. Inteligentny projekt a zagadnienia ewolucji*, przeł. T. Bieroń, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2009, s. 55; por. też: tamże, cały rozdział *Złożoność jako pojęciowe pole bitwy*, s. 97–122.

<sup>32</sup> Tamże, s. 107.

<sup>33</sup> K. Łastowski, *O procesie ewolucji biologicznej: pogląd Darwina i jego oponentów*, [w:] K. Łastowski, P. Zeidler (red.), *Tropami filozofii. Wykłady z filozofii dla młodzieży*, t. 2, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2002, s. 15–30.

„formalizm”, to przygodna, historyczna samoorganizacja, obraz teoretyczny to „funkcjonalistyczna”, idealizacyjna jej interpretacja, wynikająca m.in. z własności aparatu poznawczego *homo sapiens* (np. dążenie do teleologicznej i „usensownionej” interpretacji rzeczywistości).

Tę odmienność możemy scharakteryzować także jako różnicę pomiędzy „romantycznym” a „barokowym” ujęciem tego, co złożone<sup>34</sup>. Rozróżnienie to jest bliskie metaforyce muzycznej. Romantyzm to fuzja całości – na wzór symfonii Beethovena, barok to polifoniczne współgranie wielu niezależnych przeplatających się ścieżek, harmonia uzyskiwana jest w grze pomiędzy nimi. Filozoficznie, spór ten ma grecki rodowód. Romantyczna wizja w jakiejś mierze dziedziczy bezkompromisowość Parmenidesa, pragnie „zamrozić” zmianę, znaleźć jakąś jasną, jedną regułę, ukazać ład tam, gdzie inni widzą chaos. Wizja barokowa byłaby dalekim przypomnieniem Heraklita, z jego zgodą na złożoność oraz taką wizją rozumu, która właśnie w grze, zmienności i ruchu dostrzegала przejaw wyższego – rozumowego (noetycznego) porządku.

Chunglin Kwa utrzymuje, iż to, co rozumiemy jako „złożoność”, w latach dziewięćdziesiątych XX wieku jest czymś zasadniczo odmiennym od rozumienia tego pojęcia w analizach systemowych w latach pięćdziesiątych. Rozwój nauk przyrodniczych (wspomniana wyżej „nowa nauka”)<sup>35</sup> dostarczył wiedzy, która zmieniła metafory fundujące nasz język mówienia o całościach. Rozpocznijmy od „romantycznej” wizji tego, co złożone. Tradycja „romantyczna” szuka w złożoności ukrytej jedności, która leży u podłoża heterogenicznych obiektów i zjawisk – taka wizja przyświecała dziewiętnastowiecznej postaci nauki. Kopernikańska rewolucja Kanta, która tworzenie jedności upatrywała w akcie podmiotu, była jedną z wersji „romantycznej” tradycji.

Romantyczny holizm integrował indywidua (jednostki), które choć wydawały się heterogeniczne, gdy obserwowane były na poziomie fenomenów, były pojedynczą całością, gdy dokonywaliśmy obserwacji na wyższym poziomie organizacji<sup>36</sup>.

W odróżnieniu od wizji „romantycznej”, która spoglądając na poziom indywiduów szukała zawsze jakiegoś wyższego integrującego

<sup>34</sup> Ch. Kwa, *Romantic and Baroque Conceptions...*, dz. cyt.

<sup>35</sup> Tak jak druk i jego liniowość wyznaczyły tory myślenia o systemowości w epoce nowoczesnej, wraz z jej analityczną i kartezyjską metodą, tak media elektroniczne i ich holizm zmieniły nasze sposoby myślenia o złożoności. Por. S.M. McLuhan, *Wybór pism*, dz. cyt., s. 201–208.

<sup>36</sup> Ch. Kwa, *Romantic and Baroque Conceptions...*, dz. cyt., s. 25.

poziomu (budując świat na wzór neoplatońskiego szeregu idei), wizja „barokowa” spoglądała „w dół”. Wedle tej metafory należy przyglądać się indywiduom jako złożonym całościom i nie należy redukować ich do jakiegoś porządku wyższego rzędu. Bliskie jest to intuicji Leibniza, który zauważył, że każdy element materii może być ogrodem pełnym roślin i stawem pełnym ryb, ale i każda kropla, każda część rośliny jest także takim ogrodem i stawem. Barokowa wizja nie zakłada jednoczącego momentu (np. harmonii przedustawnej), aby przedstawić to, co złożone. Widać wyraźnie, iż romantyczna wizja złożoności dobrze odpowiada systemom „działań” (ujęcia „funkcjonalistyczne”), natomiast barokowa – systemowi jako synonimowi samoorganizującej się ekumeny (ujęciu „formalistycznym”) <sup>37</sup>. Podobne intuicje możemy znaleźć w poszukiwaniach tego, co społeczne prowadzonych przez Nielsa Albertsena i Bülena Dikena; rozpoczynają oni od dyferencjacji społecznej Luhmanna, przechodząc do analiz rizomatyki Deleuze’a i teorii aktora-sieci. Przejście to można opisać w powyższej metaforze jako przejście od „romantycznej” do „barokowej” wizji całości tego, co społeczne <sup>38</sup>.

Chunglin Kwa, opisując barokową wizję złożoności, szczególnie miejsce rezerwuje dla nominalistycznej monadologii Leibniza. Monady Leibniza nie są połączone w system jako synonim zorganizowania na jakimś wyższym poziomie, są jednakże połączone skomplikowanym splotem relacji. Monady, mimo połączeń, są światami dla siebie, są swoiste, dlatego analiza musi odbywać się na poziomie im przynależnym <sup>39</sup>. Metafora „romantyczna” jest ściśle związana z organicyzmem w widzeniu ontologii społecznej, który częstokroć skrywa się za pojęciem systemu. Takie jego rozumienie symbolizują często schematy, gdzie linie łączą ważne dla systemu elementy, a całość powiązań da się wyczytać z całego schematu-grafu <sup>40</sup>. Analizę obu ujęć może ułatwić klasyfikacja myślicieli kluczowych dla rozwoju myślenia o całości dokonana przez Chunglina Kwa <sup>41</sup>.

<sup>37</sup> Pojęcie „ekumeny” jest charakterystyczne dla badaczy z kręgu analiz systemowo-historycznych. Oznacza pewną samoorganizującą się, pojmowaną na wzór ekosystemu całość historyczną.

<sup>38</sup> Por. N. Albertsen, B. Diken, *What is the Social?*, <http://www.lancs.ac.uk/fass/sociology/papers/albertsen-diken-what-is-the-social.pdf>, dostęp: 03.01.2011.

<sup>39</sup> Pomijam w tym miejscu zagadnienia związane z pojęciem harmonii przedustawnej oraz zagadnienie Boga – jest to związane z faktem, iż podążam za interpretacją Chunglina Kwa.

<sup>40</sup> Ch. Kwa, *Romantic and Baroque Conceptions...*, dz. cyt., s. 27.

<sup>41</sup> Tamże, s. 31.

Romantyczna wizja całości	Neobarokowa wizja całości
<ul style="list-style-type: none"> <li>- Rousseau</li> <li>- von Humboldt</li> <li>- Spencer</li> <li>- Clements</li> <li>- Tansley</li> <li>- Odum i Odum</li> <li>- Patten</li> <li>- Prigogine (wczesny)</li> <li>- von Neumann</li> <li>- „General Circulation Models”</li> <li>- Dawkins (za: Fullerem)</li> <li>- „teoretyczny” obraz ewolucji (Łastowski)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Darwin</li> <li>- Whitehead</li> <li>- Benjamin</li> <li>- Holing</li> <li>- May</li> <li>- Prigogine (późny)</li> <li>- Lorenz</li> <li>- Deleuze</li> <li>- Gould (za: Fullerem)</li> <li>- „rzeczywisty” obraz ewolucji (Łastowski)</li> </ul>

Zestawienie to dla potrzeb naszej analizy można uzupełnić o myślicieli i paradygmaty analizowane w niniejszej pracy.

Romantyczna wizja całości	Neobarokowa wizja całości
<ul style="list-style-type: none"> <li>- Parsons</li> <li>- Luhmann (wczesny, do pracy <i>Soziale Systeme</i>)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Braudel</li> <li>- teoria aktora-sieci (Latour i inni)</li> <li>- Wallerstein (szczególnie późne prace)</li> <li>- Luhmann (późny)<sup>42</sup></li> </ul>

Podział ten potwierdza przyjętą roboczo hipotezę, iż „romantyczna” wizja całości społecznej jest charakterystyczna dla paradygmatu funkcjonalistyczno-cybernetycznego, (neo)barokowa zaś dla paradygmatu systemowo-historycznego. W paradygmacie historycznym porządek wyłania się „od dołu”, całości pojawiają się wraz z prawami, które je określają. Paradygmat funkcjonalistyczny skłonny jest podporządkowywać złożoność wymogom funkcjonalnym całości.

<sup>42</sup> Zakwalifikowanie Luhmanna jest trudne, gdyż na poziomie podstawowego zespołu metafor organizujących jego myślenie można bez wątpienia przypisać mu barokową wizję złożoności. Jednakże jego wizja nowoczesności (obecna w próbach aplikacji jego teorii) zawiera dziedzictwo teorii modernizacji i wskazuje na romantyczną wizję złożoności.

Należy pamiętać, że te dwa sposoby ujmowania całości i złożoności nie następowały po sobie, nie były to sztywne etapy w rozwoju myśli, raczej uzupełniały się i wzajemnie przeplatały. Potwierdzić to mogą udane próby łączenia obu tradycji: Hardimos Tsoukas i Mary Jo Hatch połączyli twórczo teorię systemów Luhmanna z teorią Prigogine'a. Łącząc obie koncepcje, użyli pierwszej z nich do analizy mikrosocjologicznej, a drugiej do analiz makrosocjologicznych<sup>43</sup>. Można zauważyć, iż około roku 1800 przeważała „romantyczna” wizja złożoności, podobnie w analizach systemowych w latach pięćdziesiątych XX wieku, zaś od roku 1975 przeważają intuicje „barokowe”. Nie oznacza to jednak, iż ujęcie to rości sobie (tudzież winno sobie rościć) pretensje do wyczerpującego opisu całej rzeczywistości (społecznej)<sup>44</sup>, co więcej – jak będę starał się wykazać – dla przedstawienia modelu podmiotowości sprawczej ważna jest synteza, twórcze czerpanie z obu sposobów widzenia złożoności. „Romantyczna” złożoność jest bardziej zdroworozsądkową wizją tego, co złożone:

(...) faworyzuje ona stabilne, strukturalne metafory, jak koncepcja samokorygującej się maszyny cybernetycznej. Romantyczna złożoność jest nowoczesną wersją *natura naturata*, natury, która może być widziana jako określony zbiór praw natury<sup>45</sup>.

Takie ujęcie złożoności jest łatwiejsze do zoperacjonalizowania (co może tłumaczyć źródło jej sukcesu w naukach społecznych). Zrozumienie całości polega na wyznaczeniu jasnych kryteriów oddzielających daną całość od środowiska oraz na wskazaniu relacji pomiędzy elementami całości. Problemem jest potwierdzenie owych rozstrzygnięć na poziomie empirycznym, wskazanie zasadności oraz uniknięcie zarzutu ahistoryzmu i aprioryzmu rozstrzygnięć<sup>46</sup>. Romantyczna wizja sprzyja ujmowaniu systemu jako rodzaju „megapodmiotu”.

Ujęcie barokowe preferuje inny zbiór metafor – jest to ujęcie wskazujące na istnienie indywiduów, które są w ciągłym ruchu, podlegają turbulencjom etc. Choć myśliciele zakwalifikowani do tego nurtu

---

<sup>43</sup> H. Tsoukas, M.J. Hatch, *Complex thinking, complex practice: The case for narrative approach to organizational complexity*, „Human Relations” 2001, vol. 54(8), s. 979–1013.

<sup>44</sup> Ch. Kwa, *Romantic and Baroque Conceptions...*, dz. cyt., s. 46.

<sup>45</sup> Tamże.

<sup>46</sup> Dobrym przykładem może być Niklas Luhmann, który stworzył doskonałe abstrakcyjne opisy funkcjonowania systemów (w tym społecznych), ale którego empiryczne analizy fenomenu miłości czy też państwa socjalnego były więcej niż wątpliwe; podobnie zastosowanie przez Parsonsa własnej, abstrakcyjnej teorii modernizacji (moderności) do analizy ewolucji społeczeństw współczesnych przyniosło wątpliwe skutki.

odwołują się do porządku wyższego rzędu, nie twierdzą, iż ma on kształt „racjonalny”<sup>47</sup>. Prigogine zauważa, że istnieje porządek wyłaniający się z chaotycznego ruchu cząstek (np. chemicznych, ale i „atomów społecznych” – ludzi), nie jest to jednak porządek racjonalny. Manfred Eigen, biolog zajmujący się modelowaniem złożonych systemów populacyjnych, stwierdził, iż możemy pozwolić, aby porządek systemów przybierał formy samoorganizacji, ale bez naszej świadomej ingerencji będzie to porządek nieludzki<sup>48</sup>. Tak więc „rojenie” się (*swarming*) indywiduów może wytwarzać „porządek”, ale nie ma to nic wspólnego z wizjami racjonalnej, czy też funkcjonalnie uporządkowanej całości<sup>49</sup>.

Ogólnie, łatwiej stwierdzić czym [ten porządek – A.W.N.] nie jest. Nie ma stabilnych wzorców komunikacji – sam koncept wzorców jest tu bardzo ambiwalentny. Jeżeli takie wzorce istnieją, są one krótkotrwałe (*short-lived*). Jednostki biorą udział raczej w wielu osobnych całościach niż w jednej. Sposób, w jaki możemy opisać całość, jest zależny raczej od kryteriów sytuacyjnych niż abstrakcyjnych<sup>50</sup>.

W „barokowej” wizji natury jesteśmy bliżsi raczej pojęciu *natura naturans* i podkreślanii kreatywnego aspektu natury. W odróżnieniu od „romantycznej” wizji złożoności, w wersji „barokowej” ze sceptycyzmem podchodzi się do możliwości zupełnego poznania złożonych systemów (w tym społecznych). Wynika to nie z przesłanek epistemologicznych („posiadamy niewystarczającą wiedzę”), ale raczej z powodów ontologicznych („to „świat” jest niepewny”).

Złożoność w ujęciu „barokowym” („formalistycznym”) to coś, czego samoorganizację musimy pokonywać, przemagać. Czynimy to, działając, a działania podlegają „usystemowieniu”. Systemowe zależności nadbudowane nad działaniami powodują, że skutki tych działań są dla podmiotów nieprzejryste, niedostępne, tworzy się nowy rodzaj złożoności (typ „romantyczny”, „funkcjonalistyczny”).

Podsumowując, mamy do czynienia z przemaganiem złożoności wynikającej z „barokowej” samoorganizacji „materii” przez wynikającą z operacji poznawczych „romantyczną”, funkcjonalistyczną samoorganizację ludzkich działań.

<sup>47</sup> Ph. Ball, *Masa krytyczna. Jak jedno z drugiego wynika*, przeł. Witold Turopolski, Wydawnictwo Insignis, Kraków 2007, s. 131-154; S.J. Cohen, I. Stewart, *Zatamianie chaosu...*, dz. cyt., s. 205-216.

<sup>48</sup> M. Eigen, R. Winkler, *Gra*, PIW, Warszawa 1982; por. też mój tekst *Oznaczenie jako forma władzy...*, dz. cyt.

<sup>49</sup> Do tego wątku będę jeszcze niejednokrotnie wracać; pragnę wskazać, iż w tym punkcie zarysowuje się kontrowersja i możliwość innego odczytania Leibniza niż analiza Alaina Renauta, przedstawiona przeze mnie w rozdziale pierwszym.

<sup>50</sup> Ch. Kwa, *Romantic and Baroque Conceptions...*, dz. cyt., s. 46.

## 2.3. Podmiotowość a system społeczny w teorii Parsonsa

### 2.3.1. Hobbes, Parsons i problem porządku

Przedstawiając problem podmiotu w paradygmacie funkcjonalistycznym rozpocznę od analizy pojęcia porządku. Problem: podmiotowość sprawcza-struktura (*agency-structure*) został zasadniczo zapoczątkowany w socjologii wraz z pojawieniem się pracy Talcotta Parsonsa *Structure of Social Action*. Jest on w dużej mierze właściwym ojcem założycielem amerykańskiej socjologii jako dziedziny, a jego wybory teoretyczne, rozstrzygnięcia metodologiczne, wybór problemów przesądziły w dużej mierze o jej dalszym rozwoju. Wywołał on coś na kształt znanego z teorii ewolucji „efektu założyciela”<sup>51</sup>. Dychotomia podmiot sprawczy-struktura jest ściśle związana ze sposobem, w jaki Parsons zinterpretował koncept „wojny ze wszystkimi” Thomasa Hobbesa. Robert van Krieken nazywa przyjęty przez Parsonsa<sup>52</sup> sposób ujmowania tego myśliciela „standardową interpretacją Hobbesa”<sup>53</sup>. Interpretacja ta jest jego zdaniem tak rozpowszechniona i wpływowa, iż Anthony Giddens, który krytykował ujęcie myśli Hobbesa przez Parsonsa i starał się je przezwyciężyć w pracy z 1979 roku<sup>54</sup>, sam używa jej w swej o sześć lat późniejszej koncepcji „strukturacji”.

Na czym zatem owa „standardowa” interpretacja polega? Ujmując rzecz najbardziej lakonicznie: według tej interpretacji suweren jest niezbędny jako gwarant porządku, inaczej ludzie jako urodzeni egoiści popadną w stan „wojny wszystkich ze wszystkimi”. Wynikać

---

<sup>51</sup> Efekt założyciela – w biologii wynik dryfu genetycznego, pojawiający się, gdy populacja powstaje z niewielu osobników założycieli (np. kolonizujących nowe, nieziasiedlone, a izolowane od innych populacji obszary), których zmienność genetyczna jest jedynie fragmentem zmienności gatunkowej, co powoduje utratę zmienności genetycznej w porównaniu z populacją macierzystą, <http://encyklopedia.pwn.pl/haslo.php?id=3896619>, dostęp: 03.01.2011. Można przełożyć ten efekt na kategorie memetyczne i zastosować do opisu ewolucji zjawisk społecznych.

<sup>52</sup> T. Parsons, *System społeczny*, przeł. M. Kaczmarczyk, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2009, s. 33.

<sup>53</sup> R. van Krieken, *The paradox of the 'two sociologies'...*, dz. cyt., s. 255–273; R. van Krieken, *Beyond the Parsonian „problem of order”: Elias, Habitus and the Two Sociologies*, [w:] A. Treibel, H. Kuzmics, R. Blomert (Hrsg.), *Zivilisationstheorie in der Bilanz: Beiträge zum 100. Geburtstag von Norbert Elias (1897–1990)*, Leske & Budrich, Opladen 2000, s. 119–142.

<sup>54</sup> A. Giddens, *Power in Recent Writings of Talcott Parsons*, [w:] P. Worsley (ed.), *Modern Sociology*, Penguin Education, London 1987.

to ma z faktu, iż ludzkie popędy, chciwość, egoizm i agresja, o ile nie zostaną ograniczone przez jakiś zewnętrzny mechanizm, spowodują anarchię, chaos i przemoc<sup>55</sup>.

Parsons oddziela od siebie pojęcie porządku faktyczne od normatywnego. Porządek faktyczny (utożsamiany z prawami powstania przyrodniczej, *quasi-przyrodniczej*) nie musi pozostawać w zgodzie z porządkiem normatywnym. Jednakże nie podąża on konsekwentnie tą ścieżką, nie zderza ze sobą tych dwu porządków rozumowania. Porządek faktyczny (np. wyznaczany przez prawa statystyczne) pozostaje zarezerwowany dla sfery logiki i nauki, porządek normatywny ma być właściwy teorii społecznej i samego społeczeństwu<sup>56</sup>. Nie zostaje podjęty namysł nad tym, dlaczego różne dziedziny wiedzy odkrywają (postulują?) różnorakie formy porządku, nie wiemy jak istnienie obu porządków przekłada to na zakładaną przez Parsonsa ontologię społeczną<sup>57</sup>.

Wróćmy do podobieństw pomiędzy Hobbesem a Parsonsem. Działający ludzie u Parsonsa przedstawieni są także jako egoistyczne jednostki, które ograniczane są z zewnątrz przez porządek normatywny<sup>58</sup> (internalizowany w procesie socjalizacji)<sup>59</sup>.

Zatem jednostki definiowane są w taki sam sposób, jako egoistyczne indywidua, zmienia się tylko ujęcie suwerena – nie jest to władza absolutystyczna, ale zinternalizowana „władza” norm społecznych<sup>60</sup>. Zasadniczym problemem jest ujęcie stanu natury

<sup>55</sup> Parsons, mimo zamiaru skrytykowania tej utylitarystycznej koncepcji, zasadniczo od niej nie odbiega, por. zvl.: T. Parsons, *The Structure of Social Action*, Free Press, New York 1949, s. 89–94.

<sup>56</sup> Obecny jest tu problem „Wielkiego Podziału” na nauki przyrodnicze i społeczno-humanistyczne, co wiąże się z innymi podziałami fundującymi nowoczesność. Pisałem o tym szerzej w tekście *Methodenstreit, podmiot, phronesis...*, dz. cyt.

<sup>57</sup> Wynika to z braku pogłębionej refleksji na temat zwrotnej korelacji pomiędzy aktorami społecznymi, posiadaną przez nich wiedzą a strukturą społeczną. Mertonowska socjologia wiedzy, którą stosuje Parsons, jest niewystarczająca. T. Parsons, *System społeczny*, dz. cyt., s. 395–400. Temat ten podejmowałem szerzej w tekście *Pojęcie aktora w naukach społecznych a zaangażowanie społeczne nauki. Dyskusja Walterstein-Joas nad raportem komisji Gulbenkiana*, [w:] M. Korczyński, P. Pluciński, *Konstrukcja czy rekonstrukcja rzeczywistości? Dylematy społecznego zaangażowania*, Bogucki Wydawnictwo Naukowe, Poznań 2006, s. 153–168.

<sup>58</sup> Taka wizja społeczeństwa widoczna jest w pracy Jeremy Jakubowskiego – porównując Parsonsa z Schutzem, otrzymuje on obraz „przeracjonalizowanych” egoistycznych podmiotów, które spinane są klamrą norm i wartości. Por. J. Jakubowski, *Racjonalność a normatywność działań. Alfred Schutz a Talcott Parsons*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1998.

<sup>59</sup> Por. złośliwe, ale uczciwie merytorycznie zreferowanie poglądów Parsonsa w pracy: C.W. Mills, *Wyobrażenia socjologiczne*, przeł. M. Bucholz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 78–109.

<sup>60</sup> Intuicje te może wzmocnić odwołanie do myśli Foucaulta, według którego wraz z rozwojem nowoczesności nastąpiło przesunięcie w definiowaniu władzy i w sposobach dyscyplinowania podmiotów (i oczywiście także ciał ludzkich); jak

jako stanu „wojny wszystkich ze wszystkimi”. Dla Parsonsa jest to obraz zderzenia tego, co niespołeczne lub przedspołeczne ze społeczeństwem. W takiej interpretacji pytanie o istnienie porządku i społeczeństwa jest tym samym. Parsons skonstruował swą teorię w oparciu o silnie wyakcentowany moment normatywny, stało się tak, gdyż kształtował swe stanowisko w polemice ze stanowiskami utylitarystycznymi i racjonalistycznymi<sup>61</sup>. Akcentowały one rolę jednostki<sup>62</sup>, stąd tak silne podkreślanie przez Parsonsa roli systemu społecznego jako gwaranta ładu społecznego.

Porównajmy więc koncepcję Parsonsa z pewną nieortodoksyjną interpretacją Hobbesa. Postać Hobbesa, a szczególnie jego spór z Boylem jest uważany za kluczowy dla zrozumienia nowoczesności i kształtowania się teorii socjologicznej. Redefinicja sposobów interpretacji Hobbesa pozwala na inne pojmowanie nowoczesności, wykraczające poza teorię modernizacji<sup>63</sup>. Wedle „niestandardowej” interpretacji „stan wojny wszystkich ze wszystkimi” to wskazanie na warunek transcendentálny, jaki zakładamy, gdy mówimy o pojęciu państwa. Przy takiej interpretacji „stan wojny wszystkich ze wszystkimi” nie jest opisem poziomu przedmiotowego, relacją ze stanu jednostek w okresie przedspołecznym. Stan „wojny wszystkich ze wszystkimi” może pojawić się dopiero wtedy, gdy w ramach już istniejącego społeczeństwa siła polityczna osłabnie czy zaniknie. Owe egoistyczne istoty to raczej nie ludzie natury, to ludzie ukształtowani w procesie socjalizacji. Suweren jest tylko przykładem konieczności trwania pewnego typu socjalizacji ukształtowanej w wyniku określonej praktyki politycznej. Można postawić

---

wskazywał w *Nadzorować i karać*, nastąpiło przesunięcie z kar widzialnych – kaźni w stronę władzy kapilarnej, wedle Foucaulta – miejsce króla w nowoczesności jest puste. Parsons wyraził dokładnie tę samą intuicję. Por. M. Foucault, *Nadzorować i karać*, dz. cyt. O antycypowaniu przez Parsonsa części idei rozwijanych przez Foucaulta por. R. Robertson, B.S. Turner, *Talcott Parsons, Theorist of Modernity Theory*, Sage Publications, London 1991, s. 8.

<sup>61</sup> Por. E.C. Devereux Jr., *Parsons' Sociological Theory*, [w:] M. Black (ed.), *The Social Theories of Talcott Parsons*, Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs 1963, s. 11.

<sup>62</sup> Mianem racjonalistycznych nazywam wszystkie stanowiska odwołujące się do wizji *homo economicus* i/lub mające silne oparcie w tradycji ekonomii klasycznej – Smith, Ricardo. Stanowiska te pomijają element normatywny w tworzeniu społeczeństwa, a ponadto podstawą ontologii społecznej czynią jednostkę, w niej lokując rozum i racjonalność. Współcześnie wyczerpującą krytykę filozoficznych podstaw i konsekwencji tego stanowiska dał Jürgen Habermas w pracy *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, dz. cyt.

<sup>63</sup> M. Callon, B. Latour, *Unscrewing the big Leviathan: how actors macro-structure reality and how sociologists help them to do so*, [w:] K. Knorr-Cetina, A.V. Cicourel (eds.), *Advances in social theory and methodology Toward an integration of micro- and macro-sociologies*, Routledge, Boston 1981, s. 278–281.

ostrą, przejaszczoną na potrzeby tej interpretacji tezę, iż nie wiemy nic o naturze człowieka samego w sobie. W tym modelu myślowym ludzie widziani jako egoistyczne jednostki są potrzebni, aby usprawiedliwić konieczność pojawienia się i istnienia suwerena. Nasuwają się trzy możliwe interpretacje: metodologiczna, ontologiczna i polityczna<sup>64</sup>.

Model Parsonsa konstruuje jednostki ludzkie w sposób podobny jak w utylitarystyce, jako podlegające popędom, co ilustruje odwołaniem do Freuda i teorii psychoanalitycznych<sup>65</sup>. Powoduje to konieczność (teoretyczną) skonstruowania przeciwwagi w postaci zinternalizowanego porządku normatywnego. Zmieniają się tylko sposoby determinacji jednostek.

Był on przekonany, iż zewnętrznie narzucany porządek byłby porządkiem kruchym i niepewnym: nie jesteśmy w stanie ustawić policjanta na każdym skrzyżowaniu i przed każdą wystawą sklepową, musi więc istnieć jakaś pozytywna motywacja, aby przestrzegać norm i żyć w zgodzie, motywacja, która wykracza poza strach przed sankcją. Rozwiązanie tego problemu przez Locke'a, który postulował „naturalną tożsamość interesów, nie satysfakcjonowało go<sup>66</sup>.

Zasadniczym problemem teoretycznym ontologii społecznej Parsonsa jest rozdzielenie pojęcia porządku i jednostek jako podmiotów. To, co stwarza porządek, a zarazem społeczeństwo, we wspomnianych koncepcjach na mocy definicji jest jednak czymś w stosunku do jednostek zewnętrznym. Porządek normatywny tworzy tory, po których poruszają się jednostki, ale one same nie mają na ten porządek wpływu. Pojęcie porządku u Parsonsa może służyć usprawiedliwieniu pewnych typów władzy, szczególnie władzy autorytarnej<sup>67</sup>. Nie jest dostatecznie przedstawiony moment tworzenia wartości i gwarantowanego przez nie zwrotne porządku; wartości i normy, mimo że konstruowane przez społeczeństwo, traktowane są tak jak „zmiennie niezależne”<sup>68</sup>.

<sup>64</sup> Takie ujęcie natury ludzkiej umożliwia usprawiedliwienie moderny absolutystycznej. Por. T. Buksiński, *Moderność*, dz. cyt.

<sup>65</sup> T. Parsons, *System społeczny*, dz. cyt., s. 187–201.

<sup>66</sup> C.E. Devereux Jr., *Parsons' Sociological Theory...*, dz. cyt., s. 11.

<sup>67</sup> Por. D. Lockwood, *Some remarks of „The Social System”*, „British Journal of Sociology” 1956, vol. 7, s. 134–143, za przedrukiem w: P. Worsley (ed.), *Modern sociology*, Penguin Books, London 1970.

<sup>68</sup> O problemach wynikających z zamrożenia „ramy odniesienia” i o konieczności ciągłego „symetrycznego” podejścia por. B. Latour, *Prolog w formie dialogu pomiędzy studentem i (cokolwiek) sokratycznym Profesorem*, przeł. K. Abriszewski i in., „Teksty Drugie” 2007, nr 1–2, s. 127–143.

Możliwe jest wyjście z tej sytuacji poprzez inne zdefiniowanie problemu porządku<sup>69</sup>, na przykład poprzez przyjęcie proponowanych przez Johna Lawa „sposobów porządkowania” (*mode of ordering*). Porządek rozumiany jest jako wyłaniający się wraz działaniem z jednostek, nie musi spajać ich z zewnątrz. Wymaga to jednak zupełnej zmiany w pojmowaniu ontologii społecznej nowoczesności.

Parsons jest więc reprezentantem *romantycznego*, „funkcjonalnego” podejścia do zagadnienia złożoności. Konieczność pogodzenia wizji społeczeństwa składającego się z jednostek (racjonalnych, egoistycznych etc.) i istnienia porządku społecznego wprowadza wymóg, którym jest stworzenie jednej czytelnej zasady organizującej ów złożony świat indywidualuów. U Parsonsa jest tą zasadą socjalizacja norm i wartości, narzucona niejako z zewnątrz. Teleologiczny, funkcjonalistyczny system Parsonsa oddaje sposób, w jaki nowoczesność dokonywała samoopisu. Podmiotowość nowoczesna właśnie poprzez „eksternalizację” podbijała rzeczywistość.

### 2.3.2. Działanie poprzez system.

#### Podmiot jednostkowy u wczesnego Parsonsa

Teoria Parsonsa to ewolucja od pojęcia działania poprzez system do działania jako tożsamego z systemem samym. Mimo iż doczekał się on wielu, rytualnych wręcz krytyk, jego teoria może służyć jak doskonały opis samofundowania i samolegitymizowania się nowoczesności. Dotyczy to także interesującej nas kwestii podmiotowości jednostkowej. Wraz z *The Theory of Social Action*<sup>70</sup> zyskała ona nowy wymiar, rzadko poruszany wprost we wcześniejszych filozoficznych ujęciach.

Było nim pogodzenie działającego człowieka-podmiotu z systemem społecznym; zamiar ten wyznacza też ewolucję poglądów Parsonsa. Jacek Tittenbrun<sup>71</sup> uważa, iż cały dorobek teoretyczny Parsonsa składa się z dwóch niezależnych względem siebie projektów: woluntarystycznej teorii działania i teorii systemu społecznego. Standardowe interpretacje są bardziej umiarkowane; interpretując te rozbieżności na korzyść Parsonsa, istnienie dwóch różnych projektów jest uzasadniane ewolucją i rozwojem tego myśliciela. Habermas podkreśla, iż zamierzenie to stanowi jednocześnie

<sup>69</sup> J. Law, *Organizing Modernity. Social Ordering and Social Theory*, Blackwell, Oxford 1994.

<sup>70</sup> T. Parsons, *The Structure of Social Action*, dz. cyt.

<sup>71</sup> Por. J. Tittenbrun, *Interakcjonizm we współczesnej socjologii amerykańskiej*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1983.

o słabości i sile tej teorii, która leży w odwadze, jaką był zamiar połączenia obu tradycji<sup>72</sup>.

Wychodzę więc z założenia, że całkiem zasadnie możemy mówić o istnieniu problemu konstrukcyjnego, jak w warstwie kategorii możliwe jest połączenie ze sobą teorii systemu i teorii działania<sup>73</sup>.

Radosław Sojak uogólnia ten problem, wskazując, iż dualizm w teorii Parsonsa oraz innych teoriach socjologicznych jest wynikiem nieusuwalnego paradoksu antropologicznego:

Człowiek jest paradoksalny, bo musi znaleźć się pomiędzy determinacją gwarantującą jego poznawalność a wolnością sprawiającą, że może się samopoznawać<sup>74</sup>.

Przyjrzyjmy się, w jaki sposób Parsons próbował rozwiązać ten problem. W swej wczesnej pracy *The Theory of Social Action* zaczyna on od pojęcia jednostki działania (*unit act*)<sup>75</sup> – rozróżnia dwa użycia tego terminu: przedmiotowe, konkretne i analityczne metodologiczne. W pierwszym z nich jako jednostkę działania rozumiemy najprostszy akt – działanie i konstytuujące je elementy. Elementami są w tym wypadku przede wszystkim cele i środki związane z tym konkretnym działaniem<sup>76</sup>. Przejście na poziom analityczny związane jest z uwzględnieniem normatywnego kontekstu działania, z koniecznością zdefiniowania tego, co jest celem, a co środkiem danego działania<sup>77</sup>. Różnica pomiędzy konkretnym a analitycznym rozumieniem jednostki działania oznacza różnicę pomiędzy rozpatrywaniem danego działania „z poziomu” danego aktora działającego oraz z poziomu całości systemu działania<sup>78</sup>. Parsons rozróżnia racjonalność „wewnętrzną”, instrumentalną, która każe sytuacyjnie wiązać konkretne cele z konkretnymi środkami potrzebnymi do ich wypełnienia, od racjonalności systemowej, „zewewnętrznej”, która

<sup>72</sup> J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. II: *Krytyka rozumu funkcjonalnego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 352–356.

<sup>73</sup> Tamże, s. 357.

<sup>74</sup> R. Sojak, *Paradoks antropologiczny. Socjologia wiedzy jako perspektywa ogólnej teorii społeczeństwa*, Monografie MNP, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2004.

<sup>75</sup> T. Parsons, *The Structure of Social Action*, dz. cyt., s. 48.

<sup>76</sup> Tamże.

<sup>77</sup> „(...) w analityczny sensie znaczenie [jednostki działania – A.W.N.] nie odnosi się do konkretnych »rzeczy«, które zostały »użyte« w działaniu, ale tylko do tych ich elementów i aspektów, które są podatne, czy też są kontrolowane przez aktora w celu osiągnięcia celu”, tamże, s. 49.

<sup>78</sup> W języku społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury Jerzego Kmity takie rozróżnienie przybiera postać różnicy pomiędzy subiektywno-racjonalnym a funkcjonalno-genetycznym uwarunkowaniem działań.

dobór środków i celów uzależnia od stanu całego systemu działań (systemu społecznego). To stadium myśli Parsonsa operuje koncepcją działania, określone przez Richarda Junga jako to, w którym sprawca poszukuje celów sytuacyjnych<sup>79</sup>.

Jednostka działania nie musi być przynależna tylko podmiotowi jednostkowemu (człowiekowi), może być wspólnotą, organizacją<sup>80</sup>. Dla Parsonsa kluczowe jest rozróżnienie poziomów: aktora i jego „świadomości” oraz poziomu systemu i jego wymogów. Dla tej teorii przejście od aktora jednostkowego do zbiorowego stanowi mniejszy problem. Rozróżnienie pomiędzy konkretną, „sytuacyjną”<sup>81</sup> motywacją aktora a jej motywacjami normatywnymi, tzn. społecznymi, służyło uwypukleniu wagi tych ostatnich. Parsons dowartościowuje, a może nawet przewartościowuje społeczne tło, w jakim porusza się ludzka jednostka<sup>82</sup>. Jednakże w odróżnieniu od Heideggera i częściowo Foucaulta diagnoza nowoczesności nie oznacza ujęcia systemu jako nieróżnicowanej całości. Podmiot nie wyczerpuje się też w pojedynczych jednostkach działania. Struktura ta, system osobowości integruje różne jednostki działania; zarazem występują w niej zależności, które nie dają jej (osobowości) sprowadzić jedynie do sumy jednostek działania (zgodnie z założeniem, iż systemy mają własności emergentne). Człowiek jako członek społeczeństwa, bazując na organizmie biologicznym i pewnych własnościach psychologicznych (osobowości), integruje zarazem podsystemy nowoczesnego społeczeństwa, które wyłoniły się w ramach jego dyferencjacji. Sam termin społeczeństwo jest obarczony pewną dwuznacznością. W jednym znaczeniu denotuje całość relacji, w których funkcjonuje człowiek – wtedy społeczeństwo składa się z podsystemów: kultury, społeczeństwa, osobowości i organizmu. W innym znaczeniu termin społeczny oznacza wymieniony powyżej podsystem funkcjonalny nowoczesnego społeczeństwa.

Jednostka jako podsystem osobowy jest naznaczona pewną dwuznacznością (zawieszona jest pomiędzy organizmem a społeczeństwem).

W teorii Parsonsa aktor, patrząc z analitycznego punktu widzenia, jest w pewnym stopniu krewnym ego z Freudowskiej psychologii:

---

<sup>79</sup> R. Jung, *Struktura działania społecznego. Ku czci Talcotta Parsonsa*, „Prakseologia” 1983, nr 4(105), s. 231.

<sup>80</sup> Ten aspekt teorii Parsonsa zostanie podjęty przez Amitaia Etzioniego w pracy *The Active Society*.

<sup>81</sup> R. Jung, *Struktura działania społecznego...*, dz. cyt., s. 231–242.

<sup>82</sup> D.H. Wrong, *Przesocjalizowana koncepcja człowieka w socjologii współczesnej*, [w:] E. Mokrzycki (wyb.), *Kryzys i schizma. Antyscjentystyczne tendencje w socjologii współczesnej*, t. 1, PIW, Warszawa 1984, s. 44–70.

jest on oficerem, kierownikiem, który postrzega, ocenia i organizuje doświadczenie oraz kontroluje działania<sup>83</sup>.

Parsons dokonuje jednakże znaczącej reinterpretacji dorobku psychoanalitycznego, a właściwie jej radykalizacji. W swej interpretacji Freuda był on zależny od recepcji tej myśli na gruncie amerykańskim. Wprowadził modyfikację schematu<sup>84</sup> według tak rozumianego Freuda.

Parsons proponował, aby na nowo połączyć (*reassociate*) ego razem z super ego i podkreślić wspólny kulturowy aspekt symbolizmu. W jego interpretacji Freud niewystarczająco rozciągnął swe podstawowe analizy od internalizacji standardów moralnych do poznawczej ramy odniesienia dla relacji międzyosobowych<sup>85</sup>.

Po modyfikacji Parsonsa zniknęły resztki dawnego pojęcia podmiotu, którego rudymenty pozostawił Freud. Osobowość (w której nie jesteśmy w stanie odróżnić już dłużej regulowanego internalizowanymi normami „Nad-Ja” od „Ja”) jest miejscem zderzenia owego porządku społecznego z organizmem – źródłem popędów. Schemat ten jest widoczny także u Giddensa<sup>86</sup>, jednakże jego propozycja idzie jeszcze dalej. Wykorzystuje on trójwarstwowy model osobowości i modyfikuje go. W miejsce id, ego i superego proponuje własne kategorie: bezpieczeństwo ontologiczne, świadomość praktyczną i świadomość dyskursywną. W ten sposób socjologia podmiotowości Giddensa jawi się jako kontynuacja stanowiska Parsonsa, ono z kolei jako dziedzic ześrodkowanej na podmiocie wizji Freuda. Ciekawym wątkiem, ale wykraczającym poza tę rozprawę, jest możliwość zastąpienia w teorii Parsonsa freudowskiego słownika przez słownik heideggerowski. Możliwość taka jest częściowo zrealizowana przez Giddensa, który czerpie z obu autorów. Wprowadzenie ontologii fundamentalnej zamiast psychologii Freuda pozwoliłoby nadać bardziej „systemowy” charakter koncepcji jednostkowego podmiotu. To z kolei odsyła do trudnych związków socjologii fenomenologicznej z koncepcją Heideggera. Na możliwość takiej „zamiany słowników”, ale i na biograficzne powody braku zainteresowania Heideggerem ze strony Parsonsa, wskazuje jego uczeń, Richard Jung<sup>87</sup>.

<sup>83</sup> C.E. Devereux Jr., *Parsons' Sociological Theory*, dz. cyt., s. 21.

<sup>84</sup> A.L. Baldwin, *The Parsonian Theory of Personality*, [w:] M. Black (ed.), *The Social Theories of Talcott Parsons*, dz. cyt., s. 153–191.

<sup>85</sup> E. Kurzweil, *Psychoanalysis as Macro-Micro Link*, [w:] J.C. Alexander i in. (eds.), *The Micro-Macro Link*, University of California Press, Berkeley 1987, s. 244.

<sup>86</sup> A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość...*, dz. cyt.; R. Cichocki, *Podmiotowość w społeczeństwie*, dz. cyt., s. 99–100.

<sup>87</sup> Jung Richard, *Talcott Parsons, Vzpomínky na osobnost a úvahy o díle*, [w:] J. Šubrt (ed.), *Talcott Parsons a jeho přínos soudobé sociologické teorii*, Karolinum, Praha 2006,

Jednostka (u wczesnego Parsonsa) jest z zewnątrz określana przez internalizowany przez nią porządek społeczny zderzony z wewnętrznym światem popędów. Ukoronowaniem konstrukcji jest podsystem kultury, który stanowi podstawowy element odpowiedzialny za porządek normatywny (internalizowany przez podmiot). Zamyka ona czteroczęłowy schemat, stanowi zwieńczenie schematu systemu społecznego. W schemacie kultura–społeczeństwo–osobowość–organizm mamy do czynienia z dwoma przeciwnymi kierunkami determinacji. Od strony organizmu, „od dołu”, to dostarczaniem energii potrzebnej do funkcjonowania systemu. Od strony kultury, „od góry”, to determinacja normatywna. Ponownie uwidacznia się paralela ze schematem Hobbesa. Relacje społeczne, które określane są przez role społeczne pełnione przez jednostkę działającą, wymagają struktur, które trwają przez określony czas<sup>88</sup>. W systemie Parsonsa trudno jednak znaleźć jasne rozróżnienie pomiędzy osobowością a rolą społeczną.

O ile Parsons, który przy okazji powołuje się na G.H. Meada, przynajmniej od czasu do czasu podkreśla indywidualność jednostki (ale nie czyni z niej ani razu przedmiotu analizy), o tyle inni autorzy szkoły strukturalno-funkcjonalnej przyjmują całkowitą zgodność wykonywanych ról i osobowości. Takie stanowisko usuwa jednak z teorii podmiotowość i indywidualność jednostki<sup>89</sup>.

Parsons opisał mechanizm wytwarzania społecznego podmiotu, ale zbyt jednostronnie rozłożył akcenty. Mechanizmy socjalizacji, transcendentalne ramy, w których „porusza” się podmiot i jest przez nie kształtowany, to ciekawa diagnoza konsekwencji, jakie dla podmiotu ma panująca nowoczesność. Niestety, nie dowiadujemy się w żaden sposób, jak owe podmioty współtworzą i konstytuują społeczeństwo. Skupienie się Parsonsa na działaniu w rolach spowodowało zaniedbanie kwestii związanych z powstawaniem ich samych<sup>90</sup>. Przedstawienie aktywnej, emancypującej się jednostki,

---

s. 53–89, cyt. za elektroniczną wersją tekstu dostępną na stronie domowej autora: <http://www.richardjung.cz>, dostęp: 06.01.2011.

<sup>88</sup> W dalszej części tego rozdziału postaram się wskazać, co łączy funkcjonalne i historyczne teorie systemów społecznych. W tym miejscu pragnę zaznaczyć, iż pojęcie struktur, w tym struktur „długiego trwania”, stanowi niewypowiedziane wprost założenie w systemie Parsonsa. Jednostki mogą działać jedynie w takim świecie, w którym funkcjonują pewne kultywowane formy kultury, niestety brakuje u Parsonsa wyjaśnienia, w jaki sposób owe struktury ewoluują i funkcjonują.

<sup>89</sup> Kwestie związane z *human agency* są szczególnie widoczne, kiedy podnosimy zagadnienia z dziedziny wychowania. K. Tillman, *Teorie socjalizacji*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 126.

<sup>90</sup> P. Berger, Th. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, wyd. II, seria Biblioteka Socjologiczna, PWN, Warszawa 2010.

tożsamości, które może być rozumiane jako pochodna problemu niezależności systemu osobowego od środowiska, nie zostało wyjaśnione<sup>91</sup>. Człowiek Parsonowski stara się dostosować i być bezkonfliktowym, powstawanie indywidualności wiąże się u niego z konformistycznym odgrywaniem roli. Jest to imperatyw systemowy, nie ma tu mowy o wyborze, a więc podmiotowym sprawstwie, podmiot musi się dostosować, dewiacja nie jest pożądana systemowo<sup>92</sup>. Kwestionowanie poznawczego (z punktu widzenia systemu) znaczenia dewiacji, odstępstwa (takie nastawienie wynika ze zbyt funkcjonalistycznej wizji człowieka i społeczeństwa) powoduje, iż trudno znaleźć u Parsonsa taki podmiot, który by twórczo oddziaływał na swój własny proces socjalizacji, a kreując środowisko, kreował siebie<sup>93</sup>. Problem ten próbuje rozwiązać Erving Goffman. Z jednej strony postrzega on jednostkę jako w znacznym stopniu podlegającą mechanice socjalizacyjnej, z drugiej strony stara się, poprzez śledzenie „szczelin” w schematach i rytuałach interakcyjnych, znaleźć miejsce dla sprawczości. Możliwe jest to dlatego, że w większym stopniu, podobnie jak Berger i Luckmann, posługuje się on barokową, „formalistyczną” koncepcją rozumienia złożoności<sup>94</sup>. Problem istnienia *human agency* uległ dalszemu zaostrzeniu w miarę ewolucji poglądów Parsonsa, gdzie widać przejście od jednostek do całego systemu społecznego.

### 2.3.3. System jako działający a nowoczesność, która stała się podmiotem

To, co stanowi o sile teorii Parsonsa, przesądza też o jej słabościach. Związanie w sposób świadomy w jednej konstrukcji teoretycznej podmiotu z całością relacji społecznych (systemem społecznym) jest najbardziej cennym elementem tej teorii. Parsons, w odróżnieniu od filozoficznej tradycji myślenia o podmiocie, nie posługuje się *pojęciem rozumu ześrodkowanego na podmiocie*. Stara się on wskazać społeczne uwarunkowania tworzenia się ładu społecznego. Niestety przeniesienie uwagi na relację jednostka–system dokonało się w jego teorii w sposób niezbalansowany, rolę podmiotu przejmuje

---

<sup>91</sup> T. Parsons, *Choroby psychiczne i „rozbiecie duchowe”*, [w:] T. Parsons, *System społeczny a osobowość*, PWE, Warszawa 1969, s. 360.

<sup>92</sup> K. Tillman, *Teorie socjalizacji*, dz. cyt., s. 137.

<sup>93</sup> Tamże, s. 137–138.

<sup>94</sup> E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, wyd. III, Wydawnictwo Fundacji Aletheia, Warszawa 2008; E. Goffman, *Rytuał interakcyjny*, przeł. A. Szulżycka, seria Biblioteka Socjologiczna, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.

system społeczny. Podkreślanie roli socjalizacji, stabilnych ram instytucjonalnych jako warunku działania jednostki zostało przypisane abstrakcyjnemu systemowi (nośnikowi uniwersalności). Parsons nie jest w stanie poruszać się w tzw. „wykluczonym” środku, czyli przedstawić, w jaki sposób funkcjonują systemowe ramy działania jako wynik empirycznie i historycznie rozpoznawalnych instytucji, wspólnot, społeczności. Problem ten wynika z zakładanej przez niego wizji historiozoficznej. Parsons wspólnotę pojmuje jako „przeżytek”, relikwyt czasów przednowoczesnych. Mimo iż ostrze jego krytyki jest antyutilitarystyczne, antyatomistyczne, zbyt mocno przyjął on historycznie przygodny spłot warunków historycznych za objaw porządku uniwersalnego. Wspólnota (interakcyjna, komunikacyjna, kulturowa) powinna mieć w jego systemie miejsce poczesne jako źródło norm i wartości dla podmiotu. Niestety, zostaje ona zastąpiona przez system rozumiany jako abstrakcyjny element konstrukcyjny. Podmiot jednostkowy nie może dzięki niej i poprzez nią artykułować swoich potrzeb, osiągać cele etc.<sup>95</sup>

Pozostaje mianowicie również [Parsons – A.W.N.] w okowach tradycji empirycystycznych, od których się dystansuje. Wprawdzie aktywność celową postrzega jako ograniczoną poprzez standardy wartości i korespondujące z nimi orientacje na wartości, ale indywidualistyczne podejście teorii nastawionej na teleologię działania dochodzi tu o tyle, że jednak decydującym punktem wyjścia pozostaje jednostkowe działanie pojedynczych aktorów<sup>96</sup>.

Pojęcie jednostki jest więc właściwie pochodną abstrakcyjnych całości przemian systemowych. Widoczna jest na tym etapie rozwoju teorii Parsonsa przemiana rozumienia działania. Analityczne rozróżnienie na sytuacyjnie wyznaczone cele aktora i analityczną analizę ich relacji do całości systemu działań zostaje przeniesione na poziom systemowy<sup>97</sup>. Aktor dysponuje właściwie jedynie formalną dyspozycją do osiągnięcia celów. Treściowe wypełnienie działania, nadanie mu sensu jest całkowicie generowane przez system społeczny. Jądem tej części koncepcji Parsonsa jest pojęcie zmiennych wzoru (*pattern variables*)<sup>98</sup>. Pojęcie to powstało przez rozpisanie analityczne słynnej opozycji Tönniesa, czyli *Gemeinschaft-Gesellschaft*. To właśnie najbardziej widoczny moment związania Parsonsa z teoriomodernizacyjną historiozofią<sup>99</sup>.

---

<sup>95</sup> O związkach historiozofii Parsonsa z jego wizją ewolucjonizmu por. rozdział pracy A. Giddensa *Uwagi krytyczne. Parsons o ewolucji*, [w:] A. Giddens, *Stanowienie społeczeństwa*, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2003, s. 313.

<sup>96</sup> J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, dz. cyt., s. 382.

<sup>97</sup> R. Jung, *Struktura działania społecznego...*, dz. cyt., s. 231–242.

<sup>98</sup> T. Parsons, *System społeczny*, dz. cyt., s. 70.

<sup>99</sup> T. Buksiński, *Moderność*, dz. cyt., s. 403–422.

Zmienne stanowią kluczowy element teorii systemu, transcendentale reguły, które leżą u podłoża zarówno działań jednostkowego aktora, jak i całości społeczeństwa. Richard Münch, nawiązując do zmiennych wzoru, wskazuje na kantowski ich charakter<sup>100</sup>:

Zmiennym wzoru Parsons przypisuje w pewnym sensie wartość transcendentálną: każda z orientacji ukierunkowujących działanie powinna dać się pojąć jako rezultat równoczesnych rozstrzygnięć w odniesieniu do dokładnie pięciu ogólnych i nieuniknionych alternatywnych możliwości<sup>101</sup>.

Zmienne wzoru jako wartości kulturowe służą także Parsonswi do opisu historycznej ewolucji społeczeństw. Wymieńmy zmienne wzoru<sup>102</sup>: afektywna neutralność (*affective neutrality*) versus afektywne zaangażowanie; aspektowość (*specificity*) versus całościowość (*diffuseness*); uniwersalizm (*universalism*) versus partykularyzm (*particularism*); przypisanie (*ascription*) versus osiągnięcie (*achievement*); orientacja na własną osobę (*self-orientation*) versus orientacja na zbiorowość (*collectivity-orientation*).

Ujawniają one pewną cechę teorii Parsonsa, na którą chciałbym zwrócić szczególną uwagę. Dyskusja nad problemem podmiotu jednostkowego każdorazowo przenosi się na dyskusję nad założeniami makroskopowymi, nad rozumieniem nowoczesności i jej historiozofii. Krytyka i interpretacja zmiennych wzoru (owych transcendentálnych ram podmiotowości) pozwala dostrzec problemy i napięcia związane zarówno z pojęciem podmiotu u Parsonsa, ale i – ogólniej – w podmiotowości nowoczesną.

Pierwsza para pojęć, czyli afektywne zaangażowanie i afektywna neutralność, została rozszerzona przez Tadeusza Buksińskiego<sup>103</sup>. Wskazał on, iż para pojęć: samoograniczenie versus zasada nieograniczoności stanowi oś rozwoju nowoczesności i jest mechanizmem wewnętrznym funkcjonowania systemów społecznych. Zasada samoograniczenia staje się kluczowa dla zrozumienia kapitalistycznej nowoczesności (moderności).

<sup>100</sup> R. Münch, *Theory of Action: Towards a New Synthesis Going Beyond Parsons*, Routledge & Kegan Paul, London 1987, s. 6–8.

<sup>101</sup> J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. II, dz. cyt., s. 400.

<sup>102</sup> T. Parsons, *System społeczny*, dz. cyt., s. 70; J. Jakubowski, *Racjonalność a normatywność działań...*, dz. cyt., s. 56–58.

<sup>103</sup> Oczywiście nie zakładam tu koniecznego związku pomiędzy pierwszą ze zmiennych wzoru Parsonsa a koncepcją Tadeusza Buksińskiego, wystarczy stwierdzić, iż obaj autorzy podzielają to samo przekonanie co do charakteru pewnego wycinka nowoczesności. Przy czym Buksiński poprzez koncentrację na tym wątku otrzymuje obraz bardziej niejednoznaczny i skomplikowany niż Parsons. Por. T. Buksiński, *Zasada samoograniczenia przeciwko zasadzie nieograniczoności*, [w:] T. Buksiński (red.), *Postkomunistyczne transformacje*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2002.

Samoograniczenia występujące na poziomie systemów oraz postępowania ludzi są ważniejsze od wolności (względnie ich braku). Wolności bez samoograniczeń są puste i bezproduktywne, a nawet prowadzą do zniewolenia zewnętrznego. To system samoograniczeń warunkuje także funkcjonowanie systemu wolności, który zapewnia produkcyjno-konsumpcyjną wolność podmiotowa moderności<sup>104</sup>.

W odróżnieniu od Parsonsa Buksiński wskazał, iż samoograniczenie, które umożliwiło powstanie i odtwarzanie się nowoczesności (moderności), niosło za sobą określone skutki (ograniczenie wolności, zindywidualizowanie i upadek pewnego typu ładu wspólnotowego). Napięcie pomiędzy oboma członami opozycji ma więc u niego bardziej dialektyczny charakter niż oczywisty kierunek postępu w historiozofii Parsonsa. Samoograniczenie to szereg operacji epistemologicznych, które mają na celu wyznaczanie granicy. Gwarantuje to co prawda sukces, ale także uniemożliwia rozpoznanie tego, co zostało eksterjalizowane, wyrzucone poza zasadę samoograniczenia<sup>105</sup>.

Parę zmiennych wzoru uniwersalizm–partykularyzm krytykował Stanisław Andreski<sup>106</sup>; w miejsce określenia uniwersalizm proponował on użycie terminu ponadosobowość relacji. Relacja lekarz–pacjent nie polega, jego zdaniem, na odwołaniu do uniwersalnych (w sensie ponadhistorycznym) norm, ale do wzoru, który preferuje bezosobowość czy ponadosobowość relacji. Przy tej interpretacji łatwiej możemy uniknąć Hobbesowskiego problemu porządku i porzucić „romantyczną” wizję złożoności. Zwrócenie uwagi na ponadosobowość łatwiej pozwala przedstawić sposoby wytwarzania tych relacji. Zamiast romantycznej wizji porządku całościowego<sup>107</sup>, możemy wskazać na wytwarzane i utrzymywane lokalnie warunki możliwości tych relacji. Przy takiej zamianie można zapytać o to, w jaki sposób pojawiają się społeczne „oazy” stabilności, które pozwalają na wytworzenie ponadosobowych wzorów interakcji. Takie przeformułowanie zmiennej wzoru pozwala zapytać o warunki możliwości zaistnienia i ufundowania, skonstruowania samej przestrzeni wyboru pomiędzy „partykularnym” a „uniwersalnym” sposobem działania podmiotu.

Uniwersalność i jej uroszczenia zostały zaatakowane szczególnie przez myśl postmodernistyczną, postkolonializm i feminizm.

<sup>104</sup> Tamże, s. 144.

<sup>105</sup> Szerzej ten wątek podejmę, omawiając koncept Konstytucji Nowoczesności Bruno Latoura. Por. mój tekst *Nowoczesność i jej wyparte, konstytuujące zewnątrz*, „Nowa Krytyka” 2011, nr 26–27.

<sup>106</sup> S. Andreski, *Czarnoksiężstwo w naukach społecznych*, dz. cyt.

<sup>107</sup> J. Law, *Organizing modernity*, dz. cyt., s. 4–5.

Przyjrzyjmy się, w jaki sposób zdefiniowanie tego, co uniwersalne, powodowało wymazanie „wykluczonego” środka, strefy wspólnotowej – zapośredniczenia, tego, co podmiotowe. Problem został podjęty w dyskusji Carol Gilligan z Lawrence’em Kohlbergiem<sup>108</sup>. Wybrałem tę polemikę nieprzypadkowo, teoria Kohlberga jest bowiem ważnym elementem teorii Habermasa. Zważywszy, iż *Teoria działania komunikacyjnego* stanowi krytyczną kontynuację dorobku Parsonsa i podziela wiele z jego wizji nowoczesności, przedstawiona poniżej polemika pozwala ukazać pewne ważne aspekty paradygmatu funkcjonalistycznego i zakładanego w nim modelu nowoczesności.

Spór rozpoczął się, gdy Gilligan wskazała na pewne konsekwencje wynikające z badań psychologicznych Kohlberga. Wedle tych badań dziewczynki wykazywały się niższym rozwojem moralnym w stosunku do swoich chłopięcych rówieśników (badania były prowadzone w społeczeństwach zachodnich). Kryterium rozstrzygającym o rozwoju moralnym była kategoria „uogólnionego Innego” (*generalized Other*), która jest odpowiednikiem uniwersalistycznego podmiotu prawa, co z kolei odpowiada uniwersalistycznemu nastawieniu u Parsonsa. Przedstawiając ten problem skrótkowo: Gilligan na podstawie własnych badań wykazała, iż gorsze wyniki dziewczynek spowodowane są innymi sposobami ich socjalizacji w społeczeństwach Zachodu. W procesie ich wychowania kładzie się nacisk na wyrobienie w nich etyki troski (*ethics of care*). W takiej postawie szczególny akcent kładzie się na partykularny charakter troski o konkretnego Innego (np. o własne dziecko, chorego członka rodziny etc.). W wychowaniu chłopców, jej zdaniem, dominowała socjalizacja, wedle której pożądaną postawą było preferowanie kategorii „uogólnionego Innego”. Na podstawie badań Gilligan można wskazać, iż traktowanie nowoczesności jako rozwoju w kierunku uniwersalizacji czy waloryzowania kategorii „uogólnionego Innego” powoduje, że całe obszary naszego doświadczenia społecznego (a zarazem odpowiednie grupy społeczne – kobiety, ludność wiejska, mniejszości etniczne, stosunki przyjacielskie) są wyłączone albo piętnowane. Przykład Gilligan dotyczył bezpośrednio kwestii feministycznych, ale bez trudu można ekstrapolować te wyniki na inne obszary doświadczenia społecznego, na których występuje

---

<sup>108</sup> Por. C. Gilligan, *In a Different Voice. Psychological Theory and Women’s Development*, wyd. 38, Harvard University Press, Cambridge, MA–London 2003, s. 5–23; S. Benhabib, *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Routledge–Polity, Cambridge–New York 1992; K. Ślęczka, *Feminizm, ideologie i koncepcje społeczne współczesnego feminizmu*, Wydawnictwo Książnica, Katowice 1999, oraz R. Putnam Tong, *Mysł feministyczna. Wprowadzenie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 204–226.

socjalizacja preferująca etykę troski: obszary wiejskie, stosunki przyjacielskie i rodzinne, związki intymne. Wbrew Parsonsovi i zakładanej przezeń teleologii, rozwojowi nowoczesności towarzyszą oba sposoby socjalizacji, uzupełniające się nawzajem (a można się pokusić o wskazanie na jeszcze inne rodzaje stosunków etycznych). Co więcej, etyka troski stanowiła wykluczone, eksternalizowane zewnętrznie, które umożliwiało funkcjonowanie etyki sprawiedliwości. Ujawnia się tu ukryty stanowy charakter europejskiej nowoczesności, która fundowała się na podziale na stany: kobiety i mężczyźni<sup>109</sup>.

Zmienne wzoru służą jako podstawa do opisu porównawczego cywilizacji poprzez użycie wzorów wartości<sup>110</sup>. Parsons wyróżnia cztery typy wzorów wartości: uniwersalistyczno-osięgnięciowy, uniwersalistyczno-przypisaniowy, partykularystyczno-osięgnięciowy, partykularystyczno-przypisaniowy.

Wraz z rozwojem teorii Parsonsa następuje przeniesienie uwagi z podmiotowo warunkowanego działania jednostkowego na działanie systemowo uwarunkowane, w końcowym okresie twórczości Parsonsa; wbrew jego zamierzeniom, analizy systemowe stały się autonomiczne, nowoczesność sama staje się podmiotem.

Warto zwrócić uwagę na problematyczność zmiennych wzoru. Ich głęboko eurocentryczna konstrukcja przenosi błędy Parsonsa na jego następców – przykładem może być ujęcie wartości postmaterialistycznych przez Ingleharta<sup>111</sup>. Autonomizacja systemu wiąże się także z przesunięciem w ramach pojęcia władzy – rozumianej jako zdolności systemu do mobilizowania zasobów<sup>112</sup>. Przesądza to o jednoznacznym przyznaniu sprawstwa pojęciu systemu.

---

<sup>109</sup> Por. rozdział dotyczący ambiwalencji indywidualizacji w: U. Beck, *Spółczesność ryzyka*, dz. cyt., oraz relację pomiędzy seksizmem, rasizmem i strukturami kapitalistycznej nowoczesności w pracy: E. Balibar, I. Wallerstein, *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*, Verso, London–New York 1991.

<sup>110</sup> T. Parsons, *System społeczny*, dz. cyt., s. 83–90, 143–156; J. Jakubowski, *Racjonalność a normatywność działań...*, dz. cyt., s. 141.

<sup>111</sup> Widać to szczególnie w wyjątkowo eurocentrycznej pozycji, jaką jest praca pod redakcją Lawrence'a E. Harrisona i Samuela P. Huntingtona, *Kultura ma znaczenie. Jakie wartości wpływają na rozwój społeczeństw*, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2003; Roland Inglehart zamieścił w niej tekst *Kultura i demokracja*. Por. też: R. Inglehart, *Pojawienie się wartości postmaterialistycznych*, [w:] P. Sztompka, M. Kucia (red.), *Socjologia. Lektury, Znak, Kraków 2006*.

<sup>112</sup> Ciekawą polemikę z funkcjonalistycznym pojęciem władzy podjął socjolog i teoretyk organizacji Michel Crozier, dla którego władza polega na kontrolowaniu niepewności. Formułując ten problem inaczej, w ujęciu Croziera, ten kto siebie czyni tożsamym z niepewnością (kontyngencją), a innych czyni przewidywalnymi czy określonymi, ten dysponuje władzą. Por. M. Crozier, E. Friedberg, *Człowiek i system: ograniczenia działania zespołowego*, PWE, Warszawa 1982. Analizy niepewności dokonane przez Croziera stały się jednym z ważniejszych źródeł inspiracji dla Zygmunta Baumana i jego koncepcji nowoczesności.

Traktowanie władzy jako właściwości systemu, a nie – jako cechy poszczególnych osób czy pozycji, nie jest w naszej kulturze czymś zupełnie nowym. Już Tomasz z Akwinu uważał, że to porządek określa władzę. Kilkanaście wieków później [tak w oryginale – A.W.N.] Talcott Parsons, amerykański funkcjonalista, twierdził, iż władza jest zasobem systemu jako całości, jego zdolnością mobilizowania środków materialnych i woli działania oraz swoistym katalizatorem ułatwiającym przepływy między podsystemami. Obaj myśliciele zakładali w sposób milczący jednolitość standardów racjonalności i „systemowość” całości, o których mówili. My stoimy wobec nowego wyzwania, gdy oba założenia nie są bezdyskusyjne<sup>113</sup>.

### 2.3.4. Dalsza autonomizacja systemu społecznego – system społeczny jako samoodtworzący się system cybernetyczny

Wskazałem wcześniej, że na gruncie teorii Parsonsa możemy zauważyć przejście od warunków działania jednostkowego do warunków istnienia systemu. Zmiana ta nie dotyczyła tylko przeniesienia akcentu, ale polegała także na innym ujęciu pojęcia systemu<sup>114</sup>.

Parsons odszedł od modelu strukturalno-funkcjonalnego (który pozwalał wkomponować pojęcie działającego podmiotu) na rzecz ujęcia cybernetyczno-funkcjonalnego (biocybernetycznego). Na tym etapie dokonał on następnego przeformułowania koncepcji działania<sup>115</sup>.

(...) od tej chwili systemy działania [Parsons – A.W.N.] będzie charakteryzować za pomocą podstawowych pojęć ogólnej teorii systemów<sup>116</sup>.

Na plan pierwszy wysuwa się idea pochodzenia biologicznego, w której kluczowy jest koncept, iż systemy muszą zapewnić sobie przetrwanie (trwałą i odtwarzalną egzystencję) w warunkach dyktowanych przez zmienne i złożone otoczenie (środowisko)<sup>117</sup>. Środowisko to natomiast znajduje się tylko pod częściową kontrolą danego systemu.

Model samoutrzymującego się organizmu, model, który od dawna wywierał znaczny wpływ, skłania do uznania, że systemy samoste-

<sup>113</sup> J. Staniszkis, *Władza globalizacji*, dz. cyt., s. 17.

<sup>114</sup> J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. II, dz. cyt., s. 405.

<sup>115</sup> R. Jung, *Struktura działania społecznego...*, dz. cyt., s. 231–242.

<sup>116</sup> J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. II, dz. cyt., s. 405.

<sup>117</sup> Por. charakterystykę późnych poglądów Parsonsa dokonaną przez Niklasa Luhmanna w tekście *Talcott Parsons: The Future of a Theory*, [w:] N. Luhmann, *The Differentiation of Society*, Columbia University Press, New York 1982, s. 47–69.

rowne zachowują granice w niezmiernie złożonym otoczeniu. To, co wcześniej pojmowano jako tendencję do zachowania stanu równowagi, teraz Parsons pojmuje jako zachowanie granic<sup>118</sup>.

W tym momencie warto wprowadzić osławiony schemat czterech funkcji systemu (schemat AGIL). Odzwierciedla on zmianę w ujęciu systemu przez Parsonsa<sup>119</sup>. Pozwala także uzmysłowić sobie, jakie problemy pojawiają się, gdy pragniemy w ramach rozwiniętej teorii Parsonsa przedstawić pojęcie działającego podmiotu (*human agency*). AGIL to cztery niezależne imperatywy, wymogi, które system musi spełnić, aby istnieć i utrzymać stan równowagi. Wymogi te są zjawiskiem uniwersalnym i ściśle związanym z rozwojem społeczności ludzkich, muszą im sprostać wszelkie społeczności w ich rozwoju od prymitywnych do coraz bardziej złożonych struktur. Powoduje to upodobnianie się społecznych instytucji i organizacji<sup>120</sup>.

Jarema Jakubowski wskazuje, iż funkcje systemu są zasadniczo wyznaczone poprzez nałożenie się na siebie dwóch podziałów/wymogów. Pierwszy z nich to relacja zewnątrzność-wewnętrzność, stosunek system-otoczenie oraz struktura wewnętrzna samego systemu<sup>121</sup>. Drugi podział, czyli dychotomia instrumentalność-celowość, to – inaczej rzecz ujmując – dychotomia pomiędzy środkami a celami. To skierowanie się na jakiś ostateczny cel, jaki ma wypełniać system, a zarazem skierowanie na działania, które ów cel umożliwiają<sup>122</sup>.

Schemat AGIL otrzymujemy dzięki nałożeniu obu osi zróżnicowania systemu. Otrzymujemy cztery funkcje systemu (czy inaczej cztery fazy działania systemu): funkcję adaptacyjną (*adaptation*), funkcję osiągania celów (*goal achievement*), funkcję integracyjną (*integration*), funkcję osiągania napięć i utrzymywania wzoru (*latency*)<sup>123</sup>.

<sup>118</sup> J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. II, dz. cyt., s. 406.

<sup>119</sup> O przejściu z teorii Parsonsa do teorii Luhmanna, a szczególnie do kontynuacji zamysłu z zakresu teorii działania także w późniejszej ewolucji paradygmatu systemowego, por. R. Stichweh, *System Theory as an Alternative to Action Theory. The Rise of 'Communication' as a Theoretical Options*, „Acta Sociologica” 2000, vol. 43.

<sup>120</sup> Ch. Morse, *The Functional Imperatives*, [w:] M. Black (ed.), *The Social Theories of Talcott Parsons*, dz. cyt., s. 101.

<sup>121</sup> Szerzej przedstawię to zagadnienie w części poświęconej Luhmannowi; w tym miejscu warto zaznaczyć, iż porzuci on zupełnie ujmowanie funkcji systemu zawarte w schemacie AGIL; por. N. Luhmann, *The Differentiation of Society*, dz. cyt.

<sup>122</sup> Ch. Morse, *The Functional Imperatives*, dz. cyt., s. 172.

<sup>123</sup> Schemat AGIL stał się dla Parsonsa uniwersalnym narzędziem do opisanja każdej właściwie instytucji nowoczesnego społeczeństwa. B.S. Turner, R. Robertson, *How to Read Parsons*, [w:] R. Robertson, S. Bryan, B.S. Turner (eds.), *Talcott Parsons: Theorist of Modernity Theory*, dz. cyt., s. 254.

System pracuje, kolejno „włączając” funkcje w określonym porządku. Musi on zaadaptować się do danej sytuacji (otoczenia), następnie po osiągnięciu przystosowania pozwalającego na przetrwanie może on zacząć modyfikować sytuację (otoczenie). Modyfikacja ta motywowana jest założonym przyszłym celem danego systemu. Kolejny etap to integracja, czyli usuwanie wewnętrznych zakłóceń i problemów, które mogą utrudnić osiągnięcie celu albo powstały w wyniku dążeń do celu. Wreszcie następuje ostatni etap, jakim jest podtrzymywanie tożsamości systemu i odtwarzanie się wzoru/kodu strukturalnego<sup>124</sup>. Funkcje obejmują różne poziomy systemu; i tak: w przypadku systemu społecznego integracja zachodzi na poziomie podsystemu społecznego, natomiast kultywowanie wzoru obejmuje podsystem kultury.

Osiąganie celów wyznacza zakończenie i wygaśnięcie cykli systemowych. Działanie dokonywane przez dany subsystem zostaje zakończone, gdy osiągnięty zostanie moment stabilizacji (osiągnięcie celu), czyli moment, który umożliwi systemowi rozpoczęcie działań zmierzających do następnego etapu – osiągania kolejnego celu. Tak więc osiąganie celów może być rozumiane jako etap przejściowy; cel pośredni realizowany przez dane podsystemy zawsze stanowi przygotowanie do realizacji „ostatecznych celów” całego systemu<sup>125</sup>. Adaptacja to proces mobilizacji zasobów, środków technicznych, które są potrzebne zarówno do osiągania przez dany system założonych celów, jak i do usuwania napięć i kontynuowania wzoru. Problem adaptacji zasadza się na zdolności do odpowiedniego, prawidłowego i racjonalnego manipulowania obiektami (czy szerzej światem) tak, aby osiągnąć cele. Można zaryzykować twierdzenie, iż dla Parsonsa wszelkie udane zakończenia cykli systemowych (*ends*) są zarazem celami systemu (*goals*). Co to oznacza? Oznacza to, iż rozpatrywanie adaptacji, czyli udanego „egzystowania” systemu, musi być relatywizowane do celów danego systemu. W tym sensie udana adaptacja (funkcjonowanie) systemu może być utożsamiona z osiągnięciem przezeń swojego celu<sup>126</sup>.

Proces integracji to konieczność kooperacji wewnątrz systemu jego składowych elementów. Problemem jest tu konieczność utrzymania „solidarności”, pomimo istnienia napięcia pomiędzy koniecznością osiągania celów (i związanych z tym ograniczeń i wyrzeczeń) a sposobami dzielenia (konsumowania) owoców kooperacji<sup>127</sup>. Wreszcie ostatnia z funkcji, czyli kultywowanie wzoru (*latency*), to interludium

<sup>124</sup> J. Jakubowski, *Racjonalność a normatywność działań...*, dz. cyt., s. 173.

<sup>125</sup> Ch. Morse, *The Functional Imperatives*, dz. cyt., s. 113.

<sup>126</sup> Tamże, s. 114.

<sup>127</sup> J. Jakubowski, *Racjonalność a normatywność działań...*, dz. cyt., s. 174.

między fazami osiągania kolejnych celów systemu. Nie jest to jednakże okres pasywny, w tym bowiem czasie dokonywana jest kumulacja środków systemowych w celu utrzymania danego stopnia integracji. Funkcja ta zostanie przez Luhmanna rozszerzona dzięki pojęciu autopojetyczności i stanie się główną funkcją systemów złożonych.

Powyższy abstrakcyjny opis funkcji systemu pozwala ujrzeć trudności, jakie napotyka badacz, który próbuje dokonać przekładu z języka teorii Parsonsa na inne sposoby konceptualizacji. Schemat AGIL obejmuje zarówno poziom makro, jak i mikro. W przypadku moich analiz ważne jest, iż Parsons w całym okresie swej twórczości zakładał strukturalny izomorfizm pomiędzy jednostką a systemem społecznym<sup>128</sup>. Nie tylko systemy jako całości muszą sprostać czterem wymogom funkcjonalnym, dotyczy to też podmiotów jednostkowych. Na poziomie makro cztery wymogi funkcjonalne wyznaczają strukturę ról społecznych oraz porządkują strumienie informacyjne w ramach danych podsystemów oraz pomiędzy nimi (*input-output flows*)<sup>129</sup>. Wymogi funkcjonalne służą Parsonsovi do połączenia obu poziomów makro i mikro, są „urządzeniami” (*device*), które poruszają się pomiędzy społecznym zachowaniem a psychologią jednostki<sup>130</sup>.

Parsons stosuje schemat AGIL nie tylko do opisu poziomu mikro, ale także stara się wskazać, iż czterem wymogom funkcjonalnym podlegają wszystkie części systemu<sup>131</sup>.

Funkcja	System	Funkcjonalny podsystem	Kategoria strukturalna	Główna wartość
adaptacja	organizm	gospodarka	rola	użyteczność
osiąganie celu	osobowość	polityka	zbiorowość	skuteczność
integracja	system społeczny	wspólnota	normy	solidarność
utrzymanie wzoru	kultura	utrzymanie wzoru	wartości	integralność

Aplikacje te grzeszą aprioryzmem i sztucznością. Jest to tym wyraźniejsze, im bardziej odległe od amerykańskiej rzeczywistości, która otaczała Parsonsa<sup>132</sup>.

<sup>128</sup> A.L. Baldwin, *The Parsonian Theory of Personality*, dz. cyt., s. 185.

<sup>129</sup> Ch. Morse, *The Functional Imperatives*, dz. cyt., s. 116.

<sup>130</sup> Tamże, s. 120.

<sup>131</sup> Tabelę podaję za: J. Jakubowski, *Racjonalność a normatywność działań...*, dz. cyt., s. 177.

<sup>132</sup> V. Lidz, *The American Value System: A Commentary on Talcott Parsons's Perspective and Understanding*, [w:] R. Robertson, B.S. Turner (eds.), *Talcott Parsons Theorist of Modernity*, dz. cyt., s. 22-37.

Wraz z koncepcją systemu działania znikają aktorzy jako działające podmioty; w wyniku procesu abstrakcji stają się oni jednostkami, którym przypisuje się decyzje i tym samym efekty działań. O ile działania rozpatruje się w ich analitycznej strukturze wewnętrznej i pojmuje jako rezultaty kompleksowego współdziałania podsystemów specyficznych ze względu na swe komponenty, o tyle aktorzy pojawiają się jako reprezentanci (*Platzhalter*), i to zawsze z uwagi na określony aspekt: bycia organizmem, który zdolny jest się uczyć, gospodarowanie motywacjami przez osobę, role i członkostwo<sup>133</sup>.

Ten cytat obrazuje przejście, jakie zaszło w teorii Parsonsa, od początkowej teorii działania, „wspieranej” teorią systemu społecznego, do teorii systemu społecznego, którego problemy potraktowane są w zasadzie jako autonomiczne i niezależne od działań aktorów jednostkowych. Parsons to socjolog triumfującej i spełnionej nowoczesności. Doczekał się on słusznych i zjadliwych często krytyk, podobnie jak nowoczesność sama. Podobnie też jak nowoczesność, ma on i swoich apologetów<sup>134</sup>. Warto jednak przyjrzeć się ewolucji oraz wewnętrznej dynamice teorii Parsonsa. Teoria ta dobrze oddaje sposób, w jaki nowoczesność pojmowała samą siebie. Niestety, ta autodeskrypcja była zupełnie ślepa na warunki, dzięki którym sama była w ogóle możliwa. Porażający dziś etnocentryzm, apologetyka patriarchalnej rodziny nuklearnej, brak miejsca na opór społeczny i inne jeszcze zarzuty wobec Parsonsa to zarzuty wobec nowoczesności w jej rozwiniętym stadium. Parsons, socjolog spełnionej nowoczesności, to w pewnym sensie jej „fenomenolog”. Dlatego warto wracać do „połowicznej” wizji przepołowionej nowoczesności. Teoria Parsonsa to apoteoza powojennego Zachodu i ideologia owego czasu. Związana jest z legitymizacją kończącej się epoki kolonizacji, rozpoczynającej dekolonizacji, a równolegle neokolonizacji i jej teoriomodernizacyjnej legitymizacji<sup>135</sup>. Dzięki Luhmannowi zauważymy, iż tę połowiczną wizję przepołowionej rzeczywistości można jeszcze zradykalizować.

<sup>133</sup> J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. II, dz. cyt., s. 425.

<sup>134</sup> Przykładem takiej apologetyki jest tekst Michała Kaczmarczyka, *System społeczny a dylematy teorii działania*, wstęp do: T. Parsonsa, *System społeczny*, dz. cyt., s. IX-LV.

<sup>135</sup> Por. T. Buksiński, *Moderność*, dz. cyt., s. 413.

## 2.4. Radykalizacja paradygmatu funkcjonalno-strukturalnego – Niklas Luhmann

### 2.4.1. Uwagi wstępne

Niklas Luhmann jest drugim omawianym przez mnie reprezentantem nurtu funkcjonalistycznego w ujmowaniu systemów społecznych. Traktowanie Luhmanna jako funkcjonalisty nie jest oczywiste choćby z tego powodu, iż jeden z jego bazowych terminów *Autopoiesis* powstał na gruncie wewnętrznej polemiki z funkcjonalizmem w ramach nauk biologicznych<sup>136</sup>.

Jest to postać ważna z kilku powodów. Po pierwsze, jest on sukcesorem Parsonsa, a jego myśl stanowi krytyczne dopełnienie jego teorii; po wtóre, Luhmann jest jedną z najbardziej wpływowych postaci współczesnej socjologii. Świadczyć o tym może fakt, iż w Niemczech jego debata z Habermasem przez długi czas wyznaczała ramy dyskusji toczonych w teorii społecznej w ogóle<sup>137</sup> i była porównywalna swym oddziaływaniem z debatą toczoną pomiędzy Parsonsem a szkołą chicagowską<sup>138</sup>. Teoria Luhmanna w wielu punktach jest zbieżna w swych konsekwencjach z diagnozami myślicieli postmodernistycznych i postrukturalistycznych<sup>139</sup>. To wskazuje na wagę teorii Luhmanna w dyskusji nad nowoczesnością w ogóle. Wykorzystanie teorii Luhmanna do poruszenia problemu *human agency* jest dwuznaczne i kontrowersyjne. Uprzedzając tok analizy, stwierdzmy, iż w systemie Luhmanna w ogóle nie możemy opisać tego zjawiska.<sup>140</sup> Sam badacz stwierdził, iż jego teoria wyrasta z chęci pozbycia się iluzji, jaką jest zarówno pojęcie jednostkowego podmiotu sprawczego, jak i człowieka w ogóle. Ale właśnie dlatego myśliciel ten jest dla mnie tak interesujący. Chcę zbadać, czy zniknięcie pojęcia podmiotu jest problemem tylko teorii Luhmanna, czy

<sup>136</sup> Por. H.R. Maturana, F.J. Varela, *Autopoiesis and Cognition...*, dz. cyt.

<sup>137</sup> Początkowa faza tej dyskusji została przedstawiona w książce: J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?*, Suhrkamp, Frankfurt nad Menem 1971.

<sup>138</sup> C. Kostro, *Funkcjonalna teoria moralności Niklasa Luhmanna*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2002, s. 10.

<sup>139</sup> W. Rash, *Niklas Luhmann's Modernity. Paradoxes of Differentiation*, Stanford University Press, Stanford 2000. Por. też wstęp autorstwa Evy M. Knodt, [w:] N. Luhmann, *Social Systems*, Stanford University Press, Stanford 1995.

<sup>140</sup> Uwagę na ten problem zwracają m.in. autorzy następujących artykułów: D. Baeker, *Dlaczego systemy*, dz. cyt., oraz N. Albersten, B. Diken, *What is the Social*, dz. cyt.

też stanowi symptom ważniejszego problemu i jest konsekwencją pewnej wizji społeczeństwa, podmiotu i nowoczesności.

## 2.4.2. Ogólna mechanika systemu Luhmanna

Dzieło Luhmanna jest szalenie bogate i złożone. Oprócz ciągłego tworzenia głównego rdzenia swej teorii Luhmann pisał równie wiele, starając się aplikować swą teorię do tak różnorodnych dziedzin, jak: miłość i funkcje rodziny, problemy państwa socjalnego czy współczesne ruchy ekologiczne. Odtworzenie tego systemu wymagałoby osobnej pracy, stąd poprzestanę na wskazaniu zasadniczych cech tej teorii, dyskusję szczegółową pozostawiając badaczom bliżej zainteresowanym myślą Luhmanna<sup>141</sup>. Przedstawione poniżej elementy systemu Luhmanna zostały dobrane i przedstawione w taki sposób, aby w pełni uwypuklić problematykę związaną z podmiotem sprawczym.

**Autopoiesis.** Analizę systemu Luhmanna wypada rozpocząć od pojęcia, które stanowi *novum* i było przyczyną jego zerwania z tradycją parsonsofską. Luhmann używał pojęcia *autopoiesis*, powołując się na dwóch chilijskich badaczy: Maturanę i Varełę<sup>142</sup>. Pojęcie to zastąpiło wcześniej używane przez niego pojęcie samoreprodukcji.

<sup>141</sup> W Polsce pojawiło się ostatnio kilka publikacji poświęconych Luhmannowi, a wśród nich szczególnie ważne jest tłumaczenie książki Luhmanna *Systemy społeczne. Z ważniejszych omówień jego myśli należy wymienić*: R. Sojak, *Paradoks antropologiczny...*, dz. cyt., s. 81–82; C. Kostro, *Funkcjonalna teoria moralności Niklasa Luhmanna*, dz. cyt.; M. Gdula, *Koncepcja komunikacji w teorii socjologicznej Niklasa Luhmanna*, „Rubikon. Kwartalnik Naukowy” 2004, nr 1–4/(24–27), s. 99–108; M. Kurowski, *Paradoks i ironia, czyli krótki kurs socjologii Niklasa Luhmanna*, „Rubikon. Kwartalnik Naukowy” 2004, nr 1–4/(24–27), s. 79–98; J. Winczorek, *Niklas Luhmann jako socjolog prawa*, cz. I, „Rubikon. Kwartalnik Naukowy” 2004, nr 1–4/(24–27), s. 109–127; M. Kaczmarczyk, *Radykalny funkcjonalizm Niklasa Luhmanna na tle współczesnej teorii społecznej*, [w:] N. Luhmann, *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii*, przeł. M. Kaczmarczyk, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2007, s. xix–lviii; G. Skąpska, *Niklas Luhmann i teoria systemów społecznych. Wstęp do wydania polskiego*, [w:] N. Luhmann, *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii*, dz. cyt., s. vii–xviii; R. Kawczyński, *Konstruktywizm w teorii systemów społecznych Niklasa Luhmanna*, [w:] A. Pałubicka, A.P. Kowalski (red.), *Konstruktywizm w humanistyce*, Wyd. Epigram, Bydgoszcz 2003, s. 87–95; R. Kawczyński, *Podmiot a kultura w dyskusji Jürgena Habermasa z Niklasem Luhmannem*, [w:] A. Pałubicka, A. Dobosz (red.), *Umysł i kultura*, Wyd. Epigram, Bydgoszcz 2004, s. 141–146; R. Kawczyński, *Między konstrukcją a rekonstrukcją. Stanowisko „miękkiego dualizmu”*, [w:] M. Korczyński, P. Pluciński (red.), *Konstrukcja czy rekonstrukcja rzeczywistości? Dylematy społecznego zaangażowania*, Wydawnictwo Naukowe Bogucki, Poznań 2006, s. 131–152.

<sup>142</sup> Szerzej na temat koncepcji autopoietyczności organizmów żywych wypowiadali się Maturana i Varela. Trzeba w tym miejscu zauważyć, iż sam Varela był ostrożny w używaniu pojęcia *autopoiesis* dla określania relacji społecznych, por. H.R. Maturana, F.J. Varela, *Autopoiesis and Cognition...*, dz. cyt.

Autopoiesis zostało zaproponowane przez Maturanę i Varełę jako próba polemiki z wciąż pojawiającymi się w biologii próbami myślenia w kategoriach funkcjonalistycznych i teleologicznych. Na gruncie syntezy neodarwinowskiej nie znajdziemy potwierdzenia sztandarowej tezy Parsonsa, iż bardziej złożone organizmy są bardziej przystosowane do środowiska niż tzw. „prymitywne”. Pojęcie funkcji w jej znaczeniu używanym przez Parsonsa jest bliższe jej użyciu przez Lamarcka niż Darwina<sup>143</sup>. Ręka nie jest po to, aby chwytać, czy płetwa, aby pływać; biologowie dawno odeszli od uzasadnień funkcjonalistycznych. Powszechnie uważa się, że zmiany mają najwyższy charakter suboptymalny, a nie optymalny, ciągi zmian, które pozwalają przeżyć, utrwalają się, inne zanikają. Nie ma to nic wspólnego z optymalnym ujęciem funkcji, np. przełyk jako wspólny kanał dla dróg oddechowych i pokarmowych z punktu widzenia funkcjonalizmu jest bardzo wątpliwy (możliwość zachłyśnięcia się), ale jako rozwiązanie suboptymalne wystarcza, by populacja złożona z takich „wybrakowanych” egzemplarzy przetrwała. Teleologia funkcjonalizmu Parsonsa, częściowo obecna u Luhmanna, to przykład tendencji opisywanej przez Steve’a Fullera jako „forma wynikająca z funkcji”. Luhmann jest postacią kłopotliwą: z jednej strony są u niego obecne wątki funkcjonalistyczne, z drugiej świadomie stara się on przejść na pozycje opisane przeze mnie jako wyraz tendencji „funkcja wynika z formy”. Wydaje się, iż Luhmann nie do końca zrealizował rewolucyjny potencjał tkwiący w pojęciu autopoiesis.

Autopoiesis to wewnętrzna reprodukcja danej całości, systemu czy organizmu, następuje poprzez odwołanie się do wewnętrznych reguł konstruujących ten organizm. Etymologicznie *autopoiesis* (gr. *autos* – samo oraz *poiein* – wytwarzać, produkować) to *samowytwarzanie się, samoreprodukcja*. Autopoietyczność systemu oznacza, iż wytwarza się on sam.<sup>144</sup> Reprodukuje się on w tym znaczeniu, że każda czynność, jaką podejmuje system, czy też operacja, jaka w nim zachodzi, wreszcie każdy jego element może funkcjonować i istnieć tylko jako konsekwencja operacji już istniejących w systemie. Inaczej mówiąc, system transformuje się, odnosząc do własnej „historii”, potwierdza się przy tym zasadniczo epistemologiczny charakter teorii systemu<sup>145</sup>. O złożoności związków funkcjonalizmu z ontologią mogą świadczyć poniższe cytaty:

<sup>143</sup> Por. problem funkcja *versus* forma poruszony w podrozdziale o złożoności.

<sup>144</sup> Tamże, s. 78–79.

<sup>145</sup> Dotykamy tutaj bardzo złożonego zagadnienia, jakim jest relacja między ontologią a epistemologią w teorii Luhmanna, a właściwie brak tego rozdzielenia. Operacje systemu, mimo iż są operacjami poznawczymi, ontologizują się i stanowią grunt dla następnych operacji epistemologicznych. Argument za faworyzowaniem

Funkcjonalizm uważa się za swego rodzaju antyontologię, którą Habermas w swych rozważaniach antropologicznych porównuje z egzystencjalizmem. (...) Tymczasem u bezkrytycznych zwolenników funkcjonalizm znowu zbliża się do myślenia ontologicznego<sup>146</sup>.

oraz:

W ten sposób, poprzez wewnętrzną dyferencjację, udzielono pozornej odpowiedzi na podstawowe ontologiczne pytanie o byt tego, co istnieje, o substancję (*nach dem Sein des Seienden nach der Substanz*), w rzeczywistości jednak pytanie to tylko zaciemniono. Ontologiczny status samego systemu mógł pozostać niewyjaśniony, bowiem części – jako elementy bądź atomy – zdawały się gwarantować substancjalność całości<sup>147</sup>.

System pośrednio jedynie komunikuje się z otoczeniem, ważniejszy jest nie moment „semantyczny”, ale „syntaktyczny”. System może reagować na wyzwania otoczenia nie poprzez odzwierciedlanie go, uzyskiwanie „prawdziwych” (w sensie klasycznej teorii prawdy) informacji, ale poprzez samotransformację własnych elementów i reguł; każda operacja systemu może zająć tylko jako „zazębiająca się”, dołączona do innych operacji. System rozwija się poprzez ciągle rozbudowywanie łańcucha „logicznych” konsekwencji swych operacji poznawczych. Jedna operacja poznawcza wymusza, określa warunki zajęcia następnej operacji i tak aż do końca istnienia danego systemu (czyli przerwania ciągłości mechanizmu autopoiesis).

Odwwołanie się do autopoiesis zmienia zasadniczo pojęcie komunikacji<sup>148</sup>. W ujęciu Luhmanna nie polega ona już dłużej na przesyłaniu „pakietów” informacji pomiędzy organizmem a jego otoczeniem, funkcjonuje ona bowiem jedynie dzięki i poprzez grę pomiędzy dostosowującym się organizmem a zmieniającym go otoczeniem<sup>149</sup>. Autopoiesis oznacza w przypadku podmiotów (w tym wypadku są nimi poszczególne systemy), iż nie ma innej rzeczywistości, którą

---

odczytań epistemologicznych może stanowić powinowactwo teorii Luhmanna z fenomenologią. Por. M.M. Kurowski, *Niklasa Luhmanna radykalizacja projektu fenomenologii*, „Fenomenologia” 2003, nr 1, s. 63–74, oraz J. Brejda, *Niklas Luhmann hermeneutyka różnicy konstytutywnej*, „Fenomenologia” 2003, nr 1, s. 75–90.

<sup>146</sup> K. von Beyme, *Współczesne teorie polityczne*, dz. cyt., s. 116.

<sup>147</sup> A.M. Kaniowski, *Filozofia społeczna Jürgena Habermasa*, Kolegium Otryckie, Warszawa b.d.w., s. 385.

<sup>148</sup> O autopoietycznej koncepcji komunikacji, inspirowanej myślą Luhmanna, por. M. Fleischer, *Teoria kultury i komunikacji*, przeł. M. Jaworowski, DSWE TWP, Wrocław 2002, s. 127–199; M. Fleischer, *Obserwator trzeciego stopnia...*, dz. cyt.

<sup>149</sup> Model ten, zwany także orkiestralnym, rozwijają: Y. Winkin, *Antropologia komunikacji. Od teorii do badań terenowych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007; A. Skibiński, *Homo significus...*, dz. cyt.

mogą one poznawać, niż dostępna im własna rzeczywistość podmiotowa<sup>150</sup>. W myśli Luhmann widzimy tutaj nieprzypadkowe nawiązania do myśli pokantowskiej, w której rzeczywistość poza-przedmiotowa pozostaje zasadniczo nieznaną i jej kształt, jak wykazał to już Hegel, zależy od współwoluującego z nią podmiotu. Bodźce otoczenia mogą oddziaływać na system, niejako „przesuwając” jego granice, a przez to dokonując jego redefinicji.

**System i otoczenie.** Jest to relacja uniwersalna, wszelkie systemy zachowują się w ten sam sposób: organizmy żywe (czy też – jak wolą twierdzić Varela i Maturana – populacje), systemy psychiczne, czyli osobowości, systemy społeczne (a także ich części, podsystemy, takie jak: ekonomia, prawo, sztuka, nauka etc.). System jest zawsze otoczony przez jakieś zewnętrzne dla niego środowisko. Środowisko zaś jest źródłem wyzwań dla systemu, nastęrcza ono systemowi problemów, które aby nie przerwać reprodukcji, musi on rozwiązywać. System jako szereg operacji epistemologicznych musi radzić sobie z reprodukcją, redukując złożoność środowiska. Związane jest to z dość oczywistą konstatacją, że świat na zewnątrz danego systemu jest zawsze bardziej złożony od wnętrza systemu. System, redukując złożoność środowiska, dokonuje tego poprzez powiększanie złożoności własnych struktur poznawczych. Stąd proces ten jest także przyczyną dyferencjacji systemów. W momencie kiedy dany system (np. społeczny) nie radzi sobie z wytwarzaniem odpowiedzi na wyzwania ze strony otaczającego go środowiska, rozpada się<sup>151</sup> albo dzieli i w ten sposób oba „nowe” systemy mogą podjąć te wyzwania, mając znacznie mniej skomplikowaną architekturę systemową. Dynamika dyferencjacji jest zatem wyznaczona już na mocy samej konstrukcji.

**Strukturalne zamknięcie/domknięcie i sprzęgnięcie.** Określa związek systemu z otoczeniem. System musi być „zamknięty”, aby utrzymywać tożsamość, z drugiej strony jest on skazany na bycie-w-otoczeniu.

Operacyjna zamkniętość niesie ze sobą taką konsekwencję, że system skazany jest na samoorganizację. Jego własne struktury mogą być budowane i zmieniane tylko przez własne operacje – zatem np.

<sup>150</sup> N. Luhmann, *The Cognitive Program of Constructivism and a Reality that Remains Unknown*, [w:] W. Krohn, G. Küppers, H. Novotny (eds.), *Selforganization*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 1990, s. 64–86.

<sup>151</sup> Przykładem rozpadu podsystemu kodującego działania jest utrata w społeczeństwach zachodnich znaczenia pojęcia honoru. Dziewiętnastowieczny bohater *Łagodnej* Fiodora Dostojewskiego musiał zmienić całe swe życie w wyniku utraty honoru, dziś trudno wskazać działania, które byłyby regulowane przez kod binarny honorowe/niehonorowe.

język tylko przez komunikowanie się, a nie bezpośrednio przez ogień, trzęsienie ziemi, promieniowanie kosmiczne czy spostrzeżenia pojedynczej świadomości<sup>152</sup>.

Oznacza to, iż język jest „ślepy”, można go określić za pomocą słynnej metafory pola widzenia przywołanej przez Wittgensteina w *Traktacie logiczno-filozoficznym*. System może jedynie zmieniać się „od wewnątrz”, nie zachodzi bowiem wymiana komunikatów (rozumianych tradycyjnie jako porcje informacji) między nim a otoczeniem. Z drugiej jednak strony system jest na stałe sprzęgnięty ze swym otoczeniem, jest z konieczności uczestnikiem w świecie. Soliptyczne zamknięcie systemu jest wciąż rewidowane przez wpływ środowiska.

**Złożoność operacyjna systemu.** Jest ściśle związana z redukcją złożoności środowiska. Systemy, redukując ją, czynią to dzięki powiększaniu złożoności własnych operacji systemowych. Ten aspekt funkcjonowania systemów, zdaniem Luhmanna, odpowiada za fakt, iż w zdyferencjonowanych funkcjonalnie społeczeństwach nie ma „centrum”. To oznacza, iż podobnie jak w analizach Foucaulta, we współczesnych społeczeństwach miejsce króla jest puste, a władza jest rozproszona i niewidoczna. Podobieństwo koncepcji władzy Luhmanna i Foucaulta, a także częściowo Agambena, pokazuje ich wspólną słabość. Jest nią niemożność wyartykułowania emancypacyjnej, sprawczej polityki, gdyż wszystko rozpuszcza się w alienującej krytyce (wszech)władzy. Także u Luhmanna brakuje wyróżnionego trwałego miejsca, w którym społeczeństwo mogłoby uzyskać wiedzę o sobie. Taka samowiedza może pojawić się tylko na poziomie partykularnych systemów, jest podzielona pomiędzy wielość języków zdyferencjonowanego społeczeństwa. Widoczne jest to w sposobie, w jaki Luhmann przedstawił postrzeganie zagrożeń ekologicznych przez współczesne społeczeństwa<sup>153</sup>. Złożoność operacyjna powoduje, iż systemy tylko w ograniczonym stopniu mogą monitorować własne działania. Każdy akt monitoringu powiększa złożoność i znów wymaga kontroli, uzyskiwania metapoziomowego wglądu. Refleksja systemu nad samym sobą odbywać się może tylko kosztem niesłuchanego przyrostu złożoności operacji wewnętrznych. Taka złożoność może doprowadzić do paraliżu systemu i jego działalności. Stąd, jak wskazują zgodnie

---

<sup>152</sup> N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt nad Menem 1997, s. 92–93, korzystam z tłumaczenia R. Kawczyńskiego, cyt. za maszynopisem doktoratu, otrzymanym dzięki uprzejmości autora: *Filozofia Hegla we współczesnej perspektywie teorio-kulturowej*, promotor prof. dr hab. A. Pałubicka (obrona: 30.06.2004, IF UAM), s. 67.

<sup>153</sup> N. Luhmann, *Ecological Communication*, Polity Press, Chicago 1989.

Radosław Sojak i Andrzej Zybertowicz<sup>154</sup>, realizm jako perspektywa poznawcza może być dla systemu bardziej opłacalna.

(...) w świetle tak pojmowanej teorii systemów realizm jest nieadekwatny, lecz operacyjnie skuteczny, natomiast antyrealizm paraliżujący, lecz trafny. Realizm, zapominając, nie rozpoznając i przeto negując procesy atrybucji informacji na środowisko, znacznie obniża wewnętrzną złożoność systemu i tym samym uwalnia więcej energii dla radzenia sobie ze środowiskiem. Systemy na tyle refleksyjne, by rozpoznać procesy atrybucji, niesłuchanie podnoszą swoją złożoność i są tym samym bardziej bezradne wobec środowiska<sup>155</sup>.

System „oszukuje” siebie, utożsamiając swój projekt rzucony na świat ze światem samym, ale ów pozór, mimo iż empirycznie fałszywy, pozwala sprawnie działać. Konstruktywistyczna refleksja metapoziomowa, chociaż pozwala uzyskiwać obraz bardziej wiarygodny i monitorować własne działania (tym lepiej, im wyższy poziom metarefleksji transcendentальной osiągniemy), przez nadmierną złożoność paraliżuje działanie systemu. Problem ten można zilustrować, wskazując na kłopoty, z jakimi boryka się ruch feministyczny: z jednej strony jako ruch emancypacyjny i polityczny postuluje on wyzwolenie kobiet (feminizm pierwszej i drugiej fali), z drugiej strony z perspektywy epistemologicznej (feminizm trzeciej fali) problem podmiotu politycznego, który ma zostać wyemancypowany, jest szalenie problematyczny. Z jednej strony zatem mamy operacyjnie skuteczny, ale epistemologicznie fałszywy projekt polityczny, z drugiej epistemologicznie trafniejszy, ale politycznie paraliżujący projekt filozoficzny<sup>156</sup>.

**Kody binarne.** Są kluczowe dla rozumienia współczesnych społeczeństw. Systemy, redukując złożoność, posługują się kodem, który pozwala selekcjonować dochodzące (pośrednio) ze środowiska bodźce. Dla podsystemów społecznych są nimi, na przykład: dla ekonomii – zysk i strata, dla nauki – prawda i fałsz, dla prawa – legalne i nielegalne etc. Luhmann zauważa, iż systemy oparte na kodach binarnych nie są jedyną możliwością, którą możemy pomyśleć w teorii, ale w praktyce tylko te systemy skutecznie radzą sobie z procesem autopoiesis, które restrykcyjnie przestrzegają „czystości” swojego kodu binarnego. Przykładem kłopotów, jakie wiążą się z zakłóceniem takiego kodowania, jest pojawienie

<sup>154</sup> R. Sojak, *Paradoks antropologiczny...*, dz. cyt., s. 88–93; A. Zybertowicz, *Przemoc i poznanie: studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1995, s. 196–197.

<sup>155</sup> R. Sojak, *Paradoks antropologiczny...*, dz. cyt., s. 92.

<sup>156</sup> Por. M. Bobako, *Demokracja wobec różnicy...*, dz. cyt.

się języka moralności w ekonomii czy nauce. Jak wiemy, jednym z powodów sukcesu, jaki odniosły nauki przyrodnicze, jest fakt, iż usunęły one z horyzontu własnej refleksji i problematyki wszelkie zagadnienia, które bezpośrednio nie przekładają się na przyrost wiedzy, i to wiedzy, która pozwala na manipulacyjne jej użycie w postaci technologii. W celu ilustracji posłużę się zaczerpniętym od Jerzego Kmity schematem rozdzielającym kulturę techniczno-użytkową od kultury symbolicznej. Skuteczność działań opartych na dyrektywach tej pierwszej sfery kultury nie zależy bezpośrednio od podzielenia przekonań normatywnych danej kultury (np. ochrona drzew owocowych przed mrozem), w drugim przypadku działania niezgodne z normatywami danej kultury będą nieskuteczne (rytuał powitania). Posługując się teorią systemów możemy stwierdzić, iż kultura techniczno-użytkowa jest systemem autopoietycznym posługującym się kodem użyteczności, który pozwala pominąć inne zależności. Wydaje się, jednak, że także w nauce (i technologii) mamy do czynienia z odniesieniem do wartości, ale panuje wokół niego tak powszechna zgoda, iż zostało ono zapomniane<sup>157</sup>. Wprowadzenie języka moralności, refleksji nad własnymi podstawami mogłoby zburzyć skuteczność wypracowaną przez nauki przyrodnicze. Sojak<sup>158</sup> i Zybortowicz<sup>159</sup> brak sukcesu humanistyki upatrują w braku wypracowania równie czystego mechanizmu, kodu binarnego. Gdyby nauki humanistyczne mogły abstrahować od swego uczestnictwa w świecie społecznym, eksperymentować na ludziach i wreszcie porzucić obsesję zastanawiania się nad statusem i legitymizacją wiedzy naukowej (szczególnie humanistycznej), prawdopodobnie uzyskałyby podobny przyrost wiedzy operacyjnie skutecznej.

### 2.4.3. Habermasa i Luhmanna spór o podmiot, normatywność i kształt nowoczesności

Jak już nadmieniałem powyżej, polemika pomiędzy Habermasem i Luhmannem zdominowała socjologię niemiecką w latach osiemdziesiątych XX wieku. Pole dyskusji zostało naruszone dopiero przez Urlicha Becka i zapoczątkowaną przez niego *zeitgenössische Soziologie*. Spór toczony przez nich odsłonił jednakże szereg ważkich

<sup>157</sup> J. Kmity, *Późny wnuk filozofii. Wprowadzenie do kulturoznawstwa*, seria Studia Kulturoznawcze. Monografie, Wydawnictwo Bogucki, Poznań 2007.

<sup>158</sup> R. Sojak, *Paradoks antropologiczny...*, dz. cyt., s. 88–93.

<sup>159</sup> A. Zybortowicz, *Przemoc i poznanie...*, dz. cyt., s. 196–197.

problemów, częściej natury filozoficznej niż socjologicznej. Odtwarzając ów spór, opierać się będą głównie na pracy Andrzeja Kaniowskiego<sup>160</sup>, pracy samego Habermasa<sup>161</sup>, a ponadto posłużę się obroną Luhmanna, jaką zaproponował Radosław Kawczyński<sup>162</sup>. Rozważając spór, musimy mieć na uwadze pewną (banalną) tezę, która jest motorem krytyki Habermasa – jest to problem rozważania teorii systemów jako teorii społecznej, z akcentem położonym na jej aspekt krytyczny. Większość aporii i problemów teorii systemów wskazanych przez Habermasa wiąże się ze zbytnimi, jego zdaniem, uroszczeniami teorii Luhmanna. Docenia on moc konceptualizacyjną tej teorii, ale uważa, iż może mieć ona zastosowanie w ograniczonym zakresie.

Spór pomiędzy tymi myślicielami został zapoczątkowany przez książkę *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*<sup>163</sup>. Habermas w tej książce to potomek szkoły frankfurckiej i autor *Erkenntnis und Interesse* oraz *Teoria i praktyka*. Luhmann jest tu autorem *Soziologische Aufklärung* i socjologiem organizacji. Późniejszy kształt dyskusji widoczny jest w książce Habermasa *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*. Tutaj zarówno Luhmann, jak i Habermas zajmują bardziej dojrzałe stanowiska, Luhmann jest już twórcą *Soziale Systeme*, Habermas występuje jako fundator paradygmatu rozumu komunikacyjnego.

Zacznę od bardzo skrótowej charakterystyki sporu. Podstawowe zarzuty sformułowane przez Habermasa są następujące.

Pierwszy dotyczy pojęcia granicy systemów, Luhmann traktuje granicę pomiędzy systemami społecznymi a otoczeniem jako naturalną w sensie biologicznym, podczas gdy faktycznie są to subiektywne granice sensu. Posługując się pojęciami zaczerpniętymi z biologii, nie oddaje specyfiki ontologii bytu społecznego, gdyż systemy i podsystemy społeczne same definiują swoje granice i manipulują nimi.

Habermas uważał, że obecnie jest niemal niemożliwe wskazanie tych „symbolicznie ukonstytuowanych granic sensu”. (...) W przypadku systemów politycznych może się wydawać, iż stosunkowo łatwiej jest tu o wskazanie granic niż w przypadku systemów społecznych; nierzadko powoływano się przy tym na elementy tradycyjnie definiujące państwo (granice, władza, naród). A przecież i tutaj pojawiają się nieblahe trudności, jak w przypadku, gdy system polityczny wysuwa pretensję do obszarów dążących do autonomii (...)<sup>164</sup>.

<sup>160</sup> A.M. Kaniowski, *Filozofia społeczna Jürgena Habermasa*, dz. cyt.

<sup>161</sup> J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, dz. cyt.

<sup>162</sup> R. Kawczyński, *Podmiot a kultura...*, dz. cyt., s. 141.

<sup>163</sup> J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, dz. cyt.

<sup>164</sup> K. von Beyme, *Współczesne teorie polityczne*, dz. cyt., s. 113.

Nie da się ustalić granic systemów na gruncie samej teorii Luhmanna, trzeba sięgnąć do jakiejś zewnętrznej w stosunku do niej teorii. To, co jest łatwe dla organizmów i modeli cybernetycznych, staje się kłopotliwe dla systemów społecznych. Definicje te wymagają historyczno-hermeneutycznego wyznaczenia oraz muszą uwzględniać materialność świata, w tym jego przestrzenność. Widać to bardzo wyraźnie w Luhmannowskim ujęciu społeczeństwa światowego. Luhmann, konstruując społeczeństwo światowe, nie kłopotce się skonfrontowaniem swojej dedukcyjnej wizji z materiałem historycznym.

Drugi przesąd, który blokuje rozwój pojęciowy, pojawia się za sprawą tezy o terytorialnej wielości społeczeństw. Chiny to jedno, Brazylia inne, Paragwaj jeszcze inne, podobnie jak Urugwaj. Wszelkie dążenia do precyzji zawodzą bez względu na to, czy odwołują się do organizacji państwowej, czy do języka, kultury albo tradycji. Wprawdzie istnieją niezaprzeczone różnice w warunkach życia na tych terytoriach, jednak należy tłumaczyć je różnicami w społeczeństwie, nie zaś uznawać za różnicę pomiędzy społeczeństwami. A może socjologia chce pozostawić rozstrzygnięcie swojego głównego problemu geografii?<sup>165</sup>

Podobnie czynią jego apologety – nie próbują oni nawet podjąć uczciwej polemiki z systemowo-historyczną teorią nowoczesnego systemu-świata i ze zwrotem przestrzennym we współczesnej humanistyce<sup>166</sup>.

Systemy w teorii Luhmanna mają ambiwalentny charakter: z jednej strony są one operacjami nadbudowanymi nad ludzkimi działaniami, regulacjami, które owe działania determinują, kształtują. Z drugiej jednak strony mają sens ontologiczny, działania ludzkie stwarzają bowiem „twardą” rzeczywistość. Pojęcia ekonomii, prawa, polityki wykraczają poza operacje czysto epistemologiczne. Systemy Luhmannowskie zawierają w sobie oba momenty. Z jednej strony są one systemami, zbiorami operacji epistemologicznych, operacjami sensów. W wyniku tych operacji jednakże następuje zmiana bytu społecznego i to, co miało początkowo sens tylko epistemologiczny, ontologizuje się analogicznie do rozwoju podmiotu-ducha („ja”)

<sup>165</sup> N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, dz. cyt., s. 415.

<sup>166</sup> R. Stichweh, *On the Genesis of World Society: Innovations and Mechanisms*, s. 3, [https://www.uni-bielefeld.de/\(de\)/soz/iw/pdf/stichweh\\_2.pdf](https://www.uni-bielefeld.de/(de)/soz/iw/pdf/stichweh_2.pdf), „Distinktion-tidskrift for samfundsteori” (Arhus, Dk.), 2000, no. 1(1), s. 27–38. Szerzej piszę o tym w rozdziale poświęconym Wallersteinowi. Zupełne niezrozumienie teorii Wallersteina prezentuje natomiast Krzysztof C. Matusek, kiedy twierdzi, iż Wallerstein opisuje system autarkiczny. Por. K.C. Matusek, *Systemy wojenne. Współczesne wojny w perspektywie teorii Niklasa Luhmanna*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, s. 139.

u Hegla. Wyistaczający się historycznie duch to podmiot epistemologiczny, który poprzez zawłaszczanie innobytu ontologizuje się. Widoczne jest to także w figurze pana i sługi. Dwa podmioty, jak powiada Hegel, „walczą na śmierć i życie”, jednakże walka ta ma równocześnie sens epistemologiczny i ontologiczny. Walka ta polega na tym, która samowiedza „zdefiniuje” realność, w jakiej poruszać się będzie druga samowiedza. Stosunek uznawania, walki, która ów stosunek wyprzedza, może być wyróżniony jedynie na drodze filozoficznej abstrakcji, jest on nierozzerwalnie związany ze strukturami społecznymi, które są wraz z owym stosunkiem wytwarzane. Jak u Hegla, także u Luhmanna mamy podwójne sprzęgnięcie pomiędzy podmiotem (Ja, systemem) a „rzeczywistością pozapodmiotową (nie-Ja, innobytem, otoczeniem). Podmiot (system) może określić swą tożsamość jedynie poprzez wydzielenie się z otoczenia, a tej operacji może dokonać tylko we własnych kategoriach. W podsystemie nauki, przykładowo, nieustannie dokonujemy redefinicji, jakie działania poznawcze (a właściwie ich owoce) określimy jako prawdziwe lub fałszywe. Ocena ta dokonuje się tylko poprzez odwołanie do istniejącego korpusu wiedzy naukowej, stąd zbyt śmiałe teorie naukowe mogą owego testu wprzęgnięcia w operacje podsystemu nauki nie przejść<sup>167</sup>. Jednakże sukces, jakim jest akceptacja nowej teorii, zmienia zarazem granice systemu, jego tożsamość, a także w pewnej mierze charakter samego kodu binarnego. To z kolei ma wymierne przełożenie na kształt ontologii społecznej.

Następnym kluczowym aspektem jest zagadnienie złożoności świata. Złożoność świata i jej stopień nie jest daną obiektywną, jak zakłada to Luhmann, lecz subiektywnym problemem rozpatrywanym z punktu widzenia określonego podsystemu oraz zakładanej kultury, i ujawnia się wyłącznie w postaci horyzontu sensu. Złożoność jest zawsze cechą świata stworzonego jako sensowny przez systemy i ujmowany symbolicznie jako złożony (dla nich)<sup>168</sup>.

Analizując barokową i romantyczną wizję złożoności, wskazałem, że dla wizji barokowej złożoność nie musi być pojmowana jako zagrożenie. Zakładając sieciową wizję relacji społecznych, np. w ujęciu Duncana Wattsa czy Alberta-Laszla Barabasięgo, złożoność jest wstępną fazą, w której pojawia się samoorganizacja, nie jest zaś zagrożeniem. Zarzut sformułowany z ich pozycji w stosunku do Parsonsa i Luhmanna to wskazanie, iż wzorem fizyki newtonowskiej zwracają oni uwagę na przyrost elementów, a nie na wagę przyrostu

<sup>167</sup> O strategiach używanych w konstruowaniu tekstów naukowych por. K. Abri-szewski, *Czy dialog realizmu z konstruktywizmem może być konstruktywny? Analiza dyskusji wokół książki „Propaganda scjentyistyczna”, „Ruch Filozoficzny” 2005, vol. LXII, nr 2.*

<sup>168</sup> A.M. Kaniowski, *Filozofia społeczna Jürgena Habermasa*, dz. cyt., s. 388–389.

połączeń pomiędzy nimi. W takiej wizji, polemicznej wobec Luhmanna, współczesne społeczeństwa są bardziej podatne na możliwość sterowania i samosterowania niż społeczeństwa dawniejsze<sup>169</sup>.

Reasumując, można powiedzieć, iż zdaniem Habermasa niedostrzeżenie powyższych uwag przez Luhmanna i zarazem teorię systemów to ucieczka od odpowiedzialności za informacje i podjęte decyzje. Taka postawa uosabia perspektywę technokratyczną i nie uwzględnia kultury symbolicznej, roli dyskusji, konfliktu w określaniu ram integracji systemowej. Kluczowy jest problem *Lebensweltu*, czyli intersubiektywnie doświadczanego horyzontu sensu świata przeżywanego (codzienności), który według Habermasa wyprzedza teorię systemów społecznych w sensie logicznym, gdyż określa warunki, podstawy ideowe lub aksjologiczne dla dyferencjacji i integracji na poziomie systemów i podsystemów.

W późniejszym etapie sporu Habermas włączył Luhmanna w szereg myślicieli, którzy jego zdaniem pozostają w obrębie tradycji monologicznej filozofii nowożytnej, nazywając go przedstawicielem „rozumu ześrodkowanego na podmiocie”. Habermas umieszcza Luhmanna w perspektywie filozoficznej, a nie socjologicznej. Luhmann pozostaje dla niego bardziej spadkobiercą Kanta i Husserla niż Comte’a i Parsonsa. Luhmann staje się kolejnym myślicielem, którego, podążając za van Kriekenem, możemy uznać za odpowiedzialnego za stworzenie „wykluczonego” środka. Teoria Luhmanna nie tylko nie rozwiązuje problemów, ale radykalizuje problemy związane z nowożytną filozofią „dostępu”. Właściwie wszystkie problemy zostają sprowadzone do relacji system–otoczenie. Dynamika rzeczy „w sobie” pozostaje nieznana<sup>170</sup>.

Habermas zauważa, że Luhmann radykalnie przeformułowuje tradycyjne terminy filozoficzne: relacja wewnątrz–zewnątrz, podmiot poznający–świat przedmiotów zastąpiona zostaje relacją system–otoczenie; zamiast czynności podmiotowej świadomości (poznanie siebie i świata) mamy problem rozbudowywania i zachowania systemu; samozwrotność systemu odpowiada autoreferencji podmiotu:

Systemy nie mogą się odnosić do czegoś innego, nie odnoszą się do samych siebie i nie upewniają się refleksyjnie, co do samych siebie<sup>171</sup>.

Różnica pomiędzy podmiotem tradycyjnym a jego systemowym ujęciem to brak Kantowskiego „[ja] myślę”. Samoodniesienie systemu

<sup>169</sup> A. Rother, *Emergencja rządzenia sieciowego*, Wydawnictwo Elipsa, Warszawa 2008.

<sup>170</sup> Obronę i możliwość analizy „rzeczy w sobie” i świata ich relacji por. G. Harman, *On Vicarious Causation*, dz. cyt.

<sup>171</sup> J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, dz. cyt., s. 413.

nie jest samowiedzą. Oderwanie refleksyjności od świadomości powoduje, iż potrzebny jest jakiś ekwiwalent tego, co dawniej nazywano jaźnią, czyli *świadomościowy substrat autoreferencjalności*<sup>172</sup>. Jest nim pojęcie sensu (*Sinn*). Luhmann powieliła Husserlowskie pojęcie „intencji”, które jest bardziej pierwotne od „znaczenia”.

*Empirystyczne przekształcenie filozofii transcendentalnej*<sup>173</sup>, relacja podmiot–świat tylko częściowo jest powielona przez relacje system–otoczenie. Mimo iż świat dla podmiotu, podobnie jak otoczenie dla systemu, jest uniwersalnym horyzontem sensu, zachodzą tutaj poważne różnice. Systemy występują zawsze w liczbie mnogiej i powstają w otoczeniu („nadłożonym”, gdyż same dla siebie są otoczeniem),

(...) nie są – jak podmioty empiryczne – zharmonizowane w jednoczącej formie transcendentalnej świadomości. Miejsce jednego transcendentalnie ugruntowanego świata zajmuje wiele otoczeń pozostających w relacji do systemu<sup>174</sup>.

Każdy system autoreferencjalny ma tylko kontakt z otoczeniem, które sam sobie umożliwia, ale żadnego otoczenia samego w sobie, otoczenia jako założonego niezależnie od danego istniejącego systemu nie możemy pomyśleć, system jest „warunkiem” dla swego otoczenia, podobnie jak ono jest „warunkiem” dla systemu. Brak tu kroku od idealizmu subiektywnego do obiektywnego, systemy stanowią same dla siebie otoczenia i powiększają złożoność otoczenia, z którym muszą sobie same radzić, nie tworzą jednak agregatów systemów wyższego rzędu. Systemy nie przekraczają własnej partykularności. Brak tu momentu jednoczącego, uzyskiwanego w samoprzekraczaniu, momencie syntezy (*Aufhebung*), który umożliwia samozrozumienie się w perspektywie uogólnionej świadomości własnych podstaw i konieczności. Ten moment pokazuje ciekawą ewolucję systemu Luhmanna, który rozpoczął się od romantycznej wizji złożoności, a w swych konsekwencjach zaczął się zbliżać do wizji barokowej. Napięcie to jest jednym w przykładów „paradoksalności” myśli Luhmanna<sup>175</sup>.

Dalszą część krytyk Habermas przeprowadza porównując stanowisko Luhmanna z paradygmatem produkcji u Marksa, który także zrezygnował z „samowiedzy” podmiotu, zastępując ją praktyką – to zwrot naturalistyczny w tradycji niemieckiego idealizmu. Praca

<sup>172</sup> Tamże, s. 413.

<sup>173</sup> Tamże, s. 414.

<sup>174</sup> Tamże.

<sup>175</sup> O paradoksalności myśli Luhmanna por. M.M. Kurowski, *Paradoks i ironia...*, dz. cyt., s. 79–98.

(społeczna) dokonuje zapośredniczenia pomiędzy ludzkością – gatunkiem a naturą zewnętrzną, pojmowaną już w postaci zobiektywizowanej. Cykl pracy i zużytkowania dóbr staje się procesem samowytwarzania gatunku. Może być pojmowany jako autopoietyczny w sensie teorii Luhmanna. Także u Marksa każdy element musi być wytworzony przez system, nie może być po prostu przejęty bezpośrednio z otoczenia. Różnica pojawia się, gdy zapytamy o cele i funkcje poznawcze. U Marksa pojęcie rozumu pozwala powiązać autorefleksję i ważność prawdy z procesem emancypacji od przemocy wewnętrznej i zewnętrznej. U Luhmanna funkcje poznawcze (akty poznawcze) nastawione są na pokonywanie złożoności świata. Stąd, według Habermasa, wypływa podobieństwo Luhmanna do Nietzschego – pojawia się afirmacja dla świata – „wielkie Tak”.

Następuje odejście od myślenia akcentującego pierwszeństwo myślenia ontologicznego, co zbliża Luhmanna do postmodernistów<sup>176</sup>. Redukcja metafizyki do metabiologii ma swe ważne konsekwencje. Zamiast rozumu mamy w teorii Luhmanna samozachowanie, funkcjonalistyczny rozum dokonuje własnego demontażu, pozostaje mu tylko funkcja redukcji złożoności.

W rezultacie nie można określić stanowiska obserwacyjnego, z którego można by należycie ogarnąć całość zwaną państwem albo społeczeństwem<sup>177</sup>.

Pojawia się w tym momencie problem związany z krytyką nowoczesności w ogóle, nie można bowiem na gruncie teorii Luhmanna zasadnie mówić o samowiedzy nowoczesności.

Brak pojęcia jaźni, zdaniem Habermasa, doprowadza do tego, iż beзуżyteczna staje się figura urzeczowienia połączonego z okaleczeniem i uciskiem. Podmiot może zostać urzeczowiony, filozofia podmiotu stwarza taką możliwość. Nie ma jej w teorii systemów. By tak było, system musiałby utożsamiać się ze swym otoczeniem, a to z definicji jest wykluczone. Dlatego brak możliwości percypowania zjawisk kryzysu i napięcia społecznego jako takich właśnie.

Pojawia się wreszcie problem tożsamości społecznej tak całościowej, jak i częściowej pojmowanej jako zapośredniczenie w teże całości. Tożsamość, nawet niedoskonała, wewnętrznie skłócona, rozproszona i zawodna, pozwala na wytworzenie dystansu do siebie i możliwość reagowania na kryzysy.

<sup>176</sup> Takie przekonanie wyraża choćby Eva M. Knodt we wstępie do angielskiego wydania *Social Systems...*, dz. cyt.; o związkach Luhmanna z myślą postmodernistyczną zob. też: W. Rash, *Niklas Luhmann's Modernity...*, dz. cyt.

<sup>177</sup> J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, dz. cyt., s. 415.

Podział na systemy społeczne i systemy psychiczne, zdaniem Habermasa, doprowadza do braku możliwości stworzenia jakiegokolwiek koncepcji intersubiektywności i wspólnoty sensu, czy też komunikacyjnego konsensusu. Luhmann nie tylko stwierdza, iż społeczeństwo nie ma centrum, nie istnieje jednoczący moment rozumu absolutnego, Luhmann odrzuca także bardziej ograniczone formy komunikacji międzysystemowej. Ta zachodzić może tylko w aktach dopasowywania się. Te z kolei dyktowane są wymogami przetrwania. Funkcjonalizm Parsonsa, który miał jeszcze pozostałości pojęcia rozumu, wraz z teleologizmem zostaje zamieniony na metabiologiczne pojęcie przetrwania, pojęcie funkcjonalności staje się tożsame z pojęciem przetrwania.

Ale z naprawdę pozytywistycznym nastawieniem Luhmann zamienia empiryczne fakty w logiczne konieczności<sup>178</sup>.

Nie ma mowy o współrozumieniu, wszelkie porozumienie byłoby ukonstytuowaniem nowego systemu, który zacząłby „żyć własnym życiem”. Nie ma możliwości tworzenia perspektyw wyższego rzędu ani porozumień częściowych<sup>179</sup>.

W sporze o konstytuowanie intersubiektywności pomiędzy Fichtem a Heglem<sup>180</sup> Luhmann zdecydowanie bierze stronę Hegła. Niestety kłopoty, które występowały także w Hegłowskiej figurze pana i sługi, nie są tu, jak w tamtej konstrukcji, przewyżczone. Figura ta wykluczała już na mocy swej konstrukcji istnienie porozumienia, uznania dwu podmiotów (samowiedz) także poprzez akt afirmacji, mediacji. Dlatego możliwość osiągnięcia uznania w wyniku konsensusu osiąganego w drodze porozumienia została zahamowana. Porozumiewanie się jest procesem autokatalitycznej spirali dwóch „oświeclających” się nawzajem systemów psychicznych<sup>181</sup>. Koncepcja Luhmanna staje się tutaj podobna do postwittgensteinowskich koncepcji „gier językowych”, proponowanych przez postmodernistów. Z tego powodu, podobnie jak postmodernistom, Habermas zarzuca Luhmannowi neokonserwatyzm<sup>182</sup>.

<sup>178</sup> M. Miller, *Luhmann's Concept of Ecological Communication*, „Theory, Culture & Society” 1994, vol. 11, s. 112.

<sup>179</sup> Tamże, s. 119.

<sup>180</sup> M.J. Siemek, *Dwie koncepcje intersubiektywności u Fichtego i Hegla*, [w:] M.J. Siemek, *Hegel i filozofia*, dz. cyt.

<sup>181</sup> N. Luhmann, *Semantyka miłości. O kodowaniu intymności*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2003.

<sup>182</sup> Zarzut neokonserwatyizmu i petryfikacji istniejącego porządku, mimo że jest słuszny w odniesieniu do myśli Parsonsa i Luhmanna, nie musi oznaczać, iż dotyczy *en bloc* myślenia wykorzystującego analizy funkcjonalne. Zdaniem Klaus von

W przytoczonej polemice podzielam znaczną część uwag krytycznych Habermasa, bliskie jest mi jego zaangażowanie na rzecz wypracowania jakiejś możliwości wspólnotowo regulowanego działania. To mogłoby służyć emancypacji zarówno od zastanych warunków („natury”), jak i od konsekwencji naszych działań („diaktyka oświecenia”). Niestety nie podzielam humanistycznego, naiwnego entuzjazmu Habermasa. W ostatnim rozdziale pokażę, w jaki sposób można nie podzielać zarówno naiwności humanistycznej Habermasa, jak i antyhumanistycznego, solipistycznego konstruktywizmu radykalnego Luhmanna. Zanim jednak przystąpię do przedstawienia realistycznego, antyhumanistycznego, a równocześnie pozwalającego na politykę emancypacyjną, warto się przyjrzeć, jakie wersje sprzeciwu antyhumanistycznego należy porzucić.

#### 2.4.4. Problem podmiotowości sprawczej u Luhmanna

Omawiając miejsce podmiotowości sprawczej w systemie Luhmanna, należy zacząć od paradoksalnego stwierdzenia. W tej konstrukcji teoretycznej nie możemy odnaleźć pojęcia jednostkowej podmiotowości sprawczej (*human agency*)<sup>183</sup>. Jakie jest bowiem miejsce człowieka-podmiotu w tej koncepcji?

Zbyt wiele osób robi zbyt różnorodne rzeczy, cały ten aparat pojęciowy związany ze sprawstwem (*agency*) staje się bezużyteczny. (...) Oznacza to, że systemy są takie, w jakim stopniu się skonstruują jako relacje, silny antyesencjalizm powoduje odejście od pozycji związanych z pojęciami: sprawstwa, intencjonalności i celowych działań jako kategorii podstawowych w socjologii. Faktycznie Luhmann sugeruje, abyśmy pozbyli się także kategorii osoby. (...) Ze strukturalizmem dzieli Luhmann antyhumanizm<sup>184</sup>.

Spółczeństwo dla Luhmanna staje się areną, w której różnorodne systemy funkcjonalne oddziałują na siebie na podobieństwo monad Leibniza. Jak one *nie mają drzwi ani okien*, ale w odróżnieniu od nich nie są spajane przez przedustawną harmonię. Luhmann radykalizuje tradycję systemową, gdyż, jak zauważa, w systemie Parsonsa istniała zasadnicza słabość, świat działania jednostki ludzkiej i system społeczny zostały związane pojęciem roli społecznej<sup>185</sup>.

---

Bymego istnieje możliwość zastosowania analiz tego typu w radykalnych koncepcjach społeczno-politycznych. Por. K. von Beyme, *Współczesne teorie polityczne*, dz. cyt., s. 115–116.

<sup>183</sup> N. Luhmann, *Systemy społeczne*, dz. cyt., s. 238–259.

<sup>184</sup> S. Fuchs, *Niklas Luhmann*, „Sociological Theory” 1999, no. 17(1).

<sup>185</sup> N. Luhmann, *Systemy społeczne*, dz. cyt., s. 243; R. Stichweh, *Systems Theory as an Alternative to Action Theory?*..., dz. cyt., s. 5–13.

Sam jako rozwiązanie proponuje radykalne przekreślenie sporu: człowiek a system, podmiotowe sprawstwo–struktura etc.; radykalnym cięciem rozdziela to, co społeczne, od tego, co psychiczne. Tradycyjnie rozumiana jednostka ludzka, podmiot zostaje niejako rozpołowiony<sup>186</sup>. Jest on z jednej strony systemem psychicznym, a z drugiej – stanowi część systemu społecznego (zdyferencjonowanego na podsystemy funkcjonalne). Jako system psychiczny, człowiek jest tylko sumą operacji swojego aparatu neuronalnego i nadbudowanej na nim świadomości. Jedynymi danymi, jakimi operuje taki system, jest wymiana bodźców, przepływy napięcia elektrycznego w elektronach etc. Propozycja Luhmanna to podobna, ale uboższa wersja pojęcia metabolizmu energetyczno-informacyjnego zaproponowanego przez polskiego psychiatrę Antoniego Kępińskiego<sup>187</sup>. Dla tego badacza wymiana informacji z otoczeniem stanowiła jedną z kluczowych kategorii, jakimi posługiwał się w opisie ludzkiej psychiki. Na przykład schizofrenicy to ci, którzy zbyt mało informacji dopuszczają „na wejściu”, dlatego mózg sam dla siebie zaczyna generować informacje. Hysterycy z kolei zbyt mocno „otwierają się” na informacje, aż do „rozpuszczenia się” w środowisku. Mechanizm, jak widzimy, przypomina swą dynamiką pojęcia system–otoczenie u Luhmanna. Niestety, u samego Luhmanna niemożliwe jest skonstruowanie analogicznego mechanizmu metabolizmu informatycznego. Luhmannowska psychika nie komunikuje się ze światem w postaci sensów (a tak czynią psychiki u Kępińskiego). Pytanie zasadnicze brzmi: czym jest świadomość człowieka jako bytu uspołecznionego. Zdaniem Luhmanna jest ona właściwie częścią systemu społecznego. Ten ostatni działa bowiem, komunikując sensory. Zważywszy na fakt, iż świadomość jako refleksja i autorefleksja jest przynależna raczej sferze komunikacji niż czystych operacji myślowych, jednostkowe systemy jako „osobowości” stają się jedynie elementami konstrukcyjnymi systemu społecznego. Dokładniej, jednymi z jego licznych operacji, dzięki którym radzi on sobie z redukcją złożoności wprowadzaną przez nadłożone otoczenie. Osobowość jako część systemu społecznego, redukując złożoność, może uporać się z kłopotami, jakie wnoszą systemy psychiczne (jako jej otoczenie). W posthumanistycznej wizji Luhmanna niezależne od siebie systemy społeczne i psychiczne oddziałują na siebie jedynie przez interferowanie, są ze sobą sprzężone

<sup>186</sup> Pomijam tu koncepcje umysłu ucieleśnionego i rozproszonego, na gruncie których nie da się dłużej utrzymywać stanowisk naiwnie konstruktywistycznych w stylu Luhmanna.

<sup>187</sup> A. Kępiński, *Rytm życia*, wyd. 7, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001; Ł. Dominiak, *Antoniego Kępińskiego koncepcja władzy*, „Dialogi Polityczne” 2004, nr 2.

w krzyżowej grze system–otoczenie. Pytanie kluczowe brzmi: jak możliwe jest sprawstwo podmiotowe w wizji teoretycznej, w której brak tradycyjnego pojęcia podmiotu. Teorię Luhmanna można z filozoficznego punktu widzenia traktować jako nietzscheanizację paradygmatu systemowego. Jego posthumanistyczna wizja człowieka sprowadza sprawstwo podmiotowe do gry, przemagania się autoartykulacji momentów autopoietycznych systemów społecznych i psychicznych (a także pomijanych przeze mnie w analizie systemów biologicznych). Co to oznacza? Jedyłą zasadą odtwarzania się systemu psychicznego jest potwierdzanie samego siebie, nietzscheańska autoafirmacja. Tak jak system psychiczny ciągle odtwarza swą rację istnienia w ramach ciągłego generowania aktów psychicznych, tak systemy psychiczne generują akty komunikacji stanowiące ich rację istnienia. Samoreprodukcja systemów dobrze odzwierciedla intuicję, jaką Nietzsche zawarł w pojęciu „woli mocy”, którą Heidegger określił, omawiając współczesną technikę, jako *ślepią wolę realizowania się we wszystkim*. Jeżeli jedyną racją systemów jest istnieć, to jak możliwe jest społeczeństwo?

Luhmann zdawał sobie sprawę z tego problemu. W literaturze przedmiotu zwykło się go określać mianem podwójnej kontyngencji<sup>188</sup>. Jeżeli mamy dwa podmioty, to stojąc na gruncie ujęć jednostkowych i racjonalistycznych, utylitarystycznych, nie sposób wyjaśnić współdziałania obu podmiotów. Działający podmiot (jednostkowy) jest bowiem nieprzejrzysty dla swego *alter ego*, zależność ta oczywiście zachodzi także w drugą stronę. Komunikowanie zamiarów wprowadza jedynie dodatkowe dane potrzebne do analizy. Parsons wskazywał na problem podwójnej kontyngencji w swej krytyce ujęć utylitarystycznych; sam rozwiązał ten problem, lokując współdziałające podmioty w przestrzeni, w której reguły działania zostały wyznaczone przez transcendentne (wobec działających podmiotów) ramy wartości kulturowych. Luhmann rozwiązuje ten problem poprzez „pogłębienie” kontyngencji, a nie „ucieczkę” od niej. Podmioty w tradycyjnym sensie to u Luhmanna właściwie przecięcie oddziałujących na siebie wielorakich systemów. Tak jak człowiek u Parsonsa był splotem ról społecznych, tak człowiek Luhmanna to splot determinujących działania uwarunkowań ze strony systemu psychicznego, systemu biologicznego i zdyferencjonowanego na podsystemy systemu społecznego (nowoczesnego społeczeństwa). Kontyngencja jest dla niego faktem. Świat podmiotu jest przygodny, a przygodność ta, zdaniem Luhmanna, we współczesnych społeczeństwach jedynie się powiększa. Podmioty jako

<sup>188</sup> R. Vanderstraeten, *Parsons, Luhmann and the Theorem of Double Contingency*, „Journal of Classical Sociology” 2002, vol. 2(1), University of Bielefeld, s. 77–92.

systemy psychiczne radzą sobie z nią poprzez korespondencję ze schematami działania, ramami zachowań, które pozwalają oszczędzać wysiłki w ciągłym poruszaniu się w nadłożonym otoczeniu. Pytanie zasadnicze brzmi: czyje wysiłki zostają oszczędzone: czy wysiłki podmiotów psychicznych, jak podpowiadałby zdrowy rozsądek, czy raczej wysiłki podsystemów społecznych, jak dyktowałaby logika teorii Luhmanna. To podsystemy społeczne, dyferencjując, odpowiadają na wyzwania otoczenia, między innymi na systemy psychiczne. Systemy społeczne używają kodów binarnych do zoperacjonalizowania nieokreślonej całości. Kody binarne (dobro-zło, zysk-strata, legalny-nielegalny) pozwalają radzić sobie ze światem (całością tego, co istnieje), ale jedynie kosztem utraty pojęcia tej całości. Z konieczności użycie kodu binarnego „wykrawa” z rzeczywistości tylko to, co dany kod jest w stanie operacyjnie ująć. To powoduje, iż świat, jego obraz rozpada się na wielość konkurujących ze sobą systemów opisu – kodów binarnych<sup>189</sup>. W tak przedstawionym projekcie nie ma miejsca na pojęcie sprawstwa podmiotowego. Sprawstwo bowiem uzyskują systemy działań, to one stają się podmiotami działań. Jednostkowy podmiot sprawczy, system psychiczny jest zbyt słabym założeniem, aby to pojęcie uratować, działania to samoreprodukujące się akty komunikacji. Ta radykalizacja Parsonsowskiej kategorii jednostki działania przenosi sprawstwo na poziom systemowy. Nie mamy dłużej napięcia pomiędzy działaniem (teorią działania) a systemem (teorią systemów), pozostaje bowiem tylko człon systemowy. To społeczeństwo jako całość działa, tworzy samo siebie i samo się odtwarza. Wizja Luhmanna jest radykalniejsza nawet od koncepcji władzy kapilarnej Foucaulta i jego prototeorii systemowej – Luhmann nawet nie podejmuje próby wyrażenia tego, co mogłoby być tradycyjnie pojmanym człowiekiem.

Luhmann zdaje sobie sprawę z niebezpieczeństw własnej teorii. Przykład je ilustrujący można odnaleźć w jego analizach miłości. U Luhmanna miłość wyczerpuje się w spirali „okrążających się” podmiotów stanowiących dla siebie nawzajem otoczenie.

Wszelka komunikacja w relacjach intymnych zdana jest na nieokunikowalność, która samą komunikację konstytuuje. (...) Także to można wyjaśnić przy użyciu pojęcia interpenetracji<sup>190</sup>.

<sup>189</sup> To powoduje, że Luhmannowskie systemy są „ślepe”: „Rzeczywistością jest to, czego nie dostrzegamy, kiedy to obserwujemy” [„Reality is What one does not perceive when one perceives it”], N. Luhmann, *The Cognitive Program of Constructivism...*, dz. cyt., s. 96; por. też ten cytat w tłumaczeniu Andrzeja Zybertowicza: „Rzeczywistością jest, czego nie postrzegamy, gdy to postrzegamy”, A. Zybertowicz, *Przemoc i poznanie...*, dz. cyt.

<sup>190</sup> N. Luhmann, *Semantyka miłości...*, dz. cyt., s. 213.

Inerpenetracja nie polega na klasycznie rozumianej komunikacji, jest aktem, w którym systemy „komunikują się” ze sobą, poprzez pośredni wpływ wywierany na otoczenie. Z racji tego, że jeden system jest zawsze otoczeniem dla innego, takie „przemaganie się” systemów w swojej artykulacji pozwala im „rozpoznać” jakieś właściwości innego systemu.

Za interpenetrację trzeba uznać sytuację, gdy kochający się uznają swoistość swoich światów i rezygnują z prób uczynienia z nich jednej totalności<sup>191</sup>.

Tak rozumiana relacja odsyła (na wzór Parsonsowskich norm i wartości) do „pojemniejszego” systemu społecznego, dla którego owi zakochani są tylko artykulacją jego semantyki. Ale ów nadrzędny system nie ma nic wspólnego z Heglowskim rozumem, jest tylko jeszcze jednym systemem (jako system kodujący kod semantyki miłości), wobec którego zakochani w akcie interpenetracji się odnoszą. Także ten system jest otoczeniem, w którym funkcjonują systemy-zakochani.

System rozpada się (nawet gdy partnerzy „zostają ze sobą”), gdy nie ma już trwałej podstawy, która go reprodukuje, albowiem wszystkim informacjom nadaje funkcję reprodukowania. (...) Jedność kodu domaga się jedności systemu społecznego, jakim są relacje intymne, jednością systemu jest jedność różnicy, leżącej u podstaw przetwarzania informacji. Na „różnicy” niepodobna niczego „oprzeć” i dlatego też – jak to często powtarzano – miłość nie ma żadnego oparcia<sup>192</sup>.

Pojęcie sprawczości zostaje zatem sprowadzone do artykulacji woli mocy. Jest ona wpływem, oddziaływaniem, jakie każdy system musi wyrzucić na swe otoczenie, aby się reprodukować. Reprodukacja to nic innego jak zmaganie się z oporem, złożonością i niepewnością, jakie są generowane przez otoczenie. Podmiot, drugie ja, nawet w tak wyróżnionej w ramach kultury zachodniej relacji, jaką jest miłość, sprowadzone zostają do uwarunkowań, jakie muszą być przez podmiot ciągle na nowo przezwyciężane, aby mógł on przetrwać, dokonując potwierdzenia swej tożsamości (jako synonimu trwania) w aktach samoreprodukcji.

Każda próba, by „przejrzeć” drugą osobę, prowadzi na bezdroże, w ową jedność prawdy i fałszu, rzetelności i nierzetelności, która wymyka się wszelkim kryteriom. To właśnie dlatego nie wszystko da się powiedzieć. Przejrzystość jest możliwa tylko w relacji między

<sup>191</sup> Tamże, s. 214.

<sup>192</sup> Tamże, s. 215.

systemami, na podstawie konstytuującej system różnicy między nim a otoczeniem. Miłość może być jedynie tą przejrzystością<sup>193</sup>.

Wyżej wspominałem problem, jaki stanowi dyskurs moralny dla języka nauki, ekonomii. Podobny problem stanowi język związany z ochroną środowiska dla innych języków/kodów binarnych podsystemów społecznych. W swej pracy *Ecological communication* Luhmann podkreślał problematyczność, jaką stanowi możliwość uzyskania całościowej wiedzy o samym sobie przez współczesne społeczeństwo. Teza ta nie jest jednoznacznie przez Luhmanna udowodniona<sup>194</sup>. Luhmann zakłada, iż społeczeństwa dawne uzyskiwały taką samowiedzę poprzez świadomość religijną i jednoznaczne pojęcie Boga, dzisiejsze zdyferencjonowane społeczeństwa zdolność tę miałyby utracić. W dalszej części pracy będę starał się udowodnić tezę przeciwną. Posłużę się analizami Etzioniego i Latoura, by wskazać, iż zdolność społeczeństw do samoobserwacji zależy między innymi od materialnego substratu procesów komunikacji, czyli wytworzenia narzędzi do produkcji wiedzy, w tym wiedzy społeczeństwa o samym sobie. Dawne społeczeństwa może i miały złudzenie wiedzy pełnej o sobie, ale owa pełnia osiągnana była kosztem zepchnięcia większości zjawisk poza obszar oświetlany przez tę całościową wizję (jaki procent społeczeństw sprzed ery druku uczestniczył w procesach samowiedzy społeczeństwa o samym sobie?). Komputer jest tym dla wiedzy, czym maszyna parowa dla przemysłu, dzisiejsze społeczeństwo wie więcej o sobie niż dawne, choć kosztem zaniku złudzenia, które pozwalało wynosić partykularyzmy (np. klasowe) do rangi uniwersaliów. Latour zauważa napięcie pomiędzy złożonością społeczeństw (*complex*) a skomplikowaniem ich budowy wewnętrznej (*complicated*). Jego zdaniem społeczeństwa współczesne są bardziej skomplikowane (mają więcej elementów) niż dawne, ale są mniej złożone, czyli mają większe możliwości sterowania i oddziaływania same na siebie. Wróćmy do tezy Luhmanna i przyjrzyjmy się jej bliżej. Dla Luhmanna ruchy ekologiczne stanowią przykład uzurpacji: oto pojawia się ktoś, kto rości sobie prawo do mówienia w imieniu interesu całości. Na gruncie teoretycznym teorii Luhmanna taka sytuacja jest niemożliwa. Pojawia się zatem pytanie, w jaki sposób ruchy ekologiczne mogą wyartykułować swe żądania<sup>195</sup>. Muszą one „wynaleźć”

<sup>193</sup> Tamże, s. 216.

<sup>194</sup> Por. B. Latour, *Pandora's Hope...*, dz. cyt., s. 304.

<sup>195</sup> Ciekawe analizy zależności interesu ogółu i ruchów ekologicznych przedstawił Leszek Nowak w tekście *Efekt kresowy w procesie historycznym. Próba interpretacji przy założeniu nie-Marksowskiego materializmu historycznego*, Poznańskie Studia z Filozofii Humanistyki, t. 4(17) *Marksizm, liberalizm, próby wyjścia*, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1997, s. 305–319.

własny kod binarny, stać się nowym podsystemem społeczeństwa. Wtedy jako element środowiska dla pozostałych podsystemów społecznych (prawo, ekonomia, nauka) mogą oddziaływać na te systemy. Autoafirmacja i „rozrost” dyskursu (podsystemu) enwiromentalistycznego pozwoli mu (tzn. jego działaczom i uczestnikom) artykułować swoje stanowisko. Luhmann ma rację, kiedy twierdzi, iż działacze ekologiczni uzurpują sobie działanie w interesie ogółu. Jak zauważył Leszek Nowak, na tym polega różnica pomiędzy nowymi ruchami społecznymi (feminizm, ruchy ekologiczne, pacyfizm) a dawnymi ruchami klasowymi. Tamte dawne ruchy, choć miały ambicje uniwersalne, występowały w interesie partykularnej klasy i miały określonego wroga, adwersarza. Nowe ruchy występują w imieniu ogółu i nie mają określonego wroga<sup>196</sup>; ich funkcjonowanie można wyjaśnić poprzez pojęcie efektu kresowego<sup>197</sup>. Oznacza to, iż np. argumentacja przeciwników wojny jądrowej, ekologów, zwraca uwagę na niebezpieczeństwo, które zagraża całości społeczeństwa, stąd niewysłuchanie tych postulatów spowoduje zagładę całego systemu społecznego. W tym miejscu dotykamy skomplikowanej dyskusji epistemologicznej koncentrującej się dwóch parach pojęć: esencjalizm i antyesencjalizm oraz konstruktywizm i realizm. Leszek Nowak w swych analizach jest esencjalistą i realistą, tzn. zakłada istnienie „twardych” faktów społecznych oraz to, iż ruchy ekologiczne mają dostęp do wiedzy pewnej. Adwersarze zaś owych ruchów także podzielają te same zasoby wiedzy i reagują na „twarde” fakty – niebezpieczeństwo zagłady. Inaczej sprawa przedstawia się na gruncie systemu teoretycznego Luhmanna. Zgodnie z jego autodeskrypcją jest on radykalnym antyesencjalistą i konstruktywistą społecznym. W przypadku takiego stanowiska dialog pomiędzy ekologami wskazującymi niebezpieczeństwo a ich adwersarzami jest utrudniony, jeśli nie niemożliwy<sup>198</sup>. Rozmówcy formułują swe wypowiedzi z „wnętrza” podsystemów społecznych, posługują się własnymi i odrębnymi kodami binarnymi, tacy rozmówcy zakładają inny obraz „przyrody” i związanych z nią

---

<sup>196</sup> Wątek ten rozwijają Negri i Hardt poprzez wprowadzenie koncepcji wielości (*multitude*). Postulują oni, iż wraz ze zmianami, jakie wprowadziła globalizacja, w wyniku erozji państw narodowych i innych kategorii nowoczesnych zanikła możliwość artykulacji oporu przez konkretne podmioty emancypacyjne (np. klasy), które miałyby określonego wroga. Rozwiązaniem ma być wielość ruchów i żądań, które będą przemagać rozproszoną władzę. Por. M. Hardt, A. Negri, *Imperium*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2005.

<sup>197</sup> Por. L. Nowak, *Efekt kresowy w procesie historycznym...*, dz. cyt., s. 305-319.

<sup>198</sup> Ph. Macnaghten, J. Urry, *Alternatywne przyrody. Nowe myślenie o przyrodzie i społeczeństwie*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2005.

zagrożeń<sup>199</sup>. Jak zatem możliwe jest współdziałanie? Rozwiązanie proponuje William Rasch<sup>200</sup>. Porównuje on Luhmanna, postmarksistowską filozofkę polityki Chantal Mouffe oraz Carla Schmitta. Zauważa możliwość wyartykułowania sprawstwa (ale systemu, a nie człowieka jako podmiotu jednostkowego) poprzez użycie pojęcia hegemonii. Owo pojęcie gramsciańskiej proveniencji pozwoli nam wskazać charakter uzurpacji jednego podsystemu, by mówić w imieniu całości. Podobnie jak z artykulacją suwerena w doktrynie realizmu politycznego Carla Schmidta, także tutaj mamy do czynienia z grą uniwersalności i partykularności. Pojedynczy podsystem (ekologowie) zgłasza swe uroszczenia uniwersalne (przemawianie w imię zagrożeń całego społeczeństwa) – taki język legitymizuje rozrost systemu, pozwala mu na autopoietyczny rozrost. Następnie system napotyka granice swego wzrostu; środowisko (inne systemy), posługując się własnymi kodami binarnymi, obnaża „partykularność” stanowiska owego podsystemu. Zatem podsystemy toczą ciągłą grę, starają się zdobyć hegemoniczną pozycję i zinterpretować całość rzeczywistości w swoim języku<sup>201</sup>. Luhmann nie miał racji, kiedy krytykował rozrost państwa opiekuńczego za „tłamszenie” podsystemu ekonomii<sup>202</sup>. Mylił się co najmniej z dwóch powodów: jego system teoretyczny jest „metabiologią”, a jako taki nie pozwala na formułowanie tego typu ocennych wniosków. Jeżeli nawet jeden podsystem zdominuje drugi, nie mamy metapoziomu refleksji, by fakt ten oceniać<sup>203</sup>. Ponadto zaadaptowanie mechanizmu hegemonicznej gry o status (chwilowego i pozornego) suwerena lepiej, moim zdaniem, pozwala ukazać mechanikę podsystemów niż pozostałości funkcjonalizmu, które zakłócają klarowność wywodu Luhmanna.

<sup>199</sup> Dla rozrywki i turystyki rzeka to potencjalna możliwość rekreacji, dla ekonomii wymierne korzyści finansowe, dla przemysłu chłodziwo dla elektrowni etc.

<sup>200</sup> W. Rash, *Niklas Luhmann's Modernity...*, dz. cyt.

<sup>201</sup> Wyprzedzając tok wykładu, pragnę zaznaczyć, iż właśnie w tym kierunku podążają analizy Bourdieu. Zachowuje on systemowy model społeczeństwa, za podstawę uznaje jednak nie funkcjonalne dopasowanie podsystemów (pól w jego języku), ale opartą na konflikcie autoartykulację poszczególnych podsystemów. Całość rozumiana jest tam jako wynik, chwiejnej i chwilowej, równowagi osiągniętej poprzez uniwersalizację momentu partykularnego (perspektywy) danego podsystemu, czy też fuzji, zbitki momentów kilku podsystemów.

<sup>202</sup> N. Luhmann, *Teoria polityczna państwa bezpieczeństwa socjalnego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.

<sup>203</sup> Tak uważa na przykład Jadwiga Staniszkis. Stwierdza ona, iż w obliczu globalizacji musimy podjąć wysiłek metaregulacji pomiędzy systemami, jest też świadoma, że taki zabieg spowoduje porzucenie tradycyjnych, humanistycznych wizji człowieka i polityki. Por. J. Staniszkis, *Władza globalizacji*, dz. cyt.

## 2.5. Podsumowanie – funkcjonalistyczne ujęcie podmiotu i nowoczesności

Parsons i Luhmann dobrze pokazują ewolucję samowiedzy nowoczesności o sobie samej. Parsons i teoria modernizacji to świetny przykład uroszczeń nowoczesności i wynikających z niej błędów. Parsons dobrze ilustruje przywary nowoczesnego spojrzenia „z nikąd”. ambicji ujrzenia rzeczywistości z „boskiego punktu widzenia”. Luhmann to przykład moderny zawiedzionej, nowoczesności, która rozpięta jest pomiędzy pychę spojrzenia „znikąd” i załamaniem się tej ambicji. Owocuje to Luhmannowskim spojrzeniem „zawsząd”, które dzieli on zresztą z postmodernistami. Podobnie jak pokazywałem w przypadku poszukiwań filozoficznych, trwanie przy założeniach nowoczesnych kończy się porażką zarówno w wypadku autoafirmacji nowoczesności (Parsons), jak i jej krytyki (Luhmann). Przyjrzyjmy się jednak, co wniosło odwołanie się do „rozumu socjologicznego”, czego możemy nauczyć się z analizy porażki tego projektu, a co niekoniecznie widoczne było w analizach „czysto” filozoficznych. Odwołanie do paradygmatu funkcjonalistycznego pokazało, iż przewyciężył on myślenie w kategorii substancji, które dominowało w myśleniu filozoficznym, w tym – w myśleniu o podmiocie<sup>204</sup>. Podmiot myślany jest w tym paradygmacie jako jego operacje (poznawcze, sprawcze, komunikacyjne). Jednostką analizy stało się działanie, co pozwoliło bardziej analitycznie przedstawić teorię działania. Przeniesienie uwagi z działającego podmiotu na samo działanie pozwoliło wskazać na warunki, które owe działanie konstytuują. Możliwe jest powiązanie różnorodnych całości (w tym społecznych) niezależnie od ich zróżnicowania co do ich budowy czy wewnętrznej organizacji. Elementy normatywne, wartości kulturowe nie są jakąś abstrakcyjną nadbudową, stanowią element całościowej konstrukcji. Podjęta została próba syntetycznego ujęcia działającego podmiotu wraz z całością relacji społecznych i kulturowych, jaka nadbudowana jest nad ludzkimi działaniami. Doceniony został udział czynników symbolicznych (wartości, norm, kodów działania etc.) w tworzeniu zarówno bytu społecznego, jak i jego historii. Niestety, wielkie ambicje owocuują też wielką porażką. Antyontologiczne nastawienie funkcjonalizmu może okazać się wadą, podmiot rozpada się na swe operacje, funkcjonalistom trudno wskazać na coś, co jednoczyłoby poszczególne operacje systemów. Skupienie się na działaniu jako jednostce podstawowej nie

<sup>204</sup> Por. K. von Beyme, *Współczesne teorie polityczne*, dz. cyt., s. 114.

zaowocowało wypracowaniem „przejścia” do podmiotu działającego (zarówno jednostkowego jak i zbiorowego). Ani Parsons, ani Luhmann nie przedstawili w wiarygodny sposób, jak poszczególne działania są koordynowane przez dany podmiot. Pojęcie podmiotu rozpada się na poszczególne działania. Możliwość funkcjonalnej analizy różnorodnych zjawisk może owocować włączaniem różnych zjawisk w jeden schemat poznawczy. To niebezpieczeństwo jest dobrze widoczne w ahistorycznych analizach Parsonsa, chęć znalezienia funkcjonalnej zasady jednoczącej różne społeczeństwa powodowała, że postępował on zgodnie z zasadą, iż jeśli teoria nie zgadza się z faktami, tym gorzej dla faktów. Zbyt często programowy brak wartościowania zastępowany był przez wartościowanie ukryte. Skupienie na powiązaniu podmiotu i tego, co systemowe, owocowało rozpuszczeniem podmiotowego sprawstwa w opisie operacji systemowych, stosowany aparat owocował otrzymywanym obrazem nowoczesnego społeczeństwa. Wysoki stopień abstrakcji był w równym stopniu wadą, jak i zaletą. Słabością aparatu teorii funkcjonalnych była słaba sprawdzalność empiryczna. Przypisywane temu stanowisku petryfikowanie istniejącego porządku było związane z szerszym problemem, jakim był brak namysłu nad uwikłaniem politycznym, społecznym i historycznym własnej teorii, czyli nad włączeniem analiz z zakresu socjologii wiedzy do rdzenia własnej teorii.

### 3. Samoorganizujący się system-świat. Wallerstein i paradygmat systemowo-historyczny

#### 3.1. Uwagi wstępne

W rozdziale tym<sup>1</sup> przejdę do charakterystyki teorii historyczno-systemowych, które ujmują system społeczny jako samoorganizująca się całość – ekumenę. Skupię się na postaci Immanuela Wallersteina. Uczynię tak z kilku powodów. Po pierwsze, Wallerstein jest najbardziej znanym badaczem w tym nurcie, a jego prace zyskały największy rezonans na gruncie socjologii. Po drugie, jest on badaczem, który stosunkowo najwięcej uwagi poświęcił filozoficznym aspektom problemu zmian historyczno-systemowych.

Wallerstein, jak wskazują autorzy wstępu do jego pracy *Analiza systemów-światów. Wprowadzenie*<sup>2</sup> jest jednym z najczęściej cytowanych socjologów. Do niedawna w Polsce był postacią stosunkowo nieznaną i egzotyczną. Sytuacja zmieniła się po opublikowaniu jego kilku prac<sup>3</sup>. Obecność ta jest jednak niepełna, wciąż czekamy na przetłumaczenie *opus magnum*, jakim jest czterotomowy *Modern World-System*<sup>4</sup>. Recepcja Wallersteina jest jednak niejednoznaczna:

---

<sup>1</sup> Pisząc ten rozdział, odwoływałem się częściowo do dwóch innych moich tekstów poświęconych Immanuelowi Wallersteinowi: *Wobec systemu – wokół teorii Wallersteina*, „Lewą Nogą” 2001, nr 13, oraz *Przyszłość nie jest już tym, czym była kiedyś*, przedmowa do książki Immanuela Wallersteina, *Utopistyka. Alternatywy historyczne dla XXI wieku*, Wydawnictwo Bractwo Trojka, Poznań 2008.

<sup>2</sup> I. Wallerstein, *Analiza systemów-światów. Wprowadzenie*, przeł. K. Gawlicz, M. Starnawski, Warszawa 2007, s. I.

<sup>3</sup> Dotychczas w Polsce ukazały się następujące książki Immanuela Wallersteina: *Koniec świata, jaki znamy*, przeł. M. Bilewicz, A.W. Jelonek, K. Tyszka, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2004; *Analiza systemów-światów. Wprowadzenie*, dz. cyt.; *Europejski uniwersalizm. Retoryka władzy*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2007.

<sup>4</sup> Od lat obecna jest trzytomowa pozycja Fernanda Braudela *Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm XV– XVIII wiek*, PIW, Warszawa 1992.

dobrze przyjęty przez środowiska skupione wokół pism „Lewą Nogą”<sup>5</sup>, „Le Monde Diplomatique”, „Recykling idei”<sup>6</sup>, ma kłopoty z akceptacją w przynależnym sobie środowisku akademickim. To szczególnie dziwna sytuacja na polskim gruncie, gdyż sam Wallerstein wprost odwołuje się do polskiej tradycji socjologii historycznej, szczególnie prac Mariana Małowista<sup>7</sup>. Stan ten, choć osobliwy, wydaje się symptomatyczny. Skromna obecność Wallersteina, a także teorii zależności i ogólniej – paradygmatu historyczno-systemowego odsyła do ułomności naszej autodiagnozy przemian Polski po 1989 roku. Na początku tego okresu ukazała się praca zbiorowa pod redakcją Adama Czarnoty i Andrzeja Zybertowicza *Interpretacje wielkiej transformacji*<sup>8</sup>, odwołująca się i zawierająca tekst Wallersteina, ale nie została ona szerzej zauważona. Podobny los spotkał książkę Krzysztofa Krzysztofka, Marka S. Szczepańskiego i Andrzeja Ziemińskiego *Kultura a modernizacja społeczna*<sup>9</sup>. Zachwyt nad naiwnie pojmowaną teorią modernizacji zahamował polską refleksję teoretyczną.

Wallerstein koncentruje się w swych wysiłkach zasadniczo na dwóch zagadnieniach: „świecie kapitalizmu” – to wątek poruszany w pierwszej fazie twórczości i „świecie wiedzy” – wątek obecny w późniejszych pracach. Wyprzedzając analizę, przytoczę dwa cytaty, charakteryzujące oba momenty w myśli Wallersteina.

Kapitalizm jako rodzaj gospodarki opiera się na fakcie, że czynniki ekonomiczne działają na obszarze większym niż mogący znaleźć się pod całkowitą kontrolą jakiegokolwiek społeczeństwa politycznego<sup>10</sup>.

Z kolei analizy świata wiedzy koncentrują się wokół idei, iż:

To, co możliwe, jest bogatsze niż to, co rzeczywiste<sup>11</sup>.

<sup>5</sup> Pismo to poświęciło Wallersteinowi sporo miejsca, szczególnie w numerze 13 z 2001 roku.

<sup>6</sup> Ogromne zasługi dla rozpropagowania myśli Wallersteina ma strona Mariusza Turowskiego *Sprawiedliwa przemoc antysystemowy lament. An-archistyczne forum filozofii politycznej i krytyki społecznej*, <http://www.uni.wroc.pl/~turowski/>.

<sup>7</sup> Por. M. Małowist, *Wschód a Zachód Europy XIII–XVI wiek. Konfrontacja struktur społeczno-gospodarczych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007; M. Małowist, *Europa i jej ekspansja XIV–XVII*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993. Dyskusje o genezie historycznej peryferyzacji Europy Środkowo-Wschodniej odtwarza Anna Sosnowska w książce *Zrozumieć zacofanie. Spory historyków o Europie Wschodnią (1974–1994)*, Wydawnictwo Trio, Warszawa 2004.

<sup>8</sup> A. Czarnota, A. Zybertowicz (red.), *Interpretacje wielkiej transformacji. Geneza kapitalizmu jako geneza współczesności*, Kolegium Otryckie, Warszawa 1988.

<sup>9</sup> K. Krzysztofek, M.S. Szczepański, A. Ziemiński, *Kultura a modernizacja społeczna*, Instytut Kultury, Warszawa 1993.

<sup>10</sup> I. Wallerstein, *The Modern World System*, Academic Press, New York 1974, s. 348.

<sup>11</sup> I. Wallerstein, *Nauki społeczne a poszukiwanie sprawiedliwego społeczeństwa*, „Kultura i Społeczeństwo” rok XLI, 1997, nr 2, s. 17.

Powyższy cytat odzwierciedla kluczową już dla Braudela ideę, że systemy historyczne w czasie swego rozwoju tworzą coraz to nowe konfiguracje tego, co możliwe i niemożliwe.

W celu przybliżenia sylwetki tego badacza pozwolę sobie przedstawić krótki rys biograficzny: Immanuel Wallerstein urodził się w roku 1930 w Nowym Yorku. Od 1955 do 1970 roku koncentrował swe wysiłki badawcze wokół procesu dekolonizacji Afryki (publikacje z tego okresu: *The Road to Independence: Ghana and the Ivory Coast*, Paris-La Haye 1964; *Africa. The Politics of Independence*, New York 1961; *Africa: The Politics of Unity*, New York 1967; redakcja trzech tomów „The African Liberation Reader”). To właśnie prace afrykanistyczne i kontakt z badaniami Georges’a Balandiera wyczuły go na znaczenie przyjmowanej jednostki analizy w badaniach społecznych<sup>12</sup>. W tym okresie spotkał osobiście Frantza Fanona oraz został zainspirowany przez jego twórczość<sup>13</sup>. Wpłynęło to na wyczulenie Wallersteina na kwestie postkolonialne, rasowe i tożsamościowe. Ukończył Uniwersytet Columbia, zaangażowany był w jego reformę w roku 1968. Doświadczenie rewolty studenckiej, kontakt z C. Wrightem Millsem (wszystko w ramach Uniwersytetu Columbia) zaowocowały w późniejszym okresie jego zainteresowaniem socjologią wiedzy i reformą nauk społecznych. W roku 1971 wykłada w Montrealu, od roku 1976 jest zaś profesorem socjologii w State University of New York (SUNY) w Binghamton w stanie Nowy Jork. Był długoletnim dyrektorem założonego przez siebie Fernand Braudel Center for Study of Economy, Historical Systems, and Civilizations<sup>14</sup>. W latach 1994–1998 był przewodniczącym Międzynarodowego Towarzystwa Socjologicznego (International Sociological Association – ISA). W latach 1994–1998 był przewodniczącym Międzynarodowego Towarzystwa Socjologicznego (International Sociological Association –ISA). Jego zainteresowania to głównie kolonialna historia Afryki, socjologia gospodarcza oraz namysł nad kondycją i przyszłością nauk społecznych. Ponadto wspólnie z Ilyą Prigoginem uczestniczy w wypracowywaniu nowego paradygmatu racjonalności w naukach przyrodniczych i społecznych. Późny dorobek, szczególnie współpraca z Prigoginem i zastosowanie odkryć

<sup>12</sup> W wypadku studiów afrykanistycznych kluczowe było porzucenie kategorii plemina jako jednostki analizy, jest ono bowiem w dużej mierze sztucznie narzuconym konstruktem europejskim.

<sup>13</sup> W Polsce opublikowano najbardziej znaną pracę Frantza Fanona, *Wyklęty lud ziemi*, przeł. H. Tygielska, PIW, Warszawa 1985, oraz tegoż sprawozdanie z wojny w Algierii – *Algieria zrzuca zastonę*, przeł. Z. Szymański, Iskry, Warszawa 1962.

<sup>14</sup> Dziś funkcję tę pełni Richard E. Lee, autor m.in. *Life and Times of Cultural Studies: The Politics and Transformation of the Structures of Knowledge*, Duke University Press, Durham 2003.

z dziedziny termodynamiki i teorii chaosu deterministycznego znane są w mniejszym stopniu. Ponadto Wallerstein z racji swoich poglądów politycznych traktowany jest jako myśliciel radykalny i dlatego marginalizowany<sup>15</sup>.

Zagadnienie podmiotowości sprawczej nie jest właściwie *explicite* obecne w centrum uwagi Wallersteina. W swojej polemice Hans Joas sformułował ten zarzut ostrzej i stwierdził, że Wallerstein pomija owo zagadnienie<sup>16</sup>. Odpowiadając, Wallerstein stwierdził, iż owo pojęcie jest założone w całości jego dzieła<sup>17</sup>.

Według mnie każda koncepcja, która używa pojęcia struktury, z konieczności zakłada pojęcie podmiotowego sprawstwa (*agency*), w ten sam sposób, w jaki chrześcijańska teologia zawsze zakłada równocześnie wszechmoc Boga i wolną wolę ludzi. Autonomiczne sprawstwo (*agency*) to według mnie raczej niemożliwy twór, który jest wynikiem naszej reifikacji, podobnie jak ma to miejsce z pojęciem niezdeteminowanej psychiki. Wolę dyskutować nad tym zagadnieniem, zastanawiając się nad warunkami, które muszą być spełnione, i nad momentem czasowym, w którym struktura ogranicza indywidua i grupy. Owe warunki są bowiem zależne i zmienne w czasie. Uważam, iż tylko wtedy, gdy struktura znajduje się w „kryzysie”, element udziału w niej „wolnej woli” staje się znaczący<sup>18</sup>.

Powyższy cytat dobrze oddaje poglądy Wallersteina na temat podmiotowości sprawczej, pierwotna jest samoorganizacja struktur historycznych, ekonomicznej, socjologicznej, kulturowej całości. Podmiotowość ludzka ściśle zależy od tej samoorganizacji, jest możliwa jedynie w niewielkim stopniu, w momentach nieciągłości, zmiany fazowej. Główne pytanie brzmi zatem, jak rozpoznać te momenty.

---

<sup>15</sup> Przytoczyć mogę tutaj dwa „dowody” anegdotyczne: w Central European University prace Wallersteina są umieszczone na półce bibliotecznej oznaczonej „radykałowie” (*radicals*), *Utopistyka*, ważna książka z pogranicza filozofii politycznej i socjologii wiedzy, nie doczekała się w naszym kraju zainteresowania ze strony żadnego uniwersytetu i została wydana przez Oficynę Trojka, będącą jedną z wielu inicjatyw podejmowanych przez anarchistów z poznańskiego skłotu (od ang. *squat*) „Rozbrat”.

<sup>16</sup> Polemikę tę odtwarzałem w tekście *Pojęcie aktora w naukach społecznych a zaangażowanie społeczne nauki...*, dz. cyt., s. 153–168; H. Joas, *The Changing Role of the Social Sciences. An Action-Theoretical Perspective*, „International Sociology” 2004, vol. 19(3), s. 301.

<sup>17</sup> I. Wallerstein, *The Actor in the Social Sciences. A Reply to Hans Joas*, „International Sociology” 2004, vol. 19(3), s. 315–319.

<sup>18</sup> Tamże, s. 317.

## 3.2. Teoria nowoczesnego systemu światowego<sup>19</sup>

### 3.2.1. Źródła teorii systemu światowego

W teorii nowoczesnego systemu światowego Wallerstein koncentruje swe kluczowe pytania wokół historycznej (makroekonomicznie zorientowanej) teorii rozwoju. Rozpoczyna od pytania o źródła powstania kapitalizmu w wieku XVII i transformacji świata, aż do jego dzisiejszej, nowoczesnej postaci. Interesuje się genezą pojęć „pierwszy”, „drugi” i „trzeci świat” i opisywanych przez nie zależności. Wallerstein przedstawia swoje idee i zarazem daje odpowiedź na powyższe pytania w swej głównej pracy *The Modern World System*. Teoria tego myśliciela czerpie z czterech źródeł<sup>20</sup>:

- marksizmu,
- badań szkoły historyków skupionych wokół pisma „Annales”<sup>21</sup>, szczególnie prac Fernanda Braudela<sup>22</sup>,
- teorii zależności<sup>23</sup> (dependencji)

<sup>19</sup> W podrozdziale tym korzystałem z własnych tekstów: *Wobec systemu...*, dz. cyt.; *Pojęcie aktora w naukach społecznych a zaangażowanie społeczne nauki...*, dz. cyt.; oraz z recenzji książki I. Wallersteina *Koniec świata, jaki znamy*, zatytułowanej *Poza koniec historii*, zamieszczonej w „Recykling Idei” 2004, nr 5(2).

<sup>20</sup> Warto dodać w tym momencie nieznanne i zapomniane źródło teorii systemu światowego, jakim były prace afroamerykańskiego socjologa Olivera Cromwella Coxa (1901-1974). W swych głównych pracach: *Caste, Class and Race*, *Capitalism as a System*, *The Foundations of Capitalism*, nakreślił on zasadniczy zręb tego, co później przyjęło pełną postać w myśli Wallersteina. Jak stwierdza sam Wallerstein, „Oliver Cox przedstawił w latach 50. i 60. zasadnicze idee, które legły u podstaw analiz systemowo-historycznych. Jest on ojcem założycielem...”, I. Wallerstein, *Oliver C. Cox as World-System Analyst*, [w:] H.M. Hunter (ed.), *The Sociology of Oliver C. Cox: New Perspectives*, JAI Press, Connecticut 2000, s. 173-183, cyt. za stroną internetową poświęconą pamięci Olivera Cromwella Coxa: <http://www.oliverccox.com>. Warto ponadto zwrócić uwagę, iż Cox podkreślał wagę czynników kulturowych – rasowych w kształtowaniu się nierówności systemowo-historycznych. Zasłynął zaś twierdzeniem, iż rasizm pojawił się dopiero wraz z rozwojem nowożytnej Europy. Wskazywał, że rasizm jest częścią walki klasowej i że przed rokiem 1492 nie istniał konflikt rasowy. Por. S.P. Hier, *The forgotten architect Cox, Wallerstein and world system theory*, „Race & Class” 2001, vol. 42(3), Institute of Race Relations, s. 69-86.

<sup>21</sup> O swojej zależności od Braudela i szkoły „Annales” Wallerstein pisze m.in. w tekstach: *Fernand Braudel, Historian, „homme de la conjoncture”*, [w:] *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth-century Paradigms*, Polity Press, Cambridge 1991, s. 187-201, oraz *Beyond Annales?*, [w:] *Unthinking Social Science...*, dz. cyt., s. 218-226.

<sup>22</sup> Nie sposób także pominąć wpływu, jaki wywarła na Wallersteina polska historiografia, szczególnie prace Mariana Małowista, autora najczęściej po Braudelu cytowanym w pracy *The Modern World System*, ale także prace Witolda Kuli, Krzysztofa Pomiana i innych.

<sup>23</sup> Ta część dorobku Wallersteina, a zarazem dziedzictwo teorii zależności, spotkała się z dużym oddźwiękiem w Polsce, wśród badaczy niekoniecznie związanych z teorią systemu światowego. Analizę Polski w myśl teorii zależności podjęli Michał

Dalej Wallerstein podjął długą dyskusję z neomarksistowskim nastawieniem zwanym teorią zależności (*dependency theory*). Zapoczątkowana w latach osiemdziesiątych XX wieku przez Paula Barana teoria ta była dalej rozwijana i pogłębiana w następnej dekadzie przez wielu wybitnych badaczy społecznych z lewicy, takich jak Samir Amin, Fernando Henrique Cardoso, Theotonio dos Santos, Arghiri Emmanuel, Andre Gunder Frank, Anibal Quijano czy Dudley Sers. Krytykując w punkcie wyjścia „developmentalizm” (idea, że każde społeczeństwo w każdym kraju może rozwijać się w taki sam sposób), teoria zależności za kluczowe dla zrozumienia zjawisk na peryferiach uznała relacje między centrami a peryferiami. Od Amína pochodzi pojęcie „kapitalizmu peryferyjnego”, od Cardoso idea „uwarunkowanego rozwoju”, która miała wyjaśnić kwestię wyjątkowości Brazylii, od Franka – „satelityzacja” („warstwy wewnątrz warstw” Wallersteina), Seers znowu wpłynął na Wallersteina swoją ideą „otwartej” gospodarki. Natomiast zwrócenie uwagi na krytyczność stosunku między centrami a peryferiami dla zrozumienia centrów to już autorskie dzieło Wallersteina (i Hopkinsa). W każdym razie to właśnie z tych źródeł, a także dzieł Fanona, pochodzi wyczulenie Wallersteina na globalny wymiar walki klas – które ma przeważnie zabarwienie nacjonalistyczne<sup>24</sup>.

- w późniejszym okresie (po napisaniu trzech tomów pracy *The Modern World System*) Wallerstein dołączył do tych trzech źródeł swojego intelektualnego rozwoju czwarty – badania (wraz z Ilyą Prigoginem) nad funkcjonowaniem niestabilnych systemów złożonych (struktur dysypatywnych).

Wallersteina określa się mianem neomarksisty spod znaku Polanyi’ego i Braudela – im zawdzięcza skupienie się na stosunkach wymiany, a nie produkcji<sup>25</sup>. Podobnie jak Chomsky, ma on także wiele do zawdzięczenia Adamowi Smithowi. Podkreśla istnienie różnych sposobów produkcji włączonych w wymianę panującą w kapitalistycznym systemie światowym.

---

Chmara, Krzysztof Krzysztofek i Marek S. Szczepański oraz Andrzej Zybortowicz. W sposób mniej ortodoksyjny sytuację Polski jako półperyferii analizowali Tadeusz Buksiński i Jadwiga Staniszkis, badacze ci zwracali przy tym uwagę na rolę „nadbudowy” jako czynnika różnicującego w systemie światowym. Staniszkis stworzyła pojęcie „asymetria racjonalności”, aby określić tę relację.

<sup>24</sup> W.L. Goldfrank, *Paradygmat odzyskany? System-świat I. Wallersteina i jego analiza (Paradigm Regained? The Rules of Wallerstein's World-System Method)*, „Journal of World-System Research” 2000, no. VI, 2, s. 150–195, Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein – Part I (za wydaniem internetowym: <http://csf.colorado.edu/jwsr>), przeł. M. Turowski.

<sup>25</sup> Por. J. Swianiewicz, *Spór cyrkulacjonizmu z produktywizmem*, „Recykling Idei” 2008, nr 11.

Od Braudela zapożyczył Wallerstein przede wszystkim pojęcie *longue duree*<sup>26</sup> – długie trwanie oraz skupienie się na globalnej dynamice<sup>27</sup>, a nie poszczególnych państwach<sup>28</sup>.

### 3.2.2. Podstawowe pojęcia: gospodarka-świat, system-świat

Najważniejszym pojęciem analitycznym Wallersteina jest kategoria system-świat. Pojęcie systemu-świata jest ściśle związane z pojęciem Braudela gospodarka-świat, pojęcie nowoczesnego systemu światowego z kolei jest w prostej linii zależne od braudelowskiego pojęcia *gospodarka światowa*. Pojęcie system-świat wpisuje się w pewien paradygmat uprawiania namysłu, zwanego historią globalną, historią światową; jej przedstawicielami są oprócz Wallersteina i Braudela, także tacy autorzy, jak William H. McNeill (rozwijający pojęcie ekumeny), Chase Dunn, Andre Gunder Frank, Ross E. Dunn czy twórca monografii historycznej od wielkiego wybuchu do dziś – David Christian<sup>29</sup>. Pojęcie systemu-świata jest także przykładem „zwrotu przestrzennego” w naukach społecznych<sup>30</sup>.

Idea stojąca za pojęciem systemu-świata jest podobna do pojęcia ekumeny (*ecumene*) współcześnie użytej po raz pierwszy prawdopodobnie przez Lewisa Mumforda, a rozpropagowanej przez Williama McNeilla<sup>31</sup>. Oznacza ono analizę historyczną wolną od nowoczesnego podziału na zdyferencjowane podsystemy. Całość ta może być rozumiana jako samoorganizacja „barokowa” (Chunglin Kwa), czy też jako opis, w którym „funkcja wynika z formy”.

Czym jest zatem pojęcie gospodarka-świat w ujęciu Braudela? Stworzył on to pojęcie gospodarki-świata na wzór niemieckiego pojęcia *Weltwirtschaft*<sup>32</sup>. Gospodarka-świat to:

<sup>26</sup> Zob. F. Braudel, *Historia i trwanie*, Czytelnik, Warszawa 1999, s. 46–90.

<sup>27</sup> Fernand Braudel w szczególny sposób ukazał trafność analizy w skali regionu w swej fundamentalnej pracy dotyczącej dziejów Morza Śródziemnego *Morze Śródziemne i świat śródziemnomorski w czasach Filipa II*, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk 1976–1977.

<sup>28</sup> I. Wallerstein, *Rise and Future Demise of World-Systems Analysis*, „Review” 1998, vol. XXI, no. 1, s. 103–112; por. też inną wersję tego tekstu w: I. Wallerstein, *Unthinking Social Science...*, dz. cyt.

<sup>29</sup> D. Christian, *Maps of Time: An Introduction to Big History*, University of California Press, Berkeley 2004.

<sup>30</sup> K. Schlögel, *Spatial turn, nareszcie*, [w:] K. Schlögel, *W przestrzeni czas czytamy. O historii cywilizacji i geopolityce*, Poznańska Biblioteka Niemiecka, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2009, s. 56–68.

<sup>31</sup> W.H. McNeill, *The ecumene: story of humanity*, Harper & Row, New York 1973.

<sup>32</sup> F. Braudel, *Kultura materialna...*, t. 3, dz. cyt., s. 12.

(...) fragment świata, kawałek naszej planety, samodzielny gospodarstwo, w zasadzie samowystarczalny i odznaczający się dzięki swym wewnętrzny powiązaniom i wymianie pewną organiczną całością<sup>33</sup>.

Braudel stoi na stanowisku uniwersalistycznym (choć ów uniwersalizm jest swoiście pojmowany)<sup>34</sup>, stwierdza bowiem, iż gospodarki-światy istniały „od zawsze” (oczywiście, mając na myśli ludzką historię). Uważa on, iż w historii występowała uniwersalna tendencja, systemowa własność społeczeństw ludzkich. Samoorganizacja ich w pewne całości strukturalizowała czasoprzestrzeń. Gospodarki-światy odznaczają się pewnymi stałymi, powtarzającymi się tendencjami rozwojowymi. Tendencje te mimo modyfikacji rozumiane są jako pewna stała antropologiczna wyznaczająca dynamikę poszczególnych gospodarek-światów. Pojęcie systemu-świata Wallersteina jest rozszerzeniem modelu gospodarki-świata. Oto jego definicja:

Zwykle przyjmuje się, że system-świat z konieczności odnosi się do tworu na sporą geograficznie skalę. Systemowość oznacza jednak fakt powiązania ze sobą poszczególnych grup, tak że jakieś wydarzenie w jednym miejscu układu ma swoje konsekwencje dla tych, którzy żyją gdzie indziej. W oparciu o to kryterium systemy między-społeczne stały się globalne (ogólno-światowe) dopiero w momencie pojawienia się podróży morskich między kontynentami. Wcześniejsze systemy-światy były o wiele mniejszymi, regionalnymi organizmami. (...). Sposób ujęcia przestrzennej skali sieci ludzkich interakcji to kluczowe przedsięwzięcie teoretyczne. Dzięki jego wypracowaniu możliwe stało się dokonanie porównania niewielkich, średnich i obszernych systemów(-)światowych oraz posłużenie się aparaturą pojęciową analizy systemu-świata do ponownego spojrzenia na teorie ewolucji społecznej człowieka na przestrzeni wielu tysięcy lat<sup>35</sup>.

Przyjrzyjmy się regułom rządzącym gospodarkami-światami<sup>36</sup>. Owo skierowanie na holistyczne ujmowanie dziejów jest charakterystyczne

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> Szerzej na temat problematyki związanej z pojmowaniem opozycji partykularyzm-uniwersalizm w horyzoncie zakreślonym przez badania systemowo historyczne pisałem w tekście *Uniwersalizm pluralistyczny jako próba pogodzenia uniwersalizmu praw człowieka z relatywizmem kulturowym* konferencji, [w:] *Aktualne problemy w realizacji praw człowieka na arenie międzynarodowej, regionalnej i krajowej*, tom pokonferencyjny wydany przez Wydział Prawa i Administracji UAM, Poznań 2005.

<sup>35</sup> Tekst wygłoszony na konferencji *Critical Globalization Studies, University of California, Santa Barbara, 2-4 maja 2003*, źródło przekładu Ch. Chase-Dunn, *Understanding Waves of Globalization and Resistance in the Capitalist World(-)System: Social Movements and Critical Global(ization) Studies Institute for Research on World-Systems*, <http://irows.ucr.edu/papers/irows12/irows12.htm>, przeł. M. Turowski, za stroną internetową: <http://www.uni.wroc.pl/~turowski/chase-dunn-gills.htm>.

<sup>36</sup> F. Braudel, *Kultura materialna...*, dz. cyt., s. 15.

dla Braudela i dla jego sukcesorów z niego wynika słynne rozróżnienie na czas długiego trwania struktur, trwania średniego i chaotycznych oscylacji codzienności<sup>37</sup>. Są to struktury systemowe, które wraz ze swym powstawaniem tworzą też reguły swego powstawania, w tym czas, racjonalność etc.

Gospodarka-świat to, po pierwsze, dająca się wyodrębnić przestrzeń, przestrzeń, która definiuje zwrotnie daną gospodarkę-świat. Jest ona ustrukturyzowana i zhierarchizowana, pociąga za sobą istnienie ośrodków centralnych i peryferyjnych. Ośrodkami tymi z reguły są miasta (od ich powstania do przełomu, jakim był upadek Wenecji i narodziny państw narodowych), a w przypadku tej swoistej postaci gospodarki-świata, jaką jest gospodarka światowa, tymi ośrodkami stają się państwa narodowe (tu rolę miast przejmują państwa narodowe, miasta w ich obrębie są już tylko częścią państw narodowych, tracą suwerenną rolę aktora dziejów). Centra danej struktury rywalizują z sobą o hegemonię, układ ten jest dynamicznym procesem ciągle podlegającym zmianom i redefinicji układu sił. Wynikają stąd relacje, napięcia, różnice i nierówności, konflikty, które zapewniają funkcjonowanie całości. Przestrzeń, która organizuje daną gospodarkę-świat, jest ściśle związana z otoczeniem. Owo zorganizowanie przestrzeni tworzy system otwarty, grawitujący ku centrum z którego rozchodzą się reguły samoorganizacji całości historycznej. Podporządkowane są one węzłom centralnym (hubom), które określają dynamikę samoorganizacji – są to swoiste zakrzywienia (centra grawitacyjne).

Duże sieci wymiany mają wyróżnione regionalne „topologie”. Pomóc może odwołanie poprzez analogię do społecznego prawa grawitacji. Podlegając temu wyobrażonemu prawu, ludzkie skupiska (*communities*) wywierają wpływ poprzez siłę przyciągającą inne społeczności, dobra, idee i ludzi w ich obrębie. Ujmując z grubsza (w zaskakującej analogii do prawa Newtona), rozmiar grawitacyjnego przyciągania pomiędzy skupiskami jest wprost proporcjonalny do ich wielkości i odwrotnie proporcjonalny do odległości pomiędzy nimi<sup>38</sup>.

Pomiędzy gospodarkami-światami istnieją rozległe przestrzenie o znikomym usystemowieniu, ziemie „niczyje”. Braudel, wskazując na te obszary, nazywa je *no man's land, no man's seas*<sup>39</sup>. Obszary te stanowią „granice” poszczególnych mikroświatów, granicę, która

<sup>37</sup> W. Wrzosek, *Historia, kultura, metafora*, dz. cyt., s. 77–78.

<sup>38</sup> D. Christian, *Maps of Time...*, dz. cyt., s. 291.

<sup>39</sup> Takim obszarem była np. Sahara, jej obrzeża stanowiły ważny obszar dla systemu gospodarki-świata Morza Śródziemnego oraz systemu-świata Afryki Zachodniej, np. bogate w złoto Mali.

nie jest pojmowana na wzór nowoczesnej kartografii jako linia, ale jako obszar, *marchia*<sup>40</sup>. Sfera graniczna to obszar, który z różnych powodów niemożliwy był do wciągnięcia w sferę wpływów, siłę ciężenia centrum(-ów) grawitacyjnego danej gospodarki-świata, obszar, który wymknął się orientacji „ku centrum”. Braudel stwierdza, iż centrum danej gospodarki-świata jest „kapitalistyczne” miasto lub miasta w centrum (lub rzadziej zespół miast).

Gospodarka-świat ma zawsze miejski biegun, miasto w centrum logistycznym swoich interesów: tu napływają i stąd rozchodzą się informacje, towary, kapitały, kredyty, ludzie, polecenia, listy handlowe. Rządy w nim sprawują wielcy kupcy, często bogaci ponad wszelką miarę<sup>41</sup>.

Ten niepozorny koncept, jakim jest „kapitalistyczne” miasto w centrum każdej historycznej gospodarki-świata, ma zasadnicze i daleko siężne znaczenie dla rozumienia pojęcia nowoczesności. Ukształtowany w tradycji teorii modernizacji podział na premodernę (prosty podział pracy, uwarstwienie segmentowe lub stratyfikacyjne) i nowoczesność (złożony podział pracy, uwarstwienie funkcjonalne) zostaje zakwestionowany. Braudel, podobnie jak Wallerstein, przeprowadza krytykę nowoczesności z dwóch kierunków: z jednej strony zarzuca jej, że jako teoria modernizacji narzucała uniwersalizujące schematy, które przez swą ahistoryczność nie liczyły się z konkretnymi uwarunkowaniami historycznymi, z drugiej zaś, że myśl nowoczesna (teoria modernizacji) była partykularna, na przykład poprzez wiązanie takich pojęć, jak kapitalizm, opozycja *Gemeinschaft-Gesellschaft*, tylko z pewną epoką historyczną i do tego z etnocentrycznym faworyzowaniem Europy jako areny historii<sup>42</sup>. Zjawiska, które zwykle określamy jako charakterystyczne tylko dla nowoczesności (i to w jej europejskim wydaniu), w tym ujęciu istniały także w innych epokach historycznych.

(...) moderność oznacza, w pierwszej kolejności, epokę nowożytną, rozpatrywaną pod kątem tworzenia się nowych typów zjawisk,

---

<sup>40</sup> Nowożytna geneza pojęcia granicy jako linii, w odróżnieniu od dawniejszego pojmowania granicy jako obszaru niczyjego, o nieustalonej przynależności, jest ściśle związana z wynalazkiem druku i kartografii. Pozwalało to państwom narodowym określać się przez ów symbol, jakim był kształt na mapie. Dawniejsze pojmowanie granicy było bardziej związane z możliwością wywierania wpływu i kontroli. Przykładem zderzenia obu sposobów pojmowania granic było kształtowanie granic na Bliskim Wschodzie, gdzie na tradycyjne pojmowanie stref wpływów nałożono „merkatoriańską siatkę” granic państwowych. Por. B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone*, Fundacja im. Stefana Batorego, Znak, Warszawa-Kraków 1997.

<sup>41</sup> F. Braudel, *Kultura materialna...*, t. 3, dz. cyt., s. 17.

<sup>42</sup> Dobrze oddaje to diagnoza Buksińskiego, który uważa modernę za epokę, w której faworyzuje się „środek”. Por. T. Buksiński, *Moderność*, dz. cyt.

struktur i procesów; w drugiej – pewne cechy, charakterystyki, struktury, rodzaje zjawisk, uznane właśnie za typowe dla społeczeństw moderności. One mogą występować również poza epoką nowożytną rozumianą kalendarzowo oraz poza Zachodem. Model moderności posiada więc uniwersalny charakter, ma pewne własności swoiste dla teorii naukowych. Moderność jest rozumiana jako pewien program normatywny: zbiór dążeń, żądań norm, wartości, kryteriów ocen<sup>43</sup>.

Pozwala to potwierdzić diagnozę Wojciecha Wrzoska, który stwierdził, iż Braudel jest jednym z kluczowych myślicieli, którzy zakwestionowali liniowość rozwoju historycznego<sup>44</sup>.

Hegemoniczny ośrodek – „kapitalistyczne” miasto – nie jest trwałym hegemonem, coraz to nowe miasta obejmują centralną, organizującą dany mikroświat pozycję. Ponadto zmiana dominującego miasta lub grupy miast wyznacza zmianę czynnika dominującego, który na danym etapie organizował odtwarzanie się danego systemu (gospodarki-świata)<sup>45</sup>.

Poszczególne strefy danej gospodarki-świata zwracają się ku jednemu punktowi, ku centrum; kiedy ulegną polaryzacji, powstaje układ o wielorakich powiązaniach. (...) Przy tym raz zadzierzgnięte więzi okazują się trwałe<sup>46</sup>.

Akumulacja dóbr i zasobów niezbędna do trwania i odtwarzania się danego systemu powoduje hierarchizację i powstawanie złożonych sfer wpływów. Tę ostatnią zależność ilustruje Braudel poprzez przywołanie modelu idealnego miasta zaproponowanego przez Johanna Heinricha von Thüнена<sup>47</sup>.

Braudel wskazuje, iż mimo oczywistych niedostatków, jakimi odznacza się powyższy model (brak przemysłu, nierówności etc.), określa on pewną cechą społeczeństw ludzkich jako złożonych

<sup>43</sup> Tamże, s. 136.

<sup>44</sup> Krytyka liniowości w historii stanie się szczególnie ważna także dla jego sukcesora, Immanuela Wallersteina, co pozwoli mu w dużej mierze przewyciężyć modernistyczne słabości myślenia lewicowego. Krytyka liniowości pozwala także uniknąć, przynajmniej częściowo, zarzutu „historyzmu” kierowanego ze strony Poppera.

<sup>45</sup> F. Braudel, *Kultura materialna...*, t. 3, dz. cyt., s. 24. Por. też P. Taylor i in., *Explosive City Growth in the Modern World-System: An Initial Inventory Derived from Urban Demographic Changes*, „Urban Geography” 2010, no. 31(7), s. 865–884.

<sup>46</sup> F. Braudel, *Kultura materialna...*, t. 3, dz. cyt., s. 24.

<sup>47</sup> J.H. von Thünen, *Der isolierte Staat in Beziehung auf Landwirtschaft und Nationalökonomie*, 1876, I, s. 1, cyt. za: F. Braudel, *Kultura materialna...*, t. 3, dz. cyt., s. 26. Szerzej na temat związków pomiędzy przestrzenią a myślą społeczną i polityczną w tradycji niemieckiej w pracy: *Przestrzeń i polityka. Z dziejów niemieckiej myśli politycznej*, wybór i opracowanie A. Wolff-Powęska i E. Schulz, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2000.

systemów. Miasto von Thüнена podporządkowuje sobie i organizuje przestrzeń wiejską wokół siebie; działa tu opisane przez Davida Christiana „społeczne prawo grawitacji”:

Samotne miasto i okalająca je wieś oddziałują na siebie wzajemnie. Ponieważ o rodzaju działalności rozstrzyga tylko odległość od miasta, (...) same przez się zarysowują się koncentryczne strefy, pierwsza obejmuje ogrody, uprawy warzywne (...) dalsze kręgi, drugi i trzeci – zboża i hodowlę<sup>48</sup>.

Model powyższy zastosował Braudel poprzez aplikację do analizy konkretnych historycznych ośrodków miejskich i ich otoczenia. Pozwoliło to na stwierdzenie następnej z reguł rozwojowych: każda gospodarka-świat składa się przynajmniej z trzech obszarów. Pierwszym z nich jest centrum, następnie obszary drugorzędne i peryferia. Jak stwierdza autor, w zależności od sfery zmianie ulega charakter społeczeństwa, gospodarki, kultury, porządku politycznego.

Centrum, „serce”, gromadzi wszystko to, co najbardziej zaawansowane i zróżnicowane. Pierścień następny rozporządza tylko częścią owych korzyści, choć ma w nich udział; jest to sfera „wspaniałych namiastek”. Ogromne i słabo zaludnione peryferie są natomiast zapofane, zapóźnione, z łatwością poddają się wyzyskowi<sup>49</sup>.

Oprócz obszarów włączonych do poszczególnych gospodarek-światów istniały – według Braudela – obszary neutralne, które jednakże z biegiem rozwoju historycznego gospodarki światowej zanikały, aby w naszej epoce zaniknąć zupełnie. Wreszcie ostatni z elementów dynamiki gospodarek-światów stanowi zawsze pewien układ w otoczeniu innych układów. Tymi układami są nie tylko inne gospodarki-światy, ale także inne sfery: kultura, życie społeczne, polityka.

(...) gospodarka jest polityką, kulturą, społeczeństwem; kultura jest gospodarką, polityką, społeczeństwem itd.<sup>50</sup>

<sup>48</sup> Tamże, s. 27.

<sup>49</sup> Tamże, s. 28. Ciekawe, iż także Latour używa metafory serca i układu krwionośnego, aby oddać zależności, jakie panują pomiędzy różnymi częściami społeczeństwa, które stanowią otoczenie nauki niezbędne dla jej funkcjonowania. Mimo różnic pomiędzy tymi autorami i ich koncepcjami możemy zauważyć pewne bazowe metafory organizujące ich sposoby myślenia, choć metafory te fundują odmienne systemy teoretyczne. Por. B. Latour, *Pandora's Hope...*, dz. cyt., s. 106–112. Warto także przytoczyć słowa Krzysztofa Abriszewskiego, który stwierdza: „(...) autor *We Have Never Been Modern* zaznacza bardzo wyraźnie, że analogia z układem krwionośnym przede wszystkim ma wyakcentować dynamiczne powiązanie centrum i peryferii. Serce bez reszty układu jest narządem zbyt cennym. Analogicznie nauka pozbawiona tego, co potocznie traktujemy jako pozanaukowe, staje się zbyt cenna w ten sam sposób – nijak nie jest w stanie działać”, K. Abriszewski, *Poznanie, zbiorowość, polityka. Analiza Aktora-Sieci*, Universitas, Kraków 2008, s. 171.

<sup>50</sup> Tamże, s. 33.

Następnie Braudel przechodzi do charakteryzowania poziomu światowego, ten jednak poddamy szerszej analizie, przyjmując bardziej rozbudowaną perspektywę Wallersteina.

### 3.2.3. Rozwój i dynamika nowoczesnego systemu światowego

Adaptując pojęcia wypracowane przez Braudela, Wallerstein doprecyzowuje je i umieszcza w o wiele wyraźniejszym kontekście politycznym. Jak zauważa Chase Dunn, pojęcie systemu-świata oprócz kategorii czysto opisowej zyskuje w paradygmacie historyczno-systemowym status teoretyczny<sup>51</sup>. Przy opisie jego dynamiki teoretycy tego paradygmatu sięgają do pojęcia systemu otwartego von Bertalanffy'ego, a przy opisie dynamiki międzysystemowej do teorii struktur dysypatywnych Prigogine'a, która jest kluczowa dla zrozumienia pojęcia samoorganizujących się systemów<sup>52</sup>. Zanim opiszę problem samoorganizującej się ontologii społecznej materializmu (relacyjnego) Wallersteina, prześledźmy pokrótce jego ujęcie historii nowożytnych społeczeństw.

Aby zobaczyć, jaki kształt przyjęły Braudelowskie pojęcia w teoretycznym projekcie Wallersteina, przyjrzyjmy się następującej wypowiedzi:

Według Wallersteina istnieją trzy, i tylko trzy, typy totalności, czy też sposoby produkcji; kolejny może wykształcić się w przyszłości. Totalność to główna jednostka analityczna związana z badaniem zmiany, ponieważ to właśnie ona jest areną, na której znajdują się główne determinanty zmiany. (...) Tymi trzema historycznymi modelami są, analogicznie do koncepcji Polanyi'ego, mini-systemy, imperia światowe oraz gospodarki światowe<sup>53</sup>.

Wallerstein pokazuje, iż nowoczesny system-świat składa się z trzech jednostek strukturalnych – stref, są to: centrum (rdzeń), peryferie oraz będące pomiędzy nimi półperyferie. Strefy te są szczególnie ważne dla przebiegu rozwoju elementów systemu (w nowożytności są nimi państwa narodowe). Pytanie o to, czy taki twór jak państwo polskie jest systemem, może się pojawić dopiero na gruncie teorii Wallersteina w ujęciu funkcjonalistycznym, w koncepcji Luhmanna postawienie takiego pytania jest szczególnie kłopotliwe.

<sup>51</sup> Ch. Chase-Dunn, Th.D. Hall, *Rise and Demise: Comparing World-Systems*, Westview Press, Boulder 1997, s. 20.

<sup>52</sup> Por. W. Wrzosek, *Historia, kultura, metafora*, dz. cyt., s. 96.

<sup>53</sup> W.L. Goldfrank, *Paradygmat odzyskany?...*, dz. cyt., s. 150-195.

Pojęcie polskości byłoby bowiem jedynie podkategorią subsystemu politycznego i mogłoby występować tylko jako sposób wydzielenia pewnej klasy z całości działań. Nie mielibyśmy zatem możliwości użyć wyrażenia „Polska jest systemem” inaczej niż na przykład z ogólnej klasy działań determinowanych przez funkcjonalne imperatywy systemu prawnego, część owych działań jest dodatkowo determinowana przez interferencyjny wpływ systemu politycznego, który na ogólne kryterium epistemologiczne legalny/nielegalny nałożył podział polski/niepolski (system prawny). W wyniku tego uzyskujemy nowy kod binarny, czyli kryterium epistemologiczne określania działań podmiotów: legalny w myśl prawa polskiego/nielegalny w myśl prawa polskiego. Paradygmat Wallersteina pozwala śledzić dynamikę systemową całości historycznej Polski jako część złożonego systemu (ekonomicznego, politycznego etc.). Przykładowo, badanie wpływu granic zaborów na dynamikę rozwoju poszczególnych regionów współczesnej Polski wpasowuje się idealnie w nurt badań systemowo-historycznych<sup>54</sup>.

Pozycja państwa lub grupy społecznej w obrębie danej strefy determinuje dzieje owego państwa. Strefy są podstawowymi strukturami potrzebnymi do zrozumienia systemu-świata, determinują kształt kapitału, stopień i przebieg modernizacji, wiedzę techniczną, poziom życia, siłę polityczno-militarną. Z centrum-rdzenia rozchodzą się wpływy i wzory instytucji, ideologie polityczne, wiedza techniczna, wzorce kulturowe i etyczne etc.<sup>55</sup> Centrum-rdzeń jest powiązane z pozostałymi częściami systemu na wzór metafory serca i układu krążenia. Zależność jest dwustronna. Choć wydaje się, że państwa rdzenia są beneficjentem tego układu, to w kategoriach analizy systemowej zależność jest obustronna, centrum nie może istnieć bez peryferii, które eksploatuje, ale i peryferie są ściśle uzależnione od rdzenia<sup>56</sup>.

Główną relacją z perspektywy analizy systemu-świata są stosunki między centrum a peryferiami, geograficznie i kulturowo odmiennymi regionami specjalizującymi się w produkcji nastawionej

---

<sup>54</sup> Por. zastosowanie teorii systemu światowego do analizy sytuacji Polski w pracy: K. Krzysztofek, M.S. Szczepański, A. Ziemiński, *Kultura a modernizacja społeczna*, dz. cyt.

<sup>55</sup> Ten aspekt zależności podkreśla Jadwiga Staniszkis – w swojej diagnozie globalizacji czerpie ona szeroko z koncepcji Wallersteina, jednakże dokonuje głębokiej transformacji owej koncepcji. Przede wszystkim to nie ekwiwalentna wymiana stanowi o generowaniu nierówności. Jej zdaniem jest nim „asymetria racjonalności”, czyli niedopasowanie strukturalne. Staniszkis, idąc tropem Braudela, wskazuje także na fakt, iż „czas” rdzenia i pozostałych obszarów nie biegnie tak samo. Owa różnica w sposobach uczasawiania, w sposobach racjonalizacji rzeczywistości, jej zdaniem prowadzi do przemocy strukturalnej. J. Staniszkis, *Władza globalizacji*, dz. cyt., s. 19.

<sup>56</sup> W.L. Goldfrank, *Paradygmat odzyskany?...*, dz. cyt., s. 150-195.

na kapitał (centrum) oraz pracę (peryferie). Według Wallersteina regiony te są wzajemnie od siebie zależne, tak że jeden nie może istnieć bez drugiego: jest to idea relacyjna odnosząca się do relacyjnej rzeczywistości. Pojęcie „łańcuchów towarowych” pojawia się jako opis produkcji dóbr, w ramach „ruchu” od surowców do przetworów, od opartej na sile niewolniczej uprawie bawełny do przemysłu tekstylnego w Manchester, od produkcji kawy przez kolumbijskich wieśniaków po siłę roboczą fabryk z Detroit, i tak dalej. W ten sposób dwudziestowieczne „zacofanie” nie jest postrzegane jako rezultat opóźnionego startu w wyścigu „rozwojowym”, ale jako nieustanne pogłębianie długotrwałych relacji strukturalnych. W trakcie trwającej od czterech ostatnich stuleci ekspansji światowej ekonomii, nowe kraje, terytoria, uprzednio zewnętrzne w stosunku do niej, były stopniowo włączane do systemu – stając się prawie zawsze jego peryferiami<sup>57</sup>.

Pamiętać musimy, iż mimo narzucającej się próby odczytania tego schematu w sposób polityczny i ideologiczny, samo pojęcie zależności ma charakter strukturalny. Nowoczesność traktowana jest jako fenomen polegający na ciągłym rozroście centrum, stąd można powiedzieć, iż rdzeń jest zawsze bardziej zmodernizowany niż pozostałe części systemu. Dlatego też możliwe jest stwierdzenie na gruncie tego ujęcia teoretycznego, iż „nowoczesność żywi się tym, co nienowoczesne”. Rozwój „nowoczesności”, a więc rdzenia, poprzez sprzęgnięcie z półperyferiami i peryferiami nabiera charakteru bardziej uniwersalnego<sup>58</sup>.

W fazie embrionalnej systemu-świata (XVI wiek) na centrum składały się Anglia, Holandia i Francja. Państwa tego obszaru rozwijały silne centralne rządy, biurokrację jako system zarządzania oraz silne armie. To pozwalało miejscowej burżuazji utrzymywać kontrolę nad międzynarodowym handlem i wyciągać nadwyżki z handlu dla własnej korzyści. Zdaniem Wallersteina tworzenie silnych państw w rdzeniu (centrum) przynosi wiele korzyści kapitalistom, umożliwia zabezpieczenie kapitału na wiele sposobów. Dokonuje się to, wbrew głoszonym hasłom leseferyzmu, dzięki systemowi wyższych podatków. Jest on racjonalnym środkiem ochrony, który sprawia, iż państwo liberalne jest silne<sup>59</sup>.

<sup>57</sup> Tamże, s. 169.

<sup>58</sup> Dlatego Wallerstein uważa, iż globalizacja to kres nowoczesnego systemu światowego w jego dotychczasowej postaci, a nie jego początek, gdyż nowoczesność – rdzeń zaczyna rozrastać się do takich rozmiarów, iż „pożera samą siebie”. Por. U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.

<sup>59</sup> A. Colas, *Imperium*, seria Key Concepts, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2008, s. 112; szerzej o mechanice rozwoju nowoczesnego systemu-świata w pracy: I. Wallerstein, *Analiza systemów-światów...*, dz. cyt., s. 41–64.

Peryferie stanowią przeciwieństwo obszaru rdzenia. Nie posiadają silnych struktur państwowych, często kontrolowane są przez inne państwa, eksportują surowce do rdzenia. Państwa peryferyjne często przymuszane są do podjęcia reguł leseferyzmu, w ich przypadku jednak wolny rynek przyspiesza tylko proces uzależnienia od dyktatu państw centrum (np. Brazylia). Reguły gospodarki wolnorynkowej, które narzucane są peryferiom, nie były stosowane nigdy w takiej postaci w państwach rdzenia<sup>60</sup>.

(...) zyski uzyskane z handlu niewolnikami i gospodarki plantacyjnej powracały do metropolii, gdzie reinwestowane były w formie kredytu, kapitału oraz infrastruktury komunikacyjnej, stanowiąc w 1770 roku, w przededniu rewolucji przemysłowej, aż do 55% brytyjskiego kapitału stałego brutto<sup>61</sup>.

Peryferiami w okresie narodzin systemu światowego były Europa Środkowa (szczególnie Polska)<sup>62</sup> oraz Ameryka Łacińska. W Polsce, w której królowie utracili władzę na rzecz szlachty, nie wykształciło się silne państwo, które charakterystyczne jest dla struktur rdzenia, nie było silnej administracji oraz armii. Ponadto była ona eksporterem pszenicy do Europy Zachodniej. Ziemianie uzyskiwali ogromne zyski dzięki taniej, półniewolniczej pracy chłopów, uzyskane bogactwo nie powodowało zmian strukturalnych. Przeznaczano je na import towarów luksusowych i usług z państw centrum. Miasta były słabo rozwinięte (poza spadkobiercami Hanzy - Gdańskiem i Toruniem). Podobną sytuację widzimy w Ameryce Łacińskiej, gdzie hiszpańskie i portugalskie podboje zniszczyły tubylcze systemy władzy i zastąpiły je słabymi biurokracjami pod kontrolą państw europejskich. Dzięki ujarzmieniu rodzimych populacji i importowi afrykańskich niewolników praca była tania i umożliwiała eksport tanich surowców do Europy. Widzimy zatem, że Polska i Ameryka Łacińska już w okresie narodzin systemu-świata zostały strefami peryferyjnymi, to z kolei określiło w dużej mierze ich dalszy rozwój.

---

<sup>60</sup> Na ten wątek zwraca uwagę Jadwiga Staniszkis, kiedy w swych pracach używa pojęcia przemocy strukturalnej. Zauważa ona, iż państwa centrum rdzenia dokonują przemocy poprzez wymuszenie na państwach peryferyjnych przyjęcie wzorów instytucjonalnych, racjonalności czy też pojęcia czasu, który nie odpowiada „czasowi struktury” owych obszarów. Na przykład pośpieszna deindustrializacja Polski była przykładem zbyt szybkiego „przejścia” do czasu i racjonalności kapitalizmu postindustrialnego; to, co sprawdza się w państwach rdzeniowych, w przypadku Polski doprowadziło do załamania się dynamiki systemu. Por. J. Staniszkis, *Władza globalizacji*, dz. cyt. Podobne uwagi na temat zbyt pośpiesznej, a zatem szkodliwej modernizacji por. T. Buksiński, *Moderność*, dz. cyt.

<sup>61</sup> A. Colas, *Imperium*, dz. cyt., s. 112.

<sup>62</sup> Por. M. Małowist, *Wschód a Zachód Europy...*, dz. cyt.

Pomiędzy wymienionymi obszarami leżą półperyferie. Obszary te są w stanie upadku z okolic centrum albo chcą polepszyć swą pozycję w ramach systemu. Są buforem pomiędzy rdzeniem a peryferiami. Półperyferiami w XVI wieku były Portugalia, Hiszpania, a także Włochy, południowe Niemcy i południowa Francja. Półperyferie eksploatowały peryferie, np. Hiszpania i Portugalia czerpały zyski ze swych amerykańskich kolonii. Jednakże same też są eksploatowane, zyski bowiem płyną do Anglii i północnej Francji w zamian za wysoko przetworzone towary.

Obszary zewnętrzne utrzymywały swoje własne systemy ekonomiczne, które przeważnie były zewnętrzne w stosunku do rodzącej się w XVI wieku ekonomii. Dlatego inaczej niż w przypadku Polski wygląda sytuacja Rosji, która w XVI wieku była obszarem wewnętrznym w stosunku do systemu-świata, swą wielką produkcję rolną przeznaczając na rynek wewnętrzny, jej pozycja jako peryferii nie była ustalona, a także miała własny system oparty na handlu z Azją. Ponadto, w odróżnieniu od Polski, utworzyła na tyle silne państwo, że pomagało ono ustalać zasady ekonomiczne i ograniczało obcy wpływ handlowy. Podobnie działo się w Japonii, która dzięki temu, iż była obszarem zewnętrznym, mogła w epoce Meiji, po 1850 roku, rozpocząć triumfalny marsz do rdzenia.

System-świat jest systemem osiowego, światowego podziału pracy<sup>63</sup>. Zasada się na sieci powiązań pracy, produkcji oraz wymiany dóbr i usług. Ekonomiczna jedność wynikająca z podziału pracy nie implikuje jedności politycznej, a ponadto zawierać może różne podsystemy kulturowe. W nowoczesności nosicielami systemu są państwa narodowe, nie są one jednak koniecznym warunkiem dla istnienia i podtrzymywania systemu-świata w dalszym trwaniu<sup>64</sup>. Historia ukazuje inne możliwości konstytucji systemu-świata. Na przykład premoderny system był systemem imperialnym. Składał się z mniejszych minisystemów włączonych w obieg towarów wewnątrz imperiów. Imperia były pojedynczymi jednostkami politycznymi. Zależały od systemu rządów, które poprzez monopole handlowe wraz z użyciem siły kierowały dopływ towarów od obrzeży do centrum. Imperia utrzymywały wyraźne polityczne granice, w ramach których kontrolę sprawowały poprzez biurokrację i stałą, silną armię. Jednak żaden premoderny system-świat nie miał

<sup>63</sup> W.L. Goldfrank, *Paradygmat odzyskany?...*, dz. cyt. Szerzej na temat ujęcia problematyki pracy w ramach historyczno-systemowego paradygmatu analiz zob. B.J. Silver, *Globalny proletariats*, Książka i Prasa, Warszawa 2009.

<sup>64</sup> Pomimo silnego, zarówno u Braudela, jak i u Wallersteina, nacisku na procesy ekonomiczne, nie możemy jednak zapomnieć, iż wskazują oni w swych analizach na determinację wieloczynnikową.

charakteru globalnego. Tylko techniki nowoczesnego kapitalizmu umożliwiały nowoczesnej ekonomii światowej, odmiennie niż przy wcześniejszych próbach, rozszerzać się poza granice polityczne imperiów<sup>65</sup>. Nowoczesny system-świat (*modern world-system*) narodził się, zdaniem Wallersteina, w „długim wieku XVI” pomiędzy 1450 a 1640 rokiem. Jego narodziny wynikały z kryzysu systemu feudalnego. Zgodnie z wieloczynnikową analizą Wallersteina kryzys feudalny wynikał z interakcji kilku czynników. Produkcja rolna spadała lub pozostawała w zastoju. To oznaczało, że ciężar ponoszony przez chłopów (producentów żywności) powiększał się w miarę rozrostu klas panujących, cykl gospodarczy ekonomii feudalnej osiągnął poziom optimum, możliwe było zatem jedynie jego obniżanie się. Zmiany warunków klimatycznych powodowały zmniejszanie się rolniczej produktywności i wzrost poziomu epidemii w populacji. Ponadto dochodziły czynniki będące częściowo wynikiem powyższych uwarunkowań, a przyspieszające tempo zmian – były to powstania chłopskie, wojny oraz głód. Te zaś spowodowały ekspansję geograficzną Europy, co było wywołane wyczerpywaniem się rynków zbytu i obszarów dostarczających surowce na obszarze Europy. Powstały nowe państwa rdzenia-centrum, liczne bezrolne chłopstwo zasiliło rozrastające się miasta, stając się zalążkiem kapitalistycznej siły roboczej. Państwa rdzenia dzięki monopolom handlowym (np. Kampania Wschodnioindyjska) uzyskiwały coraz większy wpływ na handel światowy, silna armia pozwalała bronić monopoli, a silne i biurokratyczne państwo skutecznie zarządzało uzyskanymi w handlu dobrami. Zaistniał nowy, osiowy podział pracy – system-świat ugruntował organizacje handlowo-gospodarcze i rozszerzył je na cały glob, narzucając europejski styl wymiany całemu światu. W przejściu fazowym pomiędzy światem feudalnym, w którym Europa była tylko jednym z systemów-światów, a kapitalizmem, dobrze widać, w jaki sposób przebiega rozwój historyczny w okresie niestabilnym<sup>66</sup>.

Zgodnie ze swoją dialektyczną wizją rozwoju historycznego Wallerstein podkreśla różnicę pomiędzy stabilnymi a niestabilnymi momentami rozwoju danych całości (systemów) historycznych.

---

<sup>65</sup> O roli druku zob. analizy Elizabeth Eisenstein i Jacka Goody'ego.

<sup>66</sup> Na gruncie polskim rodzenie się odrębności Europy Środkowej i narodziny współczesnej postaci kapitalizmu ciekawie opisał poznański badacz Krzysztof Brzechczyn. Co ciekawe, kładł on nacisk na podkreślenie dialektycznego charakteru procesu rozwoju historycznego, tyle tylko, iż w odróżnieniu od Wallersteina, używał pojęcia kaskady historycznej Leszka Nowaka w miejsce Wallersteinowskich odwołań do pojęć zaczerpniętych z teorii chaosu deterministycznego. Więcej na ten temat piszę w podrozdziale poświęconym ontologicznym założeniom systemów historycznych.

Czas narodzin nowoczesnego systemu światowego byłby takim niestabilnym okresem, w którym mamy do czynienia z kresem feudalnych uwarunkowań systemowych i z początkiem narodzin nowego typu determinacji<sup>67</sup>.

Zatem po okresie chwilowej nieciągłości pojawia się nowa forma samoorganizacji systemów historycznych. Zamiast obecnej dotąd wielości rodzi się nowy układ i od połowy XVI wieku istnieje zatem tylko jeden system-świat, charakteryzujący się pewnymi cechami<sup>68</sup>. System-świat jest jednością ekonomiczną, ale nie polityczną. Rozstrzygnięcia gospodarcze pokrywają swym zasięgiem cały świat, polityczne przeciwnie – ograniczają się tylko do małych jednostek. Początkowo były nimi księstwa i państwa-miasta, w nowoczesnym systemie-świecie są nimi państwa narodowe. Istnieje jeden globalny podział pracy. Produkcja, handel, praca są związane z makroregionami. System-świat opiera się na powiązaniach (sieciach) handlowych, które przekraczają granice państwowe. Głównym motorem dynamiki systemu jest zasada nieograniczonej akumulacji kapitału. Taka nieograniczona akumulacja doprowadza państwa do konkurowania o siłę roboczą, surowce i rynki zbytu. Kapitalizm i jego zasada nieograniczonej akumulacji kapitału powoduje, że system ma tendencję do ekspansji. Opiera się ona na włączaniu i integracji gospodarczej „obszarów zewnętrznych”. Proces wzrostu jest uwarunkowany historycznie. Przebiegał on skutecznie od XVI wieku, teraz jednak osiągnął limit swojej efektywności. Wallerstein nie uważa globalizacji ekonomicznej, prowadzonej pod dyktando reguł neoliberalnych, za odkrycie lat ostatnich, lecz za konsekwencję pięciuset lat rozwoju systemu światowego. Teraz nastąpił moment wyczerpania się formuły systemu światowego i jego transformacji<sup>69</sup>. Okres transformacji (*transition*), najbliższe 25–50 lat, jest szczególnie ważny dla dalszego długoterminowego rozwoju świata. Okres ten byłby zatem kolejnym momentem nieciągłości dziejowej, momentem, w którym dawne uwarunkowania systemowe przestają działać, a nowe dopiero się rodzą. Ekspansja powoduje nierówności strukturalne pomiędzy poszczególnymi częściami, strefami systemu. Konsekwencją zasady nieograniczonej akumulacji kapitału jest doprowadzanie do kryzysów w systemie-świecie, na przykład związanych z nadprodukcją.

<sup>67</sup> Ph. Ball, *Masa krytyczna...*, dz. cyt.

<sup>68</sup> Na polskim gruncie w ciekawy sposób analizy systemowe wykorzystał Jan Kieniewicz przy wskazaniu kolonizacji jako elementu kluczowego w budowaniu dzisiejszego ładu. I. Kieniewicz, *Od ekspansji do dominacji. Próba teorii kolonializmu*, Czytelnik, Warszawa 1986.

<sup>69</sup> I. Wallerstein, *Globalizacja czy epoka przejściowa?*, przeł. M. Gachewicz, „Lewą Nogą” 2001, nr 13, s. 136–155.

Krytyka koncepcji Wallersteina występowała od początku. Krytycy wskazywali, że opracowanie dotyczące faktów historycznych jest niedokładne i spekulatywne. Inni, powołując się na Webera, wykazywali, iż zaniedbał on rolę specyficznych zachodnioeuropejskich wartości, nie dostrzegając roli etyki protestanckiej w tworzeniu etosu „świeckiego ducha kapitalizmu”. Niektórzy z krytyków oskarżają teorię systemu światowego o nadmierny redukcjonizm gospodarczy. Ważnym elementem krytyki była dyskusja z Brennerem na temat tego, czy prymat należy się stosunkom wymiany, czy stosunkom produkcji<sup>70</sup>. Nie dostrzegano przy tym, że właśnie redukcja w wyniku rozwoju kapitalistycznego systemu-swiata, całości powiązań kulturowych, politycznych do czynników ekonomicznych jest krytykowana przez samego Wallersteina. Jeszcze inni wskazują, że Wallerstein nigdzie nie definiuje wyraźnie głównych pojęć swego systemu. Szczególnie etnologowie wykazują, że pojęcie kultury używane jest tylko w sensie ideologii państwowej.

Zasięg oddziaływania teorii systemu światowego jest rozległy i obejmuje socjologię, politykę, ekonomię oraz historię. Główne dzieło Wallersteina należy do najczęściej cytowanych pism społeczno-ekonomicznych powstałych po II wojnie światowej. Recepcja jego dzieła swój najwyższy punkt osiągnęła w latach osiemdziesiątych XX wieku. Wallerstein stworzył aktywną szkołę, której teorie makroekonomiczne są jednym z najważniejszych osiągnięć socjologii w USA. W późniejszym okresie zaczął podejmować badania z zakresu socjologii wiedzy, co umożliwiło pogłębienie pierwotnego projektu. Zainteresowanie odkryciami Ilyi Prigogine'a pozwoliło uczonemu podjąć głębszy namysł na ontologią społeczną oraz naturą zmian społecznych i historycznych. Zainteresowanie zmianą i ontologią społeczną oraz socjologią wiedzy umożliwiło otwarcie horyzontu, w którym można dokonać próby odpowiedzi na pytanie o miejsce jednostkowej podmiotowości sprawczej w paradygmacie analiz systemowo-historycznych.

### **3.3. Samoorganizacja jako podstawa ontologii społecznej w paradygmacie historyczno-systemowym Wallersteina**

Wallerstein z biegiem czasu coraz bardziej uświadamiał sobie rewolucyjny potencjał swojej metody odziedziczonej po szkole „Annales”. Specyficzny charakter tej metody polegał na tym, iż starała

---

<sup>70</sup> J. Swianiewicz, *Spór cyrkulacjonizmu z produktywizmem*, dz. cyt.

się ona utrzymywać równy dystans pomiędzy nomotetycznym a idiograficznym biegunem analiz<sup>71</sup>. Te aspekty metody zostały znakomicie uzupełnione, kiedy uczyony zaczął stosować jako podbudowę filozoficzną pojęcia i idee zaczerpnięte z nauk o złożoności. Jak już wspominałem powyżej, nauki o złożoności związane są ściśle z osobą Prigogine'a. W zaproponowanym przez Chunglina Kwa schemacie proponują one barokową wizję złożoności<sup>72</sup>. Ujęcie Prigogine'a opiera się zasadniczo na wprowadzeniu pojęcia samoorganizującego się systemu. Ów system w odróżnieniu od systemu Luhmanna nie musi posiadać żadnej „tożsamości” i reprezentacji. Jak pamiętamy z krytyki Habermasa, systemy Luhmanna zachowywały *quasi*-podmiotowe cechy, odtwarzały swój byt poprzez uzyskiwane dzięki operacjom epistemologicznym wydzielenie się z otoczenia. W przypadku Prigogine'a system samoorganizujący się jest formą, w jakiej materia sama w procesach dyssypacji wytwarza zaprzeczające entropii uporządkowane struktury.

Procesy nieodwracalne opisują podstawowe właściwości przyrody i umożliwiają powstawanie nierównowagowych struktur dyssypatywnych. Procesy te byłyby niemożliwe w świecie rządzone przez odwracalne prawa mechaniki klasycznej lub kwantowej. Struktury dyssypatywne wymagają wprowadzenia strzałki czasu<sup>73</sup>.

W pewnym sensie odkrycia Prigogine'a na nowo podejmują porzucony dziś w dużej mierze projekt samoorganizacji materii, który

<sup>71</sup> Próbie wpisania się w dyskusję pomiędzy nomotetycznym a idiograficznym modelem uprawiania nauki poświęcił Wallerstein wiele miejsca, szczególnie uwidoczniło się to w dyskusji, jaką stoczył z Hansem Joasem. Por. H. Joas, *The Changing Role of the Social Sciences...*, dz. cyt.; I. Wallerstein, *The Actor in the Social Sciences...*, dz. cyt. Ponadto problem ten poruszał Wallerstein w swych książkach z zakresu metodologii i socjologii wiedzy: *Unthinking Social Science...*, dz. cyt.; *Otwórzmy nauki społeczne. Raport Komisji Gulbenkiana na rzecz restrukturyzacji nauk społecznych*, [w:] A. Flis (red.), *Wyzwania wobec nauk społecznych u progu XXI wieku*, Universitas, Kraków 1998.

<sup>72</sup> W rozdziale drugim wskazywałem na problematyczność stosowania teorii Prigogine'a w naukach społecznych, istnieje bowiem ryzyko, że dokonamy nieuzasadnionego przekładu pojęć powstałych na gruncie przyrodoznawstwa. Krytykę tę można uzupełnić o wskazanie, iż odwołanie do badań nad układami złożonymi może być mało operacyjne w humanistyce, ze względu na trudności z przyswojeniem aparatu matematycznego. Taki punkt widzenia reprezentuje na przykład Peter Stewart. Pokazuje on ograniczenia użycia metod odnoszących się do nauk o złożoności, wskazuje na konieczność studiów interdyscyplinarnych jako zaplecza użycia takich metod. P. Stewart, *Complexity Theories, Social Theory, and the Question of Social*, „Philosophy of the Social Sciences” 2001, vol. 31, no. 3, University of South Africa, s. 323–360. Ostatnio w Polsce podjęto takie próby zakończone sukcesem: W. Borkowski, A. Nowak, K. Winkowska-Nowak (red.), *Układy złożone w naukach społecznych*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2009.

<sup>73</sup> I. Prigogine, *Kres pewności...*, dz. cyt., s. 101.

był obecny w myśli dialektycznej Hegla<sup>74</sup>, Marksa i Engelsa<sup>75</sup>. Samoorganizująca się ontologia społeczna Wallersteina jest znaczącym uzupełnieniem projektu Braudela. Poniżej wymieniam podstawowe podobieństwa. Wallerstein zachował zasadnicze pojęcia ontologiczne systemu Braudela: przede wszystkim rozwinięta została idea uczasawiającej się struktury, czas musi być analizowany wraz ze strukturą, która go rodzi. Owa koewolucja czasu i struktury łączy się u Braudela z rezygnacją z konceptu czasu absolutnego – autor ten zwraca się ku innym sposobom konceptualizowania czasu. Wymóg analizy, która uwzględnia poziomy „samoorganizacji” materii społecznej, doprowadza do ujmowania czasu w zależności od poziomu analizy. Powoduje to, iż musimy wyróżnić kilka rodzajów czasu: sam Braudel optuje za wyróżnieniem trzech sposobów uczasawiania, jakie możemy wyodrębnić, badając struktury systemów historycznych. Po pierwsze, mamy do czynienia z czasem struktur długiego trwania – jest to czas trwania podstawowych antropologicznych wyznaczników naszej egzystencji, owych „kulturowych niezmienników”, którymi są struktury codzienności. Paradoksalnie bowiem u Braudela to właśnie codzienność człowieka jest najbardziej niezmiennym elementem historii<sup>76</sup>. Po drugie, możemy wyróżnić struktury średniego trwania – jest to czas trwania takich społecznych tworów, jak państwa narodowe, miasta etc. Wreszcie francuski historyk wyróżnia poziom krótkich oscylacji, najbardziej zmienną historię zdarzeniową. Przyznawał, iż ta interesuje go najmniej, co spowodowało zresztą pewną nierównowagę w jego teorii, która przechyla się na korzyść opisu struktur długiego trwania.

---

<sup>74</sup> Prigogine wskazuje na dość nieoczekiwany renesans zainteresowania przyrodniczą refleksją Hegla i jej aktualność. Por. I. Prigogine, I. Stengers, *Z chaosu ku porządkowi...*, dz. cyt., s. 102–103.

<sup>75</sup> Por. J. Such, *Prawa przyrody a prawa społeczeństwa w ujęciu K. Marksa i F. Engelsa*, [w:] *Założenia metodologiczne „Kapitału” Marksa*, praca zbiorowa, Książka i Wiedza, Warszawa 1970, s. 219–322.

<sup>76</sup> Owa niezmiennosc codzienności nasuwać może pewne skojarzenia z ontologią fundamentalną Heideggera. Ów myśliciel niejako od wewnątrz nakreślił mechanikę funkcjonowania człowieka w codzienności. Co ciekawe, Anna Pałubicka przekonująco ukazała, iż filozofia Heideggera z okresu *Bycia i czasu* zasadniczo da się zinterpretować jako opis partycypacji człowieka w kulturze. Jeżeli zgodnie z Braudem wyróżnilibyśmy głębokie i płytkie struktury kulturowe, wtedy Heidegger opisałby przede wszystkim ontologię człowieka funkcjonującego na poziomie struktur głębokich. Pozwoliłoby to także odpowiedzieć na pytanie, dlaczego Heidegger pozostawał ślepy na problemy polityczne, one bowiem zgodnie z opisem Braudela funkcjonują na innym poziomie czasu i struktury, więc niejako z konieczności wymykały się głębokiej analizie Heideggera. Por. A. Pałubicka, *Bycie i poręczność a partycypacja w kulturze*, dz. cyt. Por. też socjologiczno-fenomenologiczne ujęcia codzienności: P.L. Berger, Th. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, dz. cyt.

Wallerstein, podobnie jak w przypadku innych konceptów Braudela, także tym razem zaproponował pewne rozwinięcie<sup>77</sup>.

Koncepcja czasu i przestrzeni stanowi kluczowy moment w zdefiniowaniu pojęcia systemu historycznego.

Termin „system historyczny” nie jest szczególnie często używany w naukach społecznych. W rzeczy samej, najogólniej mówiąc, większość badaczy uzna tę frazę za niepoprawną. Badacze, którzy kładą nacisk na to, co historyczne, zwykle lekceważą to, co systemowe. Z kolei ci, którzy podkreślają to, co systemowe, zwykle ignorują to, co historyczne<sup>78</sup>.

Powyższa paradoksalna zdawałoby się charakterystyka systemu historycznego zdaniem Wallersteina powoduje, iż ten paradygmat nie jest ani nomotetycznym, ani idiograficznym sposobem uprawiania wiedzy. Podobnie jak u Braudela występuje powiązanie porządku diachronicznego z synchronicznym. Wallerstein, nawiązując do podziału Braudela, wprowadza swoją własną kategoryzację czasów historii:

Oferuję ten ograniczony model pięciu rodzajów czasoprzestrzeni – czasoprzestrzeni epizodyczno-geopolityczną, czasoprzestrzeni cykliczno-ideologiczną, czasoprzestrzeni strukturalną, czasoprzestrzeni wieczną i czasoprzestrzeni transformacyjną<sup>79</sup>.

Wyodrębnienie pięciu, w miejsce trzech, sposobów uczasawiania się struktur u Braudela jest tylko przykładem doprecyzowania narzędzi analitycznych<sup>80</sup>.

Przyjrzyjmy się zatem dokładniej mechanice samoorganizujących się systemów społecznych.

(...) systemy historyczne, jak wszystkie systemy, mają ograniczone życie. Mają swój początek, długi okres rozwoju i w końcu, oddalając się od stanu równowagi i dochodząc do rozstaju dróg, upadają<sup>81</sup>.

<sup>77</sup> Wallerstein konsekwentnie używa określenia TimeSpace, co w oczywisty sposób można przetłumaczyć jako Czasoprzestrzeń, niestety to sformułowanie w języku polskim kojarzone jest zwykle z fizyką Einsteińską. Dlatego wydaje mi się, iż sformułowanie uczasawiająca się przestrzeń, czy też czas, który się uprzestrzenia, bardziej oddają „ducha” systemów historycznych. Por. G. Therborn, *Time, Space, and Their Knowledge: The Times and Place of the World and Other Systems*, „Journal of World-Systems Research” 2000, no. VI, 2, s. 266–284, Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein – Part I.

<sup>78</sup> I. Wallerstein, *Historical Systems as Complex Systems*, [w:] I. Wallerstein, *Unthinking Social Science*, dz. cyt., s. 229.

<sup>79</sup> I. Wallerstein, *The Inventions of TimeSpace. Realities: Towards an Understanding of our Historical Systems*, [w:] I. Wallerstein, *Unthinking Social Science*, dz. cyt., s. 148.

<sup>80</sup> Tamże, s. 148. Por. też: G. Therborn, *Time, Space, and Their Knowledge...*, dz. cyt., s. 266.

<sup>81</sup> I. Wallerstein, *Koniec świata, jaki znamy*, dz. cyt., s. 27.

Takie ujęcie systemów historycznych jest polemiką z tradycją funkcjonalistyczną. Zarówno w wersji Parsonsa, jak i Luhmanna systemy reprezentowały jakiś porządek racjonalny, uniwersalny. Było to szczególnie widoczne w wersji teorii modernizacji zaproponowanej przez Parsonsa. W teorii Wallersteina następuje radykalne uhistorycznienie pojęcia systemu społecznego, uczasowienie procesów systemowych<sup>82</sup>. Druga przesłanka wiąże się ściśle z koncepcją Prigogine'a:

(...) w tych punktach bifurkacji zachodzą dwie okoliczności: małe wkłady na wejściu dają duże wyniki na wyjściu (w przeciwieństwie do normalnego rozwoju systemu, duże wkłady dają nikłe wyniki)<sup>83</sup>.

Ten niepozorny cytat jest jednym z zasadniczych w myśli późnego Wallersteina. Owa dialektyka stanowi bowiem kluczowy moment, który łączy ze sobą pojęcia struktury, podmiotowości i socjologii wiedzy<sup>84</sup>. Co więcej, dialektyczna wizja rozwoju procesów systemowych ma dziś oparcie w wielu odkryciach nauki. Jest to związane przede wszystkim ze zmianą paradygmatu<sup>85</sup>, którą wyznaczają wymienione już w rozdziale drugim nazwiska: Batesona, Capry, Prigogine'a, Barabasiego, Lorenza i innych. Z tych rozważań wyłania się nowy systemowy obraz materii.

Teoria struktur dysypatywnych zbliża nas wszakże do koncepcji Arystotelesa. Bez względu na to, czy mamy do czynienia z zegarem chemicznym, z falami stężeniowymi czy też niejednorodnym rozkładem produktów chemicznych, niestabilność powoduje łamanie symetrii, tak czasowej, jak przestrzennej. W kole granicznym żadne dwie chwile nie są równoważne; reakcja chemiczna uzyskuje pewną fazę, podobną do tej, jaka charakteryzuje na przykład falę świetlną. I znów, gdy rezultatem niestabilności jest pewien uprzywilejowany kierunek, przestrzeń przestaje być izotropowa. Od przestrzeni euklidesowej przechodzimy do przestrzeni arystotelesowskiej<sup>86</sup>.

Przypomnijmy, iż w przypadku Parsonsa system jest synonimem tego, co nadbudowane nad ludzkimi działaniami. Kantowski charakter tej myśli objawia się nie tylko poprzez transcendentalne

<sup>82</sup> W. Wrzosek, *Historia, kultura, metafora*, dz. cyt., s. 96–100.

<sup>83</sup> I. Wallerstein, *Koniec świata, jaki znamy*, dz. cyt., s. 27.

<sup>84</sup> Pisałem o tym szerzej w tekście *Methodenstreit, podmiot, phronesis...*, dz. cyt.

<sup>85</sup> J. Cohen, I. Stewart, *Załamanie chaosu...*, dz. cyt.

<sup>86</sup> I. Prigogine, I. Stengers, *Z chaosu ku porządkowi...*, dz. cyt., s. 186. O konieczności odejścia od fizyki newtonowskiej i zakładanego przez nią obrazu świata zob. też wykład: I. Prigogine, *Only an Illusion. The Tanner Lectures on Human Values*, wygłoszony na Uniwersytecie Jawaharlala Nehru 18 grudnia 1982 roku, tekst za stroną internetową: [www.tannerlectures.utah.edu/nopq.html](http://www.tannerlectures.utah.edu/nopq.html).

ramy wartości kulturowych, w których porusza się podmiot. Ów charakter widoczny jest także w stosunku między podmiotem a materią, innobytem. Czynnikiem aktywnym w tradycji funkcjonalistycznej jest podmiot (system), materia jest tylko milczącym tłem, na którym rozgrywana jest aktywność systemowo rozumianego podmiotu. Funkcjoniści zatem wciąż pozostają na gruncie nowożytnej filozofii „dostępu” (Graham Harman). Wallerstein zrywa radykalnie z tym kantowskim rozróżnieniem – materia na powrót, na wzór starożytnych, staje się aktywna, zgodnie z teorią Prigogine’a, a ponadto oprócz powszechnego w przyrodzie rozpadu, podleganiu zjawisku entropii, potrafi ona także spontanicznie wytwarzać zorganizowany porządek<sup>87</sup>. W wielu procesach przyrodniczych (ale także społecznych) Prigogine zaobserwował ciekawe zjawisko: w pozornie chaotycznym układzie zmiennych mogą się pojawić procesy, które spowodują, iż nastąpi samoorganizacja materii. Z chaotycznych fluktuacji wyradza się porządek, który trwa, osiąga swe optimum, po czym obumiera, dając początek nowej fazie chaotycznych oscylacji. Odkrycie to pokazuje, iż można pogodzić racjonalność nauki („nowej nauki”) z zagadnieniami złożoności i nieprzewidywalności świata. To, co było zarezerwowane dla poetów i filozofów, czyli opis niestabilności i ulotności, możliwe jest w kategoriach naukowych. Ten nowy paradygmat nauki służy Wallersteinowi do opisywania dynamiki i ewolucji systemu-świata. Pozwala przekraczać utrwalone w naukach społecznych antynomie makro i mikro, globalne i lokalne, struktura i to, co podmiotowe, determinizm i wolna wola.

Wydaje mi się, że możemy dzisiaj jasno stwierdzić, że te antynomie nie są sprawą poprawności, czy nawet preferencji, ale sprawą momentu i głębokości perspektywy. Dla bardzo długich i bardzo krótkich okresów oraz z perspektywy bardzo głębokiej i bardzo płytkiej rzeczy wydają się zdeterminowane, dla obszernej sfery pośredniej jednak wydają się kwestią wolnej woli<sup>88</sup>.

Systemy zachowują swą wewnętrzną dynamikę przez dłuższy czas. Zmiana w tym okresie jest ledwo zauważalna, spowodowanie

<sup>87</sup> Problemom wytwarzania się w społeczeństwie własności, które są samotworzającymi się i samoorganizującymi emergentnymi strukturami, poświęcona jest także praca polskiego fizyka Jerzego Huberta. Nie omawiam bliżej tej pracy, gdyż odwołuje się ona do innych tradycji w naukach przyrodniczych. Zob. J. Hubert, *Społeczność synergetyczne*, Universitas, Kraków 2000. O dynamice „rzeczy” i „obiektów” pomyślanej spoza nowoczesnej opozycji przedmiotowo-podmiotowej por. G. Harman, *On Vicarious Causation*, dz. cyt.

<sup>88</sup> I. Wallerstein, *Nauki społeczne a poszukiwanie sprawiedliwego społeczeństwa...*, dz. cyt., s. 17.

jej wymaga dużych nakładów energii, a efekty są zgodne z „logiką” systemu (np. nieskuteczność rewolucji w rozwiniętym systemie kapitalistycznym) – ta faza rozwoju jest stanem przejściowym. Następuje moment wyczerpania się wzoru rozwojowego. Pojawia się sytuacja niestabilna. Klasyczna racjonalność odpowiednia dla stabilnych faz ewolucji zawodzi. W fazach niestabilnych, zwanych też chaotycznymi, nawet najmniejsze czynniki spowodować mogą ewolucję całego systemu w nieprzewidywalnym kierunku. Punkty, w których system jest niestabilny, zwane są punktami bifurkacji. Koncepcja ta zmienia także nasze nastawienie do pojęcia pewności, nie jest ono już dłużej pojmowane na wzór kartezjańsko-newtonowskiego schematu.

Pewność to wyzwolenie, ale też uproszczenie. To nie jest nasz świat. Nie mówię jednak, że nie możemy przewidzieć niczego. Ale w odróżnieniu od determinizmu, zakładającego, że wszystko jest zdeterminowane, ja mówię o wszechświecie prawdopodobieństwa, w którym mogą się pojawiać różne możliwości. Nierównowaga, ewolucja wskazują, że między przeszłością i przyszłością jest fundamentalna różnica. A ewolucję obserwujemy wszędzie: w biologii, w astrofizyce, w dziejach gatunku ludzkiego. Strzałka czasu jest najbardziej powszechną cechą w naszym wszechświecie: oznacza starzenie się, ale także tworzenie i odkrywanie. (...) W stanie nierównowagi jednostka jest określona, ale jednocześnie stanowi element szerszego porządku. Stosuje się to znakomicie do człowieka. Oczywiście, mamy indywidualność, ale myślimy o niej, odnosząc ją do środowiska, które nas otacza, do społeczeństwa. Inwencja człowieka i inwencja społeczeństwa istnieją równolegle. Nie można wyobrazić sobie człowieka pojedynczego. System społeczny jest systemem nieliniowym, w którym nasze uczynki mają wpływ na innych i na odwrót, co nakazuje stawiać pytanie o sens istnienia<sup>89</sup>.

Model ewolucji układów niestabilnych doskonale odzwierciedla dynamikę nowoczesnego systemu-świata. W okresie upadku feudalizmu (faza niestabilna) wiele drobnych zmian zapoczątkowało ewolucję świata w kierunku nowoczesnego systemu-świata. W fazie wzrostu i rozwoju był on systemem stabilnym, prawa klasycznej dziewiętnastowiecznej racjonalności naukowej dobrze sprawdzały się w jego opisie. Jednak wraz z wyczerpaniem się możliwości dalszego wzrostu system-świat wszedł w fazę niestabilną.

W swej pracy *Z chaosu ku porządkowi* Prigogine prezentuje eksperyment modelowy, nawiązujący do modelu Christallera. Określa on geograficzny rozkład optymalny ośrodków (miejskich) działalności

<sup>89</sup> *Nadać historii jakiś sens*, rozmowa Elisabeth Lévy z Ilyą Prigoginem, „Odra” 2004, nr 1.

ekonomicznej<sup>90</sup>. Przyjrzyjmy się owemu modelowi. Zakłada się tu siatkę ośrodków „miejskich”, które leżą na węzłach sieci o sześciokątnych okach. Jest to model idealny, wyeliminowana w nim zostaje wszelka asymetria związana chociażby z geografiją. Model przytaczany przez Prigogine’a posiada kilka minimalnych założeń: pierwsze, że migracje zależą od lokalnej możliwości zatrudnienia, drugie, że ludność lokalna jest odbiorcą produkowanych towarów. Mamy tu zatem do czynienia ze sprzężeniem zwrotnym. Prigogine nazywa je „miejskim mechanizmem mnożącym”<sup>91</sup>. Ponadto wzrost danego ośrodka jest powiązany ze wzrostem lub spadkiem zaludnienia w innych ośrodkach. Model ten wychodzi od poziomu bazowego, w którym istnieją równomiernie rozmieszczone, słabo zaludnione ośrodki „wiejskie” (wszystkie mają sześćdziesięciu siedmiu mieszkańców). Początkowe zmiany wywołane przypadkowymi migracjami powodują, iż kilka ośrodków uzyskuje przewagę nad innymi, co wystarcza, by zadziałały mechanizmy sprzężeń zwrotnych, a następnie mechanizm zależności. Uzyskujemy dynamiczny obraz w którym niektóre ośrodki zdobywają hegemonię, następnie tracą ją, tworzą się miasta-satelity etc. Prigogine zauważa, iż mamy tu do czynienia z klasycznym procesem samoorganizacji. Zauważmy, że kluczową rolę gra w nim czas jako nieodłączny element. Rozwój nowoczesnego systemu światowego to w dużej mierze proces samoorganizacji. Państwa rdzenia (Europa), które uzyskały drobną przewagę, zaczęły wpływać na samoorganizację całego układu różnych systemów-światów. Powoli wciągały je w orbitę swoich wpływów, tworząc jeden światowy organizm z ośrodkiem hegemonicznym, jakim jest Europa i kraje białych osiedleńców (USA, Australia etc.). Ów prosty model zaproponowany przez Prigogine’a potwierdza podstawowe intuicje, które legły u podstaw projektu Wallersteina.

Koncepcja Prigogine’a to nie jedyna dziś teoria na obszarze nauk przyrodniczych, która potwierdza dialektyczne intuicje Wallersteina. Opinię tę potwierdza Edwin Bendyk, kiedy wskazuje, iż prace Braudela stanowią początek zainteresowania analizą sieciową społeczeństw<sup>92</sup>. Sieciowy charakter dynamiki w obrębie systemów-światów potwierdza David Christian<sup>93</sup>.

Sam Prigogine wskazuje na podobieństwo wyników teorii samoorganizujących się systemów (struktur dysypatywnych) i dynamiki

<sup>90</sup> I. Prigogine, I. Stengers, *Z chaosu ku porządkowi...*, dz. cyt., s. 213.

<sup>91</sup> Tamże, s. 214.

<sup>92</sup> E. Bendyk, *Antymatrix, czyli człowiek w sieci*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2004, s. 12.

<sup>93</sup> D. Christian, *Maps of Time*, dz. cyt., s. 291-292.

zależności sieciowych. Jest to szczególnie widoczne w jego tekście *The Networked Society*<sup>94</sup>.

Tradycyjna fizyka przedstawia nam wszechświat jako odwracalny w czasie i deterministyczny. Pozostaje to w kontraście z naszymi badaniami, wedle których zorientowane na czas (upływ) procesy zachodzą na wszystkich obserwowanych poziomach<sup>95</sup>.

Wskazując na związki swojego odkrycia z naukami społecznymi, badacz zauważa, że jego kariera naukowa rozpoczęła się od filozofii i historii, a jedną z pierwszych analiz była aplikacja bifurkacji do teorii ruchu drogowego. Ponadto on i jego współpracownicy wiele uwagi poświęcili zagadnieniu ewolucji miast w czasie i przestrzeni. Dlatego uważa, że aplikacja jego teorii do badań społecznych jest naturalna.

Po pierwsze, widzę pewną analogię pomiędzy ewolucją ku społeczeństwu sieciowemu a procesami samoorganizacji, które badałem w dziedzinie fizyki i chemii. (...). Społeczeństwo sieciowe jest w oczywisty sposób strukturą daleką od punktu równowagi, która pojawiła się w wyniku wynalezienia i rozwoju ery informacyjnej<sup>96</sup>.

Dzięki analizie sieciowej, podobnie jak w teorii Prigogine'a, o wiele skuteczniej możemy wyjaśnić, w jaki sposób proste mikrooperacje przeradzają się w makrokonsekwencje. Prigogine wskazuje na badania nad owadami społecznymi (jak mrówki), które pokazują sieciową naturę tych społeczności. Owe wielomilionowe populacje zasadzają się na prostych autokatalitycznych operacjach komunikacyjnych pomiędzy owadami. Widzimy zatem, że zgodnie z naszym założeniem ta barokowa wizja nie musi owocować chaosem. Wbrew Luhmannowi, złożoność może być szansą na pojawienie się nowych form porządku, nie musi skutkować fatalistyczną wizją, w której mamy do czynienia z postępującą dyferencjacją funkcjonalną.

Wyniki osiągnięte podczas badania dalekich od punktu stabilnego układów termodynamicznych, pokazały, iż bifurkacje wymagają spełnienia dwóch warunków. Po pierwsze, systemy muszą być dalekie od stanu równowagi. Mamy wtedy do czynienia z otwartymi systemami, wymieniającymi energię, materię i informację z otaczającym światem. Po drugie potrzebujemy zależności nieliniowych (*non-linearity*)<sup>97</sup>.

---

<sup>94</sup> I. Prigogine, *The Networked Society*, „Journal of Word-System Research” 2000, no. VI, I, Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein - Part II, s. 892-898.

<sup>95</sup> Tamże, s. 892.

<sup>96</sup> Tamże, s. 893. Warto jednakże zauważyć, że będąc konsekwentnym na gruncie koncepcji systemów historycznych, można stwierdzić, iż sieciowy charakter społeczeństwa był zawsze obecny, a sytuacja dzisiejsza to wynik nasilenia się trendów, które zawsze istniały. Dla badań systemowo-historycznych sieciowa ontologia społeczna jest założeniem oczywistym i naturalnym dla każdej epoki historycznej.

<sup>97</sup> I. Prigogine, *The Networked Society*, dz. cyt., s. 894.

Bifurkacje, punkty rozwidleń, są gwarantami tego, iż w świecie pojawiają się nowości, warunek kreatywności<sup>98</sup>. Intuicję tę potwierdza także częściowo Karl Popper:

Prace Prigogine'a można uznać za przykład znakomitej redukcji fizykalistycznej, przynajmniej w tym sensie, że czyni ona pierwsze kroki w kierunku zrozumienia w kategoriach fizycznych ewolucji wyższych struktur (co wydaje się dosyć oczywistym aspektem ewolucji życia na ziemi). Być może więc otworzy nam drogę do zrozumienia, dlaczego kreatywność życia nie stoi w sprzeczności z prawami fizyki<sup>99</sup>.

Ponadto w świecie opisywanym przez powyższą teorię, jak uważa Prigogine:

W tym wszechświecie, włączając świat człowieka, jest tylko jedna możliwość realizacji praw natury – „to co możliwe”, jest bogatsze niż to, co aktualne<sup>100</sup>.

Dla Prigogine'a społeczeństwa ludzkie są w wystarczającym stopniu systemami dalekimi od równowagi, są one systemami wystarczająco otwartymi, aby spełniać warunki, w których może zaistnieć porządkowanie przez fluktuację czy też bifurkacje. Ponadto jest dla niego oczywiste, iż zależności społeczne są nieliniowe – wynika to z samej istoty ludzkich działań i ich przygodności<sup>101</sup>. Stawia on mocną tezę, iż nieliniowość społeczeństwa zwiększa się wraz z rozrostem społeczeństwa<sup>102</sup>. Dlatego społeczeństwa współczesne są, jego zdaniem, o wiele bardziej podatne na zmianę i innowację oraz bardziej „wrażliwe” na oddziaływanie z poziomu mikro. Rysowana przez niego wizja świata wprowadza element niepewności, przygodności także na poziomie tego, co ontologiczne, systemowe. Działający człowiek żyje w świecie niepewnym, niestabilnym, ale to stwarza szansę, aby ów świat kształtować. Po raz kolejny widzimy tu diagnozę przeciwną do tej, jaką postawił Parsons: świat współczesny jest bardziej podatny na zmianę i pojawianie się systemowych zależności, może, ale nie musi jednoznacznie tracić sterowności, podmiotowego sprawstwa, czy to na poziomie jednostkowym, czy grupowym.

<sup>98</sup> T. Hellström, *Innovation as Social Action*, „Organizations” 2004, vol. 11(5), s. 631–649.

<sup>99</sup> K.R. Popper, *Wszechświat otwarty. Argumenty na rzecz indeterminizmu*, Znak, Kraków 1996, s. 208.

<sup>100</sup> I. Prigogine, *The Networked Society*, dz. cyt., s. 895.

<sup>101</sup> Zagadnienia związane z nieliniowością są jednym z kluczowych elementów zmiany postrzegania nowoczesności przez samą siebie. Tak rozumieni stadium nowoczesności zwane nowoczesnością późną, refleksyjną. Por. S. Lash, *Reflexivity as Non-linearity*, „Theory, Culture & Society” 2003, vol. 20(2), s. 49–57.

<sup>102</sup> I. Prigogine, *The Networked Society*, dz. cyt., s. 895–896.

Aby lepiej uzmysłwić sobie specyfikę ontologii społecznej w systemach historycznych, spójrzmy na rządzące nimi prawa. Keith Hart<sup>103</sup> podkreślił oczywistą konsekwencję modeli społeczeństwa opartych na teorii Prigogine'a czy też na „nowej nauce sieci”. Wskazał on, że mimo istnienia zarówno w naturze, jak i w społeczeństwie zależności, które dają się badać prawami statystyki, nie są one wystarczające. Krzywa dzwonowa<sup>104</sup>, ilustrująca postępowanie w badaniu statystycznym, zawodzi, kiedy badamy takie zjawiska, jak rozpowszechnianie się epidemii, zmiana mód społecznych etc.<sup>105</sup> Podobny charakter ma na przykład częstotliwość występowania słów w językach naturalnych. Wszystkie te zależności są przykładem występowania relacji określanych mianem prawa silniejszego (*power law*)<sup>106</sup>. Częstość ten typ zależności nazywany bywa także efektem św. Mateusza, od słów „Każdemu bowiem kto ma, będzie dodane, także nadmiar mieć będzie” (Mt 25, 29; *Biblia Tysiąclecia*)<sup>107</sup>. Keith Hart wskazuje, iż opisywane zjawiska wynikają ze zmiany paradygmatu, jaka zaistniała wraz z rozwojem „nowej nauki sieci” oraz badań nad złożonością.

Odkrycie praw silniejszego jest związane z fizyką złożoności, jako wynik badań nad sposobami łączenia się (*interconnectivity*) w sposób nieredukcyjny (jako opozycja do wizji izolowanych atomów

<sup>103</sup> K. Hart, *From Bell Curve to Power Law. Distributional Models between National and World Society*, „Social Analysis” 2004, vol. 48, issue 3, s. 220–224.

<sup>104</sup> Przykładem fetyszizowania tego narzędzia jest słynna książka *Bell Curve. Intelligence and Class Structure in American Life*, w której autorzy wykazali jakoby(!) niższe IQ Afroamerykanów. Praca cieszyła się dużą popularnością, choć sama krzywa dzwonowa jest wątpliwym narzędziem. Ponadto mierzenie ludzkich zdolności umysłowych jednofaktorem czynnikiem przypomina ocenianie ludzkich ciał tylko po ciężarze albo wzroście. Nie wyobrażamy sobie doboru ubrań w sklepach odzieżowych tylko na podstawie jednego parametru, z pominięciem długości nóg, rękawów, obwodu szyi, klatki piersiowej etc. W przypadku nieporównanie bardziej skomplikowanej struktury, jaką jest ludzki mózg, dajemy się „oślepić” pozorem naukowości tego narzędzia. Por. R.J. Herrnstein, Ch. Murray, *The Bell Curve. Intelligence and Class Structure in American Life*, Free Press, New York 1994, oraz polemikę z tym wątpliwym dziełem: S.J. Gould, *Mismeasure of Man*, W.W. Norton & Company, New York 1996.

<sup>105</sup> Przykładem ciekawego zastosowania sieciowej analizy społeczeństwa było badanie tzw. pacjenta zero, czyli osoby, która zapoczątkowała epidemię AIDS. Okazało się, iż klasyczne statystyczne założenie o ludzkiej aktywności seksualnej zawiodło. Liczba kontaktów seksualnych pomiędzy ludźmi nie jest bowiem prawem statystycznym opartym na krzywej dzwonowej. Okazało się, iż dopiero założenie o sieciowej strukturze społeczeństwa pozwoliło osiągnąć sukces – więcej na ten temat w tekście głównym. Por. E. Bandyk, *Antymatrix...*, dz. cyt., s. 145.

<sup>106</sup> Por. K. Hart, *From Bell Curve to Power Law...*, dz. cyt., s. 220.

<sup>107</sup> A.-L. Barabasi, E. Bonabeau, *Sieci bezskalowe*, „Świat Nauki”, czerwiec 2003, s. 69; R.K. Merton, *The Matthew Effect in Science*, „Science” 1968, no. 159(3810), s. 56–63; R.K. Merton, *The Matthew Effect in Science, II: Cumulative advantage and the symbolism of intellectual property*, *ISIS* 1988, no. 79, s. 606–623.

w przypadkowym świecie). Ta nauka jest skoncentrowana głównie na tym, co pomiędzy chaosem i porządkiem, oraz na krytycznych momentach przejścia (*transition*) jak wtedy, kiedy chaotyczne cząsteczki wody przechodzą w ład, jakim jest lód<sup>108</sup>.

Nowa nauka sieci to badania rozległe. Rozpoczęły się one na obszarze nauk społecznych wraz z badaniami Granovettera i Miligrama, następnie podjęli je Strogatz, Watts, i Barabasi, dzisiaj wraz z bestsellerową książką *Punkt przelomowy* Malcolma Gladwella stały się one wiedzą potoczną<sup>109</sup>.

Sieciowa analiza społeczeństwa rozwinęła się początkowo na bazie zaawansowanej teorii grafów. Jej matematyczny wyraz dał Duncan J. Watts w swej teorii „małych światów”, ale w humanistyce szerzej znany jest jej prekursor Mark Granovetter<sup>110</sup> i jego koncepcja znana jako „siła słabych więzi”. Teoria „małych światów” stanowi silne wzmocnienie krytyków teorii dyferencjacji. Wraz z teorią sieci bezskalowych wskazuje ona, iż naturalnym sposobem samoorganizacji pewnych typów układów złożonych jest wytwarzanie nierównowagi. Sieci bezskalowe, a społeczeństwa ludzkie mogą być traktowane jako takie, w sposób naturalny tworzą sieci-węzły o większej wadze i liczbie powiązań etc. To potwierdza i wzmacnia stanowisko Wallersteina, kiedy wskazuje on na powstawanie nierówności w rozwoju systemów-światów, a także w ewolucji nowoczesnego systemu światowego. Te rozwijane dziś szeroko koncepcje stanowią potwierdzenie i uszczegółowienie koncepcji Prigogine’a, w tym sensie mogą także stanowić dobrą ilustrację ontologii społecznej zakładanej w teorii systemowej Wallersteina. Przypomnijmy najważniejsze cechy bytu społecznego w jego historycznym stawaniu się. Po pierwsze, jest on ściśle związany z pojęciem stawania się, czas jako cecha każdej struktury społecznej jest obecny na każdym poziomie. Po drugie, ma on naturę dialektyczną. Występują tu okresy stabilne systemu (w teorii sieci – mocne węzły)

<sup>108</sup> K. Hart, *From Bell Curie to Power Law...*, dz. cyt., s. 222.

<sup>109</sup> Dobrym wprowadzeniem w koncepcję analizy sieciowej jest książka Edwina Bendyka *Antymatrix...*, dz. cyt.; kluczowymi pozycjami dla humanisty są prace: D. Watts, *Six Degrees*, New York 2003, oraz A.-L. Barabasi, *Linked. New Science of Networks*, Perseus, Cambridge 2002. Mają one tę zaletę, iż nie wymagają znajomości aparatu matematycznego, który umożliwił dokonanie przedstawionych badań. Godna polecenia jest też praca Duncana Wattsa *Small Worlds*, Princeton 1999, niestety wymaga ona dość zaawansowanego aparatu matematycznego. Ponadto wiele analiz empirycznych zawartych jest w popularnym bestsellerze Malcolma Gladwella, *Punkt przelomowy. O małych przyczynach wielkich zmian*, Świat Książki, Warszawa 2005.

<sup>110</sup> M. Granovetter, *The Strength of Weak Ties. A Network Theory Revisited*, „Sociological Theory” 1983, vol. 1, s. 201-233; pisałem o tym szerzej w tekście *Komunikacja, demokracja, wykluczenie...*, dz. cyt.

i momenty dalekie od stanu równowagi, momenty niestabilne (słabe wiązania). W owych momentach pojawiają się możliwości nowej ewolucji systemu, czy też nowej rekonfiguracji sieci. Prigogine, jak i analiza sieciowa, pozwalają nam rozumieć ważne dla Wallersteina pojęcie niezrównoważonego rozwoju, pojawiania się zależności w sposób nie ideologiczny, ale systemowo-strukturalny. Układ peryferie-rdzeń systemu w takim rozumieniu jest elementem mechaniki ludzkich społeczeństw w ich historycznym trwaniu. Mechanizm ten można rozumieć, nie stosując pośpiesznych walo-ryzacji aksjologicznych.

### 3.4. Podmiot sprawczy w paradygmacie historyczno-systemowym

#### 3.4.1. Człowiek w świecie Braudela

W historycznym systemie Fernanda Braudela miejsce człowieka jako podmiotu sprawczego jest niejednoznaczne. Z jednej strony Braudel tworzy globalną, holistyczną wizję historii, analizuje głębokie struktury historycznej rzeczywistości. Z pobieżnej lektury dzieł tego autora można wysnuć wniosek, iż jest on zwolennikiem determinizmu ekonomicznego, demograficznego czy geograficznego. Tak jest tylko pozornie, miejsce podmiotowości jako sprawstwa jest w tym historycznym systemie społecznym bardziej skomplikowane. Można zauważyć dążenie Braudela do analizy człowieka poprzez analizę kontekstu, w jakim on żyje.

W przypadku ujęć Braudelowskich mamy do czynienia z koncepcją człowieka społecznego, człowieka historycznego. Można by w imieniu Braudela powiedzieć tak: Chcesz poznać człowieka? Poznać musisz historię jego bytowania w rzeczywistości społecznej, we wszystkich wymiarach jego egzystencji, od jego „dialogu” z przyrodą po sferę ducha (kultury). Poznać musisz globalny system społeczny, w który, chcąc nie chcąc, uwikłani są ludzie<sup>111</sup>.

Taka wizja człowieka odpowiada specyficznie rozumianemu strukturalizmowi Braudela, polemicznemu w stosunku do jego głównego nurtu związanego z Claudem Lévi-Straussem. Główna różnica wynika z faktu, iż Braudel stara się uchwycić zarówno strukturę, jak i czas. Stąd w odróżnieniu od klasycznego strukturalizmu jest

---

<sup>111</sup> W. Wrzosek, *Historia, kultura, metafora*, dz. cyt., s. 79.

w pełni świadomy ułudy, jaką jest fizyczny czas absolutny, jego opis stara się wyrazić oba aspekty: synchroniczny i diachroniczny, jego struktury są nosicielkami czasu, który wraz ze swym rozwojem stwarzają.

Braudel w pewnej mierze przynależy do tradycji, o której wzmiankowałem w rozdziale pierwszym, opisaną poprzez postacie Heideggera i Foucaulta. Warto zwrócić uwagę na długi, jaki wobec szkoły „Annales” miał Foucault. Braudel w pewnej mierze powtarza tę drogę na gruncie historii, walka z historią zdarzeniową, a przede wszystkim z pojęciem „wielkich ludzi” jako motorem zmiany społecznej, doprowadza do faworyzowania przez niego struktur pozapodmiotowych<sup>112</sup>.

Jednakże krytyka Braudela powinna wystrzegać się jednostronności, jest on bowiem myślicielem dużo bardziej wieloznacznym. W odróżnieniu od Foucaulta, nie mamy tu rozwiniętej teorii człowieka, struktur i władzy. Braudel jest historykiem, a nie filozofem. Stosunkowo mało miejsca poświęca definiowaniu pojęć, których używa. Obraz człowieka, który kreśli, różni się od Foucaultowskiego podmiotu, bez reszty rozpisanego i tworzonego przez sieci wiedzy-władzy. W ujęciu Braudela (jak i Wallersteina) człowiek i jego podmiotowa sprawczość są ważną nicią w sieci powiązań systemowych. Jeśli przyjmujemy wizję antropocentryczną, czy może cefalocentryczną<sup>113</sup>, ujęcie Braudela może wydawać się zbyt radykalne. Jednakże dopuszcza ono aktywność podmiotową, ale w ściśle ograniczonych ramach. Ontologia społeczna Braudela zakłada, iż: „(...) ludzie uwikłani są w różnorodne podukłady całości”<sup>114</sup>. Ludzie uczestniczą w tworzeniu takich całości, jak miasta, aktywność religijna i jej konsekwencje, państwa, kultury, cywilizacje etc. Problemem, na który szczególnie zwraca uwagę Wallerstein, jest określenie poziomu, na jakim szukamy pojęcia sprawczości. Łatwiej będzie ją dostrzec w krótkim okresie, w owej „pianie” historii, w procesach, w których oscylacje są silne, punkty bifurkacji częste, a systemy krótkotrwałe i niestabilne. Gdy badamy struktury długiego trwania, wydają się one niezależne od podmiotowego sprawstwa. Ważnym elementem w myśleniu o Braudeliańskim człowieku

<sup>112</sup> Tamże, s. 96. O koncepcji „wielkich ludzi” jako motorze zmian społecznych por. też: P. Sztompka, *Socjologia zmian społecznych*, dz. cyt.

<sup>113</sup> Pojęcia „cefalocentryczny” używa francuski socjolog Jean-Claude Kaufmann na określenie tych ujęć teoretycznych, które przeceniają rolę świadomości w tworzeniu rzeczywistości, w tym rzeczywistości społecznej. Por. J.-C. Kaufmann, *Ego. Socjologia jednostki. Inna wizja człowieka i konstrukcji podmiotu*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004; współgra to z krytyką scholastycznego rozumu rozwijaną przez Pierre’a Bourdieu m.in. w *Medytacjach Pascaliańskich*.

<sup>114</sup> W. Wrzosek, *Historia, kultura, metafora*, dz. cyt., s. 79.

jest para pojęć: możliwe–niemożliwe<sup>115</sup>. System społeczny w swym historycznym trwaniu wyznacza ramy, w jakich może pojawić się przyszłość<sup>116</sup>. Jest ona bowiem prefigurowana w pewnej mierze przez rozwój systemu historycznego, ale zarówno u Braudela, jak i u Wallersteina nie możemy z tego założenia wyciągnąć wniosku o istnieniu deterministycznych praw przyrody (na wzór ortodoksji marksizmu-leninizmu)<sup>117</sup>. Wynika to z faktu, iż systemy mają ograniczoną żywotność, a przejścia pomiędzy nimi mają charakter nieciągłości. To, co możliwe, wyznacza także wzajemną koewolucję świata człowieka i świata przyrody, bowiem każdemu systemowi historycznemu odpowiada odpowiednio uhistoryczniana i socjalizowana przyroda<sup>118</sup>. System społeczny u Braudela, w odróżnieniu od Luhmanna i Parsonsa, jest otwarty, a także nieteleologiczny, autodynamiczny<sup>119</sup>. Człowiek jest w tym systemie również twórcą wplecionym jak osnowa w każdą strukturę i to na wszystkich poziomach uczasowienia (także, choć jest to trudno zauważalne, na poziomie struktur długiego trwania).

Człowiek poprzez swą aktywność jest twórcą rzeczywistości, która go otacza. Swym działaniem wypełnia on przestrzeń społeczną (...), jest autorem tej przestrzeni. Skutkiem jego działań ulega historycznej ewolucji granica jego „możliwości” wobec „niemożliwości”<sup>120</sup>.

U Braudela przecież to człowiek toczy wojny, tworzy cywilizację, handluje, buduje miasta, zakłada i utrzymuje nowe szlaki handlowe. Owo działanie z jednej strony jest owocem aktywności, a z drugiej wyznacza ramy, w jakich się owa aktywność odbywa. Człowiek i jego sprawczość są tymi ze zmiennych, które wprowadzamy jako

---

<sup>115</sup> Tamże, s. 80.

<sup>116</sup> Także tutaj możemy znaleźć następną paralelę pomiędzy Braudem a Heideggerem. Ten ostatni także kreśli losy kultury i cywilizacji poprzez analizę struktur o długim trwaniu, tylko w odróżnieniu od Braudela czyni to niejako od wewnątrz owych struktur. Podobnie jak u Braudela, jedną z ważniejszych par pojęć tego myśliciela jest para: możliwe i niemożliwe, która zasadniczo pokrywa się z dialektyczną grą bycia i bytu. Owa gra potencjalności i aktualności u Heideggera jest ściśle związana z pojmowaniem przyszłości, to ona i nasz do niej stosunek wyznacza bowiem naszą teraźniejszość i przeszłość. Owo „wychylenie ku przyszłości” odróżnia Heideggerowską hermeneutykę od jej Gadamerowskiej postaci.

<sup>117</sup> O specyfice praw historycznym w myśli Marksowskiej, która bliższa jest ujęciu Braudela i Wallersteina, a nie determinizmowi historycznemu diamentu, zob.: J. Topolski, *Założenia metodologiczne „Kapitału” Marksa*, [w:] *Założenia metodologiczne „Kapitału” Marksa*, praca zbiorowa, Książka i Wiedza, Warszawa 1970, s. 7–58.

<sup>118</sup> Ten aspekt myśli Braudelowskiej uważam za ważny argument, aby zaliczyć teorię aktora-sieci do ujęć historyczno-systemowych; więcej miejsca poświęcam temu problemowi w podrozdziale poświęconym ANT.

<sup>119</sup> W. Wrzosek, *Historia, kultura, metafora*, dz. cyt., s. 80.

<sup>120</sup> Tamże.

„zakłócenie” w samoorganizację systemu historycznego. Mylący u Braudela może być fakt, iż poświęca on szczególną uwagę ludziom „bez historii”<sup>121</sup>. Owi ludzie bez historii to chłopci, marynarze, którzy w swym powolnym rytmie podlegają strukturom, koniunkturom, klimatowi, ale w niewidoczny sposób zmieniają owe czynniki. Ambiwalencja, jaką naznaczone jest pojęcie człowieka jako podmiotu sprawczego, przenosi się także na teorię Wallersteina. Dlatego też dalsze analizy przeprowadzę w części podrozdziału jemu poświęconej.

### 3.4.2. Podmiot sprawczy w ujęciu Wallersteina

Immanuel Wallerstein zasadniczo dziedziczy problemy związane z ujęciem podmiotu u Braudela. Możemy dostrzec napięcie pomiędzy, z jednej strony, przewagą analiz strukturalnych a, z drugiej, podkreślaną przez Wallersteina obecnością pierwiastka podmiotowego w dziejach. Zasadniczym *novum* w myśli Wallersteina jest wyciążenie konsekwencji etycznych i politycznych z zakładanej przez niego koncepcji czasu, a także z zastosowania teorii Prigogine’a do opisu relacji w obrębie ontologii społecznej.

Proszę zwrócić uwagę, że stosuję tu model Prigogine’a i innych, którzy widzą w tych nieliniarnych procesach wyjaśnienie niekumulatywnych, niezdeterminowanych radykalnych transformacji. Idea, że procesy zachodzące we wszechświecie można wyjaśniać i ostatecznie traktować jako uporządkowane, stanowi najbardziej interesujący wkład nauk przyrodniczych do naszej wiedzy w ostatnich dekadach i stanowi radykalną rewizję dotychczas dominujących poglądów naukowych. Jest również, można powiedzieć, najbardziej obiecującym potwierdzeniem tego, że we wszechświecie możliwa jest kreatywność, w tym oczywiście kreatywność człowieka<sup>122</sup>.

Dla Wallersteina istnienie niestabilności, punktów rozwidleń, jest nadzieją na wypracowanie modelu oddziaływań systemowych, w którym będzie można wyróżnić jakieś prawa, zależności systemowe i w którym jest szansa na kreatywność, na momenty niezdeterminowania. Rozróżnienie różnych poziomów struktury i czasu jej odpowiadającego nie jest tylko narzędziem analitycznym.

---

<sup>121</sup> Spotkał się on nawet z tego powodu z atakiem ze strony Gerharda Rittera na kongresie historyków w Rzymie w 1955 roku. Por. B. Geremek, W. Kula, *Przedmowa*, [w:] F. Braudel, *Historia i trwanie*, dz. cyt., s. 8. Por. też E.R. Wolf, *Europa i ludzie bez historii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.

<sup>122</sup> I. Wallerstein, *Zmiana społeczna? Zmiana jest bezustanna. Nic nigdy nie ulega zmianie*, [w:] I. Wallerstein, *Koniec świata, jaki znamy*, dz. cyt., s. 165.

Wyszczególnienie pięciu „czasów”, które odpowiadają poszczególnym piętom architektury nowoczesnego systemu światowego (a prawdopodobnie wszelkich systemów społecznych), tworzy siatkę kategorii, dzięki której może zaistnieć pojęcie podmiotowego sprawstwa. Wallerstein stwierdza, iż kiedy spoglądamy na historię tylko przez pryzmat długiego trwania lub historii epizodalnej, chaotycznej, trudno dostrzec, że mamy do czynienia z pojęciem podmiotowego sprawstwa<sup>123</sup>. Możemy je zaś dostrzec na poziomie pośrednim, pomiędzy czasem długich struktur kulturowych, dla których wszystko wydaje się zdeterminowane<sup>124</sup>, a czasem fluktuacji o najkrótszym okresie oscylacji, w którym wszystko wydaje się przypadkowe. Jednak aby zrozumieć ujęcie sprawstwa w teorii Wallersteina, należy porzucić modernistyczne (teoriomodernizacyjne) założenia.

(...) w Europie przyjęło się twierdzić (albo przynajmniej zakładać), że życie społeczne w świecie nowoczesnym dzieli się na trzy różne sfery – państwa, rynku i społeczeństwa obywatelskiego. (...) Nawiasem mówiąc, dowodem tego, że postmodernizm jest nie tyle zerwaniem z modernizmem, ile ostatnią odmianą modernizmu, jest fakt, że postmoderniści wcale nie porzucili tego modelu, kiedy pomstują na opresję obiektywnych struktur i prawią o zaletach „kultury” ucieleśniającej aktywność podmiotową, to głoszą prymat sfer społeczeństwa obywatelskiego nad sferami państwa i rynku. Tym samym uznają analityczną realność odróżnienia trzech autonomicznych sfer. Sam nie uważam, żeby te trzy obszary działania były autonomiczne i funkcjonowały wedle oddzielnych zasad. Wręcz przeciwnie! Uważam, że są one tak bardzo splecione ze sobą, że działanie na każdym z tych obszarów zawsze jest podejmowane jako wybór, w którym liczy się взгляд na całkowity efekt, i że rozdzielenie łańcuchów działań zaciemnia raczej niż rozjaśnia analizę rzeczywistego świata<sup>125</sup>.

<sup>123</sup> I. Wallerstein, *Nauki społeczne a poszukiwanie sprawiedliwego społeczeństwa*, dz. cyt.; por. też rozdział *Świat wiedzy*, [w:] I. Wallerstein, *Koniec świata, jaki znamy*, dz. cyt.

<sup>124</sup> Na tym poziomie operuje strukturalizm, stąd przy analizie struktur długiego trwania tracimy z oczu pojęcie podmiotowego sprawstwa. Dla Wallersteina problemy z wyartykułowaniem przez Foucaulta pojęcia podmiotu wynikałyby z pominięcia innych poziomów utrukturyzowania rzeczywistości społeczno-historycznej. Poziom, na którym struktury wiedzy-władzy konstruują podmiot, są najgłębszym poziomem kulturowym, relacje podmiot-struktura zmieniają się na innych poziomach, np. na mezopoziomie aktywności politycznej to podmioty tworzą historię (choć są przez nią współdeterminowane z niższych, głębszych poziomów).

<sup>125</sup> Prawdopodobnie odrzucenie przez myśl postmodernistyczną „wielkich narać” i zwrócenie się do mikropowieści wynika z faktu, iż postmoderniści operują tylko przeciwieństwami skali czasu historycznego, miotając się pomiędzy podstrukturalnym pandeterminizmem struktur długiego trwania a przypadkowością i przygodnością czasu historii epizodalnej. Dla Wallersteina holistyczne spojrzenie

Poszczególne piętra organizacji rządzą się swymi prawami, są one strukturami emergentnymi. Okresy stabilne w przypadku struktur długiego trwania rozciągają się na setki lat, punkty bifurkacyjne w takim wypadku to rewolucyjne przemiany, takie jak przejście z wielu systemów-światów do jednego systemu światowego. Dla Wallersteina obszar tego, co społeczne, a szczególnie obszar „kultury”, to poziom, na którym fluktuacje są najczęstsze, a liczba rozwidleń największa.

Opisując pojęcie podmiotowego sprawstwa w teorii Wallersteina, muszę poczynić pewne uwagi porządkujące. Wallerstein silnie łączy swe analizy podmiotowości z badaniami z zakresu historycznej socjologii wiedzy. Dziedzina ta stanowi dla niego wyraz racjonalności aksjologicznej. Można nawet posunąć się do radykalnego stwierdzenia, iż jest to rodzaj społecznie konstruowanego pojęcia mądrości praktycznej (*phronesis*)<sup>126</sup>. Ponadto Wallerstein analizuje pojęcie podmiotowego sprawstwa na poziomie przedmiotowym, wiążąc to zjawisko z pojęciem ruchów antysystemowych.

Pojęcie ruchów antysystemowych<sup>127</sup> jako wyraz podmiotowego sprawstwa rozszerza ujęcie problemu umiejscowienia ludzkich działań w systemie historycznym zaproponowane przez Braudela. Wallerstein podziela owo przekonanie o spleceniu tego, co systemowe, z ludzkimi działaniami. Te ostatnie stanowią konieczną podstawę stawania się historyczno-systemowych zależności. Wallerstein jednak, w odróżnieniu od Braudela, nie pozostaje na poziomie analizy „ludzi bez historii”, owego bezmiennego podmiotowego sprawstwa, które nieustannie kształtuje historię. Podejmuje się on także opisu takich działań ludzkich, które pojawiają się na tradycyjnie

---

na system społeczny w jego historycznym trwaniu i stawaniu się ma jeszcze jedną konsekwencję – zaprzecza on dogmatycznemu założeniu o funkcjonalnej dyferencjacji społecznej, jaka miałaby zająć w społeczeństwach nowoczesnych. I. Wallerstein, *Zmiana społeczna?...*, dz. cyt., s. 158–159.

<sup>126</sup> Ten wątek jest dla mnie szczególnie ważny w przedstawieniu modelu podmiotowości sprawczej. Wyrzedzając tok analizy, zaznaczę, iż wszystkie koncepcje, które analizuję w rozdziale czwartym, to próby przewyciężenia słabości i uzupełnienia obu paradygmatów systemowych. Zarówno socjoanaliza Bourdieu, socjologia wiedzy Latoura, jak i koncepcja społeczeństwa aktywnego Etzioniego zakładają jakiś rodzaj społecznie zapośredniczonej mądrości praktycznej. U Bourdieu jest to naprzemienna gra *illusio* i wznoszącej się na metapoziom socjoanalizy, ANT proponuje etykę, którą Abriszewski nazwał etyką długiego zasięgu, zaś Etzioni z socjologii wiedzy czyni cechę, która ma odróżniać post-modernistyczne (w jego znaczeniu tego terminu) społeczeństwa moderności refleksyjnej od industrialnych społeczeństw pierwszej, prostej moderny.

<sup>127</sup> Pisałem o tym szerzej w tekstach: *Przyszłość już nie jest tym czym była kiedyś*, dz. cyt., oraz *Co robić? Ruchy antysystemowe w koncepcji Wallersteina*, „Zdanie” 2009, nr 1–2(140–141). Por. też: I. Wallerstein, G. Arrighi, T.K. Hopkins, *Antisystemic Movements*, Verso, London 1989.

pojmwanej scenie historii. Ten wyraz ludzkiego sprawstwa utożsamia on z pojęciem ruchów antysystemowych<sup>128</sup>. Przedstawiając ruchy antysystemowe jako wyraz *human agency* musimy rozwikłać kilka trudności natury definicyjnej. Pierwszym problemem jest określenie, co rozumiemy przez pojęcie ruchu antysystemowego. Pojęcie to nie jest precyzyjnie określone na gruncie teorii Wallersteina.

Podoba mi się wyrażenie „ruchy antysystemowe” (*antisystemic movements*), które pojawiło się w często cytowanym dziele z 1989 roku pod tym samym tytułem, współautorstwa moich kolegów z Binghamton: Giovanni Arrighi’ego, Terry Hopkinsa i Immanuela Wallersteina. Jednak nie zgadzam się ze sposobem, w który oni używają tego terminu. Myślę, że są rozrzutni, zbyt rozrzutni. Wśród starych ruchów antysystemowych wymieniają socjaldemokrację, komunizm, związki zawodowe i ruchy na rzecz wyzwolenia narodowego. Mówią też o „nowych” antysystemowych ruchach społecznych, do których należą ruchy pokojowe, zielonych oraz New Age, ruchy kobiece i działania na rzecz praw mniejszości<sup>129</sup>.

Podzielając powyższe wątpliwości, można stwierdzić, iż faktycznie na gruncie teorii Wallersteina nie zostało dokonane rozdzielanie typów ruchów antysystemowych (na ekonomiczne, polityczne, kulturowe), ale nie mogło do tego dojść z powodu założeń metodologicznych metody analizy systemowo-historycznej. Ujęcie Wallersteina, mimo iż początkowo zdominowane było przez prymat ekonomii w myśleniu o społeczeństwie, ewoluowało. W ostatnich latach pogłębione studia nad funkcjonowaniem i historią nauki europejskiej pozwoliły Wallersteinowi dokonać „gramsciańskiej” korekty swojego myślenia, dzięki czemu mógł przezwyciężyć ekonomizm ciążyący na jego wczesnych pracach. Dlatego też utożsamianie ruchu antysystemowego jedynie z manifestacją niezadowolenia jakiejś grupy z jej materialnego położenia jest na gruncie teorii Wallersteina mylące<sup>130</sup>. Ruch antysystemowy to najogólniej jakaś forma

---

<sup>128</sup> Por. Ch. Chase-Dunn, B. Gills, *Fale globalizacji i oporu w kapitalistycznym systemie(-)światowym. Ruchy społeczne a krytyczne studia nad globalizacją*, <http://www.uni.wroc.pl/~turowski/chase-dunn-gills.htm>, oraz prace Immanuela Wallersteina: *Ruchy masowe. Czym jest ruch antysystemowy dzisiaj?*, „Polski Przegląd Dyplomatyczny” 2004, nr 4(20); wraz z Aleksandrem Buzgalinem, *System do wzięcia. Rozmowa o ruchu alterglobalistycznym i kryzysie kapitalizmu*, „Recykling Idei” 2004, nr 2; wraz z Marcinem Starnawskim (rozmowa), *Walka o przyszłość*, „Recykling Idei” 2007, nr 9.

<sup>129</sup> W.W. Wagar, *Ruchy antysystemowe, prawdziwe i zmyśnione, w perspektywie historycznej*, wystąpienie 11 sierpnia 1997, Toronto, Ontario, Kanada, Civitas Mundi W. Warren Wagar, Wydział Historii, Binghamton University, cyt. za stroną internetową: <http://www.uni.wroc.pl/~turowski/antisys.htm>.

<sup>130</sup> Szczególnie ważne w tej kwestii było spotkanie Wallersteina z Afryką i uwrażliwienie, dzięki takim autorom, jak Frantz Fanon czy Oliver Cromwell Cox, na kwestie rasy i dziedzictwa, tradycji i kolonializmu, na procesy kształtowania

mobilizacji społecznej, która pragnie zmienić położenie uczestników owego ruchu. Mobilizacja ta może mieć wieloraki charakter: może to być mobilizacja zasobów ekonomicznych (tzw. rewolucja mieszczańska wobec arystokracji), zasobów politycznych (robotnicy i „klasy niebezpieczne”, ruchy narodowo-wyzwoleńcze), zasobów symbolicznych (feminizm, postkolonializm). Ważne jest, by zauważyć, iż mobilizacja ta jest strukturalną cechą samego systemu. Ruchy antysystemowe nie są czymś pozasystemowym. Ruchy antysystemowe, ruchy społeczne, są w sposób oczywisty częścią systemowych zależności. Opiszmy ten mechanizm. Ruchy antysystemowe wygrywały swoją sprawę, kiedy „przegrywały”, natomiast kiedy odnosiły „zwycięstwo” – przegrywały. Co to oznacza? W przypadku zwycięstwa elity ruchu antysystemowego w łatwy sposób osiągały władzę, stawały się jej częścią, jak stwierdza Wallerstein – „biurokratyzowały się”. Miało to kilka skutków. Po pierwsze, osłabiało to wewnętrzną spójność samego ruchu, po drugie, wygaszało najbardziej aktywne jednostki i grupy interesów, wreszcie, po trzecie, kompromitowało ideologiczną podstawę ruchu. Przyjrzyjmy się tej ostatniej konsekwencji. Kluczowa dla tych ruchów była ideologiczna podstawa, która pozwalała formułować roszczenia, wskazywała fakt niedoli i opresji. Nadzieje i obietnice roztoczone przez oświecenie i rewolucję francuską wyznaczały ideologiczne ramy nowoczesnej geokultury. Wallerstein, analizując rewolucję francuską, nie zawaha się stwierdzić, iż w gruncie rzeczy nieznacznie wpłynęła ona na samą Francję, natomiast w większym stopniu zmieniła całą geokulturę systemu światowego<sup>131</sup>. Stało się tak dzięki „wynałazkom”, które ze sobą przyniosła. Wymieńmy podstawowe: po pierwsze, zdaniem Wallersteina, pojawiła się kategoria „ludu” – kolektywnego, świadomego, historycznego, który pozwalał formułować żądania i roszczenia polityczne; po drugie, uwierzono, iż zmiana społeczna i polityczna jest nie tylko możliwa, ale nawet nieunikniona. W stosunku do idei, które patronowały średniowieczu, nowoczesne pojęcie zmiany społecznej było czymś niepojętym w swym rewolucjonizmie. Potrzeba demokratyzacji, zmiany, ewolucji, wiara w mit postępu składały się, zdaniem Wallersteina, na „mit nowoczesności”. Po trzecie, według tego uczonego, rewolucja francuska zrodziła trzy główne ideologie geokultury nowoczesnego systemu-świata: konserwatyzm, liberalizm i radykalizm (socjalizm). Wszystkie one definiują

się zależności systemowo-historycznych. Por. I. Wallerstein, *Afrykański Kongres Narodowy i Afryka Południowa. Przeszłość i przyszłość ruchów wyzwoleńczych w systemie światowym*, [w:] *Koniec świata, jaki znamy*, dz. cyt., s. 46–61.

<sup>131</sup> Zagadnieniu temu Wallerstein poświęcił rozdział *The French Revolution as a World-Historical Event* swej pracy *Unthinking Social Science*, dz. cyt.

się wobec przytoczonego wyżej dziedzictwa rewolucji francuskiej. Muszą, po pierwsze, rozwiązać problem zmiany społecznej, po drugie, ustosunkować się do egalitarnej, wolnościowej obietnicy. Konserwatyzm negował ową zmianę, pragnął odwrócenia kierunku, liberałowie to ci, którzy zasadniczo „płynęli” z nurtem przemian, wreszcie radykałowie to ci, którzy z owego tempa zadowoleni nie byli. Wallerstein wskazuje, iż te trzy ideologie wyznaczały także możliwość aktywności ruchów antysystemowych.

Chciałbym zwrócić uwagę na związek pomiędzy nowoczesną ideologią zmiany, postępu a dynamiką ruchów antysystemowych. Obserwujemy ciekawe zjawisko, zwycięstwo ruchu antysystemowego okazywało się zawsze pozorne, gdyż było szkodliwe dla samej napędzającej go ideologii. W imię tej nowoczesnej ideologii mobilizowano masy, dokonywano aktów oporu i sprzeciwu. Pozorna wygrana i wymiana elit pokazywała, iż owo złudzenie potrzebne jest jedynie do umocnienia władzy centrum systemu. Skompromitowana ideologia korodowała, słabła, traciła moc jednoczenia ludzi i podrywania do walki o swoje prawa. Inaczej sprawa wygląda w przypadku ruchów przegranych.

Przegrana ruchu antysystemowego ma także kilka konsekwencji. „System” osiąga swą wygraną często dużym kosztem, zmobilizowane masy wciąż pozostają w opozycji do systemu, ideologia, która napędza dany ruch społeczny, nie tylko się nie skompromitowała, ale często właśnie dzięki przegranej zaczęła oddziaływać. Paradoksalnie, przegrywający ruch zmieniał system o wiele głębiej niż zwycięski. Szczególnie ważna była tu rola ideologii nowoczesności: aby osłabić jej wpływ (jak wiemy, upadek ruchu wzmocnił ją, a nie skompromitował), władza („system”) musiała poczynić ustępstwa. Charakter tych ustępstw dyktowała sama ideologia. Taki charakter miała, zdaniem Wallersteina, ewolucja kapitalizmu na Zachodzie. Robotnicy w tych krajach nie dokonali rewolucji, w pewnym sensie przegrali jako klasa, ale zreformowali system daleko bardziej, niż miało to miejsce na Wschodzie. Robotnicy w Związku Radzieckim, jego zdaniem, nie tylko nie zmienili systemu kapitalistycznego, ale nawet go umocnili – zamiast jego postaci proto-wolnorynkowej wprowadzili system kapitalizmu państwowego. Możemy teraz jeszcze raz wrócić do kryzysu współczesnego kapitalizmu. Zdaniem Wallersteina ma on kilka przyczyn: wspomniany już kres możliwości podboju nowych obszarów (w tym wchłaniania ludności wiejskiej i czynienia z niej klasy wyzyskiwanej), a także – jako ważniejsza – potencjalna możliwość wyczerpania się siły ideologii nowoczesności. Upadek Związku Radzieckiego, pozorne zwycięstwo Zachodu spowodowały utratę siły przez narrację nowoczesności w dwojakim

sensie. Upadek komunizmu spowodował jej kompromitację. Obwieszczenie „końca historii” na Zachodzie doprowadziło do tego, iż przestała ona mieć siłę wystarczającą, aby poderwać masy. Kryzys współczesny objawia się zatem w zaniku mechanizmu regulacji w drodze kryzysów spowodowanych przez ruchy antysystemowe. Nieudane ruchy nie zmieniały wiele, udane reformowały system. Dziś, zdaniem Wallersteina, stoimy przed dwiema możliwościami: albo powstanie nowa ideologia, która będzie bodźcem dla ruchów antysystemowych (które są mechanizmem ewolucji systemu), albo grozi nam kompletna dezintegracja struktur systemu światowego. Brak ideologii, która organizowała ruchy, spowoduje, iż niezadowolone masy, zamiast przynieść reformę systemu, rozbije go.

„Utopistyka” jest analizą kryzysu współczesnego kapitalizmu, jest opisem świata w przededniu rozpadu jego kluczowych i podstawowych struktur. Rozpad taki musi doprowadzić do redefinicji wszystkich elementów składowych systemu historycznego, nie może to też ominąć ruchów antysystemowych.

Widzimy zatem, że po roku 1968 ruchy, takie jak ruch alterglobalistyczny czy ludzkie skupieni wokół „Forów Społecznych”<sup>132</sup> oraz hasła „inny świat jest możliwy”, mają do odegrania inną rolę niż „stare” ruchy antysystemowe (np. partie socjaldemokratyczne)<sup>133</sup>. Owo nowe zadanie, według Wallersteina, wynika z faktu, że wchodzimy w okres 25–50-letniej transformacji systemu<sup>134</sup>.

Rola ruchów antysystemowych jest tym ważniejsza, iż są one elementem odmyślenia dawnych struktur wiedzy, walki ze strukturami opresji w ramach instytucji nowoczesnego systemu-świata. Tymi zaś są wiążące się z problemem uniwersalizmu – rasizm i seksizm rozumiane jako pole bitwy ideologicznej w geokulturze nowoczesnego systemu-świata. Walka na tym polu jest dziś kluczowa. W momencie rozedrgania struktury systemu, w momencie „rozstaju dziejów” to od sposobów poradzenia sobie z tymi odziedziczonymi systemami represji, zależy będzie, jakie instytucje zdominują przyszły ład. Musimy walczyć o kształt przyszłych uniwersalnych projektów, by zapanować nad ich konsekwencjami.

Zjawiska rasizmu i seksizmu w teorii Wallersteina są jednoznacznie związane z powstaniem i rozwojem kapitalizmu oraz jego ekspansywnym charakterem. Uczony wskazuje dwa wyraźne

<sup>132</sup> <http://www.forumsocialmundial.org.br/>, dostęp: 11.05.2011.

<sup>133</sup> I. Wallerstein, *New Revolt Against The System*, „New Left Review” 2002, no. 18, s. 29–39.

<sup>134</sup> Współczesnym globalnym ruchom społecznym poświęcony był w całości specjalny numer „Journal of World-System Research”, zatytułowany *Global Social Movements Before and After 9.11*, 2004, no. X, 1, s. 3–9.

uzupełniające się sposoby rozumienia uniwersalizmu. Pierwszy to uniwersalizm jako spadkobierca dawnej judeochrześcijańskiej i islamskiej tradycji. Uniwersalizm oświecenia w tym ujęciu jest jedynie zeświecczoną wersją monoteistycznych religii. Drugie z ujęć pojmuje uniwersalizm jako ideologię szczególnie odpowiednią dla kapitalistycznej ekonomii. W tym rozumieniu jest on koniecznym elementem niekończącej się akumulacji kapitału, jest formą, w jakiej wyraża się niezbędny element kapitalizmu czy potrzeba utowarowienia wszystkiego. Akumulacja kapitału wymaga, aby jego przepływ był jak najbardziej swobodny, gdyż tym większa jest możliwość akomodacji. W przeszłości widoczne to było w znoszeniu barier celnych, lokalnych walut, rynków wiejskich etc. Co ważne dla zrozumienia całości systemu, to fakt, iż uniwersalizm połączony jest w symbiotycznym związku z procesem antyuniwersalizmu. Najbardziej widocznymi i powszechnymi formami antyuniwersalizmu są rasizm i seksizm<sup>135</sup>.

Kapitalizm musi rozwiązać dwie sprzeczności strukturalne, uniwersalizm w swej nieograniczonej formie byłby niebezpieczny politycznie, jako nośnik idei mogących zagrozić pozycji dominujących. Z kolei antyuniwersalizm, np. ksenofobia, jest szkodliwy, gdyż ogranicza napływ siły roboczej<sup>136</sup>. Wallerstein wskazuje, iż rasizm, będący kapitalistycznym wynalazkiem, potrafi rozwiązać te problemy. Z jednej strony umożliwia „etnicyzację” siły roboczej<sup>137</sup>, co powoduje legitymizację hierarchii, z drugiej jednakże pozwala włączać siłę roboczą w obieg gospodarczy. Opiera się on zatem na mechanizmie „włączającego wykluczenia”<sup>138</sup>. Dzięki temu utrzymuje się uniwersalne twierdzenia w mocy, a poprzez etnicyzację podtrzymuje hierarchię władzy i panowania. Pamiętać musimy, że rasizm w teorii Wallersteina nie ma nic wspólnego z przesądami opartymi na dawnych twierdzeniach rasizmu biologicznego. Jest pojęcie relacyjne, będące pochodną miejsca zajmowanego w hierarchii<sup>139</sup>. Rasizm objawia się na różne sposoby: od przekonania o własnej niższości po pułapkę, jaką jest esencjalizacja rasistowskich

<sup>135</sup> E. Balibar, I. Wallerstein, *Race, Nation, Class...*, dz. cyt., s. 30.

<sup>136</sup> Uniwersalizm w wersji radykalnej powoduje bunty siły roboczej w imię równych praw, ksenofobia w wersji skrajnej jest równie nieprzydatna, na przykład szaleńcze ludobójstwo dokonane przez III Rzeszę.

<sup>137</sup> M. Bobako, *Konstruowanie odmienności klasowej jako urasowanie. Przypadek polski po 1989 roku*, [w:] P. Żuk (red.), *Podziały klasowe i nierówności społeczne. Refleksje po dwóch dekadach realnego kapitalizmu w Polsce*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010.

<sup>138</sup> Analogicznego pojęcia, choć ograniczonego głównie do sfery formalnoprawnej, używa Giorgio Agamben.

<sup>139</sup> Widoczne jest to dobrze zarówno w polskim, jak i w angielskim sformułowaniu „biały Murzyn”. Por. E. Balibar, I. Wallerstein, *Race, Nation, Class...*, dz. cyt., s. 34.

kategorii nawet w celu czerpania z nich dumy, jak mamy do czynienia w ideologii negritude<sup>140</sup>. Przejdźmy do analizy seksizmu.

Wciąż jeszcze podstawą reprodukcji się jakiejkolwiek formacji socjo-ekonomicznej pozostaje utrzymywanie ludzi przy życiu. (...) Oznacza to, że zaspokojenie podstawowych potrzeb koniecznych do reprodukcji życia ludzkiego powinno stanowić podstawowy obszar zainteresowań przy konstruowaniu każdej teorii z obszaru ekonomii bądź nauk społecznych<sup>141</sup>.

Seksizm pełni, zdaniem Wallersteina, analogiczną rolę w kapitalizmie jak rasizm – z jednej strony pozwala na zasadzie „wykluczającego włączenia” bądź „włączającego wykluczenia” zarządzać wytwarzaniem hierarchii, a z drugiej – nie powoduje odpływu siły roboczej (jak czyni to np. ksenofobia). Zanim przejdę do charakterystyki seksizmu, przyjrzyjmy się, w jaki sposób Wallerstein charakteryzuje gospodarstwo domowe. Analizuje on je poprzez przedstawienie struktury dochodu, na który składa się pięć czynników: wypłata/wynagrodzenie, podstawowa działalność ekonomiczna, wytwórczość drobnotowarowa, renta, wypłaty transferowe<sup>142</sup>. Z kombinacji tych pięciu czynników możemy tworzyć różnorodne typy rodzin i analizować sytuację kobiet w tych rodzinach. Gospodarstwo domowe jest pojmowane jako podstawowy element struktur gospodarczych świata. Szczególnie ważna jest ekonomika czynności związanych z opieką, wyżywieniem, socjalizacją etc. To powoduje, iż te tradycyjnie kobiece czynności są kluczowe dla odtwarzania struktur nowoczesnego systemu-świata<sup>143</sup>. Wallerstein pokazuje, jak seksizm idzie w parze z dyskryminacją ze względu na wiek (*ageism*)<sup>144</sup>. „Feminizm” w centrum możliwy jest tylko dlatego, że rdzeń eksportuje koszty tej rewolucji do peryferii i półperyferii. Najbardziej widoczne jest to w pytaniu, kto będzie dbał o dziecko opiekuńcy do dziecka. Łańcuchy opieki są przykładem relacji centrum-

<sup>140</sup> Analizę pułapek definiowania się w ramach rasistowskiej siatki pojęć por. Frantza Fanona: *Wyklęty lud ziemi*, dz. cyt., oraz *Black Skin, White Masks*, Grove Press, New York 1967.

<sup>141</sup> H.-D. Evers i in., *Subsistence Reproduction: Framework for Analysis*, [w:] J. Smith, I. Wallerstein, H.-D. Evers (eds.), *Household and the World-Economy*, Sage, Beverly Hills 1984, s. 23–24; korzystałem z tłumaczenia A. Czarnackiej w pracy: S. Peterson, *Ekonomia polityczna (w ujęciu globalnym) jako trzy ekonomie: ekonomia reprodukcji, produkcji oraz ekonomia wirtualna. Analiza w duchu foucaultowskim*, *International Feminist Journal of Politics*, 2002, no. 4(1), polska wersja: <http://www.ekologiasztuka.pl/think.tank.feministyczny/kurs/fe0014peterson.pdf>. Zwrócenie uwagi na bibliotekę online think tanku feministycznego zawdzięczam Monice Bobako.

<sup>142</sup> I. Wallerstein, *Analiza systemów-światów...*, dz. cyt., s. 52.

<sup>143</sup> Tamże, s. 56.

<sup>144</sup> E. Balibar, I. Wallerstein, *Race, Nation, Class...*, dz. cyt., s. 35.

–peryferie – są wersją łańcuchów towarowych<sup>145</sup>. Gospodarstwa domowe krajów centrum mogą być proletariackie – klasa średnia utrzymująca się z pracy zarobkowej, gdyż większość działań opiekuńczych, przygotowywanie jedzenia etc., zostało utowarowionych, a dzięki korzystnej sytuacji, jaką jest pozycja rdzenia systemu kapitalistycznego, mogą one być zaspokajane. W sytuacji peryferyjnej wiele gospodarstw domowych wegetuje poza gospodarką, w sytuacji często wymuszonej autarkii. Wallerstein jasno wskazuje, iż pojawienie się seksizmu (podobnie jak rasizmu) jest ściśle związane z włączeniem w gospodarkę kapitalistyczną. Można zaryzykować twierdzenie, iż wyzysk kobiet jest proporcjonalny do procentu zysku, jakie przynosi rodzinie praca zarobkowa. Ta ostatnia, najczęściej wykonywana przez mężczyzn, powoduje obniżenie wartości nieodpłatnej pracy kobiet. Kobiety stanowią więc specyficzną – „wewnętrzzną” peryferię systemu światowego<sup>146</sup>.

Widzimy zatem, że walka o prawa kobiet, antyrasizm, wymagają przebudowy struktur całego systemu kapitalistycznego. To, jaki będzie przyszły świat, zależy prawdopodobnie od zaskakująco małych zmian w okresie przejściowym. Okres ten niesie ze sobą wielką niewiadomą. Jak pokazuje Stanislav Holubec<sup>147</sup>, niektórzy badacze próbują ustalić, jakie możliwe alternatywy historyczne nas czekają. Czyni tak Walter L. Goldfrank, który przewiduje cztery możliwe scenariusze na najbliższe pięćdziesiąt lat: barbarzyństwo 1 (atomowy holokaust), barbarzyństwo 2 (globalny faszyzm na wzór II Rzeszy albo Rosji stalinowskiej), socjalizm 1 (ogólnoświatowe państwo dobrobytu na wzór Szwecji) i socjalizm 2 (utopia samego Wallersteina, światowe państwo demokratycznego socjalizmu)<sup>148</sup>. Podmiotowe sprawstwo najpełniej realizujące się w ramach ruchów antysystemowych będzie, zdaniem Wallersteina i Goldfranka, decydować o kształcie ewolucji całości systemu. Przypomnijmy jeszcze raz, zgodnie z samoorganizującą się, dialektyczną ontologią Wallersteina w chwilach niestabilności nawet małe zmiany mogą owocować ogromnymi zmianami.

Podsumowując, Wallerstein wprowadza do strukturalistycznego świata Braudela moment namysłu nad pojęciem tego, co polityczne;

---

<sup>145</sup> O powiązaniu idei łańcuchów towarowych z kwestiami feministycznymi zob. W.A. Dunaway, *The Double Register of History: Situating the Forgotten Woman and Her Household in Capitalist Commodity Chains*, „Journal of World-Systems Research” 2001, no. VII, 1, s. 2–29.

<sup>146</sup> Por. S. Peterson, *Ekonomia polityczna...*, dz. cyt.

<sup>147</sup> S. Holubec, *O pojęciu utopii u Immanuela Wallersteina*, [w:] P. Żuk (red.), *Spotkania z utopią w XXI wieku*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2008, s. 79.

<sup>148</sup> Tamże.

sprawczość w jego ujęciu to nie tylko jeden z komponentów, z których historia tką dzieje. Bogatszy o moment „gramsciański”, Wallerstein zwraca wiele uwagi na rolę wartości, ideologii, które poprzez fakt mobilizowania ludzi i zasobów mogą znacząco wpływać na zmianę ewolucji i trajektorii nawet całego systemu światowego. Niestety, pozostaje kilka niejasności, obraz ten wciąż jest zbyt ubogi, ludzka aktywność nie objawia się przecież jedynie w odtwarzaniu codzienności i w rewolucyjnych zrywach. Sam Wallerstein nie do końca przekonująco nakreślił obraz sprawczego podmiotu, więcej jest u niego postulatów niż rzetelnej konstrukcji pojęciowej. Tym, co cenne, jest próba ujęcia podmiotowego sprawstwa, mimo iż całość myślenia Wallersteina koncentruje się wokół makrostruktur i procesów społeczno-historycznych o długim trwaniu.

### 3.4.3. Socjologia podmiotowości i socjologia historyczna w poszukiwaniu „wykluczonego środka”

Problemy z wyartykułowaniem podmiotowego sprawstwa w systemie Wallersteina wynikają z perspektywy przyjętej przez tego badacza, tj. skupienia się na długich okresach historycznych, makropodmiotach społecznych etc. Równocześnie jednak ani proponowana ontologia społeczna, ani pojęcie ruchu antysystemowego jako uzupełnienie Braudelowskich ludzi „bez historii” nie tworzy przeszkód, aby uzupełnić tę koncepcję o analizy na poziomie mezo i mikro, aby być społeczną w swym historycznym stawaniu składał się z różnych „warstw” o różnej racjonalności, czasowości etc. Moim zdaniem uzupełnienie takie jest możliwe dzięki wzbogaceniu pojęcia ruchu społecznego (antysystemowego) u Wallersteina o dokonania na polu socjologii historycznej i socjologii podmiotowości. Rewolucje i ruchy masowe<sup>149</sup> to „szczytowy” przejaw zmiany społecznej, zatem ruchy antysystemowe to tylko skrajny przejaw jakiegoś bardziej ogólnego zjawiska. Odtwarzanie społeczeństwa z reguły zawiera się pomiędzy rewolucją a biernym odtwarzaniem struktur codzienności. Próbują to analizować Piotr Sztompka i Anthony Giddens<sup>150</sup>, pokazując koewolucję podmiotowego sprawstwa i struktury. Ujęcie to nazywane jest socjologią podmiotowości<sup>151</sup> albo – za Sztompką – „teorią stawania się” społeczeństwa.

<sup>149</sup> P. Sztompka, *Society in Action...*, dz. cyt.; P. Sztompka, *Teoria stawania się społeczeństwa. Szkic koncepcji*, „Kultura i Społeczeństwo” 1991, nr 1, s. 17–26.

<sup>150</sup> O podobieństwie Giddensa i Sztompki zob.: R. Sojak, *Scalenia w praktyce*, [w:] R. Sojak, *Paradoks antropologiczny...*, dz. cyt., s. 162–188.

<sup>151</sup> Zob. R. Cichocki, *Podmiotowość w społeczeństwie*, dz. cyt.

Spółeczeństwo w myśl tego ujęcia pojmwane jest jako dynamiczne ciągle samoprzekształcanie się. Paradygmat ten jest próbą przekroczenia klasycznej opozycji z myśli społecznej, w której z jednej strony mamy „dyktaturę systemu”, a z drugiej – „dyktaturę jednostki”, czy też, jak mówi Giddens – „dyktaturę obiektu”. Ta swoista „trzecia droga” w socjologii rozwijana jest na gruncie dwóch nurtów: „socjologii historycznej” i „teorii podmiotowości”. „Socjologia historyczna” wyznaczana jest nazwiskami Norberta Eliasa, Philipa Abramsa, Charlesa Tilly’ego, Petera C. Lloyda, Thedy Skockpol i Michaela Manna<sup>152</sup>. Uderzające podobieństwo wylania się z prac, które Sztompka obejmuje wspólną nazwą „teorii podmiotowości”. Dotyczy to głównie takich autorów, jak: Amitai Etzioni, Alain Touraine, Michel Crozier, Anthony Giddens, Margaret Archer. Zespół podzielanych przez nich założeń ontologicznych jest uderzająco rozległy.

Zasadniczo zgadzam się z założeniami ontologicznymi, jakie leżą u zarówno u podstaw „teorii podmiotowości”, jak i socjologii historycznej – szczególnie w wersji Eliasa<sup>153</sup>.

Główna teza ontologiczna stawiana przez socjologię podmiotowości (Sztompka) brzmi następująco. Tym, co istnieje, nie są ani jednostki, ani podmioty zbiorowe, ani podmioty instytucjonalne, lecz pole podmiotowo-(jednostkowo-wspólnotowo-instytucjonalne)-strukturalne. Ani jednostki, ani wspólnoty, ani instytucje, ani struktury nie są bytami realnymi, ale tylko co najwyżej myślowymi abstrakcjami. Sztompka zauważa ponadto, iż pole to jest procesem, a nie bytem, jest ciągle ruchomym horyzontem zdarzeń, *praxis* jest to kompleks zdarzeń społecznych,

*Praxis* w tym sensie to wszystko to, co się dzieje na tym szczególnym „trzecim” poziomie rzeczywistości społecznej; to syntetyczny stop działań podejmowanych przez członków społeczeństwa i warunków strukturalnych, w jakich działania są podejmowane<sup>154</sup>.

Jaka jest natura tego pola? To horyzont zdarzeń, ontologiczne *a priori*. Kształt ten jest odpowiednikiem pojęcia świat życia – *Lebenswelt*. To właśnie wobec *Lebensweltu* i w nim odbywają się gry komunikacji. Podążając za sugestiami Habermasa, to, co nazywam strukturą, wydaje się istnieć „poza” *Lebensweltem*, jest on – jak się zdaje – jedynie areną podmiotowości. Uważam jednakże takie stanowisko za uproszczenie. Podział podmiot–struktura nie pokrywa się, moim zdaniem, z podziałem *Lebenswelt*–system. Według mnie podziały te przecinają się. Tak jak *Lebenswelt* może być rozumiany

<sup>152</sup> P. Sztompka, *Society in Action...*, dz. cyt.

<sup>153</sup> M.M. Kurowski, *Fenomen Norberta Eliasa...*, dz. cyt.

<sup>154</sup> P. Sztompka, *Teoria stawania się społeczeństwa...*, dz. cyt., s. 17–26.

jako swoista struktura, tak biegun systemowy nie może być rozumiany jako antyteza podmiotu<sup>155</sup>. Analogię widzę tutaj pomiędzy pojęciami ontyczno-egzystencyjny i ontologiczno-egzystencjalny, zaczerpniętymi z *Bycia i czasu*. Wydaje się, iż pojęcie *Lebensweltu* w takim rozumieniu rozpada się na dwa poziomy. Codzienności doświadczanej w pragmatycznie uchwytywanym świecie odpowiada pojęcie „ontyczny”. „Ontologiczny” byłby poziomem głębszym, dostępnym prawdopodobnie tylko poprzez namysł, działalność rozumową. Poziom ontologiczny może być rozumiany jako tylko (lub aż) potencjalność, która nie istnieje bez aktualności ontyki. Podobnie codzienność, faktyczność *Lebensweltu* to ciągła gra potencjalności i aktualności. Zarówno podmioty, jak i struktury mają swoje aspekty potencjalne i aktualne, tak jedne, jak drugie zawierają potencjały, które aktualizują się jedynie w sferze znaczącej, jaką jest codzienność, potoczność – faktyczność<sup>156</sup>.

W tym miejscu dochodzimy do mojej polemiki z Habermasem. Habermas uznaje, że istnieje wyraźny podział pomiędzy światem życia i systemem. W jego ujęciu systemy to gospodarka i biurokracja państwa, świat życia to rodzina etc. Podział ten, wyzyskując pojęcie świata życia, trywializuje je, sptyca, a całość koncepcji sprowadza do jeszcze jednej formy mówienia o prywatnym i publicznym<sup>157</sup>. Podział pomiędzy momentem strukturalnym a podmiotowym musi przebiegać w ramach *Lebensweltu*, nie ma innej możliwości definiowania doświadczanej przez podmioty rzeczywistości niż ta w codzienności. Żaden system nie może działać zupełnie „za plecami codzienności”. To, iż tak się dzieje, jest pozorne. Każdy system, struktura aktualizuje się w nieustannie odnawianej aktualności

<sup>155</sup> W tym sensie, iż właśnie podsystemy społeczeństwa są podmiotami, czy też rezultatami podmiotowego sprawstwa. Poprzez krytyczne uwagi, jakie kierowałem wobec Parsonsa i Luhmanna, chciałem wykazać, iż niedostatecznie podkreślili oni, moim zdaniem, fakt „zapośredniczenia” podmiotowości na poszczególnych piętrach uwarunkowań systemowych. Jedną z przyczyn tego stanu rzeczy upatrywałem w braku wypracowania pojęcia wspólnotowości.

<sup>156</sup> Pamiętać musimy, iż każdorazowa aktualizacja potencjalności tkwiącej w strukturze na przykład językowej stwarza horyzont tego, co możliwe, potencjalne dla realizacji przyszłych działań, i w tym sensie wyznacza ona horyzont możliwości przyszłych aktualizacji. Przykładowo, akt oznaczania, nazywania rozpada się na dwa momenty: pierwszy to „zapakowanie rzeczy w słowa”, drugi to funkcjonowanie w języku jako zbiorze konstrukcji już przez kogoś „zapakowanych”. Szerzej podejmowałem to zagadnienie w tekście *Oznaczanie jako forma władzy...*, dz. cyt.

<sup>157</sup> Na fakt pokrywania się podziału prywatne-publiczne z podziałem *Lebenswelt*-system u Habermasa zwraca uwagę Seyla Benhabib. Pokazuje ona w ten sposób, iż Habermas dziedziczy poprzez tę figurę część słabości liberalizmu, polegającą na tym, że kształt i treść dyskusji jest już *a priori* przesądzona przed jej podjęciem. S. Benhabib, *Trzy modele przestrzeni publicznej*, dz. cyt.

tego, co faktyczne, w sensie dostępnej podmiotom codzienności<sup>158</sup>. Dodatkową kwestią komplikującą zagadnienia związane z podziałem *Lebenswelt*-system jest zagadnienie determinizmu i indeterminizmu. Wydaje się, że dla założenia o istnieniu o podmiotowości sprawczej należy przyjąć niezeterminowanie podmiotu. Przynajmniej w sensie sytuacyjnym, tzn. w danej sytuacji, możemy stwierdzić, iż dany podmiot był źródłem determinowania dla jakiegoś szeregu, łańcucha działań i oddziaływań, sam zaś w owej sytuacji poprzez przedmiot swych działań nie był zdeterminowany. Podział *Lebenswelt*-system nie powinien być rozumiany jako nakładający się na podział: sfera zdeterminowania-sfera niezeterminowania. Zakładam, że zarówno struktury, jak i pomioty nie są otwarte i wolne do końca, podlegają determinowaniu. Ważne dla niniejszej pracy jest założenie, iż podział determinizm-indeterminizm nie pokrywa się z podziałem struktura-podmiotowość. Podziały te uważam za krzyżujące się. Otwarte i zdeterminowane przeszłością bywają zarówno podmioty, jak i struktury<sup>159</sup>.

Wallersteinowskie pojęcie podmiotowego sprawstwa to kontynuacja Marksowskiej formuły, według której „okoliczności tworzą człowieka w tym samym stopniu, w jakim człowiek tworzy okoliczności”. Formułę tę Sztompka uznał za istotę badań prowadzonych w ramach socjologii podmiotowości. Wskazywałem w poprzednim podrozdziale, że pojęcie ruchu antysystemowego w teorii Wallersteina jest obarczone wieloznacznością. Socjologia podmiotowości i socjologia historyczna pozwoliłyby tę wieloznaczność uporządkować, jednakże same wymagają korekty. Ta polegać powinna na starannym rozliczeniu się z założeniami modernistycznymi i teoriomodernizacyjnymi. Sztompka stwierdza, że ruchy społeczne, rewolucje to struktury społeczne *in statu nascendi*<sup>160</sup>; są one wyjątkową okazją, kiedy zmiana społeczna może ujawnić się obserwatorowi.

---

<sup>158</sup> Jestem świadomy dwuznaczności sformułowania „faktyczny” w przytoczonym kontekście: z jednej strony może ono oznaczać całą sferę bytowości, z drugiej tylko tę jej część, która jest uchwytana, dostępna dla podmiotów w codziennym doświadczeniu. Zachowanie dwoistości rozumienia faktyczności pozwala, moim zdaniem, oddać dwoistość funkcjonowania *Lebensweltu*.

<sup>159</sup> Charakter, strukturę i dynamikę codzienności badali etnometodolodowie: zob. H. Garfinkel, *Studia z etnometodologii*, przeł. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007; D. Dobrzański, *Etnometodologia jako proces nadawania znaczeń. Studium z etnometodologii*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1999, oraz socjologowie fenomenologiczni: A. Schutz, *O wielości światów. Szkice z socjologii fenomenologicznej*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2008; P.L. Berger, Th. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, dz. cyt.

<sup>160</sup> P. Sztompka, *Ruchy społeczne – struktury in statu nascendi*, [w:] P. Sztompka, M. Kucia, *Socjologia lektury*, Znak, Kraków 2006, s. 225.

Widzimy zatem, że pomiędzy ludźmi „bez historii” a rewolucyjnymi zmianami rozpościera się ogromny obszar aktywności podmiotowej, i podobnie jak w przypadku stwierdzenia Wallersteina o perspektywie czasowej, także tym razem to od nastawienia badacza i użytych narzędzi teoretycznych zależeć będzie, czy odnajdzie on elementy podmiotowego sprawstwa, czy nie<sup>161</sup>.

Dla Sztompki ruch społeczny stanowi aktualizację potencjału struktury, ona zaś jest potencjalnym podłożem, na którym ukonstytuować się może ruch społeczny<sup>162</sup>. Alain Touraine<sup>163</sup> uważał na przykład, iż centrum mobilizacji społecznej, jądrem zmiany społecznej są nie tylko ruchy masowe w sensie potocznym, ale także inne sposoby mobilizacji wysiłku (w tym symbolicznego) członków społeczeństwa. Twierdził on, iż przykładem takiej mobilizacji w średniowieczu były klasztory, później przedsiębiorstwa, a dziś – laboratoria naukowe.

Touraine w jednym ze swych historycznych przeglądów postarał się zidentyfikować strategiczne miejsca w społeczeństwie, źródła zmian, gdzie wykształcają się, ulokowane są momenty rozwojowe, a społeczeństwo się przekształca. Po średniowiecznym klasztorze i katedrze, takim strategicznym centrum w renesansie stał się pałac. Jednak już po pierwszej fazie rewolucji przemysłowej został

<sup>161</sup> „Początkowo pominiemy wewnętrzną budowę struktury, traktując ruch jako rodzaj *czarnej skrzynki* [podkr. – A.W.N.] i koncentrując się wyłącznie na wpływie wywieranym przezeń na »zewnętrzne struktury« społeczeństwa”, tamże, s. 225. Cytat ten pozwala na związanie sprawstwa u Wallersteina jako ruchu społecznego (antysystemowego) i pojęcia sprawstwa w ANT, gdzie utożsamiane jest ono z zamykaniem sieci relacji w „czarnych skrzynkach”. To ostatnie oznacza po prostu stabilizowanie sieci relacji poprzez utrwalanie, instytucjonalizowanie pewnych praktyk. To, co Sztompka traktuje jedynie jako zabieg metodologiczny, w przypadku ANT przybierze formę twierdzenia ontologicznego. Por. też różnicę pomiędzy tradycyjną teorią socjologiczną a socjologią powiązań w pracy: B. Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, przeł. K. Abriszewski, A. Derra, seria Horyzonty nowoczesności, Universitas, Kraków 2010.

<sup>162</sup> Wraca więc u Sztompki figura arystotelesowskiej dialektycznej metafizyki w jej zinterpretowanej przez Hegla i Marksa wersji. Gdy pamiętamy o neoarystotelizmie koncepcji Prigogine’a, który z kolei funduje ontologię społeczną Wallersteina, uzyskujemy możliwość zinterpretowania wymienionych wyżej koncepcji jako regulowanych przez ten sam zasób metafor podstawowych. Metafory podstawowe to najbardziej ogólne stwierdzenia zakładane przez daną teorię. Podobieństwo a nawet współdzielenie tego samego zakresu metafor podstawowych może owocować całkowicie odmiennymi teoriami.

<sup>163</sup> M. Frybes, *Touraine’a koncepcja ruchu społecznego*, [w:] P. Kuczyński i in., *W poszukiwaniu ruchu społecznego. Wokół socjologii Alaina Touraine’a*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 21–42; por. też: A. Touraine, *A Method for Studying Social Actor*, „Journal of World-Systems Research” 2000, no. VI, 3, Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein – Part II, s. 900–918.

zastąpiony przez przedsiębiorstwo przemysłowe, podczas, gdy teraz według Touraine'a, laboratorium z kolei zastąpiło przedsiębiorstwo<sup>164</sup>.

Koncepcja ruchu antysystemowego dobrze odpowiada szerokiej definicji jaką dla ruchu społecznego stosuje Charles Tilly.

Główne momenty, gdy zwykli ludzie niewątpliwie ukazywali się na europejskiej scenie historycznej, przed epoką przemysłową, były chwilami rewolty (...). Większość czasu chłop cierpiał w milczeniu. Gdy odnalazł swój język, jego głos był gwałtowny<sup>165</sup>.

Dla niego ruchem społecznym jest na przykład manifestacja polityczna jako całość zjawisk, które się na ten ruch składają, czyli władza, ci, którzy wobec niej protestują, media, policja, przypadkowi obserwatorzy etc.<sup>166</sup> W koncepcji Wallersteina, podobnie jak w teorii Touraine'a, mamy wyraźne rozejście się dwóch pojęć: pojęcia aktora społecznego jako czynnika zmian i pojęcia świadomości jednostkowej. Artykulacja jednostkowego podmiotu może się odbywać jedynie poprzez uczestnictwo w większych całościach, ruchach społecznych etc., gdyż tylko one stanowią czynnik wystarczająco silny, aby dokonać zmiany w ramach trajektorii danego systemu historycznego. Niestety, koncepcja podmiotu jednostkowego i sposobu, w jaki możliwe jest „przełożenie” sprawstwa jednostkowego na zbiorowe, nie została przez Wallersteina podjęta<sup>167</sup>.

---

<sup>164</sup> M. Callon, J. Law, A. Rip, *How to Study the Force of Science*, [w:] M. Callon, J. Law, A. Rip (eds.), *Mapping the Dynamics of Science and Technology*, The MacMillan Press Ltd., London 1986, s. 4, cyt. za: K. Abriszewski, *Poznanie, zbiorowość, polityka...*, dz. cyt., s. 148.

<sup>165</sup> Ch. Tilly, *Collective Violence in European Perspective*, [w:] H.D. Graham, T.R. Gurr (eds.), *Violence in America: Historical and Comparative Perspectives*, Bantam, New York 1969, s. 5–6, cyt. za: A. Zybertowicz, *Przemoc i poznanie...*, dz. cyt., s. 173.

<sup>166</sup> M. Frybes, P. Kuczyński, *Wstęp*, [w:] P. Kuczyński i in., *W poszukiwaniu ruchu społecznego...*, dz. cyt., s. 13. Prace historyka Charlesa Tilly'ego są ważnym uzupełnieniem i łącznikiem pomiędzy koncepcją systemów historycznych a koncepcją Alaina Touraine'a. Łączy on w swych badaniach obie wymienione perspektywy.

<sup>167</sup> Niemniej należy dodać, iż nie popelnia on grzechu filozofów, jakim jest traktowanie podmiotowego sprawstwa jako cechy „nieustraszonego” jednostkowego podmiotu. Etzioni, omawiając pojęcie sprawstwa, wskazywał, jak dalece filozofia jest uzależniona od wizji podmiotu jako jednostkowego, nieustraszonego bohatera. Uwagi Etzioniego, wpisując się zasadniczo w krytykę przedstawioną przez Habermasa, nie dzielą jego utopijnego założenia o pierwotności fenomenu, jakim jest komunikacja bez panowania, Etzioni proponuje w zamian bardziej realistyczną wizję wspólnotowości. Wytłumaczenia tego faktu można szukać w socjologii wiedzy, funkcjonowanie filozofii wciąż opiera się raczej na akcentowaniu wagi odkryć pojedynczych filozofów. Także omawianie historii filozofii w dużej mierze opiera się na omawianiu „wielkich filozofów”. Mogło to zaowocować „skrzywioną” perspektywą. Zob. A. Etzioni, *The Active Society*, dz. cyt., s. 3.

## 3.5. Utopistyka, czyli socjologia wiedzy jako społeczna mądrość praktyczna

### 3.5.1. Miejsce i rola socjologii wiedzy w myśli Wallersteina

Ważnym zagadnieniem jest kwestia, w jaki sposób dokonuje się zmiana trajektorii systemu historycznego w ramach aktywności mobilizacji i ruchów społecznych. Czy ruchy społeczne są przypadkowym wynikiem zbiegu przypadkowych interesów, czy są one jednak kierowane? Czy aktywność ruchu jest tylko manifestacją woli mocy, czy jest jednak kierowana przez jakiś rodzaj racjonalności i rozumności? I wreszcie, czy uczestnicy ruchu niejako na ślepo próbują zmienić system, czy może mają dostęp do wiedzy o naturze owego systemu, o jego ontologii? Kluczowe jest ostatnie pytanie, gdyż wynika z faktu, że ontologia Wallersteina ma naturę dialektyczną, system można zmienić łatwiej w punktach bifurkacji, wysiłek włożony w zmianę w fazie stabilnej jest nieskuteczny, niepotrzebny<sup>168</sup>. Kiedy wiadomo, że system jest niestabilny? To pytanie odsyła nas do zagadnień, które Wallerstein rozwija w późnym okresie swej twórczości. Podejmuje on badania z zakresu socjologii wiedzy i nie ustaje w wysiłkach na rzecz przeobrażenia nauk społecznych. Poświęca temu problemowi coraz więcej uwagi. Zwraca się ku socjologii wiedzy, gdyż w niej upatruje szans na społecznie zapośredniczone osiągnięcie przez człowieka samowiedzy. Porzucając filozoficzną ułudę rozumu ześrodkowanego na jednostkowym podmiocie, wyciąga on z tego faktu radykalne konsekwencje. Nauka, a szczególnie nauki społeczne, stają się dla niego momentem zwrotnej wiedzy społeczeństwa o sobie samym. Wallerstein jest więc także w tym aspekcie w silnej opozycji wobec Luhmanna. U tego ostatniego, jak pamiętamy, osiągnięcie samowiedzy było możliwe tylko w przeszłych, przednowoczesnych społeczeństwach religijnych. Waga nauk społecznych wynika także z faktu, iż Wallerstein zakłada szczególną misję tych nauk – wiąże się ona z szansą restytucji pojęcia racjonalności substancjalnej, materialnej czy też

<sup>168</sup> Interesująca nas kwestia jednostkowej podmiotowości sprawczej jawi się więc dwuznacznie. Z jednej strony jednostki jako uczestnicy ruchów o charakterze antysystemowych mogą oddziaływać na uwarunkowania antysystemowe. Fakt ten jest jednak uzależniony od „momentu” strukturalnego – w fazach niestabilnych rola sprawcza jednostki jest przez Wallersteina oceniana wysoko, w fazie stabilnej możliwości jej oddziaływania są ograniczone. Pamiętać musimy o założeniu, iż owe jednostkowe podmioty każdorazowo uzyskują możliwość oddziaływania na trajektorie systemu poprzez zapośredniczenie we wspólnotach, ruchach masowych, instytucjach etc.

aksjologicznej<sup>169</sup>. Można zauważyć, że w tym momencie Wallerstein kontynuuje dzieło C. Wrighta Millsa, restytucja racjonalności aksjologicznej to forma współczesnej *phronesis*<sup>170</sup>, nauki społeczne muszą „zanurzyć” się i reprezentować interesy aktorów sceny historycznej.

(...) ja natomiast sugeruję, że zwracając się ku problemom i troskom oraz wyrażając je jako zagadnienia nauk społecznych, mamy największą (i jak sądzę jedyną) szansę nadać rozumowi znaczenie dla spraw ludzkich w demokratycznym, wolnym społeczeństwie i tym samym urzeczywistnić klasyczne wartości, które stanowią podstawę obietnicy zawartej w naszych badaniach<sup>171</sup>.

Program dla nauk społecznych, mający na celu wypełnienie tego zadania, nazywa utopistyką<sup>172</sup>. Socjologia wiedzy Wallersteina jest prezentowana w wielu artykułach, część z nich została zebrana w książce *Koniec świata jaki znamy* (*The End of World as We Know It: Social Science for Twenty-first Century*)<sup>173</sup> oraz w książce *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth Century Paradigm*<sup>174</sup>. Tę część analiz rozwija jego następcą w Centrum im. Braudela w Binghamton – Robert E. Lee<sup>175</sup>.

W ostatniej z wymienionych prac Wallerstein proponuje porzucenie obowiązującego do dziś paradygmatu XIX-wiecznych nauk

<sup>169</sup> Pojęcie racjonalności aksjologicznej rozwijane było na gruncie polskim m.in. przez Tadeusza Buksińskiego. T. Buksiński, *Racjonalność współdziałań...*, dz. cyt.

<sup>170</sup> Por. „Funkcje f.(ronesis) to namysł, rozróżnianie dobra i zła, tego, co w życiu pożądane i nie, dobre użycie własnych dóbr, poprawne odnoszenie się do innych, rozpoznawanie stosownego czasu, umiejętne posługiwanie się i słowem, i czynem, posiadanie doświadczenia w rzeczach pożytecznych. Pamięć, doświadczenie i bystrość umysłu to części f. Nie jest więc czymś bezrozumnym, nieświadomym, ale posiada rację, dlaczego tak właśnie działa” (*Et. eud.*, 1247 a 13); „F. posiadają ci, którzy są zdolni do teoretyzowania na temat własnego dobra lub dobra innych ludzi (dotyczy rzeczy sprawiedliwych, pięknych moralnie i dobrych dla człowieka) i są zdolni do kierowania sprawami gospodarstwa czy społeczności politycznej” (*Et. nic.*, 1143 b 21 n., 1141 a 25) – fragment definicji „fronesis” zamieszczonej w *Powszechnej encyklopedii filozofii*, wydawca Polskie Towarzystwo Tomaszka z Akwinu, dostęp online: <http://ptta.pl/pef/pdf/f/fronesis.pdf>.

<sup>171</sup> C.W. Mills, *Wyobrażenia socjologiczna*, dz. cyt., s. 300.

<sup>172</sup> I. Wallerstein, *Utopistyka...*, dz. cyt., oraz mój wstęp do polskiego wydania: *Przyszłość już nie jest tym, czym była kiedyś*.

<sup>173</sup> I. Wallerstein, *Koniec świata, jaki znamy*, dz. cyt.

<sup>174</sup> I. Wallerstein, *Unthinking Social Science...*, dz. cyt.

<sup>175</sup> Książki tego autora: *Knowledge Matters: The Structures of Knowledge and the Crisis of the Modern World-System*, Australian Queensland University Press, Brisbane 2010; *Life and Times of Cultural Studies: The Politics and Transformation of the Structures of Knowledge*, Duke University Press, Durham 2003; warto też zapoznać się z artykułem dostępnym także online: *The Structures of Knowledge and the Future of the Social Sciences: Two Postulates, Two Propositions and a Closing Remark*, Festschrift for Immanuel Wallerstein – Part I, G. Arrighi, W. Goldfrank (eds.), „Journal of World-Systems Research” 2000, no. VI, 3, s. 786–796, <http://csf.colorado.edu/jwsr>.

społecznych. Należy dokonać „odmyślenia” struktur wiedzy powstałych w wyniku koewolucji wiedzy i struktur kapitalizmu (nowoczesnego systemu-świata), co Lee ujmuje w formie dwóch postulatów. Po pierwsze, produkcja i struktury wiedzy są konstytutywnym i konstytuującym procesem w ramach rozwijającej się od pięciuset lat struktury nowoczesnego systemu-świata. Po drugie, nauki społeczne pojawiły się w XIX wieku jako średnioterminowe rozwiązanie napięć w strukturze wiedzy. W związku z tym proponuje on dwa twierdzenia: pierwsze, iż struktura wiedzy wchodzi w fazę kryzysu systemowego (bifurkację) podobnie jak całość nowoczesnego systemu-świata, drugie, iż niepewność przyszłości określa i definiuje charakter produkcji wiedzy. W związku z tym, aby móc skutecznie działać społecznie, musimy porzucić obciążające nas XIX-wieczne struktury nauki (w tym nauk społecznych)<sup>176</sup>.

Wallerstein jest radykalniejszy od Marksa i Mannheim’a, gdyż nie uznaje żadnej siły społecznej na wzór klasy czy elity, która wolna byłaby od relatywizmu. Dokłada on starań, aby przekroczyć trwający od czasów oświecenia podział G. Snowa na dwie kultury: na nauki przyrodnicze, z jednej, oraz na nomotetyczne nauki społeczne i ideograficzne nauki humanistyczne, z drugiej strony<sup>177</sup>. Chce dokonać tego na kilku płaszczyznach. Po pierwsze, podobnie jak postmoderniści, nie dowierza „wielkim narracjom”, jednak w odróżnieniu od nich nie dąży do tego, by nauki społeczne zrzekły się prawa do uniwersalizmu. Jego zdaniem należy jedynie zdać sobie sprawę z historycznego uwarunkowania uniwersalizmu oraz z tego, iż każdy uniwersalizm okazuje się zawsze zakamuflowaną formą tego, co partykularne. Związane jest to ściśle z jego teorią systemów społecznych. Twierdzenia mogą być formułowane tylko w ramach danego systemu-świata, ich uniwersalność nie przekracza granic danego systemu. Poziom wiedzy, która jest ważna ponad danymi systemami-światami, to tylko wiedza o formalnych wzorcach funkcjonowania systemów. Jako rozwiązanie proponuje on koncepcję uniwersalizmu pluralistycznego – jest to postulowanie pewnych twierdzeń uniwersalnych, lecz ze świadomością ich historycznego charakteru. Uświadomienie sobie uzależnienia ważności twierdzeń od kontekstu historycznego nie oznacza porzucenia ambicji formułowania twierdzeń o charakterze ogólnym. Zakwestionowanie uniwersalizmu

<sup>176</sup> R.E. Lee, *The Structures of Knowledge and the Future of the Social Sciences*, dz. cyt., s. 788–792.

<sup>177</sup> Ciekawej próby przekroczenia podziału na nauki społeczne i nauki przyrodnicze dokonują także Goldspink i Kay, łącząc analizy *autopoiesis* (Luhmann) i systemów złożonych (Prigogine). Por. Ch. Goldspink, R. Kay, *Bridging the micro-macro divide: A new basis for social science*, „Human Relations” 2004, vol. 57(5), s. 597–618.

w sensie mocnym nie oznacza, iż nie możemy formułować generalizacji historycznych oraz praw, których uniwersalność wyznaczona jest granicami świata, w jakich funkcjonują.

Uniwersalizm pluralistyczny niesie z sobą treści polityczne. Treści te stanowią ciekawe uzupełnienie, a w pewnej mierze przezwyciężenie niektórych słabości dzisiejszej myśli emancypacyjnej<sup>178</sup>. Wallerstein stwierdza, że każda forma uniwersalizmu jest zamaskowaną formą tego, co partykularne. Każdy uniwersalizm (roszczenie do twierdzeń o uniwersalnej ważności) okazuje się wynikiem hegemonicznej gry o władzę i uznanie toczony w imieniu różnych partykularnych propozycji. Historyczny zwycięzca w tej grze „bierze wszystko”, jego wizja świata staje się obowiązującą przez jakiś okres formą tego, co uniwersalne<sup>179</sup>. Widzimy zatem, iż argumentacja Wallersteina przypomina radykalny historyzm relatywistów kulturowych i postmodernistów, tych dzisiejszych spadkobierców Diltheya<sup>180</sup> i Nietzschego. Jednakże to, co cenne w stanowisku Wallersteina, tkwi w różnicach pomiędzy nim a wspomnianymi prądami myślowymi. Krytykuje on skrajny historyzm postmodernizmu za niedostrzeżenie, iż rzeczywistość historyczna nie składa się tylko z oderwanych od siebie zdarzeń. Zgodnie ze swym Braudelowskim (ale i Marksowskim) dziedzictwem podkreśla on, iż historyczne stawanie się stwarza także reguły i zależności, wedle których się staje. Warto także dodać, iż jest w pełni świadomy sceptycznej pułapki, w jaką wpada skrajny postmodernizm. Patrząc bowiem z metodologicznego punktu widzenia, jakaś forma uniwersalności jest warunkiem transcendentalnym wspólnego dyskursu. Skrajny, „czysty” idiografizm jest stanowiskiem „samowywrotnym”. Próbując zająć stanowisko „środką”, Wallerstein pragnie odróżnić się także od ujęć uniwersalistycznych (nomotetycznych). Uniwersalizm jest przez niego krytykowany za to, iż nie dostrzega tego, że wraz z kresem pewnej formacji historyczno-społecznej kończy się zakres prawomocności formułowanych „wewnątrz” takiego systemu-świata sądów. Twierdzenie o uroszczeniach uniwersalnych jest ograniczone

<sup>178</sup> Szerzej analizuję ten problem w tekście *Uniwersalizm pluralistyczny*, dz. cyt.

<sup>179</sup> W tym sensie Wallerstein postuluje, aby traktować dzisiejszy świat jako jedną geokulturę. System-świat, jakim był kapitalizm, ogarnął cały glob, a wraz z tym zmienił wszystkie lokalne kultury. Według Wallersteina nie możemy mówić o relatywizmie kulturowym, w przypadku gdy nie ma odrębnych systemów-światów, a rozpowszechniona wraz z rozwojem nowoczesnego systemu światowego europejska nauka i technologia, kapitalistyczny sposób organizacji gospodarki jest akceptowany właściwie wszędzie.

<sup>180</sup> O zbieżności myśli Diltheya z postmodernizmem por. wypowiedź Habermasa w pracy: J. Niżnik (red.), *Habermas, Rorty, Kotakowski, Stan filozofii współczesnej*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1996.

nieprzekraczalnym horyzontem danego systemu-świata. Wallerstein proponuje zatem pojęcie uniwersalizmu pluralistycznego.

Jednak z drugiej strony, jest również prawdą, że możemy poznawać świat tylko poprzez nasze jego wyobrażenie, które niewątpliwie jest zbiorowym wyobrażeniem społecznym, niemniej jednak wyobrażeniem ludzkim. I jest to oczywiście równie prawdziwe odnośnie do naszego wyobrażenia świata fizycznego, jak i świata społecznego. W tym sensie wszyscy zależymy od okularów, przez które patrzymy na świat: od organizujących mitów (owszem, wielkich narracji), które William McNeill nazywa „mitohistorią” – bez nich nie jesteśmy w stanie powiedzieć czegokolwiek. Z tych ograniczeń wynika, że nie ma pojęć, które nie zakładałyby liczby mnogiej (*that are not plural*), że wszystkie uniwersalia są cząstkowe; i że istnieje wielość uniwersaliów. I wynika z tego także to, że wszystkie czasowniki musimy pisać w czasie przeszłym. Teraźniejszość bowiem przemija, zanim zdołamy ją wypowiedzieć, a wszystkie wypowiedzi trzeba umieszczać w ich kontekście historycznym. Pokusa nomotetyczna jest tak samo groźna jak pokusa idiograficzna, i stanowi pułapkę, w którą kultura socjologii zbyt wielu z nas wpędma<sup>181</sup>.

Rozwiązaniem jest radykalny namysł nad kondycją nauk społecznych i próba przezwyciężenia naszych nawyków myślowych, odmyślenia (*unthinking*) naszej dotychczasowej wiedzy.

Pierwszą rzeczą, którą musimy zrobić, jest „odmyślenie” kategorii związanych z naukami społecznymi, które zostały nam narzucone przez istniejący system-świat i które tak bardzo ograniczają nasze analizy nie tylko aktualnej sytuacji, ale też możliwych alternatyw, które w stosunku do niej moglibyśmy zaproponować. Pierwszym krokiem jest uznanie istnienia wielu teraźniejszości, uniwersalizmów i partykularyzmów. Oczywiście musimy wykonać o wiele większą pracę niż proste stwierdzenie faktu ich istnienia. Musimy zacząć rozumieć, w jaki sposób dopasować je do siebie, jaki jest optymalny stan ich wymieszania i w jakich warunkach takie wymieszanie może się dokonać. To zadanie związane jest z poważną rekonstrukcją naszego systemu wiedzy<sup>182</sup>.

Wraz ze zmianą stanu naszej wiedzy widzi on konieczność w zmianie struktur naszych uniwersytetów. Propozycja ta ma wymiar nie tylko teoretyczny. Wallerstein był przewodniczącym Komisji Gulbenkiana na rzecz restrukturyzacji nauk społecznych,

<sup>181</sup> I. Wallerstein, *Dziedzictwo socjologii, obietnica nauki społecznej*, [w:] I. Wallerstein, *Koniec świata, jaki znamy*, dz. cyt., s. 299.

<sup>182</sup> I. Wallerstein, *Konflikt kultur. Kim jesteśmy My, kim są Oni*, wykład z serii Y.K. Pao Distinguished Chair Lecture, wygłoszony w Center for Cultural Studies, Hong Kong University of Science and Technology, 20 września 2000, przeł. M. Turowski.

która została utworzona w 1993 roku. Jej owocem jest raport *Open The Social Sciences*, w Polsce wydany jako *Wyzwania wobec nauk społecznych u progu XXI wieku*<sup>183</sup>. Raport ten proponuje model unifikacji nauk społecznych, chce przekroczyć bariery pomiędzy dyscyplinami (socjologią, politologią, filozofią), by skuteczniej rozwiązywać problemy naszych czasów. Raport, korzystając z myśli Wallersteina, proponuje, by skończyć z dotychczasowym „państwocentrycznym” nastawieniem nauk społecznych i zastąpić je nastawieniem na badania multidyscyplinarne skierowane na rozwiązanie konkretnych problemów (np. sprawiedliwość społeczna a rozwój ekonomiczny), a nie na „wierność” przykazaniom metodologicznych dekalogów poszczególnych dyscyplin. Szansę zmiany widzi Wallerstein w dwóch procesach: w „socjalizacji” całości wiedzy, w tym nauk przyrodniczych, czyli w rozpatrywaniu całości wiedzy naukowej z pozycji radykalnej socjologii wiedzy. Perspektywa taka otworzyła się dzięki krytyce zapoczątkowanej przez takie nurty myślowe, jak feminizm, postkolonializm etc. Drugą szansę, zdaniem Wallersteina, stwarzają nowe odkrycia na terenie nauk przyrodniczych, związane szczególnie z osobą I. Prigogine’a<sup>184</sup>. Procesy ujmowania całości wiedzy z pozycji socjocentrycznej powodują, iż całość wiedzy, w tym przyrodznawstwo, staje się obiektem badań humanistyki i niejako jest przez nią wchłaniane<sup>185</sup>.

### 3.5.2. Utopistyka jako zapośredniczona społecznie *phronesis*

Analiza struktur nie ogranicza jakiegokolwiek istniejącego podmiotowego sprawstwa. Rzeczywiście jedynie wtedy, kiedy opanujemy struktury i wymyślimy „podstawowe systemy opisu” (*master narratives*), możemy zacząć wydawać sądy związane z pojęciem podmiotowego sprawstwa. W przeciwnym razie nasze tzw. podmiotowe sprawstwo jest ślepe, a jeżeli jest ślepe, to jest manipulowane, jeśli

<sup>183</sup> *Wyzwania wobec nauk społecznych u progu XXI wieku*, Universitas, Kraków 1999.

<sup>184</sup> I. Prigogine, I. Stengers, *Z chaosu ku porządkowi...*, dz. cyt.

<sup>185</sup> Wątek podziału na przyrodę (naturę) i kulturę, a także zagadnienia związane z podziałem na „dwie kultury” podejmę w części poświęconej teorii aktora-sieci. W tym miejscu zasygnalizuję jedynie klincz, z jakim mamy do czynienia, analizując relacje humanistyki i przyrodznawstwa. Próby przekroczenia tego podziału przez Wallersteina mają dwie osie. Badania Prigogine’a wskazują na fakt istnienia strzałki czasu w przyrodzie. W ten sposób zostaje zniesiony ważny podział na czas „newtonowski” i „bergsonowski”. Rozwijające się badania nad płcią kulturową – *gender studium* uczuliły nas na społeczny i kulturowy kontekst nauk przyrodniczych (zarówno w sensie kontekstu odkrycia, jak i kontekstu uzasadniania).

nie bezpośrednio, to pośrednio. Widzimy postaci w Platońskiej pieczarze i myślimy, że możemy na nie wpływać<sup>186</sup>.

Ten cytat obrazuje podstawowe założenie Wallersteina, że wiedza naukowa (szczególnie z zakresu nauk społecznych) ma służyć ruchom społecznym jako ważna wskazówka przy stawianiu sobie celów.

Jak już wspominałem, rola nauk społecznych jako swego rodzaju mądrości praktycznej nazwana została „utopistyką”<sup>187</sup>. Wallerstein zauważa, iż utopie poza swym religijnym charakterem są także poważnym mechanizmem mobilizacji mas ludzkich. Ale jako narzędzie owej mobilizacji są bardzo niebezpieczne, mają tendencję do przeradzania się w najgorsze koszmary. Dlatego pragnie on dokonać pewnej korekty, którą symbolizuje neologizm „utopistyka”.

Utopistyka to poważna ocena alternatyw historycznych, ocena materialnej racjonalności alternatyw i możliwych systemów historycznych. Jest to trzeźwe, racjonalne i realistyczne oszacowanie systemów społecznych, narzucanych przez nie ograniczeń oraz obszarów otwartych na ludzką kreatywność<sup>188</sup>.

Nauki społeczne jawić się mają, moim zdaniem, jako podobne w swych zadaniach sztuce awangardowej. Cóż to oznacza? Mają one być tą specyficzną formą kultury, aktywnością społeczną, która jest laboratorium. Eksperymenty społeczne nie mogą być dokonywane „na żywym” ciele społecznym. Tu konserwatyści ze swym zdrowym sceptycyzmem słusznie pouczali o niebezpieczeństwach takich zabiegów. Wallerstein, mimo swych oczywistych radykalnie lewicowych sympatii, rozumie ryzyko przewrotów, rewolucji etc. Nauki społeczne mają być terenem, na którym przeprowadzać się będzie analizy, ukazywać alternatywy. Wallerstein nie wierzy w prawa uniwersalnie determinujące przebieg historii, ale wierzy, iż ludzka aktywność może wpływać na trajektorię nawet takich makroskopowych tworów, jak systemy-światy<sup>189</sup>. Pozostając pod silnym wpływem Gramsciego, przyznaje znaczną rolę sferze symbolicznej, hegemonia kulturowa według niego może okazać się równie ważnym narzędziem przemian jak „twarde” determinanty typu ekonomicznego. Hegemonia kulturowa, czy też konstytuujący naukę interes poznawczy, nie ma polegać na „przewidywaniu” przyszłości i stawianiu się w roli „przewodnej siły”. Wallerstein jest

---

<sup>186</sup> I. Wallerstein, *Nauki społeczne a poszukiwanie sprawiedliwego społeczeństwa*, dz. cyt., s. 18.

<sup>187</sup> I. Wallerstein, *Utopistyka...*, dz. cyt.

<sup>188</sup> Tamże, s. 33.

<sup>189</sup> Analizę takich możliwości przedstawia Wallerstein w publikowanych w Internecie komentarzach dotyczących aktualnej sytuacji geopolitycznej. Por. <http://www.iwallerstein.com/commentaries/>.

świadomy niebezpieczeństw związanych z tymi obecnymi w nowoczesności tendencjami<sup>190</sup>. Jego propozycja ma charakter odmienny:

Nie chodzi o doskonałą (i nieuchronną) przyszłość, o przyszłość alternatywną, miarodajnie lepszą i historycznie możliwą<sup>191</sup>.

Tak, jak nasze moralne kodeksy pozwalają wytyczać najlepsze cele, polityka zaś pozwala te cele realizować, tak zdaniem Wallersteina:

W utopistyce chodzi o uzgodnienie tego, co mówią nam nauka, etyka i polityka, jeśli chodzi o nasze cele – cele ogólne, a nie wtórne i podporządkowane cele, które nazywamy środkami<sup>192</sup>.

Wallerstein nawołuje tu do odnowienia krytycznego i hermeneutycznego potencjału nauk społecznych<sup>193</sup>. Nauki społeczne są formą samorozumienia społeczeństwa, pełnią funkcję zapośredniczonej społecznie samorefleksji. Ważna rola mobilizacji społecznej jako szczytowej formy realizacji podmiotowego sprawstwa pozwala uznać nauki społeczne za jeden z kluczowych elementów fundujących podmiotowe działania. Jak pamiętamy, ontologia społeczna Wallersteina ufundowana jest na dialektycznej zasadzie – zmiana możliwa jest tylko w momentach, w których struktury dalekie są od stabilności. Rozpoznawanie tych punktów to mądrość praktyczna, roztropność, która pozwala działać skutecznie. Nauki społeczne mają być miejscem, w którym nieustannie będziemy poddawać testom nasze wyobrażenia świata<sup>194</sup>. Od nich bowiem zależą nasze

<sup>190</sup> Wallerstein dość symetrycznie traktuje kraje Zachodu i zimnowojennych socjalistycznych oponentów. Dla niego kraje bloku socjalistycznego były jedynie wersją kapitalizmu (tyle że w wersji „państwowej”). Ponadto oba „bloki” podzielały te same „ogrodnicze”, mówiąc językiem Baumana, ambicje. Tak jak blok socjalistyczny miał swą optymistyczną historiozofię ze szczęśliwym zakończeniem w postaci panowania komunizmu, tak Zachód miał historiozoficzną wizję teorii modernizacji, w której awangardą były Stany Zjednoczone, a reszta świata miała jedynie podążać ich drogą.

<sup>191</sup> I. Wallerstein, *Utopistyka...*, dz. cyt., s. 33.

<sup>192</sup> Tamże, s. 33–34.

<sup>193</sup> J. Habermas, *Interesy konstytuujące poznanie*, „Colloquia Communia” 1985, nr 2, s. 157–169.

<sup>194</sup> Projekt utopistyki niesie za sobą ryzyko mylnej interpretacji. Wallerstein w myśl takiego ujęcia jawiłby się jako kolejny prorok „żelaznych praw historii”. Przykładem takiej interpretacji jest recenzja książki *Koniec świata, jaki znamy* pióra Tomasza Żuradzkiego (doktorant UJ) („Gazeta Wyborcza”, 17 września 2004). Przytoczmy charakterystyczny cytat: „Autor *Końca świata, jaki znamy* w najlepsze operuje kategoriami: klasa, postęp, wyzysk, podziela też naiwną – pochodzącą jeszcze od Augusta Comte’a – wiarę, że przedstawiciele nauk społecznych mogą wyjaśnić, co nas czeka w przyszłości. Ignoruje tym samym dobrze znane argumenty, że przyszłość zależy przede wszystkim od stanu naszej wiedzy – a jej rozwoju przewidzieć nie sposób”. Żuradzki posługuje się tu Popperowską figurą z pracy

potencjalne działania. Wallerstein proponuje, abyśmy poprzez testowanie alternatyw poznawali możliwości, jakie odsłania przed nami rzeczywistość. Poprzez ciągle budowanie nowych teorii, ale również poprzez ich dekonstrukcję (aby uniemożliwić im przyjęcie formy dogmatycznej), mamy szansę odkrywać regularności rządzące światem (społecznym). Dokonania nauk społecznych mogą stanowić fundament do budowania ideologii, w sensie opisanym przeze mnie wyżej. Mogą one pełnić pozytywną rolę, przynosić nadzieję i motywować do działania; jak pamiętamy, stanowią główny motor napędowy ruchów antysystemowych<sup>195</sup>.

Ważne jest, aby pamiętać, iż projekt Wallersteina opiera się na specyficznej wizji przemian, jego ontologia społeczna jest dynamiczna. Niezależnie od własnych działań ludzie poddani są przemianom i procesom systemowym. Wallerstein radykalizuje krytykę społeczeństwa Rousseau<sup>196</sup>. Dynamika społecznych zmian nie jest, jak w liberalizmie, potencjalnym źródłem optymalnej harmonii. Społeczeństwo zmienia się w rytm reguł i praw systemowych, które w dużej mierze niezależne są od ludzkich działań. Wallerstein uważa, iż nie można pozostawiać dynamiki społeczeństwa „samej sobie”, samoorganizacja może przybrać efekty dalekie od pożądanych. Stanowczo odcina się od utopijnego mitu liberałów ekonomicznych, wedle którego samoorganizacja, symbolizowana przez słynną metaforę niewidzialnej ręki rynku, doprowadza do stanów optymalnych. Wallerstein jest dziedzicem takich ujęć władzy, które za Stevenem Lukesem możemy nazwać trójwymiarowymi<sup>197</sup>. Takie ujęcia władzy wskazują na jej często bezosobowy charakter, władza jest często niejawna. Wreszcie najważniejsze – *status quo* jest przejawem władzy<sup>198</sup>. Wallerstein w *Utopistycie* zdaje sobie sprawę

---

*Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*; w świetle przywołanej wypowiedzi Poppera o Prigoginie, jak i podkreślanej przez Wallersteina wagi niepewności, dziwi możliwość takiego odczytania.

<sup>195</sup> I. Wallerstein, *Rozkwit i przyszły koniec analizy systemów światowych*, [w:] I. Wallerstein, *Koniec świata, jaki znamy*, dz. cyt., s. 240–241.

<sup>196</sup> Por. J. Habermas, *Prawo naturalne a rewolucja...*, dz. cyt.

<sup>197</sup> S. Lukes, *Władza: pogląd radykalny*, [w:] L. Nowak, P. Przybysz (red.), *Markszizm, liberalizm, próby wyjścia...*, dz. cyt.

<sup>198</sup> „Ponadto, co ważniejsze, czyż nie jest najbardziej satanicznym i najwyższym sposobem sprawowania władzy, jeśli się nie dopuszcza w jakimkolwiek stopniu, by ludzie nie odczuwali niezadowolenia, jeśli kształtuje się ich preferencje i to, jak postrzegają i poznają rzeczywistość? Jeśli służy to temu, by akceptowali oni swą rolę w istniejącym porządku rzeczy, albo temu, by nie mogli sobie wyobrazić żadnej alternatywy, albo temu, by postrzegali go jako konieczny i niezmienny, albo temu, by cenili go jako zrządzenie boskie korzystne dla nich wszystkich? Przypuszczenie, że brak niezadowolenia jest równy autentycznej zgodzie, sprowadza się do definicyjnego wykluczenia możliwości, iż zgoda jest fałszywa lub manipulowana”, tamże, s. 304.

z koszmaru, jakimi są rewolucje, ale dodaje, iż powstają one często z chęci zaspokojenia nadziei tych, którzy są poza nawiasem przedrewolucyjnego porządku. Ironicznie, często tracą oni, jak we wspomnianym przeze mnie przykładzie wygranych (choć faktycznie przegranych) robotników na Zachodzie i przegranych zwycięzców rewolucji październikowej. Wallerstein zauważa jednak, iż akceptacja stanu rzeczy to w oczywisty sposób popieranie aktualnego układu sił, stosunków władzy i panowania.

Problem z takim uczciwym konserwatyzmem polega na tym, iż reprezentuje on stanowisko (i interesy) tych, którzy są w danym momencie w lepszej sytuacji, jeśli chodzi o położenie ekonomiczne i społeczne oraz pozostałe sprawy związane z jakością życia<sup>199</sup>.

W takim wypadku opisany wcześniej przejaw sprawczości, jakim jest ruch antysystemowy, staje się konieczny. Utopistyka staje się moralnym wyrazem sprzeciwu wobec porządku panującego<sup>200</sup>. Ciekawie rysuje Wallerstein pozycje tych, którzy korzystają na danym układzie władzy i panowania. Wybór, przed jakim stają, nazywa on Lampedusiańskim<sup>201</sup>, od stwierdzenia hrabiego Lampedusy, iż „jeśli chcemy, by wszystko zostało tak jak jest, wszystko musi się zmienić”<sup>202</sup>. Wallerstein wskazuje, iż ten Lampedusiański moment to także możliwość dla ruchów antysystemowych. Jeżeli zmiany związane z globalizacją neoliberalną (globalizmem)<sup>203</sup> możemy utożsamiać z obroną interesów najsilniejszych, to szkice alternatywnych rozwiązań możemy nazwać próbą rozszerzenia tych rozwiązań, które sprawdziły się w państwach kompromisu socjalnego. Aby ocalić zarówno ów „opiekuńczy” model państwa, jak i państwo samo, należy dokonać radykalnych zmian. Przypatrywanie się ewolucji i trajektorii systemu światowego to przyzwolenie na to, iż globalizacja neoliberalna (globalizm) zmieni oblicze świata pod swe dyktando. Podobnie widzi to Staniszkis w tekście *Początek i kres metafizyki państwa*<sup>204</sup>. Według niej obecnie obserwujemy upadek metafizyki państwa. Jest to upadek wiary w możliwość racjonalnego politycznego projektu, który pozwoliłby zapanować nad żywiołowymi

<sup>199</sup> I. Wallerstein, *Utopistyka...*, dz. cyt., s. 36.

<sup>200</sup> A. Szahaj, *Przynajmniej czasami potrzebujemy myśli utopijnej, aby uchronić się od akceptowania status quo*, [w:] J. Niżnik (red.), *Habermas, Rorty, Kotakowski...*, dz. cyt.

<sup>201</sup> Tamże, s. 85.

<sup>202</sup> G.T. di Lampedusa, *Lampart*, seria Koliber, Książka i Wiedza, Warszawa 1988.

<sup>203</sup> T. Buksiński, *Europa środkowa wobec globalizacji*, [w:] E. Nowak-Juchacz (red.), *Transcendentalna filozofia praktyczna*, seria CoOpera, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2000, s. 260.

<sup>204</sup> J. Staniszkis, K. Kutz, J.S. Mac, *To nie to... nie tak miało być*, Dom Wydawniczy EGO, seria Dialogi..., Warszawa 2004.

procesami społecznymi. Dezintegracja systemu światowego, przed którą przestrzega Wallerstein<sup>205</sup>, to z jednej strony podważenie dotychczasowych relacji płci, klas, ras etc., a z drugiej upadek autorytetu metafizyki państwa. Staniszkis i Wallerstein upadek ten widzą przede wszystkim w kresie kartezjańsko-newtonowskiego złudzenia, które podtrzymywało mit kontroli.

Metafizyka państwa zanika, bo w tej skali [światowej – A.W.N.] nie da się już wypracować formy zdolnej do wyrażenia dynamiki sfery realnej i do zapanowania nad tą sferą. Globalizacja spowodowała bowiem nie tyle zmierzch państw (bo te pozostaną jako administracyjne ośrodki zarządzania publicznego), ile zmierzch szczególnej metafizyki państwa. Nie można już bowiem dłużej traktować państwa jako podstawowego podmiotu (i przestrzeni) stosunków władzy<sup>206</sup>.

Staniszkis szansę przywrócenia jakiejś formy panowania nad „dynamiką sfery realnej” widzi w powiązaniu najnowszych analiz sieciowych, koncepcji Prigogine’a i odwołaniu się do dalekowschodnich systemów filozoficznych. Ma to umożliwić wypracowanie nowego modelu racjonalności pozwalającego na stworzenie modelu władzy, który zastąpi model nowoczesnego, „ogrodniczego” państwa narodowego.

Wallerstein nawołuje do prowadzenia analiz alternatyw historycznych trajektorii. Nie wiemy, czy są one bezwartościowe – kreślone przez niego wizje przejścia, okresu zamętu mogą się wydawać przesadnymi prorocत्वami. Warto się jednak zastanowić, czy coś tracimy, jeżeli przyjrzymy się światu z tych pozycji. W najgorszym wypadku Wallerstein okaże się daremnym prorokiem, wtedy nie tracimy wiele. Z drugiej strony, jeżeli nie weźmiemy jego przewidywań pod uwagę możemy stracić możliwość wpływu na ewolucję systemu w pożądanym kierunku. Dla Wallersteina ideałem takim jest sprawiedliwe społeczeństwo oparte na demokratycznej równości. Ta wymaga nie tylko równości politycznej czy prawnej, ale realnej, substancjalnej równości w możliwie wielu dziedzinach życia – szczególnie dotyczy to egalitarnych, równych relacji ekonomicznych.

Wallerstein nie proponuje gotowych rozwiązań, pragnie nas tylko uczulić na konieczność dyskusji o przyszłości i jej kształcie. Po rewolucji 1968, po przemianach 1989 wyczerpaniu, jego zdaniem, uległa nowoczesna narracja, która na dobre i na złe napędzała zarówno rozwój systemu, jak i rozwój ruchów antysystemowych.

<sup>205</sup> I. Wallerstein, *Rozkwit i przyszły koniec analizy systemów światowych*, dz. cyt., s. 240.

<sup>206</sup> J. Staniszkis, K. Kutz, J.S. Mac, *To nie to... nie tak miało być*, dz. cyt., s. 173.

Zadaniem na dziś nie jest postmodernistyczny sceptycyzm ani konserwatywny kwietyzm czy ślepe trzymanie się nieistniejącej wizji przyszłości przez „stare” ruchy, takie jak ruchy narodowowyzwoleńcze czy komunistyczne. Zdaniem na dziś jest uświadomienie sobie, iż przyszłość nie jest już tym, czym była kiedyś, i – jak wskazują Christopher Chase-Dunn i Barry Gills – „Najlepszym sposobem na przewidzenie przyszłości jest jej stworzenie”<sup>207</sup>.

---

<sup>207</sup> Ch. Chase-Dunn, B. Gills, *Fale globalizacji i oporu...*, dz. cyt.

## 4. W poszukiwaniu „wykluczonego środka”. Trzy przybliżenia

W tym rozdziale omówię trzy ujęcia teoretyczne, dobrane w taki sposób, by nie tyle dokonać ich „syntezy”, ile raczej wykazać, że umożliwiają one „nowe otwarcie”, wyjście w przyszłość, wskazują na możliwość budowy nietradycyjnej systemowej ontologii społecznej. Mają one kilka cech wspólnych: ważne jest dla nich pojęcie sprawstwa oraz pojęcie wiedzy. Ponadto każde z tych ujęć stara się uporać się z „wykluczonym środkiem” pomiędzy sprawczą jednostką a abstrakcyjnym systemem<sup>1</sup>. Jako pierwszą omówię koncepcję Pierre’a Bourdieu. Na możliwość połączenia analiz systemowo-historycznych z socjologią Pierre’a Bourdieu wskazał Georgi Derluguan w swej książce *Bourdieu’s Secret Admirer in the Caucasus: A World-System Biography*<sup>2</sup>. Ponadto socjologia Bourdieu stanowi polemiczne dopełnienie myśli Luhmanna. Drugim z omówionych ujęć będzie teoria aktora-sieci, którą traktować będę jako dopełnienie ujęć systemowo-historycznych i myśl, która pozwoli przeformułować koncepcję nowoczesności. Z kolei Amitai Etzioni pozwoli nam lepiej zrozumieć pojęcie sprawstwa na poziomie całego społeczeństwa, rolę wspólnot i podmiotów zbiorowych jako sposobów artykulacji działań podmiotowych. Zdaję sobie sprawę, iż, zwłaszcza w tym rozdziale, ale i w całej książce, wielkimi nieobecnyimi są Anthony Giddens i Norbert Elias. Stało się tak z kilku powodów: pierwszy ma charakter „architektoniczny” – książka i tak przeciążona jest wielością omawianych koncepcji. Drugim ważnym powodem był fakt, iż Giddens nie przewyciężył, moim zdaniem, paradygmatu funkcjonalistycznego. Prace Eliasa mimo jego wagi są zbyt eurocentryczne<sup>3</sup> oraz zbyt pokrewne pracom Bourdieu.

---

<sup>1</sup> R. van Krieken, *The paradox of the „two sociologies”...*, dz. cyt., s. 255–273.

<sup>2</sup> G. Derluguan, *Bourdieu’s Secret Admirer in the Caucasus: A World-System Biography*, University of Chicago Press, Chicago 2005.

<sup>3</sup> Krytykę Eliasa przedstawia Jack Goody w książce *Kradzież historii*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.

## 4.1. Czy możliwa jest biografia świato-systemowa?<sup>4</sup>

Rozpocznę ten podrozdział od przedstawienia intrygującego pomysłu intelektualnego, jakim jest napisanie biografii w perspektywie świato-systemowej (perspektywie systemowo historycznej). Zadania takiego podjął się Georgi Derluguian. W swojej książce *Bourdieu's Secret Admirer in the Caucasus: A World-System Biography* przedstawił on skomplikowaną i fascynującą biografię Musy Szaniba (ang. Musa Shanib, ros. Juri Shanibov). Musa Szanib, nazywany Garibaldim Kaukazu, odegrał ważną rolę w walce o niepodległość Czechenii i innych konfliktach w regionie<sup>5</sup>. Georgi Derluguian uległ fascynacji tą postacią po ich osobistym spotkaniu, podczas którego okazało się, iż bojownik o wolność ludów kaukaskich to człowiek, który świadomie posługiwał się pojęciem narodu jako „wynalezionnej tradycji” i wielbiciel socjologii Bourdieu<sup>6</sup>. To spowodowało, iż Derluguian, przywiązany raczej do metodologii Wallersteina, podjął się próby przedstawienia biografii Musy Szaniba także w świetle teorii Bourdieu. W książce Derluguiana w błyskotliwy sposób połączone zostały obie teorii. Tym, co fascynuje, jest podwójne związanie postaci Musy Szanibowa z teorią Bourdieu: z jednej strony był on jej wielbicielem, z drugiej ona sama posłużyła do analizy jego biografii. Derluguian użył teorii Bourdieu do pokazania, w jaki sposób Związek Radziecki uformował habitus, a przez to wyznaczył trajektorię biograficzną Musy Szaniba. Teoria Wallersteina pozwoliła Derluguianowi pokazać rozpad Związku Radzieckiego w perspektywie globalnej. Całość analiz została oparta w dużej mierze także na odwołaniach do koncepcji socjologii podmiotowości i ruchów społecznych (rewolucyjnych) Charlesa Tilly'ego. Dzięki połączeniu tych trzech teorii uzyskujemy możliwość pokazania interesującej nas kategorii: podmiotowego sprawstwa jednostki. Musa Szanibow jest jednocześnie aktorem zmian, przywódcą ruchu społecznego i organizacji wpływającym na historię najnowszą regionu (to wątek,

---

<sup>4</sup> Propozycja tłumaczenia terminu „world-system” na świato-system” pojawiła się w wywiadzie *Na rozstaju dziejów. Rozmowa z prof. Immanuelem Wallersteinem*, [w:] J. Żakowski, *Koniec*, Warszawa 2006, s. 17–37.

<sup>5</sup> Musa Szanibow był przywódcą Konfederacji Narodów Kaukazu (pierwotnie Konfederacji Górskich Narodów Kaukazu), W. Zajączkowski, *Rosja nierosyjska*, „Respublica” 1993, nr 2.

<sup>6</sup> Pierwsze spotkanie Derluguiana z Szanibowem zostało opisane w książce Derluguiana *Bourdieu's Secret Admirer in the Caucasus...*, dz. cyt., s. 60–61. Szanib prawdopodobnie w świadomy sposób nawiązywał do Andersonowskiego terminu „wynalezionych tradycji”, ostentacyjnie chodząc ubrany w (neo)tradycyjny strój (szczególnie czapkę typu ‘papacha’, ros. nanáxa).

który pozwalają wyjaśnić Wallerstein i Tilly), ale jest również dzieckiem systemu radzieckiego i wykształconego w jego ramach habitusu<sup>7</sup>. Wreszcie oba aspekty: zdeterminowanie i działanie, są elementem większej całości, wpisywaniem się w globalne przemiany nowoczesnego systemu-świata. Derluguian pokazał rolę, jaką odegrała w rozpadającym się Związku Radzieckim *nomenklatura* oraz wykształcone przez nią „habitusy” późniejszych rewolucjonistów czy rządzących w rozpadającym się postradzieckim świecie.

Przedstawię teraz krótko siatkę pojęciową Derluguiana. Za Wallersteinem rozróżnia on dwa podstawowe typy rodzin: proletariackie i półproletariackie. Pierwsze z nich pokrywają pięćdziesiąt i więcej procent dochodu pracą zarobkową, drugie – mniej niż połowę. Wallerstein wskazuje, iż rodziny półproletariackie są atrakcyjniejsze dla rynku pracy<sup>8</sup>, gdyż pracodawca może wypłacać im mniejszą sumę pieniędzy, nie ryzykując, iż rodziny stracą możliwość odtwarzania własnego bytu. Z różnorakich przyczyn, m.in. z chęci awansu, gospodarstwa domowe przesuują się coraz bardziej w stronę gospodarstw proletariackich. Rodziny półproletariackie pokrywają swoje potrzeby dzięki nieodpłatnej pracy kobiet i niedorośliwych oraz najstarszych członków rodziny. Derluguian dodaje jeszcze klasę *nomenklatury* – rządzących biurokratów. Po nałożeniu na tę klasową strukturę Wallersteina struktury klasowej w ujęciu Bourdieu (opartej na pojęciach kapitału, pola i habitusu), Derluguian uzyskuje wydajne narzędzie do opisu przemian w rozpadającym się Związku Radzieckim. Osiągnięciem Derluguiana jest możliwość przedstawienia w jednym aparacie teoretycznym (choćby i eklektycznym) czynników zewnętrznych, globalnych, czynników uchwytywanych przez klasyczne ujęcia socjologiczne i wreszcie uwarunkowań biograficznych. Uczciwsze byłoby stwierdzenie, iż Derluguian, analogicznie do Latoura (choć bez odwołania do niego), znosi różnice makro-mikro, zewnętrzne-wewnętrzne<sup>9</sup>. Przyjrzyjmy się bliżej, jak możliwe było napisanie świato-systemowej biografii.

---

<sup>7</sup> Derluguian podkreślał dziedzictwo ZSRR i jego wpływ na losy zarówno Szaniba, jak i regionu. Ucieka przy tym od łatwych klisz obecnych w naukach społecznych, takich jak terroryzm, islamski fundamentalizm, konflikt etniczny etc.

<sup>8</sup> I. Wallerstein, *Analiza systemów-światów...*, dz. cyt., s. 56.

<sup>9</sup> B. Latour, *Dajcie mi laboratorium, a poruszę świat*, przeł. K. Arbiszewski, Ł. Afeltowicz, „Teksty Drugie” 2009, nr 1–2, s. 163–192.

## 4.2. Podmiot jako mikro system-świat

Bourdieu i jego teoria mogą stanowić rozszerzenie ujęć systemowo-histerycznych oraz polemiczne uzupełnienie koncepcji Luhmanna. Za Albertsenem i Dikenem<sup>10</sup>, o różnicy pomiędzy Luhmannem a Bourdieu możemy mówić jako o różnicy pomiędzy horyzontalną a wertykalną modernizacją. Koncepcja Luhmanna jest jednowymiarowa, horyzontalna, obowiązuje w niej tylko jedna zasada organizująca społeczeństwo – zasada dyferencjacji funkcjonalnej. Ujęcie Bourdieu natomiast uwzględnia rozwój historyczny, na dyferencjację funkcjonalną nakłada się druga oś – wertykalna. Historyczne uwarunkowania generują nierówności, te zaś nie wynikają w żadnym stopniu z zależności funkcjonalnych. Bourdieu to przykład prób jednoczenia obu momentów systemowych: historycznego rozrostu zależności systemowo-histerycznych i momentu uzyskiwania przez owe całości tożsamości. Ten ostatni moment prezentowany przez funkcjonalistyczne teorie systemów został zaniedbany przez historyczne teorie systemów społecznych. Bourdieu odnosi się do obu sposobów rozumienia złożoności: barokowego i romantycznego. Ujmując inaczej, dla Bourdieu ontologia społeczna jest owocem ciągłego kołowego procesu: z jednej strony przygodnie uwarunkowana forma generuje funkcję, ale z drugiej strony funkcja ta może zwrotnie oddziaływać na formę. W zależności od fragmentu jego teorii, który nas interesuje, czy nastawienia badawczego, Bourdieu może wydawać się myślicielem funkcjonalistycznym albo historycznym. Jest tak nieprzypadkowo, on sam lokował się chętnie w równej odległości od historycznego ujęcia Marksa i proto-funkcjonalisty Webera.

Koncepcję Bourdieu przedstawię, koncentrując się na trzech zagadnieniach. Ich wybór nie jest przypadkowy, są one korektami odpowiednich fragmentów koncepcji Luhmanna. Pojęcie habitusu pozwala na choćby szczątkowe sformułowanie, czym mógłby być jednostkowy podmiot w systemie Luhmanna. Pojęcie pola, wraz z pojęciem kapitału społecznego, stanowi polemiczną alternatywę dla pojęcia podsystemu społecznego. Trzecim zagadnieniem będzie przedstawienie pojęć *illusio* i socjoanalizy, czyli tego, w jaki sposób Bourdieu konstruuje pojęcie podmiotowego sprawstwa. Wreszcie na koniec pokażę, w jaki sposób możemy rozumieć podmiot jako mikro-świat<sup>11</sup>, brakujący element w analizie światów

<sup>10</sup> N. Albertsen, B. Diken, *What is The Social?*, dz. cyt.

<sup>11</sup> Gdyby chcieć oddać faktyczną różnicę skali, powinno się raczej użyć pojęcia nano-system na określenie podmiotu jednostkowego i jego relacji do systemu-świata.

proponowanej przez Wallersteina. Jest to podejście odwrotne w pewnym sensie do dokonań Iwana Szelenyi’ego, który wkomponował teorię kapitałów Bourdieu w globalną siatkę zależności<sup>12</sup>.

#### 4.2.1. Habitus, czyli o pojęciu słabego podmiotu

Mówić o habitusie, to uznawać, że to, co jednostkowe, jest zarazem społeczne, zbiorowe. Habitus jest uspołecznioną subiektywnością. W tym punkcie różni się od, na przykład, Herberta Simona i jego pojęcia „ograniczonej racjonalności”. Racjonalność jest owszem ograniczona, ale nie z powodu ograniczenia dostępu do informacji i nie z powodu gatunkowego ograniczenia ludzkiego umysłu, niezdolnego do całościowego obejmowania wszystkich sytuacji, zwłaszcza pod presją działania. Jej ograniczenie wynika ze społecznych granic i społecznego formowania umysłu ludzkiego. Jest on zawsze, czy się tego chce, czy nie, zamknięty – samemu nie będąc tego świadomym – „w granicach swego umysłu”, jak pisał Marks, to znaczy w granicach systemu kategorii, które zostały mu wpojone w społecznym procesie kształtowania<sup>13</sup>.

Habitus dla Bourdieu to jego odpowiedź na pojęcie podmiotu<sup>14</sup>. Z jednej strony stara się on zdekonstruować pojęcie *cogito*, co może sugerować, iż jest on podobny poststrukturalistom czy Heideggerowi. Podobieństwo to widzi także Małgorzata Jacyno, podkreślająca podobieństwo kategorii bycia-w-świecie Heideggera do bycia w grze Bourdieu, habitus z kolei odpowiada pojęciu nastrojenia (*Befindlichkeit*)<sup>15</sup>. Krytyka *cogito* jest pochodną krytyki pojęcia rozumu scholastycznego, jako pewnego skrzywienia poznawczego wynikającego z praktyki akademickiej<sup>16</sup>. Widać wyraźnie, że podobnie

<sup>12</sup> T. Zarycki, *Interdyscyplinarny model stosunków centro-peryferyjnych. Propozycje teoretyczne*, „Studia Regionalne i Lokalne” 2007, nr 1(27), s. 7. Szerzej o możliwości syntezy analizy centrów i peryferii (częściowo prowadzonych w duchu Wallersteina) i teorii kapitału Bourdieu por. T. Zarycki, *Peryferie. Nowe ujęcia zależności centro-peryferyjnych*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2009.

<sup>13</sup> P. Bourdieu, L. Wacquant, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, przeł. A. Sawisz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 113.

<sup>14</sup> M. Jacyno, *Mikrostrukturalny aspekt Pierre’a Bourdieu koncepcji habitusu*, „Kultura i Społeczeństwo” 1993, nr 3, s. 17–29.

<sup>15</sup> Pojęcie nastroju/nastrojenia (*Befindlichkeit*) pozwala dzięki zabiegowi (pseudo-)etymologii stosowanemu także przez Heideggera oddać lepiej charakter pojęcia habitusu. *Sich befinden* to znajdować się, być w czymś, nastroszenie byłoby zatem umiejscowieniem, horyzontem, który wyznacza możliwości. Takie etymologiczne gry pozwalają dostrzec potencjał tkwiący w porównywaniu obu myślicieli. M. Jacyno, *Iluzje codzienności. O teorii socjologicznej Pierre’a Bourdieu*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1997, s. 20.

<sup>16</sup> P. Bourdieu, *Medytacje Pascaliańskie*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 93.

jak u Wallersteina, także u Bourdieu nie jest możliwe rozerwanie więzów łączących analizy podmiotu, nowoczesności i socjologii wiedzy; element ten obecny jest też u pozostałych „bohaterów” tego rozdziału: Latoura i Etzioniego.

Bourdieu pozwala na przekroczenie ograniczeń, które wymieniałem u Heideggera. Po pierwsze, habitus jest ustrukturuwany społecznie. Bourdieu opisuje, jak jest on kształtowany przez proces socjalizacji, człowiek nie roztapia się w kategorii „pustego miejsca” – *dasein*. Analizy Bourdieu w subtelniejszy sposób rysują uzyskiwanie tożsamości, stara się on ocalić istnienie podmiotowości (choć jest ono rozumiane bardzo specyficznie, z tym jednak, że substancją tej podmiotowości rozumie jako ustawicznie i dynamicznie kształtowaną historycznie i społecznie, jak opisywany przez Derluguiana Musa Szanib.

(...) habitus przybiera formę relacji historycznych, „zdeponowanych” we wnętrzu jednostki pod postacią myślowych i cielesnych wzorów percepcji, ocen i działań<sup>17</sup>.

Bourdieu przyznaje, iż można znaleźć podobieństwo pomiędzy pojęciem pola a pojęciem systemu autopoietycznego<sup>18</sup>. Pojęcie habitusu jest jednak swoiste, przekracza ono osiągnięcia Luhmanna. Pojęcie habitusu łączy w sobie cechy zarówno historycznego, jak i funkcjonalnego paradygmatu systemowego. Habitus jest historycznie (w tym mikrohistorycznie, czyli biograficznie) kształtowaną całością. Nawiązując do myśli Wallersteina, możemy tę całość uznać za najmniejszy pominięty przezeń system-świat. W tym sensie mikrohistoryczny charakter tożsamości jednostkowej stanowiłby mikrosystem historyczny internalizowany w trakcie mikrohistorycznego trwania – biografii. Habitus to całość trajektorii ludzkiego bytowania, łączy w sobie doświadczenie rodziny, szkoły etc. Habitus to zakodowane doświadczenie klasowe, które z owego słabego podmiotu czyni reprezentanta całości. Owa całość ma jednak własności systemowe – orientuje się ona na siebie, uzyskuje tożsamość, jak Luhmannowski system autopoietyczny samoreprodukuje się. Na określenie owego momentu uzyskiwania tożsamości Bourdieu używa sformułowania „iluzja ja”. Ową iluzoryczność ja rozumieć możemy jako zespół operacji epistemologicznych, które nadbudowane są nad przygodną historycznie formą habitusu.

Gra, jaką jest życie społeczne, zakłada konieczność iluzji, poczynając od językowej współniającej działania i stylizującej trwanie w grze – iluzji „ja”<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> M. Jacyno, *Iluzje codzienności...*, dz. cyt., s. 20.

<sup>18</sup> P. Bourdieu, L. Wacquant, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, dz. cyt., s. 86.

<sup>19</sup> M. Jacyno, *Iluzje codzienności...*, dz. cyt., s. 18.

Iluzja ja to pewna forma systemowości uzyskiwana przez podmiot. To, co dzięki trajektorii historii i mikrohistorii uzyskało formę habitusu, jest podłożem, na którym dzięki operacjom epistemologicznym nadbudowuje się reprezentacja habitusu. Bourdieu pozwala nam rozwiązać konstrukcyjny problem istniejący w teorii Luhmanna – brak kategorii jednoczącej działania. U Luhmanna, jak pisałem wyżej, nie istnieje możliwość wskazania na istnienie jednostkowego (ludzkiego) podmiotu sprawczego, który dałoby się odróżnić od systemu społecznego. U Bourdieu taka możliwość istnieje. Habitus to kategoria nadbudowana nad systemem psychicznym w sensie Luhmanna, to z jednej strony eksternalizacja „podmiotu”, z drugiej zaś „internalizacja” społeczeństwa<sup>20</sup>. Habitus stanowi miejsce spotkania obu momentów, funkcjonalistycznego i historycznego, i pozwala na rozwiązanie problemów wskazanych w rozdziale pierwszym. Podmiotowe sprawstwo jako połączenie obu momentów systemowych realizuje się w „wykluczonym środku”. Z jednej strony Bourdieu podobny jest do zwolenników Heideggera i Foucaulta. Habitus jako przygodny historycznie zestaw cech może być interpretowany jako kolejna realizacja twierdzenia o „śmierci” człowieka czy też podmiotu. Jednak habitus nie wyczerpuje się tylko w biernym odtwarzaniu struktur. Bourdieu wskazuje, iż aby móc uczestniczyć w „grze” społecznej, podmiot musi posiadać „tożsamość”<sup>21</sup>, ta bowiem jest klamrą spajającą poszczególne działania. Ów wymóg tożsamości nazywa on, jak już pisałem, „iluzją ja”. Konieczność jej podtrzymywania jest warunkiem działania, uczestniczenia w pragmatycznie rozumianej grze o bycie-w-świecie i odpowiada pojęciu kartezjańskiego *cogito*<sup>22</sup>. Podmiotowy „moment” uzyskiwany w wyniku „iluzji ja” jest zarówno podmiotem myślącym, poznającym, jak i podmiotem działania<sup>23</sup>. Jako podmiot myślący i poznający dokonuje on namysłu zarówno nad własną praktyką, jak i nad dziedzictwem społecznym „zdeponowanym” pod postacią habitusu. Jako podmiot praktyczny pozwala jednoczyć

<sup>20</sup> Por. P.L. Berger, Th. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, dz. cyt.

<sup>21</sup> Choć musimy pamiętać, iż praca tożsamości nad sobą umożliwiająca formę samooglądu to mozolna i trudna socjoanaliza. Ta z kolei z konieczności jest historyczna, społeczna i ucieleśniona.

<sup>22</sup> Część krytyków oskarża Bourdieu o „uśmiercenie podmiotu”. Habitus jawić się może jako równie nieoperacyjne pojęcie jak podmiot poddany wiedzy-władzy czy *dasein*. Jednakże wbudowanie mechanizmu „iluzji ja” i mechanizmu samorefleksyjności pozwala na obronę Bourdieu. Por. rekonstrukcję stanowiska Judith Butler w pracy: L. McNay, *Subject Psyche and Agency. The work of Judith Butler*, „Theory, Society & Culture” 1999, vol. 16(2), s. 175–193.

<sup>23</sup> Kluczowa jest tu operacja obiektywizacji procesów obiektywizacji, w tym naukowej.

różnorakie podsystemy działania. Podmiot w swej „ontologii” jest poddany tyranii historii, struktur, rzeczowości, ale jego istotą jest osiągnięcie tożsamości poprzez tworzenie „systemu-ja”.

O ile dzieło Bourdieu podziela odrzucenie kartezjańskiego *cogito*, jakiego dokonały kierunki postrukturalistyczne, o tyle różni się on od tych ostatnich tym, że podejmuje próbę możliwości wyłonienia się w jakimś momencie historycznym czegoś na kształt podmiotu rozumnego. Dokonać się to ma w wyniku refleksyjnego zastosowania wiedzy stworzonej przez nauki społeczne<sup>24</sup>.

Uzyskiwanie złudzenia tożsamości i trwałości zawarte jest już w praktyce językowej, która esencjalizuje rzeczywistość, w tym samym podmiocie<sup>25</sup>. Bourdieu przekracza przedstawione w rozdziale pierwszym napięcie pomiędzy podmiotem jako tożsamością, świadomością i praktyką. Poszczególne „formy” podmiotowości stają się u niego dopełniającymi dialektycznie momentami. Podmiot u Bourdieu jest z jednej strony podmiotem relacyjnym, to znaczy opartym na panrelacyjnej<sup>26</sup> ontologii społecznej<sup>27</sup>, z drugiej strony – jako działający nieustannie tworzy on na swój własny pragmatyczny użytek iluzję własnej tożsamości, trwałości i ciągłości. Habitus mikro (nano) system-świat<sup>28</sup>, uzyskiwanie przezeń tożsamości to nic innego, jak

<sup>24</sup> L. Wacquant, *Przedmowa*, [w:] P. Bourdieu, L. Wacquant, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, dz. cyt., s. 38.

<sup>25</sup> To silny argument przemawiający za twierdzeniem tej pracy, iż paradygmat systemowo-historyczny przede wszystkim przedstawia materialistyczną, relacyjną ontologię, z kolei funkcjonalności przedstawiają esencjalizujące praktyki epistemologiczne. Oba stanowiska, moim zdaniem, znakomicie się uzupełniają, problem pojawia się wtedy, gdy są one przedstawiane rozdzielnie. Na temat „naturalności” praktyk esencjalizujących zob.: D. Pels, *Everyday essentialism Social Inertia and the 'Münchhausen Effect'*, „Theory, Culture & Society” 2002, vol. 19(5/6), s. 69–89.

<sup>26</sup> „Wszelkim postaciom metodologicznego monizmu głoszącym ontologiczny priorytet bądź to struktury, bądź podmiotu działającego, systemu lub aktora, zbiorowości lub jednostki, Bourdieu przeciwstawia przekonanie o prymacie relacji”, L. Wacquant, *Przedmowa*, dz. cyt., s. 19.

<sup>27</sup> Krytyczne omówienie tej części myśli Bourdieu zob. w: F. Vanderberhe, „The Real is Relational”. *An Epistemological Analysis of Pierre Bourdieu's Generative Structuralism*, „Sociological Theory” 1999, no. 17(1), s. 13. Panrelacyjna ontologia (społeczna) łączy Wallersteina, Bourdieu, teorię aktora-sieci. Wyprzedzając tok wyводу warto zauważyć, iż paradygmat funkcjonalistyczny, poprzez wprowadzenie dodatkowej osi analizy pozwala na przezwyciężenie tej panrelacyjnej ontologii. Bliżej ten problem przedstawię przy omawianiu teorii aktora-sieci. Por. też podrozdział *Rzeczywistość jest relacyjna*, [w:] P. Bourdieu, *Rozum praktyczny. O teorii działania*, przeł. J. Stryczyk, seria Cultura, Wydawnictwo UJ, Kraków 2009.

<sup>28</sup> Przypomnijmy, że pojęcie mikrosystemu-świata utworzyłem, zgodnie z logiką teorii Wallersteina, zachęcony odważnym zamiarem teoretycznym Derlugiana. Mikrosystemem-światem byłaby najmniejsza zamknięta całość dających się wyodrębnić zależności historycznych. Mikrosystem-świat jako pojęcie tożsame

pojawienie się zależności systemowych opisywanych przez Luhmanna. To, co jawiło się jako konkurencyjne wizje systemowe, jawi się teraz jako dwa wymiary ontologii podmiotu. Problemy związane z niemożnością adekwatnego wyrażenia podmiotowego sprawstwa okazują się wynikiem jednostronności w przyjmowanych stanowiskach teoretycznych. Pojmowanie zależności systemowych w kategoriach „albo-albo” zaowocowało wytworzeniem oddalających się od siebie perspektyw. Autopoietyczny rozrost obu paradygmatów systemowych, syntaktyczna konieczność rozrostu danych teorii w ramach praktyki badawczej spowodowała „oddalenie się” obu ujęć.

#### 4.2.2. Gra pól – czy możliwe jest społeczeństwo oparte na niefunkcjonalnych podsystemach?

Jeśli zaś chodzi o teorię systemów, to rzeczywiście można odnaleźć kilka powierzchownych podobieństw z teorią pól. Można z łatwością zastąpić pojęcia „autoreferencyjności” i „samoorganizacji” tym, co ja rozumiem pod pojęciem autonomii. W obu teoriach proces różnicowania i autonomizacji odgrywa główną rolę. Różnice są jednak bardziej radykalne. Po pierwsze, pojęcie pola wyklucza funkcjonalizm i organicyzm: wytwory danego pola mogą mieć charakter systematyczny, nie będąc jednak wytworami systemu, a w szczególności systemu charakteryzowanego za pomocą wspólnych funkcji, wewnętrznej spójności i autoregulacji (...) <sup>29</sup>.

Ten cytat w dużej mierze definiuje całość zagadnień związanych z pojęciem pola u Bourdieu. Pole to wytworzony historycznie „system”, pewna całość, która, jakościowo odróżnialna od innych analogicznych całości, buduje społeczeństwo. Pola, stanowiące do pewnego stopnia ekwiwalenty podsystemów u Luhmanna, także służą Bourdieu do zdefiniowania nowoczesności jako dyferencjacji. Tyle tylko, że nie przebiega ona pod dyktando funkcjonalizmu – w jego teorii dyferencjonowaniem się nowoczesnego społeczeństwa rządzi w dużej mierze ewolucyjny przypadek. Bourdieu konsekwentniej niż Luhmann porzuca teleologiczne i funkcjonalistyczne złudzenia. U Bourdieu nie istnieje nadrzędny nadsystem społeczeństwa. Takie pojęcie jest złudą tworzoną w wyniku oraz ponad grą i walką poszczególnych pól (podsystemów). U Bourdieu wyartykułowana jest

---

z pojęciem habitusu określałby wynik zależności pojawiających się w wyniku samoorganizującej się ontologii bytu historycznego. Dopiero moment „funkcjonalistyczny”, czyli na przykład „iluzja ja” w wersji Bourdieu czy Luhmannowski system jako moment samotożsamości owego w gruncie rzeczy przypadkowego tworu, pozwala na wyrażenie w pełni pojęcia podmiotu.

<sup>29</sup> P. Bourdieu, L. Wacquant, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, dz. cyt., s. 85.

wprost możliwość, której potencjalność wskazywałem u Luhmanna. Jej realizacja jest możliwa przez użycie kategorii zaczerpniętych z teorii Carla Schmitta i Chantal Mouffe. System społeczny Luhmanna, zamiast być rezultatem funkcjonalnego dopasowania, po takiej korekcie jest polem walki poszczególnych podsystemów o hegemonię. Ta polegałaby na możliwości powiększenia udziału danego podsystemu w definiowaniu tego, co społeczne<sup>30</sup>. U Bourdieu społeczeństwo jako całość to iluzja, rezultat gry i przemagania poszczególnych pól. Na danym etapie historycznym jest ono rezultatem chwilowego konsensusu uzyskanego w wyniku takiej gry. Pola ekonomiczne, społeczne, polityczne toczą nieustanną grę języków i kodów, aby narzucić swą interpretację całości. W ten sposób uzyskujemy korektę systemu Luhmannowskiego (a pośrednio Parsonsowskiego). Ta dynamiczna gra o definiowanie tego, co społeczne, pozwala na następne przybliżenie obu paradygmatów systemowych. Relacyjna samoorganizująca się dynamicznie ontologia społeczna w systemie Wallersteina zyskuje mocne oparcie w wizji Bourdieu. Dzięki książce Derlugiana wiemy, że taka nawet eklektyczna synteza jest nie tylko możliwa, ale także heurystycznie wydajna. Pomimo mojej ostrej krytyki Luhmannowskiej wizji nowoczesności, dzięki korekcie Bourdieuańskiej, możemy ocalić cenny teoretyczny aparat Luhmanna, porzucając jego twierdzenia na temat nowoczesności, historii i rozwoju. To, co warto zachować, to analizy komunikacji i tworzenia sensów oraz powstawanie procesów autopoietycznych.

### 4.2.3. Sprawstwo pomiędzy grą a socjoanalizą

Następnym użytecznym elementem teorii Bourdieu jest jego koncepcja socjoanalizy i koncepcja interesu, który w późniejszej fazie jego twórczości określony został jako *illusio* lub *libido*<sup>31</sup>. Jest to określenie podstawowego „interesu” poznawczego, który określa dynamikę działających podmiotów. Kształt tego interesu zależy od gry pól społecznych, na „tle” których on się rozgrywa, oraz od dynamiki wynikającej z samego ukształtowania poszczególnych habitusów i ich samointerpretacji w postaci „iluzji ja”<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> Tamże, s. 18–19.

<sup>31</sup> Tamże, s. 26.

<sup>32</sup> „Ryzykując posądzenie o hołdowanie tautologii, powiem, że pole można rozumieć jako przestrzeń, w której następuje efekt pola, czyli że nie wszystko, co przytrafia się obiektowi tę przestrzeń przemierzającemu, da się całkowicie wyjaśnić za pomocą jego (tego przedmiotu) wewnętrznych właściwości. Granice pola znajdują się tam, gdzie przestają działać jego efekty”, tamże, s. 82.

Każde bowiem pole napelnia pustą butelkę pojęcia interesu innym winem. Ludzie zaprzatają sobie umysły przewidywaniami wpisanymi w teraźniejszość tylko wówczas, gdy ich habitus predysponuje do ich postrzegania i podążania za nimi. A wizje przyszłości, ukierunkowujące działania, mogą być wyzute z wszelkiej interesowności w potocznym tego terminu znaczeniu. Dostrzegamy to na przykład w polu produkcji kulturalnej, tym „świecie ekonomicznym na opak”, w którym wszelkie działania zmierzające do uzyskania korzyści materialnych są systematycznie dewaluowane i sankcjonowane negatywnie<sup>33</sup>.

Podmiot działający, kierując się swym interesem poznawczo-egzystencjalnym, podejmuje grę społeczną. Reguły tej gry ustalane są przez poszczególne pola, czy też grę między nimi. Bourdieu, analogicznie do Wallersteina, nie wierzy w rozdział na to, co społeczne, polityczne, kulturowe, ów rozdział jest wynikiem samoreprezentacji poszczególnych pól. To naprzemienna gra hegemonicznych praktyk epistemologicznych i ich ontologizacji, pola starają się narzucić „czystość” podziału, nakreślić granice. Poszczególne pola ontologizują się poprzez utwierdzanie „pozoru” własnej czystości i jednorodności. Oczywiście można przeprowadzić tu ścisłą analogię z podsystemami w teorii Luhmanna – także one uzyskują „pozór” spójności, trwałości i niehybrydalności, a możliwość utrzymania owego „pozoru (m.in. dzięki kodom binarnym) pozwala systemowi wydzielić się z otoczenia i samoreprodukować. Podmiot może działać jedynie poprzez uczestnictwo w grze społecznej, której reguł sam nie ustalił, ale której reguły dzięki samemu uczestnictwu może korygować. Bourdieu wierzy silnie w możliwość socjoanalizy. Pojęcie to jest odpowiednikiem psychoanalizy i ma podobne znaczenie. Socjoanaliza to refleksyjny, zwrotny namysł nad własnym uwikłaniem w poszczególne gry społeczne. To refleksja nad zwrotnym katalitycznym związaniem pojęć habitusu i pola. Struktura habitusu wyznacza nasze możliwości gry, poruszania się na danym polu, ale zwrotnie gra, pole strukturalne zmienia nasze habitualne uposażenie. Trudność w koncepcji Bourdieu polega na tym, że nie można równocześnie być uczestnikiem i poddawać się namysłowi refleksyjnemu. Socjoanaliza przychodzi zawsze *post factum*. Uczestnictwo wyklucza dystans. Jednakże socjoanaliza pozwala na rozwijanie (a właściwie wspomaganie) czegoś, co nazywa on zmysłem gry. Zmysł ten, nazywany przezeń często smakiem (*taste*), to zespół zinternalizowanych zewnętrznie reguł poruszania się w obrębie danego pola. Dlatego też teorię swoją Bourdieu postrzega

<sup>33</sup> Tamże, s. 27.

jako rodzaj unaukowanej postaci socjoanalizy, prakseologię społeczną<sup>34</sup>. Bourdieu, podobnie jak Wallerstein, nawołuje do restytucji kategorii *phronesis*. Tak jak Wallerstein, widzi też wagę nauk społecznych, w tym własnej teorii, jako społecznie zapośredniczonej mądrości praktycznej, nauki fronetycznej<sup>35</sup>. Socjoanaliza podmiotu ma być zapośredniczona poprzez socjoanalizę na poziomie całego społeczeństwa, a tę czynić mają szeroko rozumiane nauki społeczne. Koncepcja Bourdieu uzupełnia koncepcję Wallersteina na brakującym tej ostatniej poziomie mikrostrukturalnym. Uzupełnia ją na poziomie teorii podmiotu, ale również poprzez analizę sposobów funkcjonowania nauk społecznych i kategorii *phronesis*. Z kolei teoria Wallersteina umożliwia nam pokazanie, jak poszczególne pojęcia z teorii Bourdieu funkcjonują po przeniesieniu ich na poziom makrosocjologiczny.

### 4.3. Krążąca sprawczość – teoria aktora-sieci

Teoria aktora-sieci (*actor-network theory*, ANT) jest koncepcją powstałą przede wszystkim na gruncie badań nad nauką, stworzoną przez grupę badaczy skupionych wokół Bruno Latoura<sup>36</sup>. Rozważania nad tym zyskującym coraz większą autonomię paradygmatem należy zacząć od wątpliwości, które Latour sformułował wobec nazwy tej teorii. Uznał on, iż ani słowo „sieć”, ani słowo „aktor”, ani też „teoria” (a także myślnik) nie oddają dobrze zawartości owego paradygmatu<sup>37</sup>. Stwierdzenie to, będąc nieco kokieteryjne, zawiera pewną dozę wewnętrznej polemiki, jest metarefleksją nad ewolucją ANT. W pracy *Splatając na nowo to, co społeczne*<sup>38</sup> Latour wraca

<sup>34</sup> L. Wacquant, *Przedmowa*, dz. cyt., s. 15.

<sup>35</sup> „I choć nie da się jej do tego sprowadzić, twórczość Bourdieu jest nośnikiem przesłania moralnego na dwóch poziomach. Po pierwsze, z punktu widzenia jednostki, wykuwa narzędzia ułatwiające odróżnianie sfery konieczności od sfery wolności i, co za tym idzie, odkrywanie obszarów otwartych na działanie o charakterze moralnym (...)”, tamże, s. 38.

<sup>36</sup> Warto zaznaczyć, iż sam Latour częściowo wskazuje na powinowactwo historyczne teorii aktora-sieci z dorobkiem Gabriela Tarde’a. Por. D. Toews, *The New Tarde. Sociology after the End of the Social*, „Theory, Culture & Society” 2003, vol. 20(5), s. 81–98. Dodajmy, iż socjologia wiedzy prowadzona w ramach teorii aktora-sieci była antycypowana przez badania podjęte przez Ludwika Flecka. Por. W. Sady, *Fleck. O społecznej naturze poznania*, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa 2000.

<sup>37</sup> B. Latour, *On recalling ANT*, [w:] J. Law, J. Hassard (eds.), *Actor Network Theory and After*, Blackwell Publishers, Oxford 1999, s. 15.

<sup>38</sup> B. Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne...*, dz. cyt., s. 17.

do nazwy ANT, podkreślając „mrówczy” (ang. *ant* – mrówka) charakter jego metodologii. ANT jest metodą badawczą, którą można scharakteryzować hasłowo jako „podążanie za aktorem”. Tym, co interesuje badaczy, jest śledzenie działania, aktora w momencie działania. Działanie jest pojmowane jako ciągle krążenie, rozproszenie. Analiza wymaga, by nie zakładać (na początku badania) żadnej wyróżnionej perspektywy ani jakiegoś konkretnego wyróżnionego podmiotu działania. Analizując krążenie sprawstwa, pamiętać musimy, iż mylące jest pojęcie sieci, może ono spowodować błędne odczytanie intencji twórców ANT. Ma ono liczne odniesienia – dziś najpopularniejszym jest Internet – ale bywa także używane w określeniu „analiza sieciowa”, stosowanym na przykład przez Hardta, Negriego czy Staniszkis jako synonim nowych sposobów zarządzania i racjonalności, które powinny się wykształcić, aby ludzie mogli uprawiać politykę w ramach systemu globalnego<sup>39</sup>. Pojęcie sieci odsyła również do badań nad analizą sieciowego charakteru społeczeństwa (Barabasi, Watts), które przedstawiłem krótko w poprzednim rozdziale. Mówiąc o sieci, najczęściej mamy na myśli możliwość przekazu komunikatu w dowolne miejsce, bez ograniczeń. W takim rozumieniu przesyłanie informacji odbywa się bez modyfikacji przesyłanej informacji. Intuicje, które chciał w pojęciu sieci zawrzeć Latour, były jednak zupełnie inne<sup>40</sup>. Chciał on bowiem wskazać, iż w ANT termin „sieć” odpowiada pojęciu kłącza (*rhizome*). Odwołanie do tej metafory służy podkreśleniu, że działanie możliwe jest tylko poprzez szereg translacji, transformacji, przekształceń. Działanie wymaga zawsze negocjacji, przyłączenia sojuszników, stworzenia samych warunków tego działania. Działanie w ANT w pewnej mierze podobne jest sposobowi, w jaki McLuhan opisywał działanie mediów. Hasło *medium is the message* oznacza zerwanie z telegraficznym rozumieniem komunikacji. Nie ma dwóch komunikujących się podmiotów i medium ich łączącego, komunikacja rozumiana jest jako nieustanne przekształcanie komunikujących się, aktu komunikacji i medium, żaden element nie da się *a priori* wyróżnić<sup>41</sup>. Pojmowanie innowacji jako transformacji, rozrostu kłącza to nieusuwalna konieczność zapośredniczenia każdej relacji (translacja jest zawsze z konieczności „oszustwem” i „zdradą”)<sup>42</sup>. Nie jest możliwe wprowadzenie innowacji, akt twórczy bez zapośredniczenia, a więc

<sup>39</sup> J. Staniszkis, *Władza globalizacji...*, dz. cyt.

<sup>40</sup> J. Law, *After ANT: complexity, naming and topology*, [w:] J. Law, J. Hassard, *Actor Network Theory and After*, dz. cyt., s. 1.

<sup>41</sup> G. Harman, *The McLuhans and Metaphysics*, [w:] J.-K. Berg Olsen, E. Selinger, S. Riis (eds.), *New Waves in Philosophy of Technology*, Palgrave, London 2009, s. 100–122.

<sup>42</sup> Latour wykorzystuje grę słów *traduttore – traditore*.

„zdrady”. Działanie, innowacja zawsze jest związana ze swoistą „polityką”. Innowacja nie jest możliwa bez stworzenia sieci sojuszników. Stwarzanie sieci sojuszników, którzy mają gwarantować nam sukces (rozpowszechnienie „naszej” innowacji), jest zawsze skazane na konieczność uwzględnienia autonomii sojuszników. Nasz pierwotny interes musi ową autonomię uwzględnić, musi zostać poddany renegocjacji. W swej pracy *Pandora Hope* Latour przedstawia koncepcję „krążącej referencji”. Przedstawia ona złożony proces powstawania oraz rozpowszechniania się innowacji i twórczości. Latour pokazuje nam, w jaki sposób powstaje artykuł naukowy dotyczący gleby w Amazonii<sup>43</sup>. Opis Latoura jednoznacznie wskazuje, iż powinniśmy skończyć z dychotomią twórca-dzieło. W jego opisie powstanie artykułu to szereg skomplikowanych operacji, w które zaangażowanych jest mnóstwo czynników. Proces powstawania artykułu to umiejętność mobilizacji zasobów, sojuszników – czynników ludzkich i pozaludzkich (*non-humans*). Artykuł naukowy to nie gotowa kartka papieru albo genialny zamysł naukowca. To żmudny proces polegający na wyjazdach w teren, zdobywaniu funduszy, skomplikowanych operacjach, które umożliwiają systematyzację wiedzy etc. To ogromny wysiłek, w którym sieci działań, realna gleba w Amazonii oraz tygodnie badań staną się gotowym tekstem. Nie da się wskazać jednego ogniwa tego łańcucha w owym złożonym procesie, który jest „działaniem” stwarzającym artykuł. Czy najważniejsza była umiejętność pisania i czytania? Bez niej artykuł by nie powstał. A może zakumulowana wiedza pokoleń geologów, samoloty, fundusze, podatki, z których można fundować badania, mapy, aby trafić na miejsce badań etc. Dodatkowo Latour wskazuje wielu niepozornych sojuszników: przyrządy umożliwiające pobranie i posortowanie próbek gleby, notatki, wykresy, które porządkują wiedzę. Widzimy zatem, że działanie jest siecią zależności. Antyesencjalistyczna perspektywa<sup>44</sup> nie pozwala zatrzymać się na jednym elemencie owego łańcucha. Badacze z kręgu ANT często badają innowacje, którym się nie powiodło<sup>45</sup>, śledzenie porażki pozwala lepiej niż w przypadku sukcesu zauważyć

<sup>43</sup> B. Latour, *Pandora's Hope...*, dz. cyt.; por. rozdział *Circulating reference. Sampling the Soil in the Amazon Forest*, s. 24–79; por. też: K. Abriszewski, Ł. Afeltowicz, *Jak gołym okiem zobaczyć neurony i siłę alergii? Krążąca referencja w nauce i poza nią*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 2007, vol. XLIII, z. 3–4(173–174).

<sup>44</sup> Antyesencjalistyczny charakter ANT podkreśla szczególnie Ewa Bińczyk w książce *Obraz, który nas zniewala. Współczesne ujęcia języka wobec esencjalizmu i problemu referencji*, Universitas, Kraków 2007, s. 307.

<sup>45</sup> Bruno Latour analizował niepowodzenie systemu metra w swej pracy *Aramis, or the love of technology*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1996; porażkę projektu samochodu elektrycznego śledził Michael Callon w pracy *The Sociology*

ów konieczny łańcuch sojuszników, którzy umożliwiają zaistnienie danego działania. Podobnie jak w przypadku Heideggerowskiego narzędzia, objawia się nam ono dopiero wtedy, gdy jest popsute<sup>46</sup>. Zatem działanie jest „pisane” z punktu widzenia zwycięzcy, postrzegane poprzez „ustabilizowane” relacje, te działania, które zdołały się „sfunkcjonalizować”.

Pierwsza lekcja, której może nam udzielić ANT, brzmi zatem: działanie to przede wszystkim możliwość mobilizowania sojuszników i tworzenie złożonej sieci, która „uniesie” innowację. Przy czym ta ostatnia nie jest jakimś elementem owej sieci, jest raczej siecią całą. Aby lekcję tę zrozumieć, musimy pojąć, na czym polega rewolucyjna zmiana w rozumieniu tego, co społeczne, proponowana przez Latoura.

Działanie i działający w ANT to przeciwieństwo ujęcia Parsonsa, gdzie podmiot realizujący swe sprawstwo poprzez uczestnictwo w rolach społecznych poruszał się po trajektoriach wyznaczonych przez (internalizowane przezeń) wartości i normy kulturowe. Zupełnie inaczej jest w teorii aktora-sieci, gdzie aktor sam jest siecią. Aktor to coś lub ktoś, kto stanowi zagęszczenie sieci relacji. Podmiot to wynik operacji w ramach płaskiej ontologii, którą można nazwać materializmem relacyjnym<sup>47</sup> albo realizmem konstruktywistycznym<sup>48</sup>. Prymat w budowie świata społecznego mają relacje<sup>49</sup>, ale rozumiane jako już zawsze ucieleśnione. To, co materialne, zawsze

---

*of an Actor-Network: the Case of the Electric Vehicle*, [w:] M. Callon, J. Law, A. Rip (eds.), *Mapping the Dynamics of Science and Technology: Sociology of Science in the Real World*, Macmillan, London 1986, s. 19–34.

<sup>46</sup> Graham Harman dokonał interesującego porównania Heideggera z ANT. Por. G. Harman, *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*, Open Court, Chicago 2002, i *Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics*, re.press, Melbourne 2009.

<sup>47</sup> J. Law, *After ANT...*, dz. cyt., s. 3.

<sup>48</sup> B. Tuchańska, *O Sokalu z Bricmontem...*, dz. cyt., s. 93–111.

<sup>49</sup> Zgodnie z założeniami metafizycznymi Leszka Nowaka także Latour radykalnie zrywa z tzw. „metafizyką standardową” i podobnie jak Leszek Nowak proponuje intrygujący model metafizyczny. Leszek Nowak zaproponował model tzw. metafizyki standardowej, czyli zbiór powszechnych (w naszej kulturze i czasie historycznym) przekonań metafizycznych. Składają się na ten zbiór poglądy następujące: monizm – sądzimy, że jest jeden świat fizyczny, substancjalizm – bazowym tworzywem owego świata są rzeczy, pozytywizm metafizyczny – owe rzeczy są wyposażone wyłącznie we właściwości pozytywne, kazualizm – są one w regularny sposób powiązane ze sobą. Zgodnie z metafizyką unitarną podstawową kategorią ontologiczną jest własność. Na potrzeby niniejszej pracy dodałbym do tej listy „codzienny esencjalizm” jako uzupełnienie twierdzenia o substancjalizmie (reizmie). ANT zrywa przynajmniej z dwoma założeniami tak rozumianej „metafizyki standardowej”: substancjalizmem i esencjalizmem. Por. L. Nowak, *Byt i myśl. U podstaw negatywistycznej metafizyki unitarnej*, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1998.

odsyła do kontekstu, do relacji z innym „momentem” materialności<sup>50</sup>. Relacje te, podobnie jak u Bourdieu, rozumiane są jako radykalne przeciwieństwo esencjalizmu. Jednakże nie oznacza to, iż stanowią one jedyny wymiar ontologiczny. W ramach sieci pojawia się właściwość wynikająca z pragmatycznej relacji ludzkich aktorów, niektóre z tych relacji utrwalają się, inne z kolei nie są utrwalane. Relacje, które będą dostatecznie trwałe, tworzą nowy byt – aktora. (W ANT używano też słowa „aktant”, które jednak jest zbyt daleko idącą innowacją językową). Takie utrwalone relacje nazywane są również na gruncie tej teorii „czarnymi skrzynkami”. Ten cybernetyczny termin ulega jednak tutaj znacznemu przekształceniu. Jest metaforą używaną do określenia zespołu takich relacji, które się zautonomizowały, czy też – ujmując to mocniej – zontologizowały.

### 4.3.1. Co łączy teorię aktora-sieci z perspektywą świato-systemową?

Perspektywa analiz świato-systemowych to dorobek badaczy, którzy odwołują się do prac Immanuela Wallersteina, są bezpośrednimi sukcesorami szkoły „Annales”, a dziś skupiają się wokół Centrum im. Fernanda Braudela<sup>51</sup>. Chciałbym tutaj jednak pewnego nieoczywistego zestawienia. Zdaję sobie sprawę z ryzyka takich zabiegów, jednak uważam, iż przewidywane korzyści teoretyczne uzasadniają ten zamiar. Zestawienie to jest bardziej ryzykowne niż korekta projektu Luhmanna za pomocą koncepcji Bourdieu. Proponuję, by potraktować ANT z jej płaską ontologią i relacyjnym materializmem i krążącą sprawczością jako uzupełnienie filozoficzne ujęcia systemowo-światowego. ANT dostarcza narzędzi, dzięki którym możemy pokazać, w jaki sposób „ludzie bez historii” tworzą historię. Postulat „wplecenia” sprawstwa w rozwój systemów historycznych był przez Braudela i Wallersteina przedstawiony w sposób „życzeniowy”. Analizy prowadzone w ramach teorii aktora-sieci pozwalają, dzięki drobiazgowym studiom empirycznym, wskazać, na czym owo „wplecenie” sprawstwa w rozwój systemów historycznych polega.

Co zatem łączy paradygmat analiz Wallersteina (a także Braudela) z teorią Latoura? Zaczniemy od kilku spostrzeżeń. Późny Wallerstein (ukierunkowany na socjologię wiedzy) wprost odwołuje

<sup>50</sup> K. Abriszewski, *Rzeczy w kontekście teorii aktora-sieci*, dz. cyt., s. 103–130.

<sup>51</sup> Oczywiście moja wąska definicja paradygmatu historyczno-systemowego nie oznacza, iż nie można przyjąć definicji szerszej. Przy szerszym ujęciu myślicielami systemowo-historycznymi byłiby wszyscy hegliści, marksiści i inni.

się i czerpie z dorobku Latoura<sup>52</sup>. Badaczy łączy (ważna dla obu) francuska filozofka Isabelle Stengers. Wreszcie istnieje wspólny rodowód historyczny, a jest nim spuścizna „Annales”, która określiła stanowisko Wallersteina. Jej elementy można odnaleźć również w antropologiczno-etnologicznym podejściu Latoura.

W ujęciu Braudela, Wallersteina oraz w ANT, mamy do czynienia z podobną wizją ontologii społecznej – materializmem relacyjnym. Oba ujęcia podkreślają ważność historyczną i społeczną zarówno aktorów ludzkich, jak i pozaludzkich. W pracy Braudela *Morze Śródziemne w czasach Filipa II* aktorem przemian historycznych, który odgrywa największą rolę jest morze właśnie. Przyjmując tradycyjną antropocentryczną wizję historii, możemy oskarżyć Braudela o determinizm geograficzny czy ekologiczny<sup>53</sup>. Wiatry, cieśniny morskie, typy gleby i upraw są dla Braudela i Wallersteina aktorem historycznym współkonstruującym ludzką historię, ale same są też przez ową ludzką rzeczywistość przekształcane<sup>54</sup>.

Wymogi Braudelowskiego systemu społecznego są takie, że wszystko, co się w nim znajduje, musi być otoczeniem ludzkiej aktywności, nią samą bądź jej skutkiem. Gdyby było inaczej, tj. wybrane elementy przyrody ujmowane byłyby w sensie przyrodonawczym, to system okazałby się ewidentnie niespójny albo elementy te pozostałyby poza nim<sup>55</sup>.

W paradygmacie systemowo-historycznym zostaje zatem zakwestionowane przeciwieństwo natury (w sensie przyrody) i kultury, co stanowi jedną z ważniejszych tez ANT. Braudelowski system społeczny wymaga, aby właśnie na poziomie systemowych zależności konfrontować przyrodę i człowieka jako ludzkość w jej historyczno-systemowym rozwoju, a nie jako jednostkę<sup>56</sup>. Zważywszy na nierozdzielność rozwoju systemu historycznego i „przyrody”,

<sup>52</sup> I. Wallerstein, *Socjologia obietnica nauki społecznej*, [w:] I. Wallerstein, *Koniec świata, jaki znamy*, dz. cyt., s. 293–296.

<sup>53</sup> Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na trudności z analizami Jareda Diamonda przedstawionymi w książkach: *Strzelby, zarazki, maszyny. Losy ludzkich społeczeństw*, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa 2000, oraz *Upadek*, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa 2005. Dla ANT są one zbyt naiwnie obiektywistyczne, dla analiz systemowo-światowych zbyt eurocentryczne. Dlatego cenna byłaby korekta materiału zgromadzonego przez Diamonda i jego koncepcji, równocześnie w aparacie obu omawianych teorii. Por. też: E. Domańska, *Humanistyka nie-antropocentryczna a studia nad rzeczami*, „Kultura Współczesna” 2008, nr 3, s. 9–21.

<sup>54</sup> Szczególnie wyraźnie problem ten stawia Wojciech Wrzosek w rozdziale *Uhistorycznianie przyrody w systemie społecznym Braudela*, [w:] W. Wrzosek, *Historia, kultura, metafora...*, dz. cyt., s. 85–89.

<sup>55</sup> Tamże, s. 86.

<sup>56</sup> Ważną dla tej pracy kategorię podmiotu jednostkowego można wyartykułować dopiero w ramach konfrontacji systemu historycznego i przyrody.

nie sposób oskarżać Braudela o uleganie determinizmowi geograficznemu czy przyrodniczemu<sup>57</sup>.

ANT oraz teoretyków paradygmatu historyczno-systemowego łączy „płaski” sposób ujmowania ontologii. Ich zdaniem wszystkie aspekty jego funkcjonowania można wyjaśnić poprzez wskazanie na dynamikę funkcjonowania systemu-świata czy też, odpowiednio, poprzez wskazanie na translacje i przekształcenia w sieci. Podobnie widzą oni też dynamikę przemian. Systemy (sieci) są zasadniczo przypadkowym związkim przyrastających relacji; niektóre z tych relacji utrwalają się. W wersji Wallersteina pojawiają się wtedy oddziaływania historyczno-systemowe, w wersji Latoura mamy do czynienia z pojawieniem się „czarnych skrzynek”<sup>58</sup>. W ujęciu ANT czynniki pozaludzkie są głównym elementem kształtującym naszą zbiorowość, wraz z ludźmi traktowane jako równoprawni aktorzy/aktanci<sup>59</sup>. Dla Latoura szczególnie ważne jest podkreślanie równoprawnego statusu ludzi i otaczających ich rzeczy<sup>60</sup>. Stąd nieraz ANT nazywa się socjologią rzeczy<sup>61</sup>. Wyżej wskazywałem, iż działanie

<sup>57</sup> Nieświadomie Braudel był prekursorem „symetrycznego” ujęcia relacji pomiędzy ludźmi i czynnikami pozaludzkimi. Por. A. Kowalczyk, *Wspólnota poszerzona – spotkania ludzkich i pozaludzkich aktorów*, „Praktyka Teoretyczna” 2010, nr 1, <http://www.praktykateoretyczna.pl/Kowalczyk.pdf>.

<sup>58</sup> Oto dwie definicje. Definicja Callona i Latoura: „Czarna skrzynka zawiera to, co nie musi być już powtórnie rozważane, te rzeczy, których zawartość stała się kwestią obojętną. Im więcej elementów można umieścić w czarnych skrzynkach – trybów myślenia, nawyków, sił i przedmiotów – tym obszerniejszą konstrukcję można wznieść”, M. Callon, B. Latour, *Unscrewing the big Leviathan...*, dz. cyt., s. 285. Definicja Latoura: „Słowa czarna skrzynka są używane przez cybernetyków zawsze, ilekroć część maszyny czy zbiór komend jest zbyt złożony. W jego miejsce rysują oni małą skrzyneczkę, o której nic nie muszą wiedzieć poza jej wejściem i wyjściem”, B. Latour, *Science in Action. How to Follow Scientists and Engineers through Society*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1987, s. 2–3. Oba cytaty podaję w tłumaczeniu K. Abriszewskiego (*Poznanie, zbiorowość, polityka...*, dz. cyt.).

<sup>59</sup> „...każdy byt zdolny przyłączyć (*associate*) teksty, ludzi, czynniki poza-ludzkie i pieniądze. W związku z tym jest to jakikolwiek byt, który mniej czy bardziej udanie określa i buduje świat wypełniony przez inne byty, historie, tożsamości oraz ich wzajemne relacje”, M. Callon, *Techno-economic networks and irreversibility*, [w:] J. Law (ed.), *A Sociology of Monsters: Essays on Power, Technology and Domination*, Routledge, London–New York 1991, s. 140, cytat podaję w tłumaczeniu K. Abriszewskiego (*Poznanie, zbiorowość, polityka...*, dz. cyt.).

<sup>60</sup> Należy pamiętać, iż w ANT owi pozaludzcy aktorzy są traktowani jako funkcjonujący „jak aktorzy ludzcy”, co może rodzić nieporozumienia i ryzyko mylnej interpretacji. Przykładem jest odczytanie dokonane przez Teda Bentona i Iana Craiba, którzy zarzucają Latourowi antropomorfizację. T. Benton, I. Craib, *Filozofia nauk społecznych. Od pozytywizmu do postmodernizmu*, Wydawnictwo Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław 2003, s. 87.

<sup>61</sup> „Gotowość do sądenia, że ludzka twarz jest jak niebosklon i znajduje w nim swoje odbicie, to ta sama gotowość, która pozwala nam powiedzieć, że »rzeczy są nami«, R. Sojak, *Paradoks antropologiczny...*, dz. cyt., s. 265.

to sieć, coś płynnego, cyrkulującego, oraz iż „rzeczywistość” piszą zwycięzcy. Rzeczywistość to fakty, które zostały ustabilizowane, innowacje, które zadomowiły się na tyle, iż przestały nimi być. Według Latoura to czynniki pozaludzkie czynią naszą zbiorowość trwałą<sup>62</sup>. Ludzie są w komfortowej sytuacji, nie musimy jak małpy naczelne żyć w świecie nieustannej negocjacji i walki. Latour świat naczelnych (pawianów) określa mianem makiawelicznego. Polityka, hierarchia w stadzie, system odniesień, struktura społeczna w małpim stadzie są niebywale kruche, podatne na renegecje. Wystarczy, iż dominujący osobnik dłużej nie przebywa z innymi, choruje i hierarchia stada ulega przemianie<sup>63</sup>. Ludzie dzięki mobilizacji sojuszników, czynników pozaludzkich nie muszą nieustannie negocjować własnych pozycji społecznych, politycznych etc.<sup>64</sup> Część naszej władzy, znaczeń społecznych możemy „delegować”, scedować na przedmioty albo byty symboliczne<sup>65</sup>. Nie musimy tak jak naczelne żyć w nieustannej presji podtrzymywania stosunków władzy i panowania.

W filozofii analogią może być przywracająca szacunek dla rzeczy filozofia Martina Heideggera, na co zwrócił szczególnie uwagę cytowany już Graham Harman. Na podobieństwo to, choć polemicznie, wskazał także sam Bruno Latour w tekstach *From Realpolitik to Dingpolitik. An Introduction to Making Things Public* oraz w rozdziale pracy *We Have Never Been Modern* zatytułowanym *Who is forgotten Being?*<sup>66</sup>. Heideggerowska kategoria narzędziowości dobrze oddaje sposób, w jaki funkcjonuje sieć u Latoura. Narzędzia dla Heideggera są czymś pomiędzy światem podmiotowym a światem „czystych rzeczy”<sup>67</sup>.

<sup>62</sup> B. Latour, *Technology is Society Made Durable Export*, [w:] J. Law (ed.), *A Sociology of Monsters...*, dz. cyt., s. 103–131.

<sup>63</sup> Bloch opisywał, iż we wczesnym średniowieczu brak infrastruktury stabilizującej, usystemawiającej państwowość powodował, że wczesnośredniowieczni królowie, sprawując politykę, dosłownie „zajeżdżali” się na śmierć. Por. M. Bloch, *Królowie cudotwórcy. Studium na temat nadprzyrodzonego charakteru przypisywanego władzy królewskiej, zwłaszcza we Francji i w Anglii*, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 1998.

<sup>64</sup> Szerzej na ten temat: K. Abriszewski, *Etyka, polityka i rzeczy*, [w:] D. Probuca (red.), *Etyka i polityka*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2005, s. 405–418.

<sup>65</sup> Piszący te słowa nie musi nieustannie negocjować swej pozycji tak na uczelni, jak i szerzej – w polu akademickim. Część negocjacji została „zamrożona”, oddelegowana – moimi sojusznikami w negocjacjach są: w postaci symbolicznej oraz instytucjonalnej – tytuł naukowy, a w postaci „przyziemnej”, materialnej – tabliczka na drzwiach.

<sup>66</sup> B. Latour, P. Weibel, *Dingpolitik catalogue of the show Making Things Public – Atmospheres of Democracy (Dingpolitik Atmosphären der Demokratie) at ZKM*, MIT Press, 2005, za domową stroną internetową Latoura: <http://www.ensmp.fr/~latour/>.

<sup>67</sup> Heideggerowska „maszyna” codzienności, czyli egzystencja, struktury narzędziowości to – moim zdaniem – konsekwencja rozwoju „zasypywania” przepaści pomiędzy podmiotem a światem. Owo zapoczątkowane wraz z Kantem pytanie

Bycie narzędziem, które napotykaemy w poręcznym, pragmatycznym funkcjonowaniu w codzienności, każdorazowo – zdaniem Heideggera – odsyła do całej sieci zależności – narzędziowości. Co ciekawe, dzięki narzędziowości mamy możliwość funkcjonowania społecznie. Bycie narzędziem odsyła bowiem za każdym razem do sieci społecznych relacji międzypodmiotowych, dzięki którym coś może w ogóle być narzędziem. Drugiego człowieka (właściwie drugie *Dasein*) napotykaemy poprzez uwspólniony świat pragmatycznie dostępnej codzienności, której filarem jest narzędziowość<sup>68</sup>. Dla Latoura technika, wytwory człowieka, jego artefakty, czy używając terminu antropologa Edwarda T. Halla, ekstensje, stanowią o jego człowieczeństwie. Ekstensje Halla<sup>69</sup>, media w rozumieniu Marshalla McLuhana, to zarówno systemy symboliczne, jak i technika; tworzą one sieć relacji, dzięki którym człowiek „radzi” sobie ze światem. Latour, podobnie jak Wallerstein, zwraca uwagę na materialny kontekst obecności symbolicznych systemów społecznych. Wskazują oni zgodnie na konieczność istnienia materialnego substratu, który pozwala wzmacniać socjalizację jednostek. Dla Braudela, Wallersteina, ale i dla Latoura równoprawnymi aktorami historii są zarówno ludzkie społeczności, jak i cieśniny, zarazki, strzelby czy maszyny<sup>70</sup>.

Sieć Latoura, narzędziowość Heideggera to konsekwencja ewolucji krytyki kartezjańskiego modelu podmiotowości. Ten pragmatyczny zwrot pozwala wskazać na jednoczącą płaszczyznę doświadczenia. Analizowane w pracy paradygmaty badań systemowych „spotykają” się na tak rozumianej płaszczyźnie pragmatycznej. Teoria aktora-sieci stanowi konstrukcję na tyle pojemną, iż może stanowić element spajający oba ujęcia.

Analitycznie ANT zasadza się na pojęciu delegacji<sup>71</sup>.

---

o warunki dychotomii podmiotowo-przedmiotowej zaowocowało coraz intensywniejszą analizą „środka” pomiędzy podmiotem a przedmiotem. Wbrew Latourowi to nie Kant, ale Kartezjusz (a za nim Husserl) skonstruował model „umysłu w słoju”. Kant i zwieńczenie tradycji transcendentualnej przez Heideggera to konsekwentne próby wyjścia poza ów monologiczny kartezjański model. W tym sensie traktuję ANT jako próbę „równoległą” do Heideggerowskiej. Przekraczanie konstruktywizmu przez Latoura podobne jest przekraczaniu fenomenologii Husserla dokonaniem przez Heideggera. O ontologicznym charakterze myśli Kanta zob.: M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1989.

<sup>68</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.

<sup>69</sup> E.T. Hall, *Poza kulturą*, PWN, Warszawa 1984, zvl. rozdział *Człowiek i jego ekstensje*, s. 64–80.

<sup>70</sup> J. Diamond, *Strzelby, zarazki, maszyny...*, dz. cyt.

<sup>71</sup> K. Abriszewski, *Budowanie „sieci” zamiast „wiedzy”. Krótkie wprowadzenie do ANT-ologii*, [w:] P. Bytniewski, M. Chałubiński (red.), *Teoretyczne podstawy socjologii wiedzy i nauki*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2006.

Przez translację rozumiemy wszystkie negocjacje, intrygi, kalkulacje, akty perswazji i przemoc, dzięki którym aktor czy też siła przyznają sobie lub powodują, że zostaje im nadana władza (*authority*), by mówić lub działać w imieniu innego aktora lub siły. „Nasze interesy są takie same”, „rób to, co ja chcę”, „nie osiągniesz sukcesu, nie korzystając ze mnie”. Kiedykolwiek aktor mówi o „nas”, to dokonuje on/ona translacji innych aktorów na pojedynczą wolę, której on/ona staje się duchem i rzecznikiem. Zaczyna on/ona działać za kilku (kilkoro), a już nie za jednego. Staje się silniejszy. Rośnie<sup>72</sup>.

Proces delegowania, podobnie jak krótko opisany wyżej proces translacji naszych interesów, ma nieoczekiwane konsekwencje. Po pierwsze, nasza autonomia, podmiotowość, jest współzależna od sieci sojuszników i delegacji, które ją warunkują, po drugie, sojusznicy pozaludscy mają także pewien zakres własnej autonomii, mają własne „interesy”. Nie są prostymi „zapośredniczeniami”, narzędziami, ale raczej „mediatorami”. Termin „mediator” oznacza, iż sojusznik pozaludzki wymaga „negocjacji”. Latour w dowcipny i przenikliwy sposób dokonuje analizy socjologii drzwi i samozamykacza do drzwi<sup>73</sup>. Życie stawia przed nami wyzwania, a jednym z nich jest bezpieczeństwo i ochrona przed klimatem, z czym radzimy sobie, budując schronienie. Sojusznik, jakim jest ściana, jest pożyteczny, jednak chociaż zimno i wrogowie nie wtargną do mojego domu, to ja sam tkwię zamurowany w nim. Wyjście i wejście wymaga zostawienia szczeliny (wtedy program ochronny nie jest skuteczny), przesuwania głazu albo rozbijania i ponownego zamurowywania ściany. Potrzebujemy kolejnego elementu łańcucha – drzwi. Wydaje się, iż sieć sojuszników ściana + drzwi spełnia świetnie postawione zadanie, ale co z nieproszonymi gośćmi. Musimy dołożyć nowy element – zamek. Jest to swoista delegacja przykazania „nie kradnij”, a może nawet „nie zabijaj”. To z kolei rodzi kolejne problemy, na przykład jak zmusić mieszkańców hotelu albo pracowników jakiejś instytucji, aby oddawali klucze w portierni. Łańcuch się wydłuża. Tworzymy nowe połączenia: wieszamy kartki przypominające o oddawaniu kluczy, montujemy wielkie ciężkie breloczki etc. Ten banalny przykład odsłonił, mam nadzieję, potencjalną złożoność, rozrastanie się, często wbrew naszej woli, oddziaływania naszych pozaludzkich sojuszników. Pierwotny interes – ochrona przed zimnem i wrogami – ewoluuje i zmienia się w sieć złożoną z drzwi, zamków, alarmów, portierów, samozamykaczy, związków

<sup>72</sup> M. Callon, B. Latour, *Unscrewing the big Leviathan...*, dz. cyt., s. 279.

<sup>73</sup> B. Latour, *Where Are the Missing Masses? The Sociology of a Few Mundane Artifacts*, [w:] W.E. Bijker, J. Law, *Shaping Technology/Building Society: Studies in Sociotechnical Change*, MIT Press, Cambridge, MA 1992, s. 225–258.

zawodowych portierów, bramkarzy na dyskotekach etc. Wyobraźmy sobie, w jaki sposób rozrasta się owa sieć i autonomizują się nasi sojusznicy, gdy odwołamy się do skomplikowanych przykładów, takich jak inżynieria genetyczna czy modelowanie, symulowanie zjawisk architektonicznych i społecznych!

Delegacje dokonywane poprzez i w wyniku działań zbiorowych, stabilizacja tychże działań, jak wspomniałem wyżej, nosi miano „czarnych skrzynek”. Dla Latoura czasy dzisiejsze różnią się tylko długością połączeń, łańcuchów oddelegowanych elementów. Translacja czy delegacja w ANT jest podobna do dialektyki interaktywności i interpasywności Roberta Pfallera, podjętej przez Slavoję Žižka i rozwijanej na polskim gruncie przez Adama Chmielewskiego<sup>74</sup>. Interpasywność i interaktywność to gra pomiędzy aktorem i otoczeniem warunkowanym przez relacje, przedmioty, Innych. Owi pośrednicy mogą wzmacniać moją interaktywność, wzrasta wtedy poziom mojego upodmiotowienia. Mogą to robić także interpasywnie, czyli w moim zastępstwie. W ANT owo działanie w zastępstwie jest bazowym, kluczowym mechanizmem funkcjonowania społeczeństwa. Dla Žižka interpasywność ma głównie znaczenie psychologiczne<sup>75</sup>, dla Chmielewskiego – polityczne, para pojęć interaktywność–interpasywność uzupełnia ontologiczny charakter pojęć translacja i delegacja. W przytoczonym przykładzie Žižka<sup>76</sup> magnetowid nie tylko ogląda „za podmiot”. To także podmiot poprzez i z magnetowidem wplata się w sieć relacji z przemysłem filmowym, uczestniczy w pewnej formie sztuki etc. Analiza Žižka zaczyna się w pół drogi, magnetowid już wcześniej (jak i szereg rzeczy-narzędzi) był interpasywny, przejął „nużący mechaniczny zestaw rutynowych obowiązków”<sup>77</sup>. Jednakże, mimo iż analizy Žižka i ANT prowadzone są na różnych poziomach, ich konsekwencje dla pojmowania podmiotowości okazują się podobne. I dla ANT, i dla Žižka bycie podmiotem oznacza radykalne zapośredniczenie, aktywność „czystego” podmiotu odbywa się za pomocą sieci – „podmiotu uzewnętrznionego”.

<sup>74</sup> Por. R. Pfaller, *Little Gestures of Disappearance (1). Interpassivity and the Theory of Ritual*, „Journal of European Psychoanalysis Humanities, Philosophy, Psychotherapies” 2003, no. 16 (za stroną internetową: <http://www.psychomedia.it/jep/number16/pfaller.htm>); A. Chmielewski, *Dwie koncepcje jedności*, Oficyna Wydawnicza Branta, Bydgoszcz 2006, s. 27–33; S. Žižek, *Przekleństwo fantazji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001, s. 172–176.

<sup>75</sup> Choć zważywszy na Lacanowski słownik, Žižka wypowiedź „psychologiczna” jest zawsze wypowiedzią „ontologiczną”.

<sup>76</sup> S. Žižek, *Przekleństwo fantazji*, dz. cyt., s. 173.

<sup>77</sup> Tamże. s. 176.

Dlatego podstawowa matryca interpasywności wynika z samego pojęcia podmiotu jako czystej aktywności (samo)ustanawiania się, jako płynności czystego Stawania się, pozbawionego jakiegokolwiek pozytywnego, trwałego Bycia: jeżeli mam funkcjonować jako czysta aktywność, muszę dokonać eksternalizacji mojego (pasywnego) Bycia, mówiąc krótko – muszę być pasywny za pośrednictwem Innego<sup>78</sup>.

Widzimy zatem, że ANT dostarcza narzędzi do zrekonstruowania wewnętrznej dynamiki systemu-świata, jego ontologii. Aby jednak synteza była pełna, musimy zobaczyć, iż w wypadku obu ujęć konieczne jest porzucenie i radykalne rozliczenie z tradycyjną wizją nowoczesności.

### 4.3.2. Mit założycielski nowoczesności według teorii aktora-sieci i Wallersteina

Zbieżność poglądów Wallersteina i Latoura widoczna jest szczególnie mocno, gdy analizujemy ich poglądy na temat istoty nowoczesności.

Szóste i ostatnie wyzwanie, którym się zajmę, jest chyba najbardziej zaskakujące i zarazem najmniej się o nim mówi. Głosi ono, że nowoczesność, o której wszyscy rozprawiamy, nigdy naprawdę nie istniała. Teza ta została postawiona najdobitniej przez Brunona Latoura, który w tytule swej książki zawarł przesłanie: „Nigdy nie byliśmy nowocześni”. Latour zaczyna od tego samego argumentu, którym posługuje się Haraway, mianowicie, że nieczyste mieszaniny są konstytutywne dla rzeczywistości. (...) Najważniejsze dla Latoura jest przezwyciężenie naukowego i społecznego podziału rzeczywistości na trzy kategorie: przyrody, polityki i dyskursu. Dla niego sieci rzeczywistości są „jednocześnie realne jak przyroda, naracyjne jak dyskurs, i kolektywne jak społeczeństwo”<sup>79</sup>.

Zdaniem obu myślicieli należy przezwyciężyć dwa podziały nowoczesności (wytworzone w jej ramach i konieczne dla jej istnienia). Pierwszy to rozdział pomiędzy Zachodem i innymi kulturami oraz między naszą teraźniejszością a naszą, zwłaszcza przednowoczesną, przeszłością. Ten podział związał się ściśle z nowoczesną ideą postępu. Drugim podziałem, który stworzyła nowoczesność, był wspomniany wyżej podział na kulturę i naturę. Owe podziały to rodzaj mitu założycielskiego nowoczesności. Ów mit podobny jest nietzscheańskiemu pojęciu pozoru, ale mimo iż jest pozorem,

<sup>78</sup> Tamże, s. 181.

<sup>79</sup> I. Wallerstein, *Dziedzictwo socjologii...*, dz. cyt., s. 293.

okazuje się wręcz niezbędny do istnienia nowoczesności. Inaczej mówiąc, ów mit to dowód, że realne jest to, co jest rzeczywiste w swych skutkach.

Mit założycielski nowoczesności łączy Latoura i Wallersteina, obaj zakładają, iż w pewien sposób „nigdy nie byliśmy nowoczesni”. Wskazują na analogiczne (wręcz identyczne) charakterystyki (a może raczej autocharakterystyki) nowoczesności. Autocharakterystyki te ufundowały przekonanie o istnieniu nowoczesności jako nowej, różnej jakościowo epoki w dziejach świata, epoki, która ściśle wiąże się z cudem, jakim ma być pojawienie się w Europie trójcy pojęć wraz z opisywanymi przez nie zjawiskami: demokracja, kapitalizm i nauka (racjonalność europejska). Zgodnie obnażają fikcyjność obu dychotomii fundujących samowiedzę nowoczesności: oddzielenie przyrody i tego, co ludzkie, oraz oddzielenia Europy od tego, co pozaeuropejskie.

Latour koncentruje się na pierwszym z tych problemów (pojęcie Konstytucji Nowoczesności). Wallerstein wysiłki swe poświęca problemowi drugiemu (teoria nowoczesnego systemu światowego i częściowo program „odmyślenia nauk społecznych”). Gwoli ścisłości należy dodać, iż obaj autorzy wymieniają oba wspomniane sposoby autointerpretacji nowoczesności i zakładają komplementarność obu perspektyw.

Co łączy oba sposoby mylnej autoreprezentacji nowoczesności? Spróbujmy odnaleźć zjawisko, które leży u podstaw obu tych charakterystyk.

Pewną pomoc możemy uzyskać, śledząc dyskusję, jaka odbyła się pomiędzy Bruno Latourem, Ulrichem Beckiem a Scottem Lashem na temat pojęć pierwszej i drugiej nowoczesności (nowoczesności refleksyjnej, późnej etc.)<sup>80</sup>. Zasadniczo zgadzają się oni co do różnic w autoopisach obu postaci nowoczesności. Gdzie indziej upatrują jednak genezy tego faktu<sup>81</sup>. Różnicę tę Latour artykułuje, wskazując, iż pojęcie „ryzyka” pochodzące z pracy *Spółczesność i ryzyko* Becka możemy przełożyć na pojęcie sieci w koncepcji aktora-sieci. Tak interpretowane ryzyko to sposób dostrzeżenia

---

<sup>80</sup> B. Latour, *Is Re-modernization Occurring. And If So, How to Prove It? A Commentary on Ulrich Beck, „Theory, Culture & Society”* 2003, vol. 20(2), s. 35–48; U. Beck, W. Bonss, Ch. Lasch, *The Theory of Reflexive Modernization Problematic. Hypotheses and Research Program, „Theory, Culture & Society”* 2003, vol. 20(2), s. 1–33; S. Lash, *Reflexivity as Non-linearity...*, dz. cyt., s. 49–57; B. Latour, *Rozwój, głupcze...*, dz. cyt., s. 53–75.

<sup>81</sup> Ted Benton i Ian Craib także wskazują na podobieństwo pomiędzy poglądami Becka i Latoura, klasyfikując oba te stanowiska jako zwrot refleksyjny, czyli konstruowanie zarówno społeczeństwa, jak i przyrody. Por. T. Benton, I. Craib, *Filozofia nauk społecznych...*, dz. cyt., s. 83–88.

zmiany w postrzeganiu przez nas relacji systemowych. Nie są to już dłużej parsonsowskiej proveniencji podsystemy funkcjonalne, takie jak ekonomia, polityka, kultura etc., dążące do integracji, adaptacji i równowagi, których to wynikiem jest trwała reprodukcja całego społeczeństwa. Ryzyko, podobnie jak pojęcie „sieci” u Latoura, wskazuje na bardziej złożony charakter procesów społecznych. Ten charakter można wyrazić, wskazując na różnicę pomiędzy drugą a pierwszą nowoczesnością.

Innym sposobem ustalenia, co jest wspólne dla ANT i re-modernizacji [drugiej nowoczesności Becka – A.W.N.] jest odwołanie się do ekonomicznego pojęcia eksternalizacji. To, co eksternalizowane, to te produkty naszej działalności, które nie są brane pod uwagę. Produkty mogą być czymś pozytywnym i negatywnym. Ujmując rzecz wprost, druga nowoczesność (moderność) to pierwsza nowoczesność plus jej eksternalizacje<sup>82</sup>.

Pojęcie eksternalizacji ujawnia różnice między Latourem i Beckiem (oraz Scottem Lashem). Ryzyko Becka jest sytuowane na poziomie przedmiotowym, koncept sieci Latoura ma wskazać zmianę na poziomie teorii. Ujmując rzecz prościej: Latour uważa, iż w większej mierze zmienił się nasz aparat poznawczy, dlatego też obraz świata się zmienił. Druga nowoczesność to raczej dzieło zmiany naszego widzenia ontologii społecznej niż procesów w niej zachodzących (te są zintensyfikowaniem procesów zachodzących od dawna). Beck raczej podkreśla, iż to na poziomie przedmiotowym zaszły kluczowe zmiany, stąd niewystarczalność dotychczasowego aparatu poznawczego.

Podsumujmy: oba opisane zjawiska (podział na świat przyrody i to, co ludzkie, oraz podział na Europę i to, co nieeuropejskie) miały swą genezę w pewnej tendencji, którą możemy nazwać potrzebą, a nawet koniecznością eksternalizacji. Istotą nowoczesności byłoby zatem ignorowanie, abstrahowanie, idealizowanie etc. Latour dodałby tutaj jeszcze pewną korektę, iż temu aktowi usuwania poza horyzont, eksternalizacji kosztów (także kosztów symbolicznych – np. trudy z operacjonalizacją matematyczną pewnych zjawisk owocowały usuwaniem tych zjawisk poza horyzont tego, co za rzeczywistość przyjmowaliśmy) musi towarzyszyć akt zapomnienia o samym akcie eksternalizacji. Podobnie Wallerstein za dependystami wskazuje, że Europa zapomniała o fakcie, iż jej rozwój został ufundowany na ścisłym związku ze światem nieeuropejskim. Podbój tego świata, jego eksploatacja, a także wykorzystanie

<sup>82</sup> B. Latour, *Is Re-modernization Occuring...*, dz. cyt., s. 37.

dziedzictwa historycznego podbitych terenów stworzyło Europę<sup>83</sup>. Europa rozwija się, eksternalizując koszty rozwoju i dokonując aktu zapomnienia tego faktu<sup>84</sup>. Rozwój Europy jest silnie sprzężony z podbojem kolonialnym. Jak pokazuje Małowist<sup>85</sup>, wczesna faza kolonizacyjna (portugalska i hiszpańska) była silnie sprzężona z nierównym rozwojem i wymianą handlową pomiędzy Europą Zachodnią i Wschodnią. Ten z kolei umożliwił uniezależnienie się krajów zachodnioeuropejskich od złota, którego dostawy w przeważającej mierze pochodziły z Afryki Zachodniej. W kolejnych fazach<sup>86</sup> kolonizacji postępowało coraz ściślejsze uzależnienie Europy od tego, co pozaeuropejskie, oraz współwytwarzanie się jednego systemu-świata. Kieniewicz wymienił cztery fazy procesu kolonizacji, procesu, który splótł rozwój Europy z tym, co pozaeuropejskie, w sposób tak silny jak nigdy dotąd. Są to: docieranie, kontakt, realizacja i utrwalanie. Autor wskazuje, że pierwsze dwie fazy w dużej mierze miały charakter przypadkowy i nie były systemowo rozumianą kolonizacją. Dopiero czwarta faza, związana z późnym wiekiem XIX, w pełni odpowiada temu, co dziś rozumiemy pod hasłem kolonizacja. Także ta czwarta faza w pełni odpowiada schematowi nowoczesności zarysowanemu przez Latoura. Dopiero w czwartej fazie kolonizacji (podążając za schematem Kieniewicza) mamy do czynienia z rozwiniętymi procesami oczyszczania – produkcją imperialnego dyskursu uzasadniającego podbój z jednej strony, a podkreślającego odrębność i specyfikę Europy z drugiej.

Dokonało się to poprzez rozwój polegający na jednoczesnym tworzeniu, proliferacji hybryd oraz „oczyszczaniu”. Co oznacza owa puryfikacja? Z jednej strony nowoczesność polegała na coraz ściślejszych związkach pomiędzy tym, co „naturalne”, a tym, co „kulturowe”, na proliferacji hybryd, z drugiej strony pragmatyzm wymagał, aby fakt ten ukryć. W tym celu dokonywała się operacja, w wyniku której nowoczesność jawiła się jako postępująca

---

<sup>83</sup> Na pokrewieństwo Wallersteina i Latoura zwraca uwagę także Andrzej Zybertowicz. Podkreśla on fakt, iż nauka nowoczesna zyskiwała potwierdzenie własnej „obiektywności” dzięki rozwijaniu się kapitalistycznego systemu gospodarczego. Nauka europejska, mimo iż powstała jako partykularny twór na gruncie jednego z (możliwych) systemów-światów, dzięki kapitalistycznej ekspansji „zobiektywizowała” się, przeobrażając, analogicznie do nowoczesnego systemu światowego, cały świat na swój obraz i podobieństwo. A. Zybertowicz, *Przemoc i poznanie...*, dz. cyt., s. 325.

<sup>84</sup> Geograficzne wyróżnienie Europy jako osobnego kontynentu, gdy w tym samym momencie używamy określenia subkontynent indyjski, świadczy o tym, jak głęboko przesiąknięci jesteśmy myśleniem eurocentrycznym.

<sup>85</sup> M. Małowist, *Wschód a Zachód Europy XIII-XVI wiek...*, dz. cyt.

<sup>86</sup> J. Kieniewicz, *Od ekspansji do dominacji...*, dz. cyt.

wyzwalanie się z kajdan natury. Proces mediacji to sposób, w jaki staramy się zbudować sieć relacji pomiędzy „faktem” przyrodniczym, naturalnym a społecznym – proces, w którym staramy się przyrodę „oswoić”. Zarazem jest to proces wytwarzania hybryd. Hybrydy to mieszaniny tego, co ludzkie i pozaludzkie. Proces puryfikacji to sposób, w jaki staramy się wytworzyć przekonanie, iż te dwie sfery są rozdzielone. Tradycyjne teorie społeczne postępują zgodnie z pewnym zbiorem przekonań, skrótowo nazwanym Nowoczesną Konstytucją, odwołują się do podziału na naturę i społeczeństwo. Teorie takie odmawiają zajmowania się tym, co naturalne, pozostawiają to przyrodoznawstwu. Teoria aktora-sieci (a także teorie Braudela i Wallersteina) przyjmuje stanowisko przeciwne: rzeczy, czynniki pozaludzkie mają dla naszego społeczeństwa znaczenie kluczowe. Nasz świat składa się z sieci powiązań, łańcuchy tych powiązań to swoiście pojmowani aktorzy. Są oni różnorodni i trzeba uwzględnić całość tych relacji, aby następnie móc wyabstrahować tylko jednego z tych aktorów – jednostkę ludzką. Nowoczesność uzyskiwała swą tożsamość poprzez wytwarzanie pozoru czystości i jednorodności. Warunkiem sukcesu odniesionego przez nowoczesne społeczeństwa było zatem zjawisko nazwane przez Latoura „Konstytucją Nowoczesności”.

Sam Latour podaje konstytucję nowoczesną w następującym brzmieniu:

#### Paradoks pierwszy

Natura nie jest naszą konstrukcją; jest transcendentna i całkowicie nas przerasta. Społeczeństwo jest naszą wolną (dowolną) konstrukcją, jest immanentne dla naszych działań.

#### Paradoks drugi

Natura jest naszym konstruktem wytwarzanym w laboratoriach; jest immanentna. Społeczeństwo nie jest naszym konstruktem, jest transcendentne i przerasta nas nieskończenie.

#### Konstytucja

Gwarancja pierwsza: natura, chociaż jest przez nas konstruowana, jest traktowana przez nas jako niezależna i transcendentna, tak jak gdybyśmy jej nie konstruowali.

Gwarancja druga: nawet jeśli uważamy, iż nie konstruujemy społeczeństwa, społeczeństwo musi być traktowane, jakbyśmy je konstruowali.

Gwarancja trzecia: natura i społeczeństwo winny być całkowicie rozdzielone: praca oczyszczania powinna być całkowicie rozdzielona od pracy mediacji i oczyszczania<sup>87</sup>.

<sup>87</sup> B. Latour, *We Have Never Been Modern*, dz. cyt., s. 32.

Konstytucja nowoczesności jest zatem szeregiem założeń, wedle których zdaniem Latoura następował rozwój nowoczesności. Mimo iż nowoczesność zagęszczała relacje pomiędzy „naturą” a światem ludzi, musiało to pozostawać ukryte. Posługując się pojęciami heglowskimi, można wyrazić ten pogląd następująco: podmiot zwłaszcza swój innobyt, tworzy się synteza tego, co podmiotowe, i oporu<sup>88</sup> tego, co dla podmiotu jest jego negatywnością. Ale dla Latoura kluczowe jest, iż ów podmiot w swym rozwoju „zapominał” o fakcie syntezy, nowe stadium podmiotowe „zapominało” o tym, że ufundowane jest na wytworzeniu syntezy pomiędzy Ja i Nie-Ja. Dla Latoura „zapomnienie” to jest ważne dla przyrostu „woli mocy”, czyli skuteczności podmiotu (w tym wypadku wszystkich podmiotów nowoczesnych) w samoartykulacji i podboju rzeczywistości. Praca mediacji to zapośredniczanie pomiędzy ja i innobytem, to próba znalezienia języka translacji. Tworzenie hybryd to przekraczanie każdorazowego napięcia pomiędzy ja i nie-ja, wreszcie puryfikacja to podtrzymywanie użytecznej pragmatycznie fikcji, iż podmiot znosi negatywność „bez reszty”, tzn. każdorazowa synteza ludzkiego (w sensie podmiotowego) i nieludzkiego (w sensie nie-ja) jest nie tylko operacją poznawczą, ale i nieodwracalną operacją ontologiczną. Latour stwierdza, iż Hegel dokonał najwyraźniejszej separacji pomiędzy tym, co ludzkie, i tym, co pozaludzkie<sup>89</sup>, ale – jak pisał Heidegger – „gdzie niebezpieczeństwo, tam i ratunek”. Moim zdaniem system Hegla, właśnie przez swoją skrajność, pozwala uwidocznić mechanizm nazwany przez Latoura „nowoczesną konstytucją”. Sprzeciw wobec dialektyki Hegla, próba przywrócenia wartości różnicy oraz członowi, który w dialektyce Hegla był znoszony, określiła znaczną część dorobku późniejszej filozofii. Szczególnie ważne są tu dokonania Adorna, który pragnął przywrócić moment napięcia i filozofia Heideggera, z jego szacunkiem dla „rzeczy”. Na dwuznaczność postaci Heideggera wskazuje sam Latour<sup>90</sup>. Heidegger, który wiele wysiłku poświęcił, aby przywrócić namysł nad momentem innobytu w filozofii, nie spełnił, zdaniem Latoura, swojej obietnicy. Dał się bowiem uwieść antymodernistycznym ideologiom, szacunek dla „rzeczy” został przezeń zarezerwowany dla rzemiosła i innych przednowoczesnych sposobów „zawłaszczania” innobytu i tworzenia ludzko/nieludzkiej hybrydy. Niestety, antymodernizm Heideggera nie pozwolił mu dostrzec

<sup>88</sup> Na znaczenie kategorii oporu przy interpretacji Latoura zwróciła mi uwagę prof. Anna Pałubicka; por. też: A. Pałubicka, *Kulturowy wymiar ludzkiego świata obiektywnego*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1990.

<sup>89</sup> B. Latour, *We Have Never Been Modern*, dz. cyt., s. 57.

<sup>90</sup> Tamże, s. 65–67.

ciągłości tego procesu we współczesnej nauce i technice; wciąż pozostaje on uwikłany w nowoczesną filozofię „dostępu”<sup>91</sup>.

Nowoczesna Konstytucja pozwala Latourowi nie tylko pokazać, w jaki sposób nauka i technika konstituowały nowoczesność, pozwala ona również wytłumaczyć, jak relacja pomiędzy przyrodą/naturą a kulturą, poprzez Konstytucję Nowoczesności, przekłada się także na relacje pomiędzy kulturami nowoczesnymi i przednowoczesnymi, czy też w wersji synchronicznej, pomiędzy Zachodem a resztą świata. Owe inne (przeszłe, nieeuropejskie) kultury także tworzyły hybrydy tego, co ludzkie i pozaludzkie, ale nie były tak pragmatycznie skuteczne w ukrywaniu tego faktu poprzez pracę oczyszczania<sup>92</sup>.

Dla zagadnienia podmiotowości szczególnie ważna jest interpretacja nowoczesnej konstytucji dokonana przez Roberta van Kriekena<sup>93</sup>. Zdaniem van Kriekena Konstytucja Nowoczesności ukazuje, iż konieczny jest nie tylko ścisły rozdział przyrody i tego, co ludzkie, ale także analogiczny podział na działanie (podmiotowe sprawstwo) i strukturę (system). Jest to konieczne – rozdział, praca oczyszczania, pozwala uzyskać „dystans” potrzebny do sprawnego podporządkowywania sobie świata. Pragmatyczna skuteczność jest warunkowana przez równoczesne opanowanie dwóch procesów: tworzenie hybryd (pokonywanie „oporu świata”), ale i fakt „zapominania”, oczyszczania (odpowiednik Hegłowskiego *Aufhebung*). Poprzez podkreślenie analogii pomiędzy opozycją natura–kultura a opozycją sprawczość–struktura, van Krieken przenosi, w sposób analogiczny do Wallersteina, spór przyrodoznawstwo–humanistyka do wewnątrz nauk społecznych. Latour stwierdza, iż nowoczesność jest możliwa tylko dzięki pracy mediacji i puryfikacji, czyli dzięki procesom, które przyczyniają się do stworzenia wrażenia „czystości” podziału pomiędzy tym, co ludzkie, a przyrodą. Van Krieken wskazuje, iż analogicznie możemy ująć relację pomiędzy podmiotem a uwarunkowaniami systemowymi. Powtórzmy, van Krieken potwierdza tezę Wallersteina, iż sposób, w jaki interpretujemy podział na humanistykę i przyrodoznawstwo, wpłynął bezpośrednio na nasze pojmowanie opozycji podmiot–system<sup>94</sup>. Spór

---

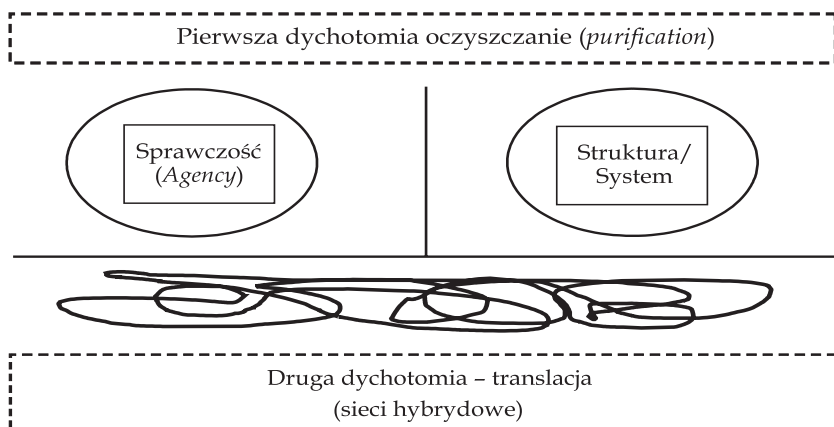
<sup>91</sup> Należy jednak dodać, iż sam system filozoficzny Heideggera oferuje możliwość korekty i odczytania „Heideggera wbrew Heideggerowi”. Próbę takiego odczytania Heideggera, tzn. pozbawienia go jego własnych antymodernistycznych idiosynkrazji, zaproponowałem w artykule *Doświadczenie codzienności u Martina Heideggera*, dz. cyt.

<sup>92</sup> B. Latour, *We Have Never Been Modern*, dz. cyt., s. 97.

<sup>93</sup> R. van Krieken, *The paradox of the 'two sociologies'...*, dz. cyt., s. 255–273.

<sup>94</sup> Pisałem o tym szerzej w tekście: *Methodenstreit, podmiot, phronesis...*, dz. cyt.

o metodę, rywalizacja nomotetyzmu i idiografizmu już w obrębie nauk społecznych wytworzyła powtórzenie podziału na nauki przyrodnicze i ludzkie królestwo humanistyki oraz nauk społecznych. Powtórzmy, Kantowskie rozróżnienie na przyrodę i ludzkie królestwo wolności przenosi się na nasze sposoby ujmowania ontologii społecznej: omnipotencja struktur społecznych *versus* bezsilność podmiotu (sparalizowanego despoty)<sup>95</sup>. Zdaniem van Kriekena nowoczesna konstytucja może być zastosowana do ukazania zależności pomiędzy podmiotem sprawczym a strukturą. Ilustruje to poniższy rysunek<sup>96</sup>.



Widzimy zatem, że analogicznie do podziału na przyrodę i to, co ludzkie, u Latoura, także tutaj mamy do czynienia z dwoma przeciwbieżnymi, ale uzupełniającymi się procesami. Praca translacji tworzy hybrydy tego, co podmiotowe i społeczne (organizacje, instytucje, systemy etc.), praca puryfikacji pozwala dla celów pragmatycznych ukryć „zapomnieć” ów fakt. Stąd van Krieken może dokonać reinterpretacji pojęcia Nowoczesnej Konstytucji w następujący sposób.

<sup>95</sup> Zarówno Latour, jak i van Krieken posługują się postacią Kanta na opisanie modelu podmiotowości oseparatorowanej od swego otoczenia. Wydaje się, iż w obu przypadkach bardziej adekwatne byłoby posłużenie się Kartezjuszem jako postacią paradygmatyczną. Wymienianie Kanta jest związane z jego „wkładem” w rozdział nauk przyrodniczych i humanistyki. Jego konsekwencją była (i jest) autonomizacja dociekań przyrodniczych. Co ciekawe, sam Latour poprzez konsekwentne zapytanie o warunki (między innymi podziału humanistyka -przyrodznawstwo) jest konsekwentnym (i radykalnym) uczniem Kanta.

<sup>96</sup> Rysunek przytoczony za: R. van Krieken, *The paradox of the 'two sociologies'...*, dz. cyt., s. 265.

Gwarancja pierwsza: nawet jeśli struktura (system) determinuje działania (podmiotowe), działania muszą być traktowane jak niezdeteminowane (przez nią). Gwarancja druga: nawet jeśli uważamy, że to nie my konstruujemy struktury, muszą one być traktowane jak przez nas konstruowane. Gwarancja trzecia: działania i struktury muszą pozostać absolutnie rozdzielone, praca puryfikacji musi pozostać oddzielona od pracy mediacji<sup>97</sup>.

Według tego autora, kiedy analizujemy poziom ontologii społecznej, tym, co badane, jest „gąszcz” relacji, w którym nie można wyróżnić relacji czysto podmiotowych, czy też – czysto systemowych. Dopiero operacje poznawcze wprowadzają podział na podmiot i system. Dla van Kriekena owe operacje poznawcze nie są dokonywane tylko przez naukowców, ale są one częścią praktyki społecznej i samowiedzy społeczeństwa o samym sobie. Van Krieken, nawiązując do Latoura, stwierdza, iż nigdy nie mamy do czynienia z „czystym” podziałem na to, co ludzkie i nieludzkie. Analogicznie, nigdy nie mamy do czynienia z działaniami, podmiotami czy strukturami i systemami. To, co „doświadczane”, to „hybryda”, mieszanina tego, co podmiotowe i przedmiotowe, struktury i działania. Ponadto van Krieken zauważa, iż nie powinniśmy uznawać za własności ontologiczne tego, co jest wynikiem naszych operacji poznawczych<sup>98</sup>. Jego zdaniem błąd ten jest udziałem większości badaczy podejmujących problem podmiot–system (działanie–struktura etc.).

Van Krieken wskazuje, iż socjologowie, szczególnie Parsons, dołożyli starań, by wykreślić cały obszar znajdujący się pomiędzy tym, co określane przez bieguny: podmiotowy (działania) i systemowy (strukturalny). Wskazuje on za Charlesem Camicem, iż wcześnie socjologowie, jak Norbert Elias, Emil Durkheim czy Max Weber, koncentrowali swe wysiłki na pojęciach: *habitus*, *habitus*, *habitude*<sup>99</sup>. Starali się oni analizować obszar „wykluczonego środka”. Badali to, co istnieje pomiędzy abstrakcyjnie wyznaczonymi biegunami działania i struktury. Obszar ten, jego zdaniem, trafniej i ciekawiej opisuje ludzkie doświadczenie. Celem jest nie tyle przekroczenie podziału na działanie i strukturę, ale raczej próba zastanowienia się dlaczego w ogóle taki podział został ukonstytuowany.

Separacja człowieka jako podmiotu oraz mechanizmów ekonomii i państwa umożliwiały sukces. Pojawianie się innowacji było możliwe właśnie dzięki praktyce oczyszczania i mediacji. Te separacyjne praktyki pozwalały „zapomnieć” o całości uwarunkowań i liczbie szczebli relacji sieciowych pomiędzy aktorem i „systemem”.

<sup>97</sup> Tamże, s. 265.

<sup>98</sup> Tamże, s. 268.

<sup>99</sup> Tamże, s. 267.

Praktyki te pozwoliły działać z „rozmachem”, który umożliwił tworzenie nowych hybryd, nowych sieci, nowych relacji i zawiązywanie nowych koalicji. Dzięki zastosowaniu pojęcia Konstytucji Nowoczesnej (i jej reinterpretacji dokonanej przez van Kriekena) możemy postawić mocną tezę: człowiek nowoczesny, sprawczy jest równocześnie człowiekiem „środką”, stwarza siebie, jest sprawczy, będąc poza sobą w instytucjach, wspólnotach, poprzez współdziałanie aktorów pozaludzkich. Równocześnie, aby móc działać, istnieć musi niepisana umowa, nowoczesna konstytucja, podmioty muszą same siebie pojmować jako sprawcze, a jednocześnie istnieć muszą absolutyzowane struktury, co nowocześni (moderniści) teoretycy socjologii zyskują dzięki takiej dziwnej konstrukcji.

### 4.3.3. Pragmatogonia – rozwój ludzkości (zbiorowości) czy ontologia systemu-świata?

Bazowe pojęcia teorii aktora-sieci: Konstytucja Nowoczesności, spłot tego, co ludzkie, z tym, co pozaludzkie, mogą rodzić problemy interpretacyjne. Dlatego wyjaśnienie tych pojęć uzupełnię zaproponowanym przez Latoura opisem dziejów ludzkości. Przedstawia on je poprzez próbę ufundowania zbioru metafor, które mogłyby kierować alternatywnym sposobem opisu ludzkiej historii. Opis ten, nazywany przez Latoura za Michele Serresem pragmatogonią, może budzić wiele wątpliwości. Dlatego też traktuję go raczej jako próbę argumentacji na rzecz bazowych twierdzeń teorii Latoura niż opis historyczny. Mimo zastrzeżeń do tego projektu uważam, iż jest on miejscem, w którym można wskazać kolejne podobieństwa filozoficznych podstaw projektów Latoura oraz Braudela i Wallersteina. Opisywany rozwój ludzkości to także propozycja zmiany naszego spojrzenia na naukę i technikę. W ujęciu Latoura nie są one traktowane jako zaspokajanie potrzeb, ale stają się ważnym elementem rozwoju historycznego. Technika i nauka tak rozumiane stają się podstawowym wyróżnikiem antropologicznym człowieka. Odwołując się do terminologii Hegla można powiedzieć, iż nauka i technika jako manifestacje ducha są właściwie z nim tożsame.

Przyjrzyjmy się zatem historii ludzkości według ANT – pragmatogonii<sup>100</sup>. Dla Latoura historia zaczyna się od stadium nazwanego

---

<sup>100</sup> Pragmatogonia to termin zaproponowany przez Michela Serresa. Przedstawiam jej schemat, posługując się pracą Latoura *Pandora's Hope*. Podobnie jak Abri-szewski w swej książce *Poznanie, zbiorowość, polityka*, odwróć kolejność zaproponowaną przez Latoura i zamiast – jak Latour – rozpocząć od teraźniejszości, rozpocznę od stanu najdawniejszego.

społecznym gąszczem. To poziom małych naczelnych (np. pawianów i szympanów). Według Latoura małpy te w swych społecznościach wchodziły w nieustające interakcje. Ich komunikacja to ciągle podtrzymywanie ładu społecznego. Jest to jednak układ bardzo niestabilny. Latour nazwie ten stan makiawelicznym, gdyż naczelne muszą nieustannie manipulować jedna drugą, aby przetrwać. Wszystko, z czym mamy do czynienia, to gąszcz „czysto społecznych” relacji między poszczególnymi osobnikami<sup>101</sup>. Ważna zmiana następuje wraz z opanowaniem podstawowego zestawu narzędzi. Po raz pierwszy aktorem zostaje czynnik pozaludzki, to, co nieludzkie zostaje włączone w system działania. Rzeczy stają się naszymi delegatami, kamień zaczyna działać w naszym zastępstwie, to on w akcie translacji staje się aktorem. Oznacza to, iż podmiotowość ludzka (zarówno jednostkowa, jak i zbiorowa) zostaje zapośredniczona poprzez narzędzia. Właśnie w tym momencie zaczyna się badanie (przez archeologię i historię) naszej historii jako historii człowieka, a nie tylko badanie ewolucji *homo sapiens* (przez biologię)<sup>102</sup>. Zdaniem Latoura, podobnie jak w filmie *Odyseja kosmiczna 2001*, właśnie wraz z pojawieniem pierwszego narzędzia rozpoczyna się społeczna historia człowieka<sup>103</sup>. Poziom ten odpowiada poziomowi dzikości wyższej w stadiach rozwoju ludzkości Engelsa<sup>104</sup>. Pojawienie się narzędzi pozwoliło na tyle ustabilizować relacje społeczne, iż w alternatywnej mitycznej historii ludzkości zaproponowanej przez Latoura pojawia się nowe stadium: społeczna złożoność. Poprzednio

<sup>101</sup> B. Latour, *Pandora's Hope...*, dz. cyt., s. 211.

<sup>102</sup> Używanie narzędzi nie jest tylko ludzką przypadłością, np. bobry budują swe żeremia – w tym sensie Latour dołączyłby do Freuda, Marksa i Nietzschego i zadałby kolejny cios pysze naszej samowiedzy. Ludzka historia związana z tworzeniem narzędzi i rozległych sieci relacji wyróżniałaby nas od świata zwierząt raczej ilościowo niż jakościowo. Choć pamiętając o zjawisku emergencji, sam fakt nagromadzenia ilościowych różnic może być w swej dialektycznej dynamice znaczący.

<sup>103</sup> Owo konstituowanie historii świata przez pryzmat historii narzędzia pozwala w nowym świetle ukazać analizy Heideggera z okresu *Bycia i czasu*. Wskazywanie przezeń na kategorię narzędziowości jako fundującą „samowiedzę” *dasein* i rozumienie bycia-w-świecie może być interpretowane jako ukazanie najgłębszych fundamentów partycypacji człowieka w kulturze. Wspomniana już przeze mnie Anna Pałubicka zaproponowała, aby kategorię poręczności i inne egzystencjały wymienione przez Heideggera w *Byciu i czasie* traktować jako uniwersalny opis partycypacji człowieka w kulturze. Można uzupełnić tę propozycję i wskazać, iż najodleglejsze stadia dziejów ludzkości według Latoura są zarazem najgłębszymi fundamentami koncepcji Heideggerowskiego modelu partycypacji. Por. B. Latour, *Pandora's Hope...*, dz. cyt., s. 210–211; A. Pałubicka, *Bycie i poręczność a partycypacja w kulturze*, dz. cyt.

<sup>104</sup> F. Engels, *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa. W związku z badaniami Lewisa H. Morgana*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 21, Książka i Wiedza, Warszawa 1969.

czynniki pozaludzkie, narzędzia, były tylko dodatkiem do wciąż bezpośrednich relacji społecznych. Teraz ulega to zmianie, czynniki te same stają się niejako częścią społeczeństwa, zapośredniczone zwrotnie użyczają swej trwałości. Po raz pierwszy to, co technicznie przetworzone, podporządkowane, czyni społeczeństwo trwałym. Narzędzia, zsocjalizowane czynniki pozaludzkie, wykazują się przy tym dwojakim charakterem – są z jednej strony trwalsze niż relacje społeczne, które je zrodziły, z drugiej – poddają się obróbce i przemianom. Przykładem może być most/kładka z pnia drzewa, który zrodzony został z konkretnej potrzeby, nawet jednorazowej (ucieczka, wyprawa myśliwska). Jednakże zostawiony nad rzeką może stać się ważnym graczem w relacjach sąsiedzkich, co więcej – może je zapoczątkować. Tym sposobem analizy gry pomiędzy tym, co ludzkie, i tym, co pozaludzkie, pozwalają rozwikłać sprzeczność pomiędzy trwałością zjawisk społecznych (co obserwujemy w społeczeństwach rozwiniętych) i jednocześnie labilnością i nietrwałością pierwotnych, „nagich” relacji społecznych. Kolejny etap to techniki. Pojawienie się elementów pozaludzkich jako elementów interakcji zostaje poddane społecznemu przetworzeniu. Elementy pozaludzkie są socjalizowane, co pozwala zamykać relacje w „czarnych skrzynkach”. W podanym powyżej przykładzie most/kładka stanie się katalizatorem, który może zmienić rozkład lokalnych dróg komunikacyjnych, może spowodować pojawienie się lepszego mostu, a w konsekwencji może nawet osady. Latour zauważa, iż techniki oznaczają, że narzędzia osiągnęły pewien stopień komplikacji. Takie narzędzia, jak łuk i strzały czy sieć, są na tyle skomplikowane, że zaczynają mieć własną historię. Most z naszego przykładu może zostać wyposażony w barierkę, może zostać poddany innowacji, np. most wiszący etc. Pojawia się wewnętrzna dynamika translacji, trajektoria ewolucji, która zaczyna być wyznaczana przez specyfikę owego narzędzia. Można powiedzieć, używając terminologii Luhmanna, że narzędzie jako „kod semiotyczny” podlega autopoiesis, „syntaktyczna” dynamika przyłączania operacji wyznacza trajektorię ewolucji<sup>105</sup>. Inaczej mówiąc, sfera narzędziowości zaczyna objawiać własną dynamikę, współkształtować ewolucję ludzkości. Przesądzenia poznawczo-praktyczne, jakie kierowały doborem i wytwarzaniem narzędzi, zaczynają stanowić horyzont poznawczy dalszych operacji poznawczych. Posługując się metaforą Heideggera, można by powiedzieć, iż „narzędziowość” odsyła

---

<sup>105</sup> Tego typu autopoietyczność rozwoju narzędzia ilustruje przykład samochodu, którego rozwój był początkowo ograniczany poprzez próby upodabniania go do już istniejących rozwiązań, tzn. powozów etc. (oczywiście przykład ten dotyczy późniejszego okresu).

nas do kategorii bycia. To oznacza, że praktyczny świat podmiotu odsyła każdorazowo do niewyartykułowanego poziomu metafizycznego. Praktyka, narzędzia, to konsekwencja jakiegoś „światoobrazu”, to jego wyraz, a zatem narzędzie odsyła do dyskusji nad horyzontem znaczeniowym, w jakim ono jako narzędzie w ogóle mogło zaistnieć. Następnym etapem Latour myląco nazywa społeczeństwem. Przywołany w poprzednim etapie wątek wewnętrznej historii narzędzia, bycie programem, zostaje teraz podjęty także przez konstrukcje społeczne.

Powołując się na Durkheima, Latour zwraca uwagę na kluczowe w socjologii zjawisko: po raz pierwszy społecznie wypracowane schematy działania wyprzedzają jednostkę, rządzą działaniami jednostki (dokładnie rzecz biorąc, jednostkę poprzedzają programy działania). Ponadto powołuje się on także na Garfinkla, aby wskazać, podobnie jak etnometodolodzy, że społeczeństwo oznacza, iż z wielości interakcji, negocjacji, w odróżnieniu od etapu prespołecznego, wyłania się jakiś trwalszy porządek dynamiki. Latour twierdzi także, że nauczyliśmy społeczeństwo, aby delegowało nas do ról i funkcji, inaczej mówiąc, nauczyliśmy się czynić sami z siebie narzędzia. Społeczeństwo, choć się pojawiło, nie jest społecznie konstruowane, opiera się bowiem na wszechobecnych u jego podstawy elementach pozaludzkich. To, co społeczne, jego cechy zostają przeniesione poprzez udomowienie na zwierzęta i rośliny. Zwierzęta i rośliny zostają zsocjalizowane, w wyniku czego zmieniają swoje kształty, funkcję, zachowanie, niekiedy nawet materiał genetyczny. Poziom ten nazywany jest zinternalizowaną ekologią<sup>106</sup>. Latour stwierdza, iż wiąże się to z rewolucją, jaką było powstanie wsi i miast. To ostatnie pokazuje, jak dalece postępuje proces socjalizacji tego, co pozaludzkie – teraz zostaje temu poddany nawet krajobraz<sup>107</sup>. W historii następuje powiększanie się zbiorowości, czyli

<sup>106</sup> B. Latour, *Polityka natury*, dz. cyt.

<sup>107</sup> Oczywiście krajobraz zmieniający się także przez stada zwierząt, np. wodnoje. Nowością jest stałe wplecenie krajobrazu jako elementu rozwoju ludzkiej kultury. Znów wygodne wydaje się odwołanie do metaforyki Heideggera – krajobraz zostaje „ustawiony” pod wymagania ludzkiej kultury. Problemem z przywoływaniem metaforyki Heideggera jest jego antymodernizm. Heidegger dzieli techniczny podbój świata na „zły” i „dobry”. Ten pierwszy utożsamia z greckim *poiesis*, drugi z technicznym funkcjonowaniem nowoczesności. Pierwszy sposób funkcjonowania świata techniki miałby być rodzajem symbiozy człowieka i „świata”, a wzorem paradygmatycznym – rzemieślnik, technika nowożytna miałaby stanowić tylko akt przemocy. Dla Latoura owo rozróżnienie jest błędne – zarówno we współczesnej technice odnaleźć możemy ów moment otwierania świata, jak i w wyidealizowanym świecie dawnego rzemieślnika odnaleźć możemy ów moment przemocy. Takie czytanie „Heideggera przeciw Heideggerowi” zaproponował Latour w rozdziale *Who is Forgotten Being* swojej pracy *We Have Never Been Modern...*, dz. cyt.

społeczeństw ludzkich złączonych w swym losie z narzędziami, zwierzętami, roślinami, krajobrazami. Owa zbiorowość zaczyna tworzyć imperia i organizacje. Można założyć, iż jest to stadium historii uznawane w teorii systemowo-historycznej za moment, w którym po raz pierwszy pojawiły się zależności określane jako system-świat<sup>108</sup>. System-świat, jak już wspominaliśmy, to zamknięta całość, zbiorowość w wyżej wymienionym sensie. Systemem-światem mógł być na przykład świat przedkolumbijskiej Kalifornii, złożony ze skomplikowanej sieci zależności pomiędzy żyjącymi tam ludźmi, krajobrazem, zwierzętami<sup>109</sup>. Pojawiły się załączki polityki i zarządzania, organizacji społecznych. Komplikacja związków pomiędzy tym, co pozaludzkie, i konieczność zorganizowania coraz większej liczby ludzi wywołały konieczność zarządzania, a to spowodowało mnożenie się programów działania oraz „meta-programów” sterujących tymi ostatnimi. Wtedy pojawia się zjawisko „urzeczowionych” schematów praktyk i działań, delegacje i relacje tworzą aparat administracji i polityki oparty na technikach intelektualnych, takich jak pisanie, czytanie, rachowanie<sup>110</sup>. Oprócz istniejących w ramach ludzkiego społeczeństwa form zarządzania i polityki, pojawia się teraz złożone zarządzanie tym, co pozaludzkie. Tak jak poprzednio mieliśmy zorganizowane mechanizmy społeczne, teraz tworzymy analogony w świecie pozaludzkim – maszyny. To narodziny stadium, które Latour nazywa przemysłem. Odwraca on zatem intuicję z *Człowieka-maszyny* La Metriego. Nie człowiek jest podobny maszynom, ale to one są analogonem społeczeństwa ludzkiego, są zbiorowościami, społecznościami, subkultuрами rzeczy. Socjalizacja tego, co pozaludzkie, jest coraz wyraźniejsza i ścisła. Przemysłowy rozwój ludzkości nabiera tempa. Lokalne społeczności rzeczy, czyli maszyny, rozrastają się, oplatają całą ludzką i pozaludzką zbiorowość. Powiązanie ludzkiego i pozaludzkiego tworzy globalną sieć rozpościerających się hybryd: maszyn, fabryk etc. Sieci władzy – gdyż tak to stadium nazywa Latour – uniwersalizują się. Andrzej Zybertowicz zdaje się potwierdzać tę intuicję. Omawiając koncepcję Wallersteina, wskazał on, iż na jej gruncie uniwersalność nauki europejskiej można objaśnić poprzez fakt,

<sup>108</sup> Ch. Chase-Dunn, Th.D. Hall, *Rise and Demise...*, dz. cyt.

<sup>109</sup> Jacek Żakowski w przeprowadzonym przez siebie wywiadzie z Wallersteinem zaproponował tłumaczenie pojęcia *world-system* jako świato-system. Wydaje się, iż takie tłumaczenie, mimo że stanowi daleko posuniętą innowację językową, wprowadza pożądane tropy interpretacyjne. Pojęcie świato-system odsyła nas do pojęcia ekosystem, co pozwala lepiej oddać swoistość rozumienia pojęcia *world-system*. J. Żakowski, *Na rozstaju dziejów*, wywiad z I. Wallersteinem, „Polityka” 2006, nr 12 (dodatek *Niezbędnik inteligenta*).

<sup>110</sup> B. Latour, *Pandora's Hope...*, dz. cyt., s. 207.

że opierała się ona na ekspansji kapitalizmu, a ten z kolei powiększał możliwości podboju dzięki postępowi nauki<sup>111</sup>. Dalszy rozwój to moment, w którym następuje powiązanie zarówno nauki, jak i organizacji oraz przemysłu. Sieci (władzy) rozciągają się na czynniki pozaludzkie. Dzięki naukowcom i laboratoriom przyroda zostaje poddana dyscyplinie, kontrolowana, „natura” „przemawia” do nas w sposób dający się przewidzieć i w dużym stopniu kontrolować. Wreszcie ostatnim stadium alternatywnej mitycznej historii ludzkości jest etap nazwany przez Latoura polityczną ekologią. Elementy pozaludzkie stają się w coraz większym stopniu pełnoprawnymi członkami zbiorowości, domagają się praw. Pojawia się to wraz z rozrostem dyskursu enviromentalistycznego, obecność tego, co pozaludzkie w debacie publicznej staje się coraz ważniejsza, a może nawet kluczowa dla przetrwania całości zbiorowości. To, co ludzkie, i to, co pozaludzkie, staje się nierozzerwalnie związane, proliferacja hybryd sprawia, iż staje się to powszechnie widoczne. Fakty, takie jak choroba wściekłych krów czy katastrofa w Czarnobylu, przemawiają za tym, aby porzucić myślenie w kategoriach odrębnych podsystemów – wyłącznie politycznych, społecznych czy przyrodniczych. I tak jak to, co społeczne, staje się biologiczne, tak rurociągi, wściekłe krowy, chore łabędzie stają się faktami politycznymi i właściwie uzyskują już polityczną reprezentację. To, co pozaludzkie coraz silniej zaczyna dochodzić „swoich praw”.

Przedstawiona wyżej wizja rozwoju ludzkości ma znamiona konstrukcji w pewnej mierze arbitralnej, Przytoczenie tego opisu pozwala mi wskazać na dodatkowe punkty zbieżności pomiędzy ANT i teoriami systemów historycznych Braudela i Wallersteina. Pragmatogonia, podobnie jak ujęcie Wallersteina, jest próba pomyślenia rozwoju ludzkości poza restrykcjami narzuconymi przez Nowoczesną Konstytucję. System-świat to opis historycznej rzeczywistości, który porzuca modernistyczne podziały na naturę, kulturę, politykę, społeczeństwo. zarówno pragmatogonia, jak i analizy systemów-światów to próba pomyślenia rozwoju w ramach płaskiej, relacyjnej ontologii.

#### 4.3.4. ANT jako teoria de-dyferencjacji społecznej

Niels Albertsen i Bulent Diken w tekście *What is the Social*<sup>112</sup> zaproponowali, aby teorię aktora-sieci uznać za teorię de-dyferencjacji. W socjologii tradycyjnie faworyzowana jest wizja nowoczesności

<sup>111</sup> A. Zybertowicz, *Przemoc i poznanie...*, dz. cyt., s. 327.

<sup>112</sup> N. Albertsen, B. Diken, *What is The Social?*, dz. cyt., s. 20.

jako dyferencjacji społecznej. Nowoczesność, niezależnie od wytwarzania obszarów o odmiennej racjonalności i specyfice podsystemów społecznych, wytwarzała także sieci powiązań międzysystemowych. Autorzy ci wskazują, iż oba procesy były równoczesne. Latour podkreśla, iż konstytucja nowoczesności polegała między innymi na tym, by o konieczności wytwarzania owych sieci powiązań „zapomnieć”. Takie zapomnienie jest bowiem gwarantem pragmatycznego sukcesu. W tym momencie pojawia się możliwość porównania ANT z koncepcją Luhmanna (a także Bourdieu)<sup>113</sup>. Pomiedzy zdyferencjonowaną wizją nowoczesności, jaką proponuje Luhmann (ale i Parsons), a sieciową, relacyjną wizją świata społecznego zaproponowaną przez ANT nie ma sprzeczności<sup>114</sup>. Wizja rzeczywistości zdyferencjonowanej pojawia się, jeżeli patrzymy niejako z wnętrza systemów społecznych. Idąc tropem Luhmanna, który pozostaje na gruncie radykalnego konstruktywizmu, stwierdzamy, iż rzeczywistość na zewnątrz podmiotu poznającego pozostaje nieznana i *de facto* właściwie nie „istnieje”. Oznacza to, że system może rozpoznawać rzeczywistość tylko we własnych kategoriach poznawczych. Jak pamiętamy, w wersji Luhmanna podmiotami były podsystemy społeczne i to one dla siebie tworzyły obraz rzeczywistości. Obraz ten z konieczności był solitycznie zamknięty. Podsystemy, jak wszystkie systemy u Luhmanna, są „ślepe”, „widzą” tylko to, co mogą widzieć z powodu ograniczenia swoją autopoietycznie zdeterminowaną strukturą i siecią operacji wewnętrznych. System społeczny „widzi” tyle, na ile pozwala mu jego kod binarny. Systemy mogą regulować jedynie te działania, które będą „wrażliwe” na kodowanie właściwe dla danego systemu. Sam Luhmann stwierdza, iż w przypadku jego wersji konstruktywizmu rzeczywistość poza podmiotem poznającym (w jego wypadku – systemem) musi pozostać nieznana<sup>115</sup>. Pytanie zasadnicze brzmi: czy jest ona niepoznawalna całkowicie. Okazuje się, że nie musi tak być. Rzeczywistość jest niepoznawalna i nieznana tylko z perspektywy systemu i dla systemu, nie wiemy nic o innych sposobach jej poznawania. Luhmann popełnia błąd, gdyż absolutyzuje rozsądkowy moment, jakim jest skupienie się na tym, jak podsystemy widzą świat i same siebie. Nie zauważa, iż jego teoria systemów społecznych wyrasta na metateorię, a więc postuluje jakiś inny rodzaj analizy.

---

<sup>113</sup> Oprócz tekstu Albertsena i Diken, porównania Latoura i Luhmanna zawiera też artykuł Helgi Nowotny *Actor-Networks vs. Science as Self-Organizing System. A comparative View of Two Constructivist Approaches*, [w:] W. Kron, G. Küppers, H. Nowotny, *Selforganization...*, dz. cyt., s. 223–249.

<sup>114</sup> Pisałem też o tym w tekście *Komunikacja a przemoc strukturalna*, dz. cyt.

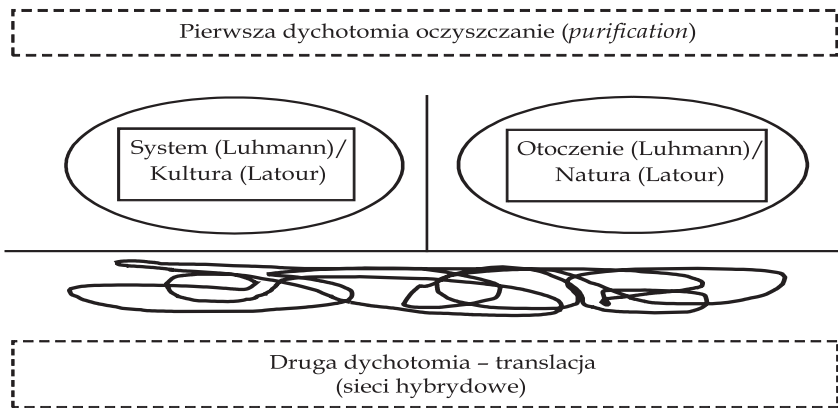
<sup>115</sup> N. Luhmann, *Cognitive Program of Constructivism...*, dz. cyt., s. 64–86.

Poziom ten Bourdieu nazywał socjoanalizą. Można też nazwać go metarefleksją i wyznaczyć mu rolę rozumu, ponad partykularyzmacami rozsądków poszczególnych podsystemów. Poziom metarefleksji pozwoli nam wskazać, iż podsystemy nie działają w próżni. Są one nadbudowane nad ludzkimi działaniami, a te z kolei są każdorazowo historyczne. Refleksja nad tym, jak zmieniają się granice poszczególnych systemów, a więc jak zmieniają się historycznie sposoby warunkowania działań, pozwala przekraczać ograniczoną perspektywę danego podsystemu. Systemy Luhmanna i Parsonsa to kody sterujące działaniami. Patrząc z perspektywy danego systemu, jak wskazałem wyżej, rzeczywistość nieregulowana kodem danego systemu pozostaje dlań nieznana. Wprowadzenie aparatu teorii aktora-sieci pozwoli określić, jak możliwe jest przekroczenie radykalnego konstrukttywizmu Luhmanna. W teorii aktora-sieci działania ludzkie wplecione są w interakcje z innymi elementami zbiorowości. Działania ludzkie wytwarzają złożoną sieć, kłacze. Ta hybrydalna złożoność działań ludzkich i oddziaływań czynników pozaludzkich, które wplecione są w ludzką aktywność, jest przez Latoura traktowana jako „płaska”, co znaczy, iż sfera działań ludzkich nie jest apriorycznie wyróżniona. Istotne jest to, że łańcuchy działań i interakcji uruchamiane są za każdym razem, kiedy dany działający podmiot jednostkowy (w „tradycyjnym” użyciu tego terminu) pragnie osiągnąć jakiś cel. ANT uczyła nas na fakt, iż każdy system znaczeniowy musi być ucieleśniony. Luhmann analizował systemy społeczne jako abstrakcyjne sposoby kodowania działań, w oderwaniu od warunków istnienia systemów. Omawiając dany system, Luhmann może więc abstrahować od „infrastruktury” koniecznej do jego funkcjonowania. Namysł Luhmanna to „połowa” schematu Latoura, to praca oczyszczania, puryfikacji w oderwaniu od tworzenia hybryd i sieci połączeń. Luhmann uczyła nas na kod kierujący danymi działaniami, Latour z jego ANT pozwala natomiast zapytać o warunki, w jakich działania owe są możliwe. Problem ten przenosi się także na wizję nowoczesności proponowaną przez oba ujęcia. Luhmann postrzega nowoczesność jako zdyferencjonowaną. Działania w epoce nowoczesności są warunkowane przez wciąż liczniejsze podsystemy społeczne. Wizja Latoura zwraca natomiast naszą uwagę na coraz ściślejszy związek pomiędzy różnymi aspektami rzeczywistości.

Zdaniem Latoura w epoce nowoczesności coraz trudniej rozróżnić pomiędzy tym, co jest działaniem ekonomicznym, politycznym etc. Być może zresztą nigdy „tak naprawdę” nie było to możliwe. Przykładowo, prosta czynność codzienna, jaką jest użycie dezodorantu, może zostać zupełnie odmiennie zinterpretowana w zależności od tego,

czy stoimy na gruncie teorii Luhmanna, czy Latoura<sup>116</sup>. W teorii Latoura użycie dezodorantu to poruszenie, uruchomienie złożonej sieci relacji – może być traktowane jako wypowiedź w sprawie dziury ozonowej, higieny osobistej, ochrony środowiska, utylizacji śmieci etc. W teorii Luhmanna działanie to rozpatrywalibyśmy w kategoriach podsystemu społecznego, który je „kodował”. Prawdopodobnie byłyby to podsystem higieny (kod binarny zdrowy/niezdrowy), estetyczny (piękno/brzydota), a może semantyka podsystemu kodującego zachowania erotyczne (pożądaný/niepożądaný).

Porównanie obu ujęć można zilustrować diagramem:



W tak przedstawionym diagramie, który jest interpretacją diagramu Latoura<sup>117</sup>, możemy zauważyć dopełnianie się obu ujęć. Górna część diagramu to „rzeczywistość” w teorii Luhmanna widziana z perspektywy danego systemu. Dolna część diagramu pozwala zobaczyć ową ukrytą przed systemem (jego operacjami poznawczymi) rzeczywistość, czyli sieć relacji. Ta sieć hybrydalnych relacji jest koniecznym warunkiem dla zaistnienia systemu. Z kolei praca puryfikacji pozwala stworzyć „fikcję” oddzielenia systemu od jego otoczenia. Owa „fikcja” pozwala systemowi skutecznie radzić sobie ze złożonością. Rezygnacja z operacji puryfikacji (górną część diagramu) prawdopodobnie zaowocowałaby niemożnością działania w ogóle. Wracając do przywołanego powyżej przykładu, możemy stwierdzić, że gdyby piszący te słowa starał się w swych działaniach kierować wszystkimi możliwymi odniesieniami/interakcjami, jakie

<sup>116</sup> Przykład ten szerzej omawia Radosław Sojak w pracy *Paradoks antropologiczny...*, dz. cyt.

<sup>117</sup> B. Latour, *We Have Never Been Modern*, dz. cyt., s. 11.

tworzą się podczas pisania tekstu naukowego, najprawdopodobniej nigdy by owego tekstu nie ukończył. Z kolei świadomość poziomu translacji umożliwia świadomość „ekologiczną”, pozwala pojąć reguły gry całej ciągle się zmieniającej zbiorowości. Powyższy diagram można także interpretować w kategoriach różnicy pomiędzy uczestnikiem jakiejś praktyki społecznej, a perspektywą teoretycznego namysłu nad tą praktyką. Działający, aby być możliwie skutecznym, powinien spełniać reguły nakładane przez daną rolę społeczną (Parsons), czy też działać zgodnie z wymogami danego podsystemu (Luhmann). Niezamierzonym skutkiem działań podmiotu jest wytworzenie, a właściwie wpisanie się w istniejącą sieć relacji. Perspektywa namysłu teoretycznego pozwala ujrzeć całość praktyki, zarówno pracę puryfikacji, jak i translacji.

Taka synteza Luhmanna i ANT pozwoliłaby przezwyciężyć słabości Latoura i Wallersteina wynikające z „płaskiej” relacyjnej wizji ontologii społecznej. W ramach teorii aktora-sieci, a szczególnie w teoriach Braudela i Wallersteina, brakuje wyrazistego uchwycenia specyficznie ludzkiego sprawstwa jako działań kodowanych przez podsystemy symboliczne. Podmiotowe sprawstwo zdaje się rozplątać w determinizmach ekonomicznych, geograficznych, ekologicznych etc. Jeżeli krowa, most, człowiek lub cieśnina morska są aktorami ludzko-pozaludzkiej zbiorowości, to brakuje kryterium, które pozwoli owego człowieka jako działającego wyróżnić.

Posługując się nazewnictwem Latoura, można powiedzieć, iż podmiotowe sprawstwo polega przede wszystkim na tworzeniu symbolicznych delegatów, podsystemów społecznych, które stając się makropodmiotami, pozwalają skuteczniej osiągać sukces pragmatyczny. Polega to na stabilizowaniu, czy też utrwalaniu relacji do stopnia, w którym stają się one „oczywiste” dla innych uczestników interakcji. Przykładem może być zbiorowy wysiłek uczonych, który na tyle ustabilizował relacje rządzące praktyką badawczą, iż piszący te słowa nie musi objaśniać i negocjować w działaniu każdej czynności potrzebnej do napisania tekstu naukowego<sup>118</sup>. Synteza obu teorii (de-dyferencjacji Latoura i dyferencjacji Luhmanna) pozwoliłaby przedstawić spójną wizję ontologii społecznej oraz model podmiotowości sprawczej. Od Luhmanna wiele możemy się nauczyć o dynamice makroaktorów<sup>119</sup>, dzięki Latourowi możemy

<sup>118</sup> O strategiach takich pisze Krzysztof Abriszewski w artykule *Czy dialog realizmu z konstruktywizmem może być konkluzyjny?...*, dz. cyt., s. 337–351.

<sup>119</sup> W omawianym przykładzie dzięki analizom Luhmanna możemy prześledzić podsystem nauki jako system autopoietyczny. Wewnętrzna dynamika rozwoju nauki jest w dużej mierze niezależna od praktyki pojedynczego badacza. Podczas pisania artykułu naukowego nasze działania są warunkowane przez kod naukowy/

poznać ich genezę i warunki konieczne dla ich trwania<sup>120</sup>. Luhmann pozwoli nam zobaczyć, iż owi aktorzy-podsystemy mogą stać się coraz bardziej autonomiczne, mogą uniezależnić się od swych źródeł i zacząć realizować własne cele. Latour, wskazując na ich genezę, pozwoli nam zrozumieć, jak możemy stworzyć nowe podsystemy społeczne (np. ekologiczny), aby pośrednio oddziaływać na ich funkcjonowanie. Miejszem zasadniczego sprawstwa byłoby przejście, punkt styczny pomiędzy dwoma typami systemów. Co ważne, dzięki Latourowi, a w jeszcze większym stopniu Wallersteinowi możemy postrzegać rzeczywistość pozasystemową jako pełną zależności, sieci relacji etc. Dzięki Luhmannowi (i Parsonsowi) możemy uchwycić moment, w którym możliwe jest wykroczenie poza płaski horyzont relacyjnego materializmu.

#### 4.3.5. „Czarne skrzynki”, laboratoria i krążąca sprawczość. Kolektywna podmiotowość sprawcza jako ontologia

Ontologia proponowana przez ANT pod wieloma względami zbliżona jest do koncepcji poststrukturalistycznych<sup>121</sup>. Podobnie jak one koncentruje się na relacjach i stara się unikać esencjalizującego sposobu ujmowania rzeczywistości. Najważniejszym twierdzeniem zarówno dla ontologii, jak i pojęcia podmiotowości jest stwierdzenie, iż ludzie są sieciami.

Ludzie są sieciami. Jesteśmy pomysłowymi (*artful*) układami drobin i kawałków (*bits and pieces*). Jeżeli traktujemy się jako organizmy, jest tak dlatego, że jesteśmy sieciami złożonymi ze skóry, kości, enzymów komórek – wielkiej ilości drobin i kawałków, nad którymi nie sprawujemy bezpośredniej kontroli i niewiele o nich wiemy. (...) Jeżeli mamy uważać się za ludzi, a nie tylko organizmy jest tak tylko dlatego, że mamy kontrolę nad wieloma innymi elementami i kawałkami – okularami, ubraniami, motorami, a także nad historią naszych relacji społecznych. Ale jesteśmy od nich tak samo zależni<sup>122</sup>.

W powyższym fragmencie widoczne jest, iż sieci rozumiane są w ANT podobnie do przywoływanego już pojęcia ekstensji.

---

nienaukowy. Warunkiem sukcesu danego łańcucha działań jest napisanie tekstu zakwalifikowanego jako naukowy. Ów tekst zostanie (a właściwie działania, które doń doprowadziły) uznany za część podsystemu nauki i zwrotnie ów podsystem w jakiejś mierze przeobrazi.

<sup>120</sup> Latour, jak już wspominałem, uczulił na warunki, jakie są konieczne dla trwania praktyki naukowej (źródła finansowania, warunki materialne, dostęp do informacji etc.).

<sup>121</sup> J. Law, *Organizing Modernity Social Order and Social Theory*, dz. cyt., s. 13.

<sup>122</sup> Tamże, s. 33.

W rozwoju gatunku ludzkiego przedłużenia ciał i zmysłów (pismo, narzędzia etc.) stały się naszą drugą, a może nawet pierwszą naturą. ANT jest próbą wprowadzenia tej banalnej zdawałoby się obserwacji do „rdzenia” nauk społecznych i filozofii. Law zauważa, iż jesteśmy układami, urządzeniami (*arrangements*), które są mniej lub bardziej wrażliwe i podatne na zniszczenie. Podtrzymywani jesteśmy jako całość dzięki procesom mającym na celu wytwarzanie porządku (*ordering processes*). Autor ten podkreśla, iż w pewnej mierze jego stanowisko (jak i całości ANT) można odnaleźć już w interakcjonizmie symbolicznym Goffmana i traktować je jako jego radykalizację<sup>123</sup>. Relacyjny charakter ontologii proponowanej przez ANT przenosi się także na proponowaną wizję pojęcia podmiotowości. Także sprawstwo podmiotowe traktowane jest w kategoriach sieci (*networks of agency*).

Jest to niecodzienna teoria podmiotowego sprawstwa dlatego, iż pragnę traktować nasze przedłużenia, podpory (*props*)<sup>124</sup> jako osobę. Pragnę to uczynić, gdyż bez owych podpór, przedłużeń nie możemy być ludźmi-podmiotami (*people-agents*), ale tylko ciałami<sup>125</sup>.

Podmiotowość rozumiana jako sprawstwo nie może zostać zatem oddzielona od warunków, które są konieczne, aby zaistniał akt podmiotowego sprawstwa. Podmiot staje się siecią relacji podmiotowych, wieloelementową siecią zapośredniczeń. Sprawstwo jest „wplecione” w tkankę zbiorowości, to znaczy w złożoną sieć elementów pozaludzkich, „rzeczy”, interakcji, relacji społecznych etc. Działający podmiot nie może zostać „oddzielony” od tego, co umożliwiło uzyskanie efektu podmiotowego sprawstwa. Przykładowo, nie sposób oddzielić piszącego te słowa od sieci, które ten akt umożliwiają.

Wizja podmiotowości społecznej jako krążącej w obrębie sieci aktorów nastrocza kilku trudności. Występowały one także w ontologii społecznej Braudela (i Wallersteina). Braudel w sposób dość „życzeniowy” wpisywał sprawstwo ludzi „bez historii” w proces historyczny. Poza intuicyjnymi metaforami, przekazywanymi przez tego autora, nie istniał mechanizm, dzięki któremu moglibyśmy zrozumieć ów proces współkonstituowania procesu historycznego przez ludzi i przyrodę. Wallerstein uzupełnił tę wizję o wskazanie na wagę procesów mobilizacji społecznej. Dzięki ANT uzyskujemy możliwość uzupełnienia tych analiz. ANT można potraktować jak uzupełnienie, wyrażenie wprost ontologii obecnej *implicite* w analizach

<sup>123</sup> Tamże.

<sup>124</sup> Termin *props* znaczy dosłownie podpora, tu użyty jest w znaczeniu ekstensji organizmu, jego zmysłów etc. Dlatego tłumacząc ten termin, używam równocześnie słów: przedłużenie i podpora.

<sup>125</sup> Tamże.

systemów-światów. Ponadto, dzięki wspomnianemu wyżej mechanizmowi tworzenia „czarnych skrzynek”, możemy wskazać, iż paradygmaty funkcjonalistyczny i historyczny mogą się uzupełniać zarówno na poziomie przedmiotowym, jak i metodologicznym.

Wyjaśnijmy, na czym polega mechanizm tworzenia „czarnych skrzynek”<sup>126</sup>. ANT koncentruje swoją uwagę na sieciach relacji, które rozrastają się i zagęszczają, w pewnych miejscach tworząc nowego aktora. Rozrost sieci w ANT powstaje wedle zasad pragmatyzmu. Aktorzy (ludzy) szukają sojuszników dla swoich przedsięwzięć, dlatego włączają w swoją sferę wpływów coraz większą liczbę elementów sieci. Część aktorów stara się ponadto zabezpieczyć siłę owych sojuszy poprzez przekształcanie przygodności faktu w konieczność. Zabieg taki pozwala oszczędzić wysiłek, szybciej pozyskiwać sojuszników oraz pozwala na jeszcze większy rozrost sieci. Jednak taka operacja ma swoje koszty epistemologiczne. Zamknięcie złożonej sieci relacji w „czarnej skrzynce” umożliwi co prawda bycie skuteczniejszym aktorem, ale kosztem zmniejszenia zdolności do obserwacji całości<sup>127</sup>. Przyłączanie kolejnych elementów sieci powoduje rozrost danego aktora. W koncepcji ANT brak jest rozdziału pomiędzy poziomem mikro i makro, aktorzy, rozrastając się, płynnie przekraczają owe umowne socjologiczne podziały<sup>128</sup>.

W tworzeniu nowych aktorów społecznych, zgodnie z antyesencjalnym podejściem ANT, ważna jest nie struktura, rozmiar czy tworzywo, z jakiego zbudowany jest dany aktor, ale trwałość, solidność, siła, z jaką potrafi oprzeć się działaniom ze strony innych aktorów<sup>129</sup>. Różnica pomiędzy makro- a mikroaktorami polega na

---

<sup>126</sup> Metafora „czarnej skrzynki” w ramach ANT nabiera znaczenia swojego dla tej teorii. Podobieństwo z pojęciem „czarnej skrzynki” w jego znaczeniu używanym w ramach cybernetyki jest dość odległe. „Czarna skrzynka” w przypadku ANT to sieć relacji (przedmiotów, interakcji społecznych etc.), które zostały ustabilizowane w ramach interakcji tak dalece, iż stanowią całość. Jako całość wchodzi one w następne interakcje. Są traktowane jako „czarna skrzynka” przez uczestników interakcji. Trudności nastręcza fakt, iż także „rzeczy” bywają „czarnymi skrzynkami”.

<sup>127</sup> Marek Sikora zaproponował rozróżnienie pomiędzy reprezentacją a regulacją, aby wskazać na dwa aspekty uprawiania nauki. W tym wypadku mamy podobną intuicję – wytwarzając „czarną skrzynkę”, uzyskujemy przyrost mocy regulacyjnej, ale kosztem reprezentacji.

<sup>128</sup> Podobną intuicję wyrażał także Etzioni w swej pracy *Active Society*. Wskazał on, iż przywiązywanie ścisłych rozróżnień i przypisań jest złudne. Przykładowo, rodzina przeciętnego zjadacza chleba jest raczej celem badań mikrosocjologii, ale już rodzina królewska jest raczej zjawiskiem makrosocjologicznym. Latour w błyskotliwy sposób pokazuje sztuczność i zbędność podziałów na mikro i makro oraz na zewnątrz i wewnątrz nauki w tekście *Dajcie mi laboratorium a poruszę świat*, dz. cyt.

<sup>129</sup> W dość oczywisty sposób przypomina to systemy autopoietyczne Luhmanna – także dla nich ważniejsze jest samopotwierdzenie, autopoięcia, „przeżycie systemu”, a wtórna jest ich budowa wewnętrzna czy „istota”.

tym, iż ci pierwsi potrafią w bardziej skuteczny sposób utrwaląc korzystne dla siebie powiązania i relacje, co z kolei, jak już wspominałem, oszczędza aktorom wysiłku, nie muszą negocjować, podejmować decyzji w niepewnym świecie. Utrwalone sieci relacji działają jak koleiny, w których aktorzy bezpiecznie i – co ważne – o wiele skuteczniej<sup>130</sup> potrafią się poruszać w niepewnym społecznym świecie. Aktor zatem jest tym skuteczniejszy (tym większa jest jego zdolność do bycia aktorem), im więcej relacji potrafi zamknąć w „czarnych skrzynkach”. Chciałbym tutaj podkreślić podobieństwo pomiędzy pojęciem tak rozumianej „czarnej skrzynki” a systemem autopoietycznym Luhmanna. Podobieństwo to polega na tym, iż działający aktorzy (szczególnie makroaktorzy) zakładają, że „czarne skrzynki” są zamknięte i pewne. Dopowiedzieć należy, iż ów proces „zamykania” złożonego świata relacji w „czarnych skrzynkach” jest procesem społecznym. Na gruncie teorii Latoura należałoby traktować ów proces jako „zbiorowy”. Latour pokazuje, iż proces ten jest czymś więcej niż tradycyjnie pojmowanym wspólnotowym (społecznym) tworzeniem rzeczywistości. Tworzenie „czarnych skrzynek” to proces, w którym mobilizacja społeczna potrafi zaowocować powstaniem, utrwaleniem pewnych relacji tak, aby inni aktorzy (indywidualni czy zbiorowi) owe utrwalone relacje traktowali jak „fakty” lub „rzeczy”. Możemy zaryzykować twierdzenie, iż wytwarzanie „czarnych skrzynek” to moment narodzin funkcjonalistycznych systemów społecznych, o którym wspominałem przy omawianiu zagadnienia de-dyferencjacji<sup>131</sup>. „Czarna

<sup>130</sup> Używane przeze mnie terminy „skuteczny”, „pragmatyczny” mogą rodzić nieporozumienia. Najpoważniejszym byłoby utożsamienie tych terminów z racjonalnością instrumentalną. „Pragmatyczny”, „skuteczny” to terminy, których chcę używać w sensie szerszym, podobnym do kategorii racjonalności w społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury Jerzego Kmity. Racjonalny jest każdy, kto dobiera adekwatne środki do ważnych dłań środków. W tak rozszerzonej koncepcji racjonalności post w piątek jest racjonalnym środkiem przybliżającym daną osobę do celu, jakim jest osiągnięcie zbawienia. Analogiczny kłopot natury terminologicznej występował w przypadku terminu „interes” Pierre’a Bourdieu.

<sup>131</sup> Przykładowo, mieszczaństwo jako masowy ruch społeczny upowszechniało relacje związane z ekonomicznymi i gospodarczymi aspektami życia. Upowszechnienie kapitalizmu z jednej strony utrwalalo działania „czysto” ekonomiczne, z drugiej strony rozwijało się tym lepiej, im relacje owe były bardziej trwałe i stabilne. „Czarną skrzynką” w tym wypadku jest zamknięcie całej złożonej sieci w relację ekonomiczną operującą kodem binarnym zysk/strata. Jednakże to, co było pragmatycznie użyteczne w swej genezie jako wyraz emancypacji mieszczaństwa względem arystokracji, z biegiem czasu uległo „autopoietyzacji”. Ekonomia uwolniła się od swej genezy. Latour dostarcza nam też narzędzia krytyki – poprzez wskazanie złożonego charakteru relacji, które postrzegamy jedynie przez pryzmat zysku i straty, możemy „rozmontować czarną skrzynkę”, czyli umożliwić po wstępnej destrukcji inny sposób „zastygnięcia”, „substancjalizacji” relacji. *Lalka* Prusa dostarcza nam

skrzynka” staje się tworem, który „wycina” z pola możliwych relacji tylko pewien ich wycinek. Jest to jednak tylko pragmatycznie użyteczna fikcja, która ma sens regulacji, a nie interpretacji rachującej<sup>132</sup>. „Czarne skrzynki” są więc sposobem, w jaki aktorzy tworzą obszary chwiejnej pewności, dzięki stworzeniu asymetrii pomiędzy jasnym i pewnym światem relacji wewnątrz „czarnej skrzynki” a światem wobec niej zewnętrznym, który pozostaje kontyngentny. Owa epistemologiczna pewność jest sposobem radzenia sobie z ontologicznie uwarunkowaną niepewnością. Co więcej, pozwala ona aktorom odnosić pragmatyczny sukces. Dobrą ilustracją tego, w jaki sposób aktorzy społeczni działają poprzez tworzenie „czarnych skrzynek”, jest sukces zachodniej nauki i techniki<sup>133</sup>. Latour opisał ten proces poprzez swą słynną figurę „pasteryzacji Francji”. Opisując odkrycie Pasteura – dotyczące wąglika, który w owym czasie dziesiątkował bydło, wskazał on na złożony charakter sukcesu uczonego. Pasteur musiał zmobilizować ogromną sieć sojuszników: drożdże, szczepionki, bakterie, mleczarzy, higienistów, weterynarzy etc. Wszystkie powyższe elementy musiały zostać przez niego włączone w sieć relacji. Wymagało to hodowli bakterii, opracowania szczepionek, przekonania mleczarzy do poniesienia kosztów produkcji, zainteresowania weterynarzy, przekonania lekarzy etc. Uwieńczeniem tych wysiłków była szczepionka. Traktować możemy ją jako „czarną skrzynkę”. Stosując ją, nie musimy „pamiętać” o tej złożonej sieci relacji, która leżała u jej genezy i dalej jest gwarantem jej skuteczności. Zanik któregoś elementu, na przykład skrajny sceptycyzm co do roli bakterii (dyktowany choćby światopoglądem religijnym), mógłby spowodować brak zainteresowania szczepionką i w tym sensie zniweczyć jej skuteczność. Co więcej, Pasteur uzyskał moc zmiany społeczeństwa dzięki temu, że potrafił

---

świetnego opisu świata społecznego, w którym stabilizacja działań ekonomicznych nie jest jeszcze wystarczająco silna. Wokulski musi „negocjować” swe działania wobec wciąż silnej obecności „czarnych skrzynek” wytworzonych przez porządek arystokratyczny, np. pojęcie zachowania niehonorowego etc. We współczesnej Polsce kod binarny zysk/strata i kodowane przezeń działania ekonomiczne wytwarza dalece silniejszą relację niż kod honor/dyshonor, a nawet religijne/niereligijne.

<sup>132</sup> Marek Sikora odróżnia interpretację „rachującą” od „regulacyjnej” – ta pierwsza „wytwarza fakty”, ta druga reguluje praktykę badawczą, wyznacza kierunki postępowania. Prawdopodobnie analogicznie Tadeusz Buksiński wskazuje na interpretację „wewnętrzną” i „zewnętrzną”, a Jerzy Kmita na poziom „metodologii” i na poziom „przedmiotowy”: „(...) dwa rodzaje praktyk: przekładu [translacji – A.W.N.] i oczyszczania odpowiadają wyróżnionym przez nas dwóm rodzajom interpretacji: rachującej i regulującej”, M. Sikora, *Problem interpretacji w naukach empirycznych*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1997, s. 160.

<sup>133</sup> Por. B. Latour, *The Pasteurization of France*, dz. cyt.; skrótkowo opisał to w tekście *Dajcie mi laboratorium, a poruszę świat*, dz. cyt.

wyizolować mikroba, zamknąć go w laboratorium, osłabić i wykorzystać do produkcji szczepionek. Równocześnie i równolegle musiał on całą Francję poddać „laboratoryzacji”, to znaczy rozciągnąć na obszar całego kraju warunki, które gwarantowały skuteczność działania szczepionek. Laboratorium to nowoczesny odpowiednik klasztoru średniowiecznego, zamknięty fragment rzeczywistości, wyodrębniony, pozwalający na akumulację. Dziś największa zmiana społeczna dokonuje się dzięki naukowcom i laboratoriom, Latour nawołuje do zmiany polityki, tak aby uwzględniła ten fakt. Jest to konieczne, gdyż mamy tych, którzy zmieniają świat (naukowców) i bezsilnie paplającą resztę. Co gorsza, naukowcy na mocy Nowoczesnej Konstytucji mówią z zewnątrz, spoza pola debaty. Mówią w imieniu Natury. Zajęli oni miejsce tak pieczołowicie wykreślonego przez Hobbesa Boga<sup>134</sup>. Ma to swoje poważne konsekwencje.

Instrumentalizacja działań, charakterystyczna dla współczesnej nauki i techniki, nie jest procesem, który odbywał się automatycznie. Uczynienie nauki i technologii dziedzinami relatywnie „wolnymi od wartości” wiązało się z długotrwałym procesem. To, iż omawiając dane odkrycie naukowe, pomijamy zazwyczaj kontekst jego wytworzenia (źródła finansowania, zależność od decyzji politycznych, ogólny poziom dobrobytu, stabilizacja bytowa naukowców, etyczne aspekty prowadzonych badań), jest rezultatem sukcesu nauki, a również gwarantem jej sukcesów w przyszłości. Przyrodonawcy mogą tworzyć nowe „hybrydy”, nie przejmując się tym faktem; równoległa praca oczyszczania pozwala eksternalizować koszty. Z tym wiąże się jednak pewien problem. Zjawiska „zamknięte” w „czarnej skrzynce” zaczynają bowiem oddziaływać w sposób nie zawsze zgodny z zamiarami aktorów, którzy tworzyli dane zjawisko. Tworzenie „czarnych skrzynek” to utrwalanie relacji i nadawanie im charakteru systemowego. Posłużenie się ANT pozwala zrozumieć, w jaki sposób to, co systemowe (w rozumieniu funkcjonalistycznym), staje się faktem. Role społeczne, instytucje, wzorce kulturowe to efekt zamknięcia określonych sieci relacji. Co więcej, posłużenie się językiem ANT pozwala połączyć analizy funkcjonalistyczne z tymi podejmowanymi przez paradygmat historyczny. Rozdział na elementy „materialne” i „symboliczne” staje się nieadekwatny. Możemy bowiem każdorazowo wskazać na „symboliczny” komponent „faktu materialnego”, ale i na „materialny” komponent „faktu symbolicznego. Same te określenia nie wyprzedzają sieci aktorów, są tylko jej efektem. Przykładowo, nie sposób wskazać

<sup>134</sup> O konieczności zmiany polityki dziś i przemyśleniu na nowo sposobów zarządzania naszą zbiorowością zob. B. Latour, *Polityka natury...*, dz. cyt.

logicznego pierwszeństwa momentów „materialnego” i „symbolicznego”, opisując na przykład zjawisko szlaku handlowego. Równie ważne jest bowiem istnienie wielu powiązanych ze sobą zjawisk: podsystemu, który koduje działania ludzi tak, aby wytworzyli autonomiczną praktykę handlową, sprzyjających warunków geograficznych, dostępu do dóbr, którymi można handlować (na przykład jedwab, złoto etc.). Samo istnienie szlaku handlowego powoduje z kolei przemiany przyrody, umożliwia powstawanie miast, wreszcie może poprzez stabilizujący wpływ handlu oddziaływać politycznie.

Kluczowe dla sprawczości (pojmowanej w ramach ANT) pojęcie to stabilizacja relacji. Ustabilizowane relacje, społeczeństwo „twarde”, *matters of fact* to społeczeństwo opisywane przez Luhmanna czy Parsonsa<sup>135</sup>. ANT to badanie społeczeństwa w ruchu, stąd Latour przywiązany jest do metafory płynu. ANT jest zainteresowane samym procesem tworzenia powiązania elementów w jakiś kolektyw, asamblaż. Luhmann i Parsons to przedstawiciele tradycyjnej teorii socjologicznej; badają świat, który jest już wynikiem działania, negocjacji.

Tworzenie „czarnych skrzynek”, laboratoriów, ma swoje konsekwencje aksjologiczne. Do konsekwencji tych należy zakwestionowanie zarówno ścisłego rozdziału na nowoczesność i to, co nią nie jest, jak i rozdziału na to, co ludzkie i pozaludzkie, a zatem na humanistykę (nauki społeczne) i przyrodoznawstwo. Konsekwencją jest także podważenie podziału na racjonalność instrumentalną i materialną (substancjalną)<sup>136</sup>. W tym kontekście trzeba zwrócić uwagę na potencjał krytyczny i polityczny ANT. Opisany powyżej proces tworzenia „czarnych skrzynek” pozwala zrozumieć genezę i sam proces „uwalniania” danej praktyki (a także jej wytworu – rzeczy) od komponentu społecznego. Ponadto, dzięki Nowoczesnej Konstytucji, można usunąć poza pole debaty to miejsce, z którego czerpiemy legitymizację działania. Jak przednowocześni działali w imię Boga, tak naukowcy działają w imię równie obojętnej na debatę polityczną Natury. Ukrycie faktu, iż porządki natury i kultury konstytuują się nawzajem, ukrycie momentu konstruktywistycznego (politycznego) pozwala na rozwój nauk przyrodniczych. Ukrycie

<sup>135</sup> B. Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne...*, dz. cyt.

<sup>136</sup> Pośrednio interpretację tę wspiera Andrzej Zybertowicz, także związując socjologię wiedzy z kategorią racjonalności substancjalnej, a przynajmniej wyznacza socjologii wiedzy rolę nauki krytycznej, ponadto wskazuje na rolę, jaką ta nauka może odegrać w rozmontowywaniu czarnych skrzynek: „Ale można powiedzieć, że nie-klasyczna socjologia wiedzy otworzyła też innego rodzaju – być może najważniejszą czarną skrzynię. Uchyliła ona założenie, iż w badaniach nad wiedzą struktura społeczna może wystąpić w roli zmiennej niezależnej; ba, doprowadziła do podważenia sensowności i prawomocności samego rozróżnienia między wiedzą a strukturą społeczną”, A. Zybertowicz, *Przemoc i poznanie...*, dz. cyt., s. 24.

momentu wartościowania, zamknięcie w „czarnej skrzynce” jest widoczne, gdy przyjrzymy się dyskusji Boyle’a i Hobbesa. Latour rekonstruuje ich wzajemną polemikę, posiłkując się pracą Stevena Shapina i Simona Schaeffera<sup>137</sup>. Para Hobbes – Boyle oddaje dobrze istotę nowoczesnego sposobu rozdzielenia praktyk od sposobu ich opisu, legitymizacji.

Boyle nie tworzy po prostu dyskursu naukowego, podczas gdy Hobbes czyniłby to samo dla polityki; Boyle kreuje polityczny dyskurs, z którego polityka zostaje wykluczona, natomiast Hobbes tworzy wyobrażenie naukowej polityki, z której należy wyłączyć eksperymentalną naukę. Innymi słowy, wynajdują oni nasz nowoczesny świat, w którym reprezentacja rzeczy, zapośredniczona przez laboratorium, zostaje oddzielona od reprezentacji obywateli, opartej na społecznym kontrakcie<sup>138</sup>.

Oba światy: polityki (aksjologii) i nauki są dla siebie wzajemnie niezbędne. Państwo potrzebuje nauki aby istnieć (przemysł, broń, opieka medyczna nad populacją etc.), nauka potrzebuje środków finansowych, stabilności politycznej, ram instytucjonalnych gwarantowanych jedynie przez państwo. W porządku legitymizacji owo wzajemne, symbiotyczne uwarunkowanie musi pozostać ukryte. Utworzenie „czarnej skrzynki” oraz Konstytucja Nowoczesności pozwalają „uwolnić” daną praktykę od wspólnotowego horyzontu norm i wartości. Działanie instrumentalne, czyli relacje zamknięte w „czarnych skrzynkach”, są na tyle zuniwersalizowane, iż jawią się jako zewnętrzne wobec aksjologicznego horyzontu danej wspólnoty (kultury symbolicznej). Ujmując to możliwie najprościej – stają się one faktem i koniecznością. Analiza procesów zamykania relacji w „czarnych skrzynkach” dostarcza także narzędzi teoretycznych do ich „rozmontowania”. Co to oznacza? Możemy pokazać, iż „fakty” okazują się bardziej ustabilizowanymi relacjami. Ich destabilizacja pozwala podważyć sam „fakt”. Przykładowo, dogmatyczni zwolennicy ekonomii liberalnej posługują się kategoriami ekonomicznymi w sposób sugerujący, iż mamy do czynienia z „twardymi faktami”. Zwalniamy pracowników, gdyż takie są „prawa rynku”. Dokładniejsza analiza pokazuje, iż owe „prawa rynku” są faktami tylko w określonych typach gospodarki. W realiach państw kompromisu społecznego nadrzędną kategorią może być dobrostan obywateli, a na przykład w teokracji – kategoria grzechu, wówczas działania nastawione na zysk zderzą się z „żelaznymi prawami” religii etc.

<sup>137</sup> S. Shapin, S. Schaeffer, *Leviathan and the Air Pump: Hobbes, Boyle and the Experimental Life, Including a Translation of Thomas Hobbes, Dialogus Physicus De Natura Aeris*, Princeton University Press, Princeton 1985.

<sup>138</sup> B. Latour, *We Have Never Been Modern*, dz. cyt., s. 27.

Pokazuje to, jak ważne jest, co uznajemy za fakt. Dla myślenia w kategoriach etyki podstawowe jest pojęcie wolnego wyboru. Ono z kolei wymusza założenie minimalnego stopnia niezdeterminowania podmiotów działających przez to, co wobec nich zewnętrzne. Wolność podmiotu wymusza, aby to on był źródłem determinacji. To, co uznane za obszar konieczności, nie podlega ocenie etycznej – przykładem może być funkcjonowanie kategorii „niepoczytalności” w prawie karnym. Dlatego też rozpoznanie sfer wolności i konieczności nabiera fundamentalnego znaczenia etycznego, a w sensie logicznym samą etykę wyprzedza.

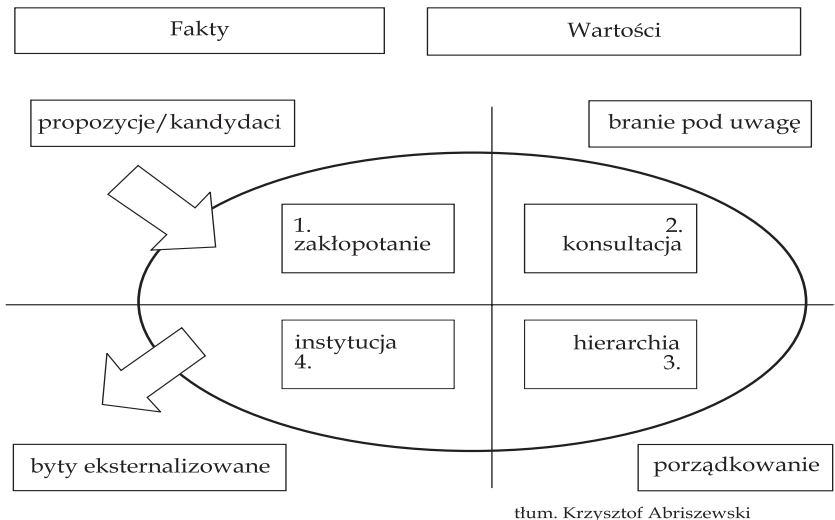
Jak sądzę, ANT umożliwiła restytucję pojęcia racjonalności praktycznej. Racjonalność taka pozwala na projektowanie (odkrywanie) obszarów wolności i obszarów konieczności. Teoria Latoura pokazuje, iż oczywistość tego, co rozumiemy jako świat przyrodniczych determinizmów, nie jest już tak oczywista. W tym sensie epistemologia ANT uzyskuje potencjał krytyczny. Poprzez samo wskazanie pragmatycznej genezy „faktów”, w tym „faktów przyrodniczych”, pozwala odczarować pojęcie skuteczności, w tym skuteczności technologicznej. Latour relatywizuje wszystkie środki do celu w tym sensie, że jego praktyka odcyfrowywania równoczesnej pracy praktyk puryfikacji i translacji (hybrydyzacji) oraz możliwość rozmontowywania „czarnych skrzynek” pozwala przedstawić konieczności jako „przygodne”, a „fakty” jako sploty relacji<sup>139</sup>.

W ujęciu ANT podział na środki i cele, wartości i fakty zaciera się, realizacja celu jest bowiem rozumiana jako budowa sieci relacji. Każdy element tej relacji jest kluczowy, pomocne będzie przytoczenie metafory obiegu krwi, cel (serce) jest równie istotny i współzależny jak środki (naczynia krwionośne). Pozwala to na powtórne „zaczarowanie” świata. Oznacza to, iż otwiera się szansa na dyskurs etyczny (i polityczny) także w tych sferach zjawisk, które dotychczas traktowane były jako domena racjonalności instrumentalnej. Musimy podjąć debatę na temat tego, jak rozrasta się nasza ludzko-pozaludzka zbiorowość. Mamy zatem do czynienia z antytezą teorii Luhmanna. Tam technokratyczna zgoda na opisy systemów, tak jak się one w swych opisach fundują, funkcjonalizowała (a zatem czyniła konieczną) każdą przygodność. Latour proponuje polityczną ekologię, która jest młodszą siostrą Marksowskiej ekonomii politycznej. Podczas gdy Luhmann z przygodnych uwarunkowań historycznych czynił fakty, Latour, odwrotnie, podważa stabilność faktów, pokazując ich przygodną historyczną naturę.

---

<sup>139</sup> B. Latour, *Morality and Technology. The End of the Means*, „Theory, Culture & Society” 2002, vol. 19(5/6), s. 247–260.

Podobnie jak Bourdieu i Wallerstein, także Latour podaje swoją własną propozycję (odmienną od wymienionych wyżej). Nazywa ją różnie: parlamentem rzeczy, *Dingpolitik*<sup>140</sup>, demokracją rozciągniętą na rzeczy, polityczną ekologią, polityką natury. Omawiając jego wersję racjonalności praktycznej, skupię się na naszkicowaniu przedstawionego w *Polityce natury* projektu „zarządzania” naszą zbiorowością. Proces ten jest z jednej strony „zarządzaniem” i sterowaniem procesem wprowadzania innowacji do naszej zbiorowości, z drugiej – to proces stabilizacji i „zamykania” relacji w „czarnych skrzynkach”. Latour proponuje prosty schemat, projekt debaty nad zbiorowością, która staje wobec wyzwania ze strony jakiejś innowacji<sup>141</sup>.



Model składa się z czterech faz: zakłopotania, konsultacji, porządkowania i instytucjonalizacji. Dwa z wymienionych procesów: zakłopotanie i instytucjonalizacja, odpowiadają temu, co tradycyjnie utożsamiamy z faktami, kolejne dwa procesy: konsultacja i hierarchia – poziomowi wartości. Ten prosty model wskazuje na cykl wprowadzania jakiejś innowacji społecznej, na przykład telefonu komórkowego. Po pierwsze, jesteśmy jako zbiorowość „zakłopotani”

<sup>140</sup> Projekt „Dingpolitik” rozwijany był przez Latoura m.in. w kontekście wystawy *Making Things Public: Atmospheres of Democracy* w ZKM Center for Art and Media, Karlsruhe 2005, katalog z wystawy: *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, B. Latour, P. Weibel (eds.), MIT Press, Cambridge, MA 2005.

<sup>141</sup> Por. K. Abriszewski, *Poznanie, zbiorowość, polityka...*, dz. cyt., s. 318-349.

pojawiającą się nowością, narusza ona ustalony układ odniesień, jest faktem, który nie jest ustabilizowany. Kandydaci do udziału w naszej zbiorowości, nowe propozycje kłopotczą nas, zastanawiają, są zewnątrz, które „drażni”. Telefon komórkowy pojawia się jako zagrożenie, symbol nowego świata etc. Następną fazą – konsultacja ma już wymiar polityczny i etyczny. W ramach zbiorowości odbywa się szereg negocjacji, wprowadzania danego elementu w zbiorowość. Przykładowo, dyskutujemy, kto ma prawo korzystać z telefonu, kiedy się go używa, podjętych zostaje wiele eksperymentów społecznych, marketingowych etc. Kolejny krok jest oczywiście konsekwencją poprzedniego – po fazie negocjacji dokonuje się ich „zamrożenie”, ustalenie hierarchii. Nowy element trafia na odpowiednie miejsce w „drabinie bytów”. Wreszcie ostatni element to instytucjonalizacja, czyli wytworzenie mechanizmów społecznych, ciągów działań, nawyków. Ten etap to moment, kiedy innowacja staje się „faktem”. Przykładowo, pomysł, że choroby są roznoszone przez drobnoustroje najpierw wprowadził zakłopotanie, zaburzył dotychczasową konstrukcję „faktów”, następnie wymagał redefinicji sfery wartości. Rola lekarza czy dezynfekcja okazały się ważniejsze niż praktyki religijne, wreszcie drobnoustroje stały się „faktem”. Tu dochodzimy do ostatniego elementu – bytów eksternalizowanych, czyli tych elementów zbiorowości, które muszą zostać usunięte, ustąpić miejsca innowacji. W przypadku telefonu komórkowego śmierć naturalną poniosły zarówno telegraf, jak i cnota punktualności. Co więcej, w epoce telefonu komórkowego *Romeo i Julia* nie jest już dłużej w stanie wytworzyć stanu napięcia. Drobnoustroje odesłały na śmietnik historii takie byty, jak „złe oko” czy bicie w dzwony. Przedstawiony wyżej cykl wprowadzania innowacji uzupełniony zostaje przez Latoura o przegląd zadań, ról, jakie w owej demokracji rozciągniętej na rzeczy (czynniki pozaludzkie) winniśmy pełnić. W tym miejscu widzimy, jak splatają się ze sobą Wallerstein, Luhmann, Bourdieu, a nawet Parsons. Wallerstein dlatego, że zarządzanie zbiorowością pomyślaną poza nowoczesną zasadą dyferencjacji odsyła do intuicji, które stały za ideą systemuświata. Parsons z Luhmannem i Bourdieu pokazują w „socjologiczny” sposób, jak sprawstwo realizuje się poprzez kody i role społeczne oraz ich ucieleśnianie. Wreszcie Latour pozwala wszystkich połączyć w jednym schemacie. Przyjrzyjmy się zatem, jakie zadania i role społeczne są kluczowe, by zarządzać zbiorowością.

Przeгляд tych zadań przeanalizuję na każdym z etapów wprowadzania innowacji do naszej zbiorowości. Latour wymienia cztery profesje. Są to: naukowcy, politycy, ekonomiści, moralisci. W pierwszym przypadku, kiedy nowy byt wprowadza zakłopotanie czy też

niepewność, rola naukowców jest jasna, to oni i ich laboratoria generują największą liczbę innowacji, bytów, które nas kłopotą. Politycy za zadanie mają przeczucie niebezpieczeństw, myślenie o bytach eksternalizowanych w interesie zbiorowości. Ekonomiści wprowadzają wspólną miarę, którą można „mierzyć” rzeczywistość, szukają „miejsca” dla nowego bytu, innowacji, poprzez rozpoznawanie i kreowanie nowych potrzeb. Moralisci wreszcie mają za zadanie myślenie o bytach eksternalizowanych w interesie zbiorowości, na przykład poprzez wszczynanie „przesadnych” alarmów o roślinach modyfikowanych genetycznie. W fazie konsultacji naukowcy poznają, testują „nowego” aktora. Poszerzają wiedzę o charakterze i „zwyczajach” danej innowacji. Politycy pracują nad budowaniem opinii publicznej o nowym aktorze. Ekonomiści określają obszary wspólnych interesów. Wreszcie moralisci artykułują zmiany, jakie nowy aktor wprowadza do naszej moralności. W następnym kroku dochodzi do utrwalenia innowacji, ustalenia hierarchii, wyznaczenia trwałego miejsca w sferze wartości. Naukowcy zaczynają pełnić rolę „techniczną”, zastanawiają się nad środkami, które należy przedsięwziąć, aby osiągnąć cele związane ze zmianami wywołanymi innowacją, przykładowo, pracują nad redukcją kosztów, wyszukiwaniem nowych powiązań. Politycy muszą dokonać reinterpretacji własnej roli rzeczników określonych grup. (Czy polityk liberalny może być zwolennikiem roślin modyfikowanych genetycznie?) Ekonomiści szukają możliwości wprowadzenia wspólnej płaszczyzny kalkulacji, porównania, przeliczenia. Rośliny modyfikowane stają się elementem gry rynkowej, pokazuje się ich opłacalność, wydajność. Wreszcie moralisci mają za zadanie ustalenie i utrwalenie hierarchii. Przykładem takiego procesu jest dyskusja o *in vitro* i naprotechnologii. Wreszcie ostatni moment – instytucjonalizacja, wytworzenie „faktu”. Naukowcy mają za zadanie wytworzenie konsensusu, ustalenie przyczynowości, „ustalenie faktów”. Politycy mobilizują zbiorowość, posługując się znaną od Carla Schmitta zasadą stwarzania wrogów zbiorowości, przykładowo, piętnują osoby krytyczne wobec roślin modyfikowanych genetycznie. Ekonomiści mają za zadanie stworzenie prowizorycznego modelu „wspólnego świata” poprzez wskazanie zysków i strat powstających w wyniku dojścia do konkluzji. Wreszcie moralisci mają za zadanie wzbudzenie wątpliwości w tych, którym żyje się dobrze, w imię głosu bytów wykluczonych. Ten pobieżnie zaprezentowany schemat świetnie nadaje się do śledzenia dysput wokół takich kontrowersji, innowacji, jak dziura ozonowa, wspomniane wyżej organizmy modyfikowane genetycznie, *in vitro* (w Polsce), problem AIDS etc. Warto w tym kontekście zapytać o możliwość wpisania

sztuki i artystów w ów cykl wprowadzania, konsultowania i stabilizowania innowacji w obrębie naszej zbiorowości. Owe cztery profesje i cykl domykania zbiorowości po pojawieniu się innowacji Latour nazywa polityczną ekologią. Projekt politycznej ekologii to projekt debatującej zbiorowości, która będzie w stanie, choćby w minimalnym stopniu, wpływać na ewolucję samej siebie. Koncepcja Latoura to próba uprawiania polityki w obrębie ontologii płaskiej, podobnej ekologicznej wizji systemu-świata Wallersteina, z tym, że ten ostatni mówi o globalnym systemie-świecie. Jak jednak pamiętamy, Latour zniósł analityczne rozróżnienie pomiędzy wnętrzem i zewnątrzem, gdy omawiał Pasteura. Podobny proces można rozszerzyć – laboratorium Pasteura i Francja były elementem tej samej sieci, można bez problemu rozszerzyć to rozumowanie do skali całego nowoczesnego systemu-świata. Robi to sam Latour, kiedy dostrzega, że szczepionki Pasteura umożliwiły zarówno I wojnę światową, jak i kolonizację na szeroką skalę.

ANT kładzie nacisk na konieczność destabilizacji tego, co zwykle, powszechne, stabilne. Dla ANT autonomia to wynik, koniec procesu, a nie początek. Megarejczycy wbrew Arystotelesowi mówili, iż ten, kto zakończył taniec, nie jest już tancerzem.

Wallerstein<sup>142</sup> widzi szanse *phronesis* w dialektyce, która miała by rozpoznawać, w jakim momencie/miejscu struktury społeczne są podatne na zmianę, a w jakim są na nią odporne. Podmiotowe sprawstwo miałyby więc polegać na podejmowaniu działań w punktach słabości struktur. Bourdieu uważa, iż racjonalność praktyczna polegać ma na rozpoznawaniu układu pól i habitusów oraz stosowaniu tej wiedzy przy ingerencjach w proces odtwarzania się pól władzy i panowania.

Racjonalność praktyczna według Latoura to trud odcyfrowywania technik mediacji i puryfikacji; polityka natury, samozarządzanie rozrastającą się zbiorowością stanowiłby niezbędną, przygotowawczą fazę procesu racjonalności praktycznej. Latour pokazuje nam sposób dekonstrukcji, „odmyślenia” pewnych zastanych sposobów wyznaczenia tego, co konieczne. Jego analizy sugerują sposób, w jaki można dokonać „rozmontowania” poziomu oczywistości, pokazuje, jak pomyśleć politykę poza nowoczesną dychotomią faktów i wartości. Jak sam stwierdza, ponowne splecenie tego, co społeczne, ponowne wyznaczenie takich sfer (wolności i konieczności) wydaje się konieczne, aby w ogóle mówić o jakiegokolwiek sprawczości.

---

<sup>142</sup> „Gdy zrozumiemy, że racjonalność funkcjonalna [instrumentalna – A.W.N.] nie istnieje, wtedy dopiero zaczniemy osiągać racjonalność substancjalną”, I. Wallerstein, *Koniec świata, jaki znamy*, dz. cyt., s. 305.

#### 4.4. Czy społeczeństwo może stać się samostereownym podmiotem?

Amitai Etzioni<sup>143</sup> jest dziś znany przede wszystkim jako przedstawiciel ruchu komunitariańskiego. Autor ten jest aktywny nie tylko jako naukowiec, ale także jako działacz społeczny, twórca *Platformy komunitariańskiej*, oraz założyciel pisma „Responsive Community”. Zajmę się przede wszystkim wątkami z jego wcześniejszej twórczości. W tym wczesnym okresie Etzioni prowadził analizy z pogranicza socjologii organizacji, myślenia w ramach paradygmatu systemowego socjologii i filozofii politycznej. Analizując jego projekt „społeczeństwa aktywnego”<sup>144</sup>, postaram się odpowiedzieć, dlaczego w swojej pierwotnej postaci projekt ten nie odniósł sukcesu. Postaram się również wskazać możliwe sposoby korekty tego projektu.

Etzioni dopełnia i domyka moje poszukiwanie „wykluczonego środka”. Równocześnie jest przykładem analizy systemowej, która mimo iż wyrasta z nurtu funkcjonalistycznego, próbuje go korygować od strony historycznej.

Propozycja „społeczeństwa aktywnego” wykracza poza spór komunitaryzm–liberalizm, wbrew popularnemu w Polsce odbiorowi Etzioniego. Tym, co wyróżnia propozycję tego myśliciela, jest konsekwentna próba połączenia rozbudowanej teorii socjologicznej (wraz z propozycją ciekawej wizji ontologii społecznej) z teorią przemian politycznych. Dla Etzioniego myślenie w kategoriach politycznych i społecznych (rozumianych jako systemowa ontologia społeczna) winno się wzajemnie uzupełniać. Warto dodać jedynie, iż podkreślając polityczny charakter tego, co społeczne, oraz społeczne tło tego, co polityczne, potrafi on równocześnie analitycznie rozdzielać owe sfery, mając świadomość pierwotnej ich jedności. Ponadto Etzioni, podobnie jak Wallerstein, Bourdieu i Latour, podkreśla rolę socjologii wiedzy jako warunku powstania racjonalności aksjologicznej.

Etzioni jest autorem, który wprowadził na grunt socjologii pojęcie „społeczeństwa postmodernistycznego”<sup>145</sup>; rozumiał je jako

---

<sup>143</sup> O Etzionim pisałem szerzej w tekście *Responsywność a samorządność – wokół idei „społeczeństwa aktywnego” Amitaia Etzioniego*, [w:] T. Buksiński, K. Bondyra, J. Jakubowski (red.), *Demokracja, samorządność, prawo*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2007.

<sup>144</sup> Co ciekawe, projekt zamieszczony przez Amitaia Etzioniego w pracy *The Active Society* zdaje się na nowo zyskiwać popularność, o czym może świadczyć praca: W.C. McWilliams (ed.), *The Active Society Revisited*, Rowman & Littlefield, Lanham 2006.

<sup>145</sup> W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, dz. cyt., s. 39.

pewną możliwość, która otwiera się w nowej fazie nowoczesności. Ów nowy etap nowoczesności można utożsamić z nowoczesnością w jej fazie postindustrialnej. Ryzykując, iż analogia ta będzie zbyt daleko posuniętą imputacją, uważam, że termin społeczeństwo postmodernistyczne Etzioniego odpowiada terminowi społeczeństwo ryzyka Becka. Postindustrialny etap nowoczesności jest bowiem przez Etzioniego charakteryzowany w sposób przypominający opis nowoczesności refleksyjnej (zwrotnej, późnej) dokonany przez Urlicha Becka, Anthony'ego Giddensa i Scotta Lasha. Ta nowa postać nowoczesności związana jest, zdaniem Etzioniego, z transformacją społeczną wywołaną zmianami technologicznymi<sup>146</sup>. Nawijając polemicznie do Daniela Bella, zauważył on, iż kres społeczeństw industrialnych stwarza sytuację wyboru. Z jednej strony pojawia się zagrożenie związane z upadkiem dotychczasowych sposobów wytwarzania porządku społecznego, z drugiej – pojawia się nadzieja. Rozwój technik komunikacyjnych, według tego uczonego, jest szansą na pojawienie się nowych form organizacji społecznej. One z kolei wraz z procesem informatyzacji stwarzają szansę na auto-monitorowanie się społeczeństwa.

Adwent okresu postmodernistycznego zaznaczył się gwałtownym wzrostem nowych technologii związanych z wiedzą, które pozwalają zbierać dane i analizy, dokonywać symulacji a i analiz systemowych. Można powiedzieć, że komputer jest tym dla produkcji wiedzy, czym maszyna parowa była dla produkcji materialnej<sup>147</sup>.

Ma on nadzieję, wbrew Luhmannowi, iż rozwój ten może umożliwić społeczeństwu uzyskanie wiedzy na temat samego siebie w skali, jakiej jeszcze w dziejach nie było. Dzięki temu społeczeństwa po II wojnie światowej mogą, zdaniem Etzioniego, po spełnieniu pewnych warunków stać się panami samych siebie.

W *The Active Society* Etzioni zderza ze sobą wielką nowoczesną ironię – to, że będąc władcami natury, równocześnie jesteśmy

---

<sup>146</sup> Podkreślanie wagi zmian technologicznych dla kształtu, jaki przyjmują zależności społeczne, zbliża w pewnej mierze Etzioniego do Latoura (i innych przedstawicieli z kręgu ANT), ponadto akcentowanie przez Etzioniego problemu wspólnotowości i jej historycznego charakteru wskazuje na próby połączenia obu paradygmatów. Jako ciekawostkę można wskazać, iż dla Etzioniego, tak jak i dla Latoura, społeczeństwa współczesne są coraz ściślejszymi zbiorowościami tego, co ludzkie, z tym, co pozaludzkie. Obaj autorzy na potwierdzenie tego spostrzeżenia dają ten sam przykład. Przez obu kierowca w samochodzie zostaje nazwany cyborgiem, czyli zespoleniem (przynajmniej czasowym) człowieka z maszyną. Por. A. Etzioni, *The Active Society*, dz. cyt., s. 10; T. Dant, *The Driver-car*, „Theory, Culture & Society” 2004, vol. 21(4/5), s. 61–79; M. Featherstone, *Automobilities. An Introduction*, „Theory, Culture & Society” 2004, vol. 21(4/5), s. 1–24.

<sup>147</sup> A. Etzioni, *Active Society*, dz. cyt., s. 9.

we władaniu naszych własnych narzędzi – oraz obronę poczucia sprawstwa i koncentruje się na zaprezentowaniu, iż ludzkość może kierować swoją własną kreacją albo przynajmniej, że społeczeństwa mogą dążyć do zwiększenia stopnia samozarządzania<sup>148</sup>.

W pracy Etzioniego widoczna jest próba wyciągnięcia konsekwencji z przejścia od modernizacji prostej do modernizacji refleksywnej. Podobnie jak Latour, pragnie on *zmodernizować modernizację*. Robi to innymi środkami i w innej tradycji<sup>149</sup>. Etzioni to próba ponownego przemyślenia obietnic związanych z socjalistycznymi utopiami, wzmocniona i podbudowana przekonaniem, że zmiany w obrębie środków produkcji (szczególnie w obrębie sposobów komunikacji i produkcji wiedzy) pozwolą na ich realizację.

Etzioni stanowi ciekawą, choć zapomnianą (i niekontynuowaną) ścieżkę w rozwoju teorii systemów społecznych. Hans Joas twierdzi, że była to pierwsza systematyczna alternatywa dla teorii Parsonsa<sup>150</sup>. Klaus von Beyme wskazuje, iż dynamika teorii społecznych spowodowała, że rozdzieliły się one na teorie akcentujące czynniki systemowe i na teorie wskazujące na wagę interakcji, komunikacji i odtwarzania codzienności przez ludzi<sup>151</sup>. Oba kierunki popadły w skrajności – z jednej strony mamy autopoietyczne systemy Luhmanna, z drugiej – analizy etnometodologów. Stanowisko Etzioniego natomiast to próba konsekwentnego połączenia teorii podmiotowości (działań) z teorią systemów.

Etzioni jest autorem szczególnie interesującym dlatego, że łącząc oba ujęcia myślenia systemowego, stara się przy tym świadomie wyartykułować problem normatywności w podejściach systemowych. Etzioni wskazuje na polityczny i etyczny aspekt funkcjonowania systemów (i instytucji), szczególnie na wagę responsywności.

Tym, co dla mnie ważne, jest fakt, iż Etzioni podkreślał rolę wiedzy i socjologii wiedzy jako czynnika zmiany społecznej i elementu kluczowego dla skonstruowania racjonalności aksjologicznej, mądrości praktycznej<sup>152</sup>.

<sup>148</sup> W.C. McWilliams (ed.), *The Active Society Revisited*, dz. cyt., s. 1.

<sup>149</sup> B. Latour, *Rozwój, głupcze...*, dz. cyt., s. 53–75.

<sup>150</sup> H. Joas, *Macroscopic Action. On Amitai Etzioni's Contribution to Social Theory*, [w:] W.C. McWilliams (ed.), *The Active Society Revisited*, dz. cyt., s. 14.

<sup>151</sup> K. von Beyme, *Współczesne teorie polityczne*, dz. cyt., s. 189–190.

<sup>152</sup> H. Joas, *Macroscopic Action...*, dz. cyt., s. 18.

### 4.4.1. Aktywność i pasywność – podmiotowość sprawcza jako zapośredniczenie

Głównymi kategoriami w teorii Etzioniego jest para pojęć: pasywny-aktywny. Dychotomia ta według niego przecina dotychczasowe podziały socjologiczne (na przykład *Gemeinschaft-Gesellschaft*). Aktywność to przeciwieństwo dryfu, biernego poddawania się procesom historycznym i społecznym<sup>153</sup>. Aktywny to ten, kto włada jakimiś procesami, ma nad nimi kontrolę (*to be in charge*), pasywny zaś to ten, kto im podlega.

Wymiar aktywny-pasywny przecina te tradycyjne kategorie z zakresu nauk społecznych. Aktywna (lub pasywna) jednostka społeczna może być zarówno wspólnotą, jak i stowarzyszeniem<sup>154</sup>.

W modelu człowieka jako kreatora Etzioni odnajduje możliwość utworzenia modelu zsekularyzowanej podmiotowości. Kreator to ten, kto poprzez zmianę tego, co społeczne, zmienia siebie. Pobrzmiewa tu znów oświeceniowa ambicja wyrwania się z tradycji i natury, przy czym obydwie zostają symetrycznie potraktowane jako konstrukt społeczny. Problemy, z jakimi się borykamy, mają charakter zawsze określany społecznie i traktowane są jako nieuchronnie uwikłane w stosunki władzy i panowania, a więc nieuchronnie polityczne. Działający aktor nie jest tylko ucieleśnieniem działania bezmyślnego. Etzioni wprost odżegnuje się od ujęć decyzyonistycznych. W odróżnieniu od Heideggerowskiego *Dasein*, aktor u Etzioniego nie tylko działa. Aktor jest u niego pojmowany (na mocy założeń) zawsze jako zdolny do działania, zdolny do monitorowania własnych działań (myślenia) oraz zdolny do podejmowania zobowiązań moralnych. Składniki orientacji aktywnej, które według Etzioniego są nierozzerwalnie związane, to: samoświadomość i wiedza, stawianie sobie określonych celów, zobowiązania moralne oraz zdolność do przekształcania stosunków społecznych, czyli władza/siła. Działającymi są nie tylko pojedyncze jednostki, ale także wspólnoty (czy organizacje). Etzioni we wszystkich swoich pracach akcentuje przenikanie się jednostek aktywnych z porządkiem wspólnoty, poprzez ich wzajemne przekształcanie się istnieje możliwość oddziaływania i przekształcania stosunków społecznych. Istotą sprawstwa jest oddziaływanie poprzez zapośredniczenie. Etzioni śledzi aktywne „połączenia”, relacje, nie ogranicza pojęcia sprawstwa do inicjatora działań. W tym sensie w odległy

<sup>153</sup> J.H. Spear, *The Actively Drifting Society*, [w:] W.C. McWilliams (ed.), *The Active Society Revisited*, dz. cyt., s. 89-114.

<sup>154</sup> A. Etzioni, *Active Society*, dz. cyt., s. 4.

sposób przypomina to rozproszone, krążące sprawstwo tak ważne w teorii aktora-sieci. W odróżnieniu od ANT, co jest jego zdecydowaną słabością dotyczącą przywiązania do tradycyjnej wizji socjologii, zwraca on uwagę głównie na aktorów pojmowanych w sposób tradycyjny – jako ludzie. Bez świadomości aktorzy społeczni pozostają pasywni i ślepi, zaś bez moralnego zaangażowania tracą kierunek działania i dryfują. Bez władzy natomiast nie są zdolni do działania bardziej niż „wykolejony pociąg”. Być aktywnym to znaczy być świadomym (*aware*), zaangażowanym, oświeconym, zobowiązany (*committed*), silnym (*potent*). Widzimy więc, że orientacja aktywna jest próbą wypracowania możliwości działania podmiotu, który opiera się na racjonalności aksjologicznej. Działanie jest zawsze działaniem ograniczonym. Być aktywnym to z konieczności przyjmować postawę samoograniczania się. Samoograniczanie się jest dla Etzioniego równie ważne w kształtowaniu podmiotów, jak ich własna aktywna orientacja. Motyw ten współgra z podkreślaną w ramach ANT wagą laboratorium, „czarnych skrzynek”, ze stabilizowaniem wybranych fragmentów rzeczywistości jako koniecznym elementem bycia sprawczym. Mówiąc innym językiem, ważnym aspektem aktywności jednostek systemu jest to, iż mogą one uzyskiwać ową aktywność niejako pośrednio, poprzez odpowiednią strukturalizację (instytucjonalizację) tego, co społeczne. Dla Etzioniego ważne jest budowanie strukturalnych zapośredniczeń, które w konsekwencji, jak pasy transmisyjne, przenosić będą władzę, ale i kontrolę, od poziomu pojedynczego aktora, aż na poziom całego społeczeństwa. To oznacza, iż konieczne jest wytwarzanie zależności systemowych w sensie zbliżonym do ich rozumienia w ramach ujęć funkcjonalistycznych. Etzioni wprowadza grę pomiędzy aktywnością i pasywnością. Wbrew obiegowym intuicjom, zarówno aktywność, jak i pasywność można społecznie wytwarzać. Oznacza to, iż możemy budować takie wspólnoty i instytucje, które odpowiednio mogą wzmacniać pasywność i/lub aktywność podmiotów składowych owych wspólnot i instytucji<sup>155</sup>. Dla Etzioniego istotne jest „przenoszenie” aktywności z poziomu elementu jakiejś całości na nią samą. Jeżeli aktywność „przenosi” się z jednostek na poziom organizującej je całości, analogicznemu procesowi podlega także pojęcie odpowiedzialności. Etzioni zdaje sobie sprawę

<sup>155</sup> Podobnie jak w przypadku pojęcia delegacji, także w przypadku Etzioniego interesujący potencjał ma zastosowanie pary pojęć interaktywność-interpasywność. Interpasywność, czyli działanie „w imieniu” podmiotu zamiast niego, jest dla Etzioniego koniecznym elementem budowania społeczeństwa. Problemem jest, jak „zaprząć” interpasywne struktury, łańcuchy w mechanizmy kontroli. Szerzej na temat interpasywności w pracy: A. Chmielewski, *Dwie koncepcje jedności...*, dz. cyt.

z powagi tego odkrycia. Pociąga ono bowiem za sobą postulat moralnej odpowiedzialności instytucji i wspólnot. Etzioni nakłada zatem na nas ciężar odpowiedzialności za tworzenie wspólnot i instytucji. Z tego powodu na plan pierwszy wysuwa się idea responsywności. Responsywność to pojęcie zaczerpnięte przez Etzioniego z cybernetyki – tam jednak znaczyło ono tylko tyle, co wrażliwość danego układu na oddziaływania, szczególnie na oddziaływania zwrotne. Etzioni natomiast nadaje temu pojęciu głębszy sens. U niego responsywność to wrażliwość całości na jej elementy składowe. W przypadku społeczeństwa przekłada się to na wrażliwość społeczeństwa (wspólnoty) na potrzeby jego (jej) członków.

U Etzioniego, jak stwierdza Beyme<sup>156</sup> władza jest traktowana bardziej substancjalnie niż w ujęciach cybernetycznych czy systemowych. Etzioni traktuje jednostki danej całości jako przynajmniej potencjalnie aktywne. Władza ma być powiązana z responsywnością, niedobory tej cechy strukturalnej spowodują, iż dane społeczeństwa rodzic będą nieautentycznością i alienacją<sup>157</sup>. Aktywność i pasywność są u Etzioniego cechami strukturalnymi, ewentualne znaczenie normatywne jest dopiero nadbudowane nad tymi pojęciami; ważne jest jednak, czy (i jak) owa grupa jest aktywna. Pasywność podmiotu jednostkowego w tym wypadku oznacza zgodę na aktywność podmiotu zbiorowego. I odwrotnie, pojedynczy robotnik może być pasywny, ale istnienie związków zawodowych czy innych „pasów transmisyjnych” pozwoli na artykulację i zaspokojenie jego potrzeb. Pasywny podmiot jednostkowy może działać dzięki uczestnictwu w aktywnej strukturze i odwrotnie – aktywny podmiot może być pozbawionym realnego sprawstwa, gdy będzie należał do pasywnych struktur. Pojęcie responsywności pozostaje u Etzioniego w ciekawym związku z pojęciem odpowiedzialności. Z jednej strony uczestnicy danego społeczeństwa obarczeni są odpowiedzialnością za jego kształt. To od uczestników danej całości społecznej zależy, czy będzie ona skonstruowana w taki sposób, by była responsywna. Pojęcie odpowiedzialności wyprzedza w tym rozumieniu pojęcie responsywności. Z drugiej strony pojęcie odpowiedzialności może dotyczyć jedynie wolnych podmiotów, a więc takich, które będą autentyczne (to znaczy świadome swych potrzeb) i niewyalienowane (a więc zdolne do działania). W tym wypadku jakaś szczątkowa przynajmniej forma responsywności „wyprzedza” logicznie pojęcie odpowiedzialności.

<sup>156</sup> K. von Beyme, *Współczesne teorie polityczne*, dz. cyt., s. 189.

<sup>157</sup> Problemowi nieautentyczności i alienacji poświęcony jest ostatni rozdział jego pracy *The Active Society*; ponadto por. A. Etzioni, *Basic Human Needs, Alienation and Inauthenticity*, „*American Sociological Review*” 1968, vol. 33, issue 6, s. 870–885.

#### 4.4.2. Zaangażowanie, usystemowienie i responsywność – wymiary podmiotowości

Etzioni buduje swoją koncepcję na podstawie krytyki podmiotowości kartezjańskiej. Ta szczególnie ważna dla komunitarian idea (uzupełniona o krytykę liberalnego podmiotu punktowego) obecna była w myśli Etzioniego od samego początku<sup>158</sup>. Posługuje się on myślą Heideggera, aby podkreślić nieuchronne zaangażowanie w otaczający świat jako cechę konstytuującą podmiotowość jednostki<sup>159</sup>. Nie jest oznacza to jednak, że jest on zwolennikiem tradycyjnej wizji wspólnoty, takiej, w której jednostka „roztapia” się bez reszty<sup>160</sup>. Etzioni jest wierny etosowi myśli utopijnej, lewicowej<sup>161</sup>. Podkreśla, iż w pewnej mierze przyjmuje oświeceniową wiarę w możliwość wydobywania się człowieka z własnych uwarunkowań, czy to naturalnych, czy społecznych, zauważając, że te drugie są coraz bardziej naszą już nie drugą, ale właściwie pierwszą naturą. W tym sensie, mimo iż wyprzedza diagnozę Becka dotyczącą społeczeństwa ryzyka i drugiej, refleksywnej nowoczesności, społeczeństwo aktywne ma być odpowiedzią na wyzwania tego stadium nowoczesności. Swoje rozumienie emancypacji ilustruje (podobnie jak Habermas w *Erkenntnis und Interes*) poprzez odwołanie do psychoanalizy. Ten wątek przybliża z kolei Etzioniego do omawianego przeze mnie Bourdieu. Etzioni, podobnie jak ten ostatni (a również jak Latour i Wallerstein), wierzy w wyzwalającą moc specyficznie rozumianej wiedzy. Wiedza ma być „produkowana” między innymi przez nauki społeczne. Etzioni zauważa, że człowiek jest zawsze uczestnikiem wspólnot (a także organizacji), co więcej – że wyzwalającą moc posiadają właśnie wspólnoty, rozumiane jako podmioty zbiorowe<sup>162</sup>. Społeczne wspólnoty (kolektywy) także dysponują podmiotowością (jaźnią), lecz pojmowaną nieesencjalistycznie.

Społeczne wspólnoty (kolektywy) także dysponują podmiotowością (jaźnią), lecz pojmowaną nie jako reifikująca kategoria metafizyczna,

<sup>158</sup> Swą pierwszą pracę naukową (doktorat) Etzioni poświęcił funkcjonalnej analizie tworzenia się elit w kibucach.

<sup>159</sup> A. Etzioni, *Active Society*, dz. cyt., s. 1–19.

<sup>160</sup> A. Etzioni, *Wspólnota responsywna: perspektywa komunitariańska*, [w:] P. Śpiewak (red.), *Komunitarianie...*, dz. cyt., s. 181–203.

<sup>161</sup> To pozwala mi sądzić, że praca *Active Society* po poddaniu jej treści interpretacji, która uaktualniłaby pewne wątki (przede wszystkim używany przez Etzioniego aparat cybernetyki), mogłaby być doskonałym przykładem tego, co Wallerstein nazywał utopistyką.

<sup>162</sup> Brak uwzględnienia siły, jaką dla podmiotu może być zapośredniczenie poprzez wspólnotę, podmiot zbiorowy, było słabością Foucaulta; także Heidegger wbrew swej ontologii nie doceniał wyzwalającej siły podmiotów zbiorowych.

ale jako nośnik aktywnej orientacji. Wspólnoty mogą stawiać sobie cele, mobilizować siły i dążyć do ich realizacji<sup>163</sup>.

Wspólnoty, podmioty zbiorowe to warunek pragmatycznej skuteczności działań, nośnik aktywnej orientacji.<sup>164</sup> Takie dynamiczne nieesencjalne ujmowanie wspólnot zbliża Etzioniego do Ludwika Flecka oraz jego pojęć kolektywu myślowego i stylu myślowego. Skojarzenie takie mogłoby jeszcze dodatkowo zbliżyć ANT i koncept „społeczeństwa aktywnego” jako korekty pewnych jej politycznych braków.

Z drugiej strony, jeśli dokonamy już reinterpretacji Flecka w duchu etnografii laboratorium, to można spróbować pójść dalej: odszukać w pojęciu „kolektywu myślowego” zbieżności z „kulturami epistemicznymi” Knorr-Cetiny oraz kolektywem (zbiorowością - ang. *collective*) Latoura, a następnie ponownie zapytać o relacje pomiędzy kolektywem a stylem myślowym. Czyż samo to zestawienie pojęć „styl myślowy” - „kolektyw myślowy” nie przywodzi na myśl owych dwóch nurtów badawczych - studiów nad nauką oraz kognitywistyki? Jeśli moje intuicje są trafne, a czas pokaże, czy tak jest, to praca interpretacyjna byłaby jedynie wstępnym krokiem do wykorzystania koncepcji Flecka i poprowadzenia jej dalej. To zaś być może pociągnęłoby za sobą to, że potrafiłaby ona znów rozpalić i zainspirować umysły filozoficzne<sup>165</sup>.

Ten „pragmatyczny” sens tożsamości wspólnot przybliży nas do znaczenia, jakie Bourdieu wiązał z kategorią „iluzji ja”. Stanowi to też przykład możliwości wykorzystania potencjału obu ujęć systemowych. Analizując funkcjonalistycznie wspólnoty ze względu na ich „tożsamość”, możemy, uwzględniając wyjaśnienie genezy tychże wspólnot zaproponowane przez paradygmat systemowo-historyczny, uniknąć błędu pośpiesznej i pochopnej reifikacji operacji poznawczych danego systemu. Wspólnoty mogą stawiać sobie cele, mobilizować siły i dążyć do ich realizacji<sup>166</sup>. Etzioni zakłada postspołeczny charakter tworzenia się tożsamości podmiotu

<sup>163</sup> A. Etzioni, *Active Society*, dz. cyt., s. 2.

<sup>164</sup> Paradoksalnie, sposób istnienia tożsamości podmiotów zbiorowych doskonale ilustruje teoria Luhmanna. Ciekawie ten problem przedstawia Jaromir Brejda, porównując system Luhmanna do Schelerowskiej osoby, wskazuje ponadto na sposób, w jaki można poprzez porównanie obu myślicieli skonstruować pojęcie osoby zbiorowej. Por. J. Brejda, *Fenomenologia, etyka wartości, polityka*, [w:] J. Brejda, W. Stegmaier, I. Ziemiński (red.), *Polityka i etyka w ujęciu filozoficznym i systemowo-teoretycznym*, AMP Studio Paweł Majewski, Szczecin 2003, s. 82.

<sup>165</sup> K. Abriszewski, *Trzecia fala. Ludwik Fleck i antropologia laboratorium*, „Studia z Filozofii Polskiej” 2008, vol. 3, dostępne online: <http://fleck.umcs.lublin.pl/teksty.abriszewski2009a.htm>, dostęp: 09.03.2011.

<sup>166</sup> A. Etzioni, *Active Society*, dz. cyt., s. 2.

jednostkowego. Droga do władzy nad sobą – autonomii wiedzie przez aktywne włączanie się w relacje z innymi. Podobnie jak Crozier, podkreśla on złożoność tożsamości społecznej, zawsze już ustrukturyzowanej, składającej się z elementów wspólnotowych i systemowych etc. Orientacja aktywna jako możliwość dążenia do autonomii (*self mastery*) nie jest wizją „nieustraszonego bohatera” (który patronował myśli Nietzschego, Kierkegaarda, a także, przy pewnej interpretacji, Heideggera). Etzioni możliwość dla działań aktywnych jednostek znajduje w przeobrażaniu grup społecznych, do których one należą (na przykład w przewodzeniu im). Władza, możliwość zmiany społecznej, podobnie jak u Croziera, ma charakter nieprzechodni: jednostka jest bezradna wobec jakichś zjawisk, ale oddziałując na wspólnoty czy instytucje, wpływa na nie w taki sposób, iż to one są w stanie dokonać zmiany. Podkreślanie wagi wspólnotowości jest dziś, po sporze liberalizmu z komunitarianizmem, stałym elementem filozofii politycznej. Zaletą Etzioniego jest to, iż w przekonujący sposób wiąże problematykę wspólnotowości z analizami teorisystemowymi.

Etzioni wyróżnił trzy dominujące języki we współczesnych mu ujęciach bytu społecznego: atomistyczny, woluntarystyczny i kolektywistyczny<sup>167</sup>. Wyróżnienie przez niego poziomu analizy skoncentrowanego na pojęciu wspólnotowości nie pociąga za sobą wykluczenia pozostałych języków. Ujęcie atomistyczne jest przez niego rozumiane jako czysto formalne. Ujęcia tego typu potrafią dostrzec agregaty, zespoły nadbudowane nad atomistycznie pojmowanymi jednostkami, jednak nie są w stanie w ramach swojego aparatu przedstawić makroaktorów społecznych i ich działań. Działania na poziomie makroskopowym są rozumiane jako wynik działań licznych makroaktorów<sup>168</sup>. Ujęcie kolektywistyczne, a do takich zalicza Etzioni także ujęcia systemowe, pozwala na widzenie makroaktorów społecznych w ich swoistej dynamice. Uczony zauważa, iż myślenie kolektywistyczne i systemowe może zostać uznane za przejaw tej samej generalnej postawy metodologicznej. Istnieje jednak ryzyko ujmowania całości jako całości „organicznych”. W tym sensie teorie Parsonsa i Luhmanna wpisują się w tak przedstawiony model ujęć kolektywistycznych. Wreszcie trzecim językiem uprzywilejowanym w analizach społeczeństwa jest ujęcie woluntarystyczne. Jest ono skoncentrowane na sprawstwie, które może być przypisane pojedynczemu człowiekowi (często „wielkiemu człowiekowi”) lub wspólnocie. Ujęcia woluntarystyczne rozpadają się na dwa podstawowe typy:

<sup>167</sup> Tamże, s. 61.

<sup>168</sup> Tamże, s. 63.

racjonalistyczne i nieracjonalistyczne<sup>169</sup>. Różni je sposób, w jaki pojmują podstawowy „motor” działań aktorów. Bywa nim racjonalna kalkulacja, emocje, libido etc.

Etzioni proponuje, aby za najbardziej adekwatny do analiz społecznych uznać język, który jest połączeniem języka systemowo-kolektywistycznego i woluntarystycznego<sup>170</sup>. Połączenie obu języków to także próba równoległego prowadzenia analiz z zakresu ontologii społecznej oraz z zakresu działań politycznych (w szerokim sensie tego słowa – ang. *policy*). To pozwala Etzioniemu na zaproponowanie teorii sterowania społecznego (*societal guidance*), co z kolei zakłada „odczarowanie” pojęcia zmiany społecznej i pojęcie dyferencjacji.

Tak długo jak zmiana jest postrzegana jako „naturalny” wynik takich procesów, jak instytucjonalizacja, moment fazowy, dyferencjacja, możemy mówić o analizie dynamiki systemowej, ale bez koncepcji orientacji aktywnej. Teoria sterowania pyta, jak dany aktor przewodzi procesom, jak zmienia on jednostki składowe danej struktury albo jej granice<sup>171</sup>.

Etzioni wskazuje na trzy bazowe sposoby regulacji działań: normatywny, utylitarny i poprzez przymus (*coercion*)<sup>172</sup>. Regulacja utylitarystyczna premiuje interes, normatywna – podzielane normy i wartości, przymus natomiast nie jest możliwy bez przemocy. Te trzy osie regulacji działań przecinają całość społeczeństwa. Etzioni rozróżnia sieci kontroli oraz procesy formowania konsensusu. Te pierwsze mają charakter polityczny, te drugie społeczny. Waloryzowanym przez niego typem społeczeństwa jest połączenie możliwości sprawnego działania z możliwością wypracowywania konsensusu. Sieci kontroli są przez niego utożsamiane raczej z organizacjami, z kolei procesy formowania konsensusu lokuje on we wspólnotach<sup>173</sup>. Etzioni przyznaje zatem wspólnotom rolę analogiczną do tej, jaką przypisuje im Habermas. Wspólnoty Etzioniego (nie są one rozumiane jako wspólnoty tradycyjne), podobnie jak procesy komunikacji wolne od panowania, mają być głównym momentem podejmowania decyzji w społeczeństwie. To one są odpowiedzialne za demokratyczny charakter danego społeczeństwa. Jednakże w odróżnieniu od Habermasa, Etzioni docenia wagę działań instrumentalnych i opartych na środkach przymusu. Celem jego analiz jest bowiem przedstawienie takiego modelu społeczeństwa,

---

<sup>169</sup> Tamże, s. 69.

<sup>170</sup> Tamże, s. 70.

<sup>171</sup> Tamże, s. 78.

<sup>172</sup> Tamże, s. 96.

<sup>173</sup> Tamże, s. 110.

w którym połączone mogą zostać oba momenty: sieci kontroli oparte na przymusie i formacje tworzenia konsensusu oparte na swobodnej komunikacji.

Wspólnoty jako miejsce tworzenia konsensusu pozwalają formułować cele, wyznaczać normy i wartości, które sterują działaniami. Wspólnoty pozwalają także na ekspresję żądań poszczególnych jednostek. Organizacje, instytucje państwowe pozwalają wdrażać owe cele i realizować je, utrwaląc dane wartości i normy. Pojęcie wspólnoty u Etzioniego jako miejsce osiągania konsensusu może stanowić uzupełnienie koncepcji zbiorowego sprawstwa w ramach ANT. Jak pamiętamy, zbiorowe sprawstwo polegało na stabilizowaniu działań, na kolektywnym wytwarzaniu sieci relacji, dzięki której aktorzy mogli realizować swe cele. Zamknięcie relacji w „czarnej skrzynce” to zbudowanie konsensusu tak silnego, iż stał się „niewidoczny”. Oznacza to zgodę – w danej wspólnocie interpretacyjnej – co do pewnej definicji sytuacji. Wspólnoty zatem, jako miejsca budowania konsensusu, są zarazem sposobami wytwarzania faktów społecznych. W tym momencie znaczenia nabiera socjologia wiedzy. Etzioni wskazuje na jej fundamentalną rolę, szczególnie w społeczeństwach postmodernistycznych (w jego znaczeniu tego terminu), a więc w fazie nowoczesności refleksyjnej, zwrotnej<sup>174</sup>. Zapośredniczona społecznie wiedza jest kluczowym elementem składowym świadomości poszczególnych aktorów społecznych (zarówno zbiorowych, jak i indywidualnych). Socjologia wiedzy to namysł nad sposobami tworzenia wiedzy, a szczególnie wiedzy aktorów społecznych o samych sobie. Świadomość społeczną Etzioni pojmuje w sposób zbliżony do Marksa<sup>175</sup>. Różni się ona jednak w pojmowaniu tego, kto jest obdarzony świadomością. U Etzioniego pojęcie wspólnoty ma charakter bardziej uniwersalny niż Marksowskie pojęcie klasy. Posiadanie świadomości, a właściwie samoświadomości, jest dla Etzioniego warunkiem wstępnym aktywnej orientacji, a więc potencjalnej zdolności do bycia aktorem<sup>176</sup>. Jednakże samoświadomość nie jest jedynym i wystarczającym warunkiem. Przykładowo, Etzioni wskazuje na średniowieczne wspólnoty Żydów, które były bardzo samoświadome, ale pasywne<sup>177</sup>. Tożsamość podmiotu (zarówno zbiorowego, jak i jednostkowego) jest ściśle związana z samoświadomością.

<sup>174</sup> Zagadnieniom tym Etzioni poświęca następujące rozdziały: *Societal Knowledge and Collective Reality-Testing, Knowledge and Power, Societal Knowledge Its Distribution and Reallocation, Societal Consciousness and Societal Action*, swej pracy *The Active Society* (dz. cyt.).

<sup>175</sup> A. Etzioni, *Active Society*, dz. cyt., s. 228.

<sup>176</sup> Tamże, s. 229.

<sup>177</sup> Tamże.

Samoświadomość wzmagą szansę na uzyskanie jasnej tożsamości (*self-identity*). Im wyższy jest poziom samoświadomości aktora, tym łatwiej jest on w stanie rozpoznawać siebie i koncentrować na sobie, jest bardziej świadom własnych granic, zdolny do określania własnego stosunku i relacji do i wobec innych<sup>178</sup>.

#### 4.4.3. Czy możliwe jest sterowanie społeczeństwem-systemem?

Analizy aktywności i pasywności oraz pojęcia responsywności i wspólnoty stają się w pełni zrozumiałe dzięki utopijnemu projektowi „społeczeństwa aktywnego”<sup>179</sup>. Etzioni konstruuje swą wizję w oparciu o diagnozę, wedle której nadchodzące czasy, czyli społeczeństwa ponowoczesne (*post-modern*) wymagać będą nowego rodzaju podmiotów społecznych. Kluczową rolę będzie w nich odgrywać wiedza jako czynnik przemian społecznych. Ponadto ludzkość będzie w stanie dysponować nowymi niespotykanymi dotąd środkami, także w dziedzinie wiedzy i zarządzania nią. Zakłada on optymistycznie, że ludzkość, przynajmniej potencjalnie, powinna być w stanie utrzymywać nad tymi procesami kontrolę. Stąd wyłania się potrzeba wypracowania modelu aktywnego społeczeństwa, takiego, które podejmie próbę sprawowania kontroli nad siłami, które samo wytwarza<sup>180</sup>. Społeczeństwo postmodernistyczne będzie o wiele więcej wiedziało o sobie samym. Tutaj Etzioni zajmuje stanowisko, które jest przeciwne interpretacji nie tylko Luhmanna, ale i wielu badaczy ponowoczesności. Społeczeństwo współczesne nie staje się mniej kontrolowane niż społeczeństwa dawne, istnieje możliwość zupełnie przeciwna. Etzioni zbiega się w swych diagnozach z Latourem i twórcami z kręgu ANT: tak jak oni, uważa on, iż społeczeństwa współczesne są coraz bardziej skomplikowane (ze względu na liczbę „części”), ale mogą być rozumiane jako mniej

<sup>178</sup> Tamże, s. 238.

<sup>179</sup> Zarzut utopijności stawia Etzioniemu polski badacz filozofii wspólnotowej Piotr Skudrzyk. Utopijność tę rozpoznał on jako lewicową, a przeciwstawił ją postawie prawicowej, która rozpoznaje fakty i podejmuje działania realistyczne, nie wyjaśniając przy tym, dlaczego Etzioni – jego zdaniem – nie rozpoznał faktów i nie zaproponował śmiałych rozwiązań. Jest to znaczące o tyle, iż ten sam Skudrzyk zalicza do cnót śmiałość i odwagę (w tym odwagę teoretyczną). P. Skudrzyk, *Amerykańska wspólnotowa filozofia polityczna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2001.

<sup>180</sup> Nieprzypadkowo Stefan Morawski w bibliografii książek kluczowych dla zrozumienia postmodernizmu umieścił książkę Etzioniego. Por. S. Morawski, *Bibliografia dotycząca pozycji zagranicznych, które rozważają problematykę postmodernizmu i postmoderny*, „Kultura Współczesna” 1996, nr 3–4(11–12).

złożone (ze względu na potencjalnie większą samosterowność). Nie jest bowiem prawdą, wbrew teorii autopoietycznej Luhmanna, że jedynie samoorganizacja systemów może dziś utrzymywać ich spójność. Luhmann<sup>181</sup> powiela błędy, które zakładają także zwolennicy teorii wolnorynkowych. Przede wszystkim w nieuprawniony sposób waloryzuje pozytywnie procesy samoorganizacji. Jak zauważył badacz-biolog Eiger, autor książki *Gra*<sup>182</sup>, możemy pozostawić społeczeństwo na pastwę procesów samoorganizacji, ale porządek, który się wyłoni, będzie porządkiem nieludzkim. Wbrew Luhmannowi, w rozszerzającym się społeczeństwie rozrastają się w sposób nieproporcjonalnie większy sieci i możliwości komunikacyjne oraz ich wzajemne powiązania. Jak wskazują przywoływani przeze mnie w rozdziale trzecim matematycy i badacze tzw. „małego świata”, rosnąca złożoność systemów często ułatwia komunikowanie się wewnątrz systemu.

Spółeczeństwo aktywne ma być bardziej „wrażliwe” na potrzeby jego członków. Ma ono być samoprzekształcającym się ruchem społecznym, który będzie dokonywał ciągłej aktualizacji tego, co społeczne, aby wydobyć potencjał „natury ludzkiej”<sup>183</sup>. Analizy Latoura, koncentrujące się na ciągłym rozszyfrowywaniu skomplikowanego połączenia tego, co ludzkie i pozaludzkie, projekt politycznej ekologii, jego wezwanie do splecenia na nowo tego, co społeczne, mogą stanowić ważny instrument w automonitoringu zbiorowości (społeczeństwa).

W analizach Etzioniego, Bourdieu, Latoura pobrzmiewa nadzieja, iż krytyczna nauka społeczna to szansa restytucji racjonalności aksjologicznej. Ta utopijska ambicja nie powinna być mylnie utożsamiana z dawnymi postulatami, na przykład legitymizującą politykę

<sup>181</sup> Na podobieństwo konsekwencji samoorganizacji społeczeństwa w teorii Luhmanna do metafory „niewidzialnej ręki rynku” w liberalizmie ekonomicznym wskazują: S. Lange, U. Schimank, *A Political Sociology for Complex Societies: Niklas Luhmann*, [w:] K. Nash, A. Scott (eds.), *The Blackwell Companion to Political Sociology*, Blackwell Publishing, Oxford 2004, s. 69.

<sup>182</sup> M. Eigen, R. Winkler, *Gra*, dz. cyt.

<sup>183</sup> A. Etzioni, *Human Nature and Transforming Society*, „International Journal of Group Tension” 1974, vol. 4, no. 3. Dodać także należy, iż problem społecznej wiedzy krytycznej wykracza daleko poza ramy zinstytucjonalizowanego dyskursu naukowego, na przykład dyskusje wywoływane przez ruch feministyczny (szczególnie przez kategorię płci kulturowej – *gender*), emancypację homoseksualistów (wraz z kategorią/zjawiskiem *queer*), ruchy wyzwolenia zwierząt, walkę z szowinizmem gatunkowym (*specism*). Wszystkie te ruchy społeczne nie tylko podejmują walkę o redefinicję naszej zbiorowości, ale także dokonują zmiany naszego rozumienia „natury ludzkiej”, dzięki czemu kategoria ta ulega wzbogaceniu, redefinicji, a społeczeństwo jako całość zwrótnie konstytuuje się na podstawie tego „nowego”, ciągle redefiniowanego założenia o „naturze ludzkiej”.

rolą nauki w marksizmie-leninizmie. Latour i Wallerstein są tak dalece sceptyczni, że przez swych przeciwników bywają utożsamiani z postmodernistyczną negacją wielkich narracji<sup>184</sup>.

Koncepcja Etzioniego uzupełnia analizy Wallersteina dotyczące ruchów antysystemowych jako możliwości zmiany systemów historycznych. Jego obszerna praca *The Active Society* może być cenną lekturą dla politologa czy socjologa. Etzioni w drobiazgowy sposób śledzi zależności pomiędzy różnorodnymi elementami rzeczywistości społecznej. Analizuje przyczyny sukcesu ruchów społecznych, na przykład ruchu na rzecz zrównania praw Białych i Czarnych mieszkańców Stanów Zjednoczonych<sup>185</sup>. Etzioni dokonuje także analiz poszczególnych państw i społeczeństw, wskazując na stopień ich „aktywności” i „pasywności”. Przywołałem pracę Etzioniego, aby ukazać możliwość „przejścia” od teorii filozoficznej i społecznej do praktyki politycznej (w sensie *policy*). Dzięki temu Etzioni może stanowić pomost pomiędzy praktyką społeczną a abstrakcyjnymi analizami myślicieli systemowych.

Czym zatem ma być „społeczeństwo aktywne”? Jest to koncepcja systemowa, która w odróżnieniu od funkcjonalizmu większą nadzieję pokłada w aktywności jednostek systemu niż w aktywności całości systemowych. Jak sam stwierdza, Etzioni starał się przeprowadzić swą analizę jako „trzecią drogę” pomiędzy Marksem a Parsonsem. Krytykuje on konfliktową wizję Marksa za niedostrzeganie problemów porządku i ładu społecznego, a Parsonsa gani za brak zoperacjonalizowania w jego teorii konfliktu i oporu. Parsonowski człowiek, realizując się w trajektorii wyznaczonej przez role społeczne, w żaden sposób nie mógł wpływać na kształt systemu społecznego ani komunikować swych potrzeb. Te ostatnie zresztą przez Parsonsa były rozumiane jedynie jako pochodna wymogów

---

<sup>184</sup> Przypisywanie Latourowi określenia postmodernisty jest dość częste i wiąże się z pokłosiem *science wars* wywołanych przez „aferę Sokala”. Barbara Tuchańska w wyważony i rzeczowy sposób przedstawiła ten spór w tekście *O sporze Sokala z Bricmontem i co z tego (nie) wynika?* (dz. cyt.). We wspomnianym tekście autorka proponuje, by stanowisko Latoura określać jako „realizm konstruktywistyczny”. Zupełnie jednak niewytłumaczalne i niezrozumiałe jest przypisanie stanowiska „postmodernistycznego” Wallersteinowi – czyni to Elżbieta Hałas w tekście *Stare i nowe wyzwania dla nauk społecznych*, „Studia Socjologiczne” 2005, nr 4(179).

<sup>185</sup> Przykładem bardziej aktualnym takiej szerokiej mobilizacji jest Marsz Miliona Mężczyzn, który odbył się 16 października 1995 roku, zorganizowany przez przywódcę Narodów Islamu – Louisa Farrakhana. Ciekawe, iż fenomen ten nie doczekał się szerokiego oddźwięku w polskiej literaturze dotyczącej społeczeństwa aktywnego (np. u Piotra Sztompki). Czy fakt, iż była to mobilizacja Afroamerykanów i to często muzułmańskich, spowodował, iż aparat percepcyjny socjologii jej nie dostrzegł?

systemowych<sup>186</sup>. Etzioni stara się przedstawić projekt społeczeństwa, w którym powiązane będą zalety ujęć funkcjonalistycznych, kładących nacisk na efektywność systemu i ujęć marksistowskich. Zważywszy na marksistowską proveniencję teorii Wallersteina, Etzioni stanowi przykład teorii systemowej, którą możemy zaliczyć zarówno do tradycji funkcjonalistycznej, jak i historycznej. Możemy również potraktować teorię Etzioniego jako próbę połączenia sposobów analizy prowadzonych w ramach obu paradygmatów systemowych.

Etzioni zwraca uwagę, iż teoretycy systemowi często traktują zmianę społeczną jako bezplanową, a społeczeństwo jako arenę ponadpodmiotowych sił. Jednak teoretycy, którzy skłaniają się ku ujęciom interakcjonistycznym, często traktują społeczeństwo jako „nadaktywne”, a każdą zmianę społeczną traktują jako kierowaną<sup>187</sup>. Także w tym wypadku pragnie on zająć postawę pośrednią.

Najważniejsza dla Etzioniego jest relacja pomiędzy sposobami wypracowywania konsensusu i sposobami realizacji celów, możliwością używania władzy i kontroli. Idealne społeczeństwo powinno jego zdaniem opierać się na równowadze sił pomiędzy kontrolą pozwalającą realizować cele społeczne i dostarczać do nich środki a konsensusem, który pozwala te cele wyznaczać. Etzioni zwraca uwagę, iż aparat państwa w dużej mierze związany jest ze środkami kontroli i władzy, natomiast konsensus jest jego zdaniem wypracowywany w ramach różnorodnych wspólnot lokalnych. Jego ideał, jakim ma być społeczeństwo aktywne zbudowane wokół zasady responsywności, ma być oparty na równowadze konsensusu i kontroli<sup>188</sup>. Kontrola społeczeństwa nad samym sobą pozwala uzyskać zdolność danej społeczności (państwa) do funkcjonowania jako podmiot wobec innych społeczności. Społeczeństwo kontrolujące samo siebie uzyskuje zdolność do bycia aktorem przemian (*actorship, agency*). Zasada konsensusu społecznego pozwala na zwrotne

<sup>186</sup> „Na przykład, wedle Parsonsofskiego punktu widzenia, od tradycyjnego społeczeństwa, które oczekuje od swych członków wchodzenia w związki małżeńskie i nadaje ociągającym się kobietom uwłaczające etykiety, takie jak »stara panna«, nie wymaga się bynajmniej, aby się zmieniło w celu uwzględnienia potrzeb kobiet niezamierzających wychodzić za mąż”, A. Etzioni, *Wspólnota responsywna...*, dz. cyt., s. 184.

<sup>187</sup> A. Etzioni, *Societal Guidance: A Key to Macro-Sociology*, tekst przygotowany na sesję plenarną poświęconą makrosocjologii na dorocznym spotkaniu Amerykańskiego Towarzystwa Socjologicznego (American Sociological Association), San Francisco 1967. Przygotowane w ramach grantu The Social Science Research Council i podczas dyskusji o społeczeństwach postindustrialnych z Danielem Bellem, dostępne na stronie internetowej: [www.gwu.edu/~ccps/etzioni/A51.pdf](http://www.gwu.edu/~ccps/etzioni/A51.pdf).

<sup>188</sup> Taka koncepcja pozwala zrozumieć, dlaczego Etzioni postrzegany był jako zwolennik konwergencji. Starał się on wskazać (1968), że idealny ustrój powinien łączyć w sobie cechy krajów demokracji zachodniej i krajów bloku komunistycznego.

kontrolowanie tego, w jakim celu owa upodmiotowiona całość zmierza, kluczowe jest wytworzenie pasów transmisyjnych (tytułowa responsywność), które pozwolą na przekazywanie wiedzy o uwarunkowaniach lokalnych (wytwarzanej w ramach wspólnot) – z jednej strony i siły zdolnej do przemiany warunków (poziom państwa-całości) – z drugiej.

Rozważając wzajemną relację pomiędzy mechanizmami kontroli a mechanizmami wytwarzania konsensusu, Etzioni skonstruował typologię społeczeństw. Wyróżnił cztery ich rodzaje.

- **Spółeczeństwa pasywne** – wedle Etzioniego w pewnym przybliżeniu taki charakter mają społeczeństwa prymitywne, plemiona o dyferencjacji „segmentowej”<sup>189</sup>. Poziom społecznej samokontroli jest niski, a konsensus społeczny, mimo iż jest rozległy, to jednakże jest statyczny i odwołuje się do wiedzy „ukrytej”. Konsensus jest więc wynikiem wspólnych wierzeń religijnych, tradycji, a nie demokratycznej dysputy społecznej. Społeczeństwo takie trudno mobilizuje się, by osiągnąć własne cele. Kontrola społeczna i władza społeczeństwa nad sobą samym jest znikoma, jest ono raczej wydane na pastwę samoorganizacji i przypadkowości, co celnie zauważył Durkheim, nazywając tego typu społeczeństwa wspólnotami mechanicznymi, a więc takimi, które są mechanicznie utworzone w wyniku oddziaływania czynników zewnętrznych.

- **Spółeczeństwa „przesterowane”** (*overmanaged*) – „cierpiące na przerost kontroli” – typowym przykładem są społeczeństwa totalitarne, a wśród nich przede wszystkim państwa komunistyczne. Cierpią one na przerost form kontroli społecznej, przy czym jednocześnie występuje niedostatek wspólnot, struktur i formacji odpowiedzialnych za tworzenie konsensusu społecznego. Chociaż społeczeństwa te mogą mobilizować się, aby osiągać własne cele, to jest to okupione wysokim poziomem alienacji i przemocy, co należy rozumieć, że mogą one mobilizować się w celu przezwyciężenia kryzysów wewnętrznych czy zewnętrznych, ale owa mobilizacja nie jest zwrotnie kontrolowana. Przykładem może być Związek Radziecki, który był w stanie zmobilizować obywateli, ale brak kontroli sprawiał, że realizowano projekty „księżycowe”. Całość

---

<sup>189</sup> Na marginesie głównych analiz zauważyć można zbytnie przywiązanie Etzioniego do teorii modernizacji, co mogło wpłynąć na fiasko całego projektu. O innych sposobach ujmowania społeczeństw prymitywnych zob.: M. Buchowski, *Spółeczeństwo premomentowe. Próba uzupełnienia nie-Marksowskiego materializmu historycznego*, [w:] K. Brzechczyn (red.), *Ścieżki transformacji. Ujęcia empiryczne i teoretyczne*, Poznańskie Studia z Filozofii Nauki, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2004. Por. też przenikliwą analizę społeczeństw „pierwotnych” jako mikro systemów-światów w pracy: Ch. Chase-Dunn, Th.D. Hall, *Rise and Demise...*, dz. cyt.

uzyskuje zdolność do bycia aktorem, ale jest ślepa na potrzeby manifestowane przez jej członków.

- **Spółeczeństwa „dryfujące” - „niedoplanowane”** - przykładem takich społeczeństw są dla Etzioniego kapitalistyczne, liberalne demokracje. Cierpią one na brak planowania długoterminowego, struktury konsensusu są silne. Jednak społeczeństwa demokratyczne trudno mobilizują się dla osiągnięcia własnych celów społecznych. Mobilizacja taka zachodzi zazwyczaj „po fakcie”, a kluczowa jest zdaniem Etzioniego zdolność społeczeństw do mobilizacji „przed”. Liberalne demokracje lepiej też pozwalają, według niego, na manifestację tego, co jednostkowe. Niestety, doprowadza to do stanu w pewnym sensie anarchicznego, w którym może i wiemy, jakie są potrzeby jednostek, ale brakuje możliwości mobilizacji, aby te potrzeby zrealizować. Państwa dryfujące w małym stopniu stają się spójnymi, samoorganizującymi się aktorami.

- **Spółeczeństwa „aktywne”** - to typ idealny. Etzioni wskazywał, iż pewne cechy tego typu społeczeństwa można odnaleźć w państwach skandynawskich (przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku) i w Izraelu (w roku 1948)<sup>190</sup>. Społeczeństwo aktywne cechuje się poziomem kontroli nie niższym, a może nawet wyższym niż społeczeństwa „nadplanowane, a ponadto przynajmniej takim poziomem konsensusu społecznego, jakim cechują się społeczeństwa dryfujące. Tak więc winno ono charakteryzować się zarówno silną samokontrolą, jak i rozwiniętymi mechanizmami tworzenia społecznego konsensusu. Społeczeństwo aktywne cechuje się ponadto najwyższą spośród wymienionych typów idealnych możliwością automobilizacji.

Społeczeństwo aktywne ma być, zdaniem Etzioniego, „złotym środkiem” łączącym w sobie zalety obu wspomnianych ujęć. Społeczeństwo aktywne rozumiane jest przez niego jako zinstytucjonalizowany ruch społeczny, to znaczy ma mieć dynamikę ruchu społecznego przy poziomie strukturyzacji i instytucjonalizacji odpowiadającym państwu narodowemu. Ma mieć możliwość mobilizowania jednostek. „Społeczeństwo aktywne” to równocześnie silne państwo.

Państwo, zdaniem Etzioniego, powinno bezpośrednio służyć społeczeństwu. Jego teoria sterowania w „społeczeństwie aktywnym” wskazuje na szukanie takich źródeł społecznej zmiany, które od samego początku cieszą się akceptacją społeczną, które realizowane są przez państwo, zdolne wykształcić odpowiednie systemy kontroli społecznej. Według autora silna władza centralna, zdolna do

<sup>190</sup> Etzioni określał je jako społeczeństwa semi-aktywne.

mobilizacji społeczeństwa, jest niezwykle potrzebna, zwłaszcza w pluralistycznych społeczeństwach zachodnich, gdzie większość społecznych zasobów znajduje się pod kontrolą jednostek, a nie pod kontrolą społeczeństwa<sup>191</sup>.

„Społeczeństwo aktywne” to częściowo wizja, która zbieżna jest z ideą państwa opiekuńczego, jeżeli chodzi o poziom kontroli jednostek ze strony państwa. W wizji Etzioniego jednakże kontrola ta musi być uzupełniona o kanały ekspresji potrzeb jednostek i ich zdolność do wzięcia odpowiedzialności za zarządzanie całością.

„Społeczeństwo aktywne”, zdaniem Etzioniego, to także próba odpowiedzi na pytanie o pojęcie natury ludzkiej. Dla tego autora, podobnie jak dla Hegla, pojęcie natury ludzkiej jest ściśle związane z jej społecznymi i historycznymi uwarunkowaniami. Mimo iż Etzioni zakłada istnienie podstawowych potrzeb człowieka, są one zdefiniowane przez niego tak ogólnie<sup>192</sup>, że ich właściwa realizacja musi zostać zrelatywizowana do konkretnego społeczeństwa historycznego. Samorzutna organizacja oddolna, artykulacja różnorodnych, często partykularnych potrzeb jednostek ludzkich jest w tym społeczeństwie zapośredniczona na coraz to wyższym, bardziej uniwersalnym poziomie. Nie można abstrakcyjnie wyznaczyć pierwszeństwa któregoś z poziomów jako bardziej znaczącego dla pojęcia natury ludzkiej. Połączenie całości, wszystkich poziomów społeczeństwa w konstrukcji, której główną cechą jest responsywność, pozwala na tworzenie takich społeczeństw, w których zachodzi artykulacja natury ludzkiej jako z jednej strony emanacji antropologicznych stałych poszczególnych jednostek (jako reprezentantów gatunku), ale z drugiej strony dostosowujących się do każdorazowo zmieniającego się kontekstu historycznego i kulturowego. Podobnie jak w przypadku etyczności u Hegla, aby móc uchwycić naturę ludzką, musimy zrozumieć całość relacji od emanacji poziomu lokalnego, partykularnego aż do idei uniwersalnej całości. Ideał responsywności pełni więc w konstrukcji Etzioniego funkcję analogiczną do dialektyki konstrukcji Hegłowskiej<sup>193</sup>.

„Społeczeństwo aktywne” ma połączyć w sobie efektywność z partycypacją podmiotową. Wiąże się to z podkreśleniem przez Etzioniego wagi demokratycznie wypracowanego konsensusu. Ten z kolei kształtować się ma nie tylko na poziomie państwa, ale

---

<sup>191</sup> A. Szczap, *Idea społeczeństwa obywatelskiego w komunitaryzmie*, „Rocznik Lubuski. Wartości i Interesy a Społeczeństwo Obywatelskie”, t. 29 pod red. M. Kwiatkowskiego, cz. I, Zielona Góra 2003, s. 89.

<sup>192</sup> Wymienia on za Maslowem takie potrzeby, jak potrzeba bezpieczeństwa, uznania, przeżycia etc.

<sup>193</sup> A. Etzioni, *Basic Human Needs...*, dz. cyt., s. 870–884.

przede wszystkim poprzez szereg wspólnot, do których należą podmioty jednostkowe. Wspólnoty rozumie Etzioni bardzo szeroko. Mogą to być wspólnoty sąsiedzkie, towarzyskie, hobbystyczne, grupy terapeutyczne, grupy religijne etc. Ważne jest, iż to w nich i poprzez nie odbywa się ekspresja jednostek, mogą one manifestować swoje potrzeby. Wreszcie w ramach wspólnot odbywa się żmudny proces renegotiacji pomiędzy potrzebami całości społecznej a potrzebami jednostek. Co ważne, Etzioni odległy jest od tradycyjnej wizji wspólnoty zamkniętej, ważniejsza dla niego jest „dyspozycja” do bycia we wspólnocie niż wspólnota sama. Z tego powodu postuluje, iż tożsamość jednostki winna być kształtowana przez możliwie największą liczbę wspólnot, tak aby solidarność i tożsamość grupowa były dzielone pomiędzy jak największą liczbę podmiotów. Tak rozumiane wspólnoty jako źródło konsensusu uzupełniane są przez systemowe i instytucjonalne sposoby kontroli władzy społecznej<sup>194</sup>. Etzioni, podobnie jak twórcy z kręgu myśli socjalistycznej, a do nich niewątpliwie należą Edward Abramowski i Jacek Kuroń, dążyli do upodmiotowienia człowieka przez jego udział w zorganizowanym życiu zbiorowości. Stowarzyszenia i podmiotowość to dwie kategorie, które zazębiają się i warunkują wzajemnie. Upodmiotowienie jest warunkiem sprawnego działania stowarzyszeń i organizacji samorządowych i – przeciwnie – te formy zorganizowania społeczności gruntują podmiotowość jednostek i grup społecznych<sup>195</sup>. Szczególnego znaczenia nabiera w koncepcji Etzioniego pojęcie mobilizacji społecznej<sup>196</sup>, które wiąże on ściśle z zaproponowanymi przez siebie głównymi mechanizmami relacji społecznych. Także mobilizacja może być rozumiana jako mająca wymiary: utylitarystyczny, normatywny i woluntarystyczny. Dla niniejszej pracy istotne jest, iż mobilizacja u Etzioniego rozumiana jest w sposób dialektyczny. Skuteczna mobilizacja polega bowiem na wytworzeniu „reakcji łańcuchowej”<sup>197</sup>. Owa „reakcja łańcuchowa” podobna jest procesom, które opisywałem w rozdziale trzecim omawiając samoorganizującą się ontologię społeczną w teorii Wallersteina. Przywołane przeze mnie odkrycia teoretyków, takich jak Barabasi, Watts, Prigogine, czy popularyzator wiedzy Gladwell, pozwalają podkreślić zbieżność teorii Etzioniego z najnowszymi

<sup>194</sup> Por. A. Etzioni, *Community of Communities*, „The Responsive Community” 1996/97, vol. 7, no. 1, s. 21–33.

<sup>195</sup> K. Rogaczewska, *Recepcja myśli programowej E. Abramowskiego w koncepcji J. Kuronia*, [w:] W. Bokajło, K. Dziubka (red.), *Spółczesność obywatelska*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001.

<sup>196</sup> Por. rozdział *Societal Mobilization and Societal Change*, [w:] A. Etzioni, *Active Society*, dz. cyt., s. 387.

<sup>197</sup> Tamże, s. 405.

odkryciami. Etzioni, podobnie jak wymienieni badacze, podkreśla rolę jednostek w przemianach systemowych. Mogą one pełnić rolę katalizatorów „reakcji łańcuchowych”. Wzrasta zatem waga działań jednostkowych, uzależnionych jednak od „wyczucia” miejsca i czasu, to znaczy od wiedzy o strukturze społecznej i jej funkcjonowaniu.

„Społeczeństwo aktywne”, według Etzioniego, winno być zinstytucjonalizowanym „ruchem” społecznym. Pojęcie mobilizacji, zwykle kojarzące się z doraźnymi działaniami, u tego autora oznacza trwałą cechę strukturalną społeczeństwa. „Społeczeństwo aktywne” ma być społeczeństwem refleksyjnym – w tym sensie analizy Etzioniego antycypowały koncept Becka. Co ciekawe, opisując społeczeństwo terminem „refleksyjny”, Etzioni wykorzystuje jego dwuznaczność. Z jednej strony ma ono być zwrotnie nakierowane na siebie, co różnić je ma od społeczeństw pierwszej, industrialnej moderny, z drugiej – ma być oparte na wiedzy o samym sobie i automonitorowaniu.

Koncepcja Etzioniego ma wiele zalet, nie jest jednak wolna od wad. Najważniejszą jest zależność od – w dużej mierze dziś już nieaktualnego – aparatu cybernetyki. Jednakże uzupełniona o omawiane w tej pracy koncepcje analizy sieciowej i nowe odkrycia na terenie nauk systemowych, może stanowić ciekawą propozycję etycznego i politycznego projektu dostosowanego do systemowej architektury współczesnych społeczeństw. Zygmunt Bauman, opisując wojnę w Iraku („pustynną burzę”), zauważył nieadekwatność dotychczasowego aparatu etycznego. Przykładowo, Lévinas przedstawił nam wspaniały projekt „etyki bliskości”, który staje się bezradny w obliczu wojny elektronicznej. Pojęcie „twarzy Innego” traci sens, kiedy wojna przypomina grę komputerową, a plamy na ekranie są symbolami ludzi. Stąd połączenie politycznego i etycznego potencjału koncepcji Etzioniego z teoretycznym zapleczem ANT (ale i pozostałych teorii systemowych) pozwoliłoby na wypracowanie „etyki odległości”<sup>198</sup>. Wydaje się, iż Etzioni poprzez utopię „aktywnego społeczeństwa” przywołuje intuicje, które Hegel wyrażał przez pojęcie etyczności (*Sittlichkeit*). Teoria Etzioniego pozwala na całościowy, holistyczny namysł nad całością relacji społecznych, a zatem pozwala uprawiać „etykę odległości” i politykę. Na polskim gruncie podobny typ władzy pisuje Jadwiga Staniszkis.

Ten typ władzy, próbujący kupić rozproszoną energię, spowodować, by fragmenty wykonywały pracę na rzecz całości, nie ma nic wspólnego z władzą typu hierarchicznego. Tu trzeba myśleć o władzy jako władzy systemu nad samym sobą, osiąganą przez jakość

<sup>198</sup> Krzysztof Abriszewski używa w podobnym znaczeniu terminu „etyka dalekiego zasięgu”.

powiązań pomiędzy instytucjami, a nie dzięki sile jakiegoś określonego centrum<sup>199</sup>.

Wykorzystanie koncepcji Etzioniego, ponowne jej odczytanie oraz idea responsywności winny przyświecać jako cel normatywny w konstruowaniu kanałów komunikacji pomiędzy metaregulacją rozproszonej władzy sieciowej a wielością samorządnych, samoorganizujących się podmiotów społecznych. Szczególnej wagi nabiera idea responsywności, która uzupełniona ideą władzy jako metaregulacji, wskazuje, iż możliwe jest stworzenie modelu państwa i społeczeństwa, w którym połączenia sieciowe, relacje są ważniejsze niż esencjalnie definiowane podmioty społecznie. Taki sieciowy model stanowi porzucenie perspektywy epistemologicznej nakreślonej wraz z racjonalistycznym i oświeceniowym projektem „metafizyki państwa”. Wydaje się jednak, iż porzucenie projektu epistemologicznego nowoczesności może okazać się jedyną drogą do ocalenia jej potencjału aksjologicznego reprezentowanego przez ideę równości i suwerenności wszystkich ludzi wyrażoną w katalogu praw człowieka.

---

<sup>199</sup> J. Staniszkis, *O władzy i bezsilności*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006, s. 236.

## **5. Model podmiotowości sprawczej oparty na próbie syntezy funkcjonalistycznego i historycznego ujęcia systemowego**

### **5.1. Podmiotowe sprawstwo – pomiędzy ontologią działań a ontologią samoorganizującej się, systemowo rozumianej materii**

Zasadnicza teza tej pracy wyrasta z przekonania, iż porównanie obu linii myślenia systemowego jest niezbędne dla wyartykułowania pojęcia podmiotowości sprawczej (zwłaszcza jednostkowej) i przemyślenia kategorii nowoczesności. Próba syntezy, czy też wskazania na możliwość takowej, dyktowała dynamikę analiz prowadzonych w tej pracy. Porównanie oraz synteza ujęć funkcjonalistycznych i historycznych nie są łatwe do przeprowadzenia. Wynika to z faktu, iż dokonać tego porównania trzeba zasadniczo na dwóch poziomach: metodologicznym (socjologia wiedzy) oraz przedmiotowym (ontologia społeczna).

Zacznijmy od poziomu przedmiotowego. Porównanie obu ujęć na poziomie przedmiotowym to próba skonstruowania projektu ontologii (społecznej)<sup>1</sup>, który będzie na tyle pojemny, że obejmie projekty ontologii formułowane w obu omawianych paradygmatach. Omawiając teorię Latoura, wskazałem na możliwość „wpisania” teorii Luhmanna w ANT jako jej uzupełnienie. Analogiczny zabieg możemy wykonać z pozostałymi omawianymi teoriami. Analiza prowadzona w ramach paradygmatu historycznego koncentruje się na rozwoju własności w dużej mierze niezależnych od

---

<sup>1</sup> Jako czytelnik Latoura z dużym wahaniem używam sformułowania ontologia społeczna. Najchętniej zrezygnowałbym z określenia społeczna. Używam tego terminu jedynie ze względu na tradycję. Istnieje możliwość użycia terminu ontologia społeczna w sensie mi bliskim, gdy „społeczny” nie będzie oznaczało jakiegos materiału, materii, ale raczej samą zasadę łączenia. Tak, zgodnie z duchem ANT, rozumianą asocjologię mógłbym nazwać ontologią społeczną.

działań ludzkich. Wallerstein i Braudel analizują cykle koniunkturalne, mechanizmy samoorganizacji, złożoną strukturę wpływu uwarunkowań geograficznych, środowiskowych etc. na rozwój ludzkiej geokultury. System w znaczeniu paradygmatu historycznego rozumiany był analogicznie do pojęcia ekosystemu. Wallerstein i Braudel poprzez system rozumieją każdą (możliwie szeroko rozumianą) całość. Paradygmat funkcjonalistyczny skupiony jest na świecie ludzkich działań. Interesuje go sposób, w jaki dochodzi do kierowania działaniami, ich kodowania. Pojęcie systemu w tym ujęciu oznacza zasadniczo zautonomizowany względem jednostkowego działania sposób jego kodowania.

Praca niniejsza powtarza w pewnej mierze spór, który można skrótowo określić jako spór pomiędzy Marksem i Weberem. Moim zdaniem wypracowanie ontologii społecznej łączącej oba omawiane paradygmaty jest możliwe. Jednak opracowanie spójnego modelu całościowej systemowej ontologii społecznej dalece wykracza poza zakres tej książki.

Synteza taka powinna pozwolić na wyartykułowanie pojęcie podmiotowego sprawstwa pojmowanego jako specyficzna kategoria ontologiczna, która ulokowana jest na przecięciu zależności omawianych przez oba paradygmaty. Co to oznacza? Oznacza to, iż trzeba pomyśleć o podmiotowości w ramach „wykluczonego” środka analiz. Wymaga to „odmyślenia” tradycyjnych kategorii i ujęcia bytu społecznego i działającej jednostki poza ramami wyznaczanymi przez Nowoczesną Konstytucję. Zgodnie z proponowaną w paradygmacie historyczno-systemowym samoorganizacją jako podstawową własnością systemów historycznych, podmiot jest kształtowany historycznie przez przygodny zestaw własności (Wallerstein, Braudel). Dotyczy to także podmiotu jednostkowego (Bourdieu). Podmiotowość sprawcza jest zatem jednym z wielu „uczestników”, którzy tworzą byt historyczny, jest jedną z wielu zmiennych wpływających na dynamiczną samoorganizację całości. Habitus pozwala nam zrozumieć podmiot jednostkowy jako wynik trajektorii zależności historycznych, w tym mikrohistorycznych (biograficznych). Taki obraz podmiotu wyłaniał się także z ukazanych przeze mnie ujęć Heideggera i Foucaulta. O słabościach tych ujęć wzmiankowałem w tej pracy wielokrotnie. W paradygmacie systemowo-historycznym tendencja do artykułowania holizmu (poziom ontologiczny) jest formułowana w taki sposób, iż utrudnia artykulację poziomu aksjologicznego. Braudel właściwie nie przedstawia rozbudowanej propozycji dotyczącej poziomu preferencji aksjologicznych. Wallerstein poprzez pojęcie ruchu antysystemowego i mobilizacji społecznej nie potrafi przekonująco wskazać miejsca

i sposobu artykulacji jednostkowego podmiotu sprawczego. Teoria aktora-sieci także wskazuje na zbiorowy proces współkształtowania zjawisk systemowych.

Wychodzę z silnego założenia, że tylko kolektywne przejawy sprawstwa mogą adekwatnie przemagać opór rzeczywistości, jej dynamiczną samoorganizację. Zważywszy na autodynamikę bytu społecznego w jego historycznym stawaniu i autopoietyzację systemów funkcjonalistycznych, kolektywne sprawstwo nabiera szczególnej wagi jako możliwość artykulacji podmiotu jednostkowego. Kolektywistyczne przemaganie oporu (ruchy społeczne, mobilizacja, tworzenie „laboratoriów”, zamkniętych stabilizowanych momentów systemowych – „czarnych skrzynek” etc.) może być realizowane w imię zasad indywidualistycznych<sup>2</sup>. Pojęcie podmiotu jednostkowego bez zakotwiczenia w kolektywistycznych sposobach przemagania oporu rzeczywistości pozostaje puste.

Konsekwencje rozumienia sprawstwa w sposób kolektywistyczny prezentowane są przez systemowy paradygmat funkcjonalistyczny. Dzięki analizom Parsonsa i Luhmanna wiemy jednak, że podmiotowość nie może być zredukowana do podłoża, które umożliwiło jej zaistnienie, manifestację. Wyjaśnianie genetyczne (oferowane przez paradygmat systemowo-historyczny) stanowi tylko część wyjaśnienia. Parsons analizuje dynamikę istnienia człowieka poprzez pełnienie ról społecznych, Luhmann wskazuje, jak proces ten wyradza się i zaczyna funkcjonować niezależnie od swej genezy. Obaj wskazują na kolektywistyczny aspekt funkcjonowania podmiotowego sprawstwa, choć koncentrują się tylko na jego konsekwencjach. Utrudnia to, a może wręcz uniemożliwia, utworzenie modelu sprawczego podmiotu jednostkowego. Kolektywne sprawstwo podmiotowe to powoływanie nowego wymiaru ontologicznego, to wykraczanie poza „płaski” świat relacyjnej ontologii społecznej (Bourdieu, ANT, Wallerstein). I tak jak funkcjonałiści zbyt małą wagę

---

<sup>2</sup> Użycie przeze mnie sformułowania indywidualistyczny ma podkreślić preferencję aksjologiczną, wedle której preferuję jako pożądaną autonomiczny jednostkowy podmiot. Równocześnie, odcinając się od ujęć libertariańskich, możliwość wyartykułowania takowego jednostkowego podmiotu widzę jedynie w kolektywnym, zbiorowym wysiłku pokonywania oporu rzeczywistości. Dopiero bowiem taki kolektywistyczny wysiłek może stworzyć (otworzyć) płaszczyznę do zaistnienia autonomicznego jednostkowego podmiotu. Wynalazek państwa narodowego był taką właśnie kolektywną próbą zapanowania nad dynamiką sfery realnego. Kryzys „metafizyki państwa” (w rozumieniu Jadwigi Staniszkis) powoduje, iż zmuszeni jesteśmy na nowo przemyśleć sposoby panowania nad ową dynamiką sfery realnego (także nad tym, co realne w nas, nad naszą „naturą” etc.).

przywiązywali do historycznie przygodnej genezy takich zjawisk, jak rola społeczna, tak zwolennicy ujęć historyczno-systemowych zbyt małą wagę przywiązywali do tworzenia się tożsamości podmiotów (zarówno jednostkowych, jak i zbiorowych). Historyczna geneza ról społecznych poszczególnych podsystemów społecznych wskazuje na konflikt, jaki powstawać może poprzez nieunikniony moment przygodności. Z kolei analizy funkcjonalistyczne wskazują, iż przygodność procesów historycznych, czy raczej – ich dynamika systemowa, może zostać „zniesiona”, zakwestionowana przez podmiotową aktywność, przede wszystkim przez wytwarzanie form podmiotowości kolektywnej (w tym swoje konsekwencje dla rozwoju systemów funkcjonalnych). Poszczególne podmioty jednostkowe, choć zdeterminowane historycznie (np. bohater światosystemowej biografii Musa Szanibow), może zakwestionować do pewnego stopnia determinację historyczną poprzez uczestniczenie w warunkowanych funkcjonalnie i ucieleśnianych (habitus) rolach społecznych. Nie oznacza to, iż mamy tu do czynienia z wolnością podmiotu jednostkowego jako wartością absolutną. Uczestniczenie, przyrost podmiotowego sprawstwa, dzięki partycypacji w rolach społecznych jest także zdeterminowane ich wewnętrzną dynamiką (Luhmannowską *autopoiesis*). Wytwarzanie zależności opisywanych przez paradygmat funkcjonalistyczny to wytwarzanie konieczności w przygodnym świecie. Aktywność podmiotowa gruntuje się poprzez stwarzanie obszarów pewności, te z kolei są konieczne, aby stworzyć bezpieczeństwo ontologiczne. Podmiot poprzez „ontologizację” swych operacji poznawczych uzyskuje możliwość działania. Jednakże odbywa się to kosztem utraty „wrażliwości” empirycznej. Oznacza to, iż podmiot jednostkowy uzyskuje przyrost sprawstwa poprzez zapośredniczenie w kolektywach. Uczestnictwo to jednak ogranicza go, zawężając możliwości poznawcze do horyzontu wyznaczanego przez dany kolektyw. Działania kodowane przez dany podsystem funkcjonalny są bardziej efektywne niż działania niekodowane, odbywa się to jednak kosztem zawężenia percepcji (świat jest „pojmovany” z wnętrza danego podsystemu). Mówiąc językiem ANT, puryfikacja (czyli wytwarzanie tożsamości podmiotu) oddzielona jest w ramach praktyki od mediacji, hybrydyzacji (czyli pragmatycznie motywowanej aktywności podmiotowej). W języku omawianego w rozdziale pierwszym Heideggera mielibyśmy do czynienia z podziałem na ontykę i ontologię. Poziom ontyczny byłby poziomem zależności „słabo” ontologicznych, powstałych z reifikacji naszych operacji poznawczych (w tym oczywiście działań), poziom ontologiczny byłby poziomem go warunkującym. Podmiot przemagałby opór tego, co możliwe poprzez wytwarzanie

„pozoru” stabilizujących praktykę obszarów, czyli poprzez to, co ontyczne. Relacyjny poziom bycia byłby przez podmiot zamieniany na esencjalistyczny poziom bytów. Poziom bytów rozumiany jako poręczność wyznacza horyzont możliwości doświadczania codzienności. Doświadczanie to z kolei rozpada się na dwa momenty: bezpośredniej partycypacji (obchód) oraz dystansującego oglądu (przeгляд). Podmiot jednostkowy może jak gdyby „wygrywać” przeciwko sobie oba sposoby determinowania. Odwołanie do poziomu możliwości pozwala na nowo podjąć trud stabilizowania ontycznych obszarów pewności. Te z kolei pozwalają przemagać opór ze strony świata (to, co możliwe w myśl samoorganizującej się ontologii, traktowane jest jako posiadające własną autodynamikę). W języku ANT mielibyśmy do czynienia z dialektycznym procesem tworzenia i „rozmontowywania” czarnych skrzynek, „laboratoriów”, obszarów ustabilizowaniach, „wydzielonych” z sieci zależności. Sprawstwo to nieustanne zapakowywanie relacji w „czarne skrzynki” (systemy) oraz jeżeli towarzyszy mu moment krytyczny, to także podważanie raz utrwalonych sieci relacji – to splatanie na nowo tego, co społeczne, co pozwala zestalić je w inny, alternatywny sposób. Na przykład wiejski lekarz może zmieniać historyczną konfigurację życia wiejskiego poprzez zinternalizowane w roli społecznej lekarza zależności systemowe („wielkowiejską” nowoczesność)<sup>3</sup>. Jednak może być i tak, że historyczne podłoże realizowania się danej roli społecznej dokona jej redefinicji. Na przykład działalność organizacji „Lekarze bez granic” z jednej strony dokonuje zmian w dziedzicznych historycznie strukturalnych nierównościach pomiędzy Pierwszym a Trzecim światem, a z drugiej strony –

---

<sup>3</sup> Rola lekarza (ale i nauczyciela) jest więc kolektywnym sposobem rekonfiguracji pewnych historycznych uwarunkowań. Te ostatnie rozumiane są jako mające dynamikę systemową. Przykładowo, omawiany przeze mnie model demograficzny wskazywał na istnienie dynamiki, która tworzyła nierówności faworyzujące większe ośrodki. Świadoma polityka (tworzenie wiejskich szkół, przychodni i subsydiowanie ich) może ograniczyć tę dynamikę. Zatrzymanie odpływu ludzi z ośrodków mniejszych zapobiec może z kolei tworzeniu slumsów w ośrodkach miejskich etc. Podmiot jednostkowy, jakim jest dany lekarz, aktualizuje w sobie ową kolektywną podmiotowość zawartą w roli lekarza, może ponadto stanowić katalizator przemian w ramach samoorganizującej się ontologii społecznej (np. przerwać „kaskadę”, „reakcję łańcuchową” doprowadzającą do wyludniania całych obszarów). Pamiętać należy, że nie chodzi tu o powrót do tradycyjnej narracji o sprawstwie jako domenie „wielkich ludzi”. O roli pojedynczego lekarza (John Snow), który zainicjował kaskadę, reakcję łańcuchową doprowadzającą w konsekwencji do przemiany Londynu, a pośrednio do zmiany współczesnych miast, por. S. Johnson, *The Ghost Map: The Story of London's Most Terrifying Epidemic – and How It Changed Science, Cities, and the Modern World*, Riverhead Books, London 2007.

dokonuje zmiany roli społecznej lekarza poprzez ukazanie potencjalnie politycznego jej wymiaru. Podmiotowe sprawstwo polega na przekraczaniu przygodności ograniczeń historycznych poprzez wytwarzanie ekstensji – makropodmiotów, symbolicznych reprezentantów<sup>4</sup>, którzy delegowani są przez podmiot jednostkowy do działania w jego imieniu. Podmiot jednostkowy uzyskuje przyrost sprawstwa dzięki uczestniczeniu w rolach społecznych, czy też podsystemach. Ten moment szczególnie trafnie opisują badacze z kręgu teorii aktora-sieci. Tworzenie „czarnych skrzynek” to chwila, kiedy „płaski” moment relacyjnej ontologii zostaje przekroczony przez rodzący się moment „funkcjonalistyczny”. Przykładem „czarnej skrzynki” może być omawiane powyżej pojęcie roli społecznej. W stosunku lekarz–pacjent abstrahujemy (winniśmy abstrahować?) od szeregu zależności, interesuje nas tylko określony *input* (dane o chorobie pacjenta) i *output* (diagnoza lekarza)<sup>5</sup>. Luhmann z kolei pozwala nam zrozumieć dynamikę podsystemów symbolicznych, ich wzajemną koewolucję. Podkreślając rolę autopoietyczności w odtwarzaniu systemów symbolicznych, Luhmann zwraca naszą uwagę na przewagę „momentu syntaktycznego” w ich dynamice. Omawiana rola lekarza jest częścią podsystemu społecznego

<sup>4</sup> Oczywiście dotyczy to także relacji społecznych „zamkniętych” w obiektach, rzeczach. ANT nie pozwala nam spoglądać na świat pozaludzkiich sojuszników jedynie poprzez język pragmatycznej użyteczności (w sensie wąskim, techniczno-użytkowym). Z tego powodu próby ustanawiania przez Talibów praw społeczeństwa pasterskiego za pomocą terenowych samochodów i karabinów maszynowych to równoczesna akceptacja nowoczesności („zinternalizowanej” w akceptacji techniki, obiegu pieniądza) i jej odrzucenie. Stawia to w nowym świetle kwestie tożsamości kulturowej i multikulturalizmu. Czy akceptacja splotu relacji społecznych, które powoływane są przez świat techniki i ekonomii (zmiana sposobów uczasawiania, zmiana pojęcia przestrzeni), nie wpływa na tożsamość jednostek podobnie, a może silniej niż splot relacji powoływany przez prawa człowieka (w tym problem praw kobiet)? Czy naruszenie ról płciowych przez postulaty polityczne jest zamachem na tożsamość większym niż akceptowany powszechnie i traktowany jako „tylko” instrumentalny świat techniki i ekonomii?

<sup>5</sup> Rola społeczna pełni funkcję „czarnej skrzynki” (w sensie ANT), gdyż pozwala zamknąć szereg złożonych sieci relacji i aktualizować je każdorazowo, kiedy dany podmiot pełni ową rolę. Tożsamość, spójność roli społecznej dobrze opisuje teoria systemów Luhmanna. Rola społeczna jest czytelna, kiedy określone są ściśle jej granice. Przykładem rozmywania granic roli lekarza (farmaceuty) jest występowanie lekarza (farmaceuty) w roli eksperta (podsystem nauki) oraz sprzedawcy (podsystem ekonomii). Kryterium kodowania poszczególnych działań przestaje być jasne: czy kierował nim kod zysk/strata, czy kod prawda/fałsz. Por. rozdział *Nauka poza prawdą i wyjaśnianiem? Refleksywność i krytyka rozwoju naukowo-technologicznego*, [w:] U. Beck, *Spoleczeństwo ryzyka*, dz. cyt., s. 238–277, oraz A. Mol, *The Logic of Care: Health and the Problem of Patient Choice*, Routledge, New York 2008.

(nauki?), rozwój tego podsystemu określa jej dynamikę. Można zadać pytanie: czy rosnąca specjalizacja w zawodzie lekarza (na którą tak często utyskujemy), brak lekarzy, którzy widzieliby człowieka, a nie symptom, nie świadczy o zejściu procesu autopoietycznego. Czy „tęsknota” za redefinicją tej roli nie jest przyczyną renesansu medycyny alternatywnej i czy ów podsystem społeczny zwrotnie nie oddziałuje na podsystem odtwarzania się praktyk medycyny klasycznej? Czy rozpad kodowania roli lekarza (lub ogólniej – medycyny) w jej „czystości” nie świadczy o osłabnięciu nowoczesnej biopolityki ze wszystkimi jej konsekwencjami, np. utratą zdolności do kontrolowania opanowanych uprzednio chorób czy epidemii. Powyżej opisałem jeden kierunek, zamianę tego, co historyczne, zaprzeczenie dynamice systemowej samoorganizującej się materii poprzez wykroczenie ponad/poza jednowymiarowy świat relacyjnej ontologii społecznej. Z drugiej strony analizy Latoura pokazują nam, w jaki sposób symboliczny świat relacji społecznych podtrzymywany jest przez sojuszników pozaludzkich (rzeczy-narzędzia). Rola lekarza w kulturze zachodniej byłaby niemożliwa bez całego szeregu socjalizowanych rzeczy – owych pozaludzkich, nieludzkich sojuszników (które z kolei stanowią „zestalone” relacje społeczne): lekarz nie może funkcjonować bez lekarstw, antyseptyków, narzędzi chirurgicznych, kitli, stetoskopów, których rola jest zarówno symboliczna, jak i praktyczna (w wąskim instrumentalnym sensie). Stetoskop jest głównym wyznacznikiem, dzięki któremu możemy odróżnić lekarza od „niższego” personelu medycznego. Pytaniem, które sobie należy zadać, jest kwestia: czy noszeniu stetoskopu na szyi, a nie na przykład w kieszeni, jest dyktowane tylko i jedynie przez normy instrumentalnej użyteczności. Czy stetoskop (na szyi) nie jest ważnym sojusznikiem w budowaniu i potwierdzaniu roli społecznej lekarza? Piszący tę książkę w czasie wizyty w północnej Ghanie był świadkiem, jak posiadanie termometru przez osobę podróżującą razem ze mną wpłynęło na redefinicję relacji lekarz–pacjent. Termometr wpłynął na redefinicję granicy ekspert-lekarz/pacjent, spowodował konflikt ucieleśnionych ról (na podział lekarz-pacjent nakładał się podziały kobieta-mężczyzna oraz podział „rasowy”), habitusów (Bourdieu), ponadto wpisał się w opisywaną przez Wallersteina strukturę nowoczesnego systemu-świata. Termometr medyczny to coś taniego i oczywistego dla krajów centrum (a nawet półperiferii), jednak poziom akumulacji kapitału i rozwój infrastruktury miejscowej, peryferyjnej zupełnie inaczej kontekstualizuje ten przedmiot. Termometr medyczny to fragment centrum, laboratorium (Latour) „przeniesione” w kontekst peryferyjny (Wallerstein), co zmienia stosunki

władzy pomiędzy lekarzem a pacjentem (Bourdieu) i redefiniuje ich role (Parsons, Luhmann)<sup>6</sup>.

Świat faktów (w tym faktów społecznych) jest światem norm i wartości „zinternalizowanych” w świecie rzeczy. Jak celnie i ironicznie wskazywał Latour, świat relacji „czysto” społecznych istnieje jedynie w społecznościach małych. Czy dawne wartości i normy nie potrafią przetrwać systemów kulturowych, które je zrodziły? Przykładowo, drogi rzymskie określały dynamikę rozwoju społeczeństw Zachodu długo po tym, jak zniknęły normy i wartości kulturowe, które powołały te szlaki do życia<sup>7</sup>. Odgrywały one rolę nie tylko „materialną”, wskazywały na wagę „cywilizacji”, komunikacji, pozwalały przekraczać ciasny horyzont własnego świata etc. Pozwalały też zachować część relacji społecznych, dzięki którym powstały, nawet po upadku rzymskiego systemu-świata.

Podsumowując, analizy poświęcone poziomowi przedmiotowemu, podmiot jednostkowy jest rozpięty pomiędzy autopoietyczną, systemową dynamiką działań a samoorganizującą się, systemową dynamiką „materii”. Podmiotowe sprawstwo to zdolność przemiany jednego sposobu determinacji w drugi. Z jednej strony możemy emancypować się ze swych uwarunkowań historycznych poprzez sprawczą moc uzyskaną dzięki systemom symbolicznym. Z drugiej jednak strony nasze systemy symboliczne uzyskują swe ugruntowanie dzięki temu, iż stają się częścią systemów historycznych i „socjalizowanej” przyrody. Podmiot jednostkowy w takiej syntetycznej wizji jest hybrydą, splotem rzeczy i działań, dynamiki systemowych determinacji funkcjonalnych i dynamiki samoorganizującej się ontologii bytu społecznego w swym historycznym stawaniu się. Podmiot jednostkowy pojmowany jest jako cyborg<sup>8</sup>, splot tego, co ludzkie i pozaludzkie. Sprawstwo polegałoby na zamianie jednych determinacji na drugie, tego, co symboliczne, w fakty społeczne, rzeczy w zsocjalizowanych sojuszników norm i wartości etc.

---

<sup>6</sup> Innym przykładem takiej empirycznej syntezy ANT, Bourdieu i Wallersteina może być używanie przez turystów dokładnych współrzędnych geograficznych (otrzymywanych dzięki tanim odbiornikom GPS w telefonach komórkowych) do nawigacji w miastach afrykańskich (dysponuję przykładami z Bamako, stolicy Mali). GPS to warunki laboratoryjne, które z jednej strony przenoszą centrum (stabilną nowoczesność) do peryferii, dzięki czemu zmieniają się role społeczne, relacje władzy pomiędzy turystą a mieszkańcami miasta. Turysta/-ka nie musi dłużej polegać na wiedzy miejscowych przewodników, co więcej, prawdopodobnie mając w telefonie komórkowym mapę satelitarną, dysponuje większą wiedzą o ich własnym mieście.

<sup>7</sup> Miasta średniowieczne do dziś wyznaczają dynamikę życia wielu mieszkańców Europy, podobnie jak medyny w północnej Afryce.

<sup>8</sup> Por. D. Haraway, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York 1991, s. 149–181.

Proponowane powyżej porównanie może być traktowane jako przykład dwóch rodzajów strategii poznawczych. Oba paradygmaty (funkcjonalistyczny i historyczny) poprzez dynamikę rozwoju obu linii teoretycznych w imię czystości teoretycznej musiały zredukować obraz świata. Obie tradycje stanowią także wyraz kolektywnego sprawstwa. Tworzenie teorii to sposób stabilizowania praktyki badawczej. Niniejsza praca proponuje syntezę osiągnięć obu ujęć. Oba paradygmaty teoretyczne postulowały pewien obraz rzeczywistości. Pytaniem kluczowym jest, na ile uwarunkowany on został dynamiką samej praktyki badawczej. Praca niniejsza jest zatem próbą rozmontowania zestalonych sposobów interpretacji, formą odmyślenia trajektorii myśli zastygłej w dotychczasowych systemach myślowych. Wprowadzenie nowej ścieżki interpretacyjnej pozwala zastanowić się nad innymi sposobami zredukowania złożoności świata. Próba takiej syntezy rodzi wiele pytań. Pytaniem zasadniczym jest, czy obraz hybrydalnego podmiotu, który pojawił się jako wynik syntezy obu ujęć, ma odpowiednik na poziomie ontologii społecznej. Czy oba ujęcia mylnie rozpoznawały rzeczywistość, czy też raczej uzyskiwały inny jej obraz w wyniku odmiennych założeń? Czy nie miał słuszności van Krieken, kiedy podkreślał ogrom wysiłku, jaki tacy myśliciele, jak Parsons, włożyli, aby dokonać rozdziału sfer materialnych i symbolicznych, działania i struktury? Pytanie podstawowe brzmi: czy podziały te lokują się na poziomie ontologicznym, a nasze teorie społeczne tylko powolnie za nimi podążają, czy może podziały te wynikają z samej dynamiki narzędzi poznawczych. Podstępne jest bowiem samo mówienie o hybrydalności, świadomi Nowoczesnej Konstytucji powinniśmy raczej mówić o podmiocie pomyślanym jako o „wykluczonym” przez nią „środku”. Rozwijająca się nowoczesność wymagała pracy oczyszczania (puryfikacji), ukrycia tego, co stanowiło o sile nowoczesnych podmiotów. To spowodowało, iż zamiast analizy „środka” otrzymywaliśmy paradoksalny obraz: wszechmocnej i równocześnie bezwolnej jednostki oraz wszechmocnej i równocześnie bezwolnej struktury. Analiza „wykluczonego” środka to próba przemyślenia sukcesu nowoczesności oraz próba zapytania, czy sukces ten jest dziś możliwy. Wiemy, iż w nowoczesności refleksywnej nie można dłużej trzymać się starych modernistycznych sposobów działania. Konstytucja Nowoczesna nie działa, doprowadza do rodzenia się coraz większej liczby skutków ubocznych. Nowoczesność trzymająca się nowoczesnych (modernistycznych) rozwiązań jest jak alkoholik w fazie zaprzeczania swojemu nałogowi. Ale jak pokazałem w rozdziale pierwszym, hiperkrytyczna postawa (Heidegger, Foucault, postmodernizm) nie jest rozwiązaniem. Tym razem przypomina to figurę samoobwiniającego się pijaka z *Matego Księcia*.

## 5.2. Dialektyka aktywności i pasywności – sprawstwo jako gra uczestnictwa i dystansu

Przeprowadzone przeze mnie analizy (szczególnie w rozdziale czwartym) wskazują na jeszcze jedną ważną cechę podmiotowego sprawstwa. Cechą tą jest naprzemienna gra dystansu i uczestnictwa, pasywności i aktywności. Ten aspekt został uwypuklony głównie przez prace Etzioniego i Bourdieu, ale nie jest też obcy teorii aktora-sieci. Analizowane w rozdziale pierwszym koncepcje podmiotowości wskazywały na pewną prawidłowość. Kartezjusz akcentował rolę dystansu jako warunku fundującego podmiotowość. Późniejsze koncepcje „przybliżały” podmiot do świata. U Foucaulta i Heideggera uczestnictwo podmiotu w świecie zostało przedstawione w taki sposób, iż właściwie trudno było odróżnić ów podmiot od warunków go umożliwiających. Syntetyczna wizja uzyskana poprzez porównanie obu paradygmatów systemowych pozwala ująć oba aspekty sprawstwa. Dzięki analizom Braudela, Wallersteina i ANT wiemy, iż „nigdy nie byliśmy nowocześni”. Oznacza to tylko tyle, iż nowoczesność to pewien typ relacji. Jak pamiętamy, dla Braudela nowoczesne, kapitalistyczne cechy przejawiały na przykład średniowieczne włoskie miasta. Ta obserwacja pozwala zuniwersalizować obserwacje dotychczas wiązane z nowoczesnością. Dokonując tej uniwersalizacji, warto podążać za przedstawioną przez Latoura Konstytucją Nowoczesności. Sprawstwo fundowane jest na dwu przeciwbieżnych procesach: uczestnictwie (translacji) i dystansie (puryfikacji). Proces puryfikacji jest niezbędny do wytworzenia tożsamości działającego podmiotu (zarówno jednostkowego, jak i reprezentujących go podmiotów zbiorowych oraz symbolicznych). Praca translacji, hybrydyzacji, to pragmatyczne uczestnictwo.

Konsekwencje procesu puryfikacji zostały w przenikliwy sposób opisane przez funkcjonalistów. Luhmann i Parsons wskazują, jakie znaczenie mają podsystemy symboliczne, jak doniosłą rolę odgrywają one w kształtowaniu społeczeństw nowoczesnych. Role społeczne, podsystemy u Luhmanna, to efekty pracy puryfikacji, dzięki którym przyrasta zdolność sprawcza podmiotu. Etzioni i Wallerstein wskazują zgodnie na rolę, jaką mobilizacja i uczestnictwo w ruchach społecznych odegrać może w transformacji systemów historycznych. Pozwala to włączyć proces tworzenia podsystemów społecznych w proces przemagania oporu rzeczywistości.

Na oś uczestnictwo–dystans możemy dodatkowo nałożyć oś aktywność–pasywność<sup>9</sup>. Sprawstwo okazuje się naprzemienną grą aktywności i pasywności, podmioty są sprawcze poprzez uczestniczenie w strukturach, instytucjach, systemach. Opis funkcjonowania podmiotów „wewnątrz” owych struktur wskazywać może na „pasywność” podmiotów. Parsons dokonał opisu takich podmiotów w sposób doskonały. Zauważył on w pełni konsekwencje tego, iż podmiotowe sprawstwo odbywa się poprzez owe struktury i dzięki nim. Także analizy ANT pozwalają zauważyć, iż aktor (podmiot jednostkowy) oddziałuje poprzez szereg relacji (sieci sprawstwa), to one są aktywne. Systemy społeczne mają genezę pragmatyczną (ANT) i historyczną (Wallerstein). Wytwarzane są w procesach „zamykania” relacji w „czarnych skrzynkach” poprzez procesy mobilizacji społecznej. Ludzie tworzą systemy i poprzez nie realizują sprawstwo. Potrafią oni jednakże w doskonały sposób opisać funkcjonowanie systemów i instytucji jako działających „poza plecami podmiotów”. Pozorna pasywność podmiotu odtwarzającego daną rolę społeczną może być wyrazem aktywności uzyskanej dzięki owej roli. Kodowane działania zdają się pełnić rolę pasywną wobec aktywności kodującej podsystemu społecznego.

Na dynamikę aktywności i pasywności nakłada się dynamika dystansu i uczestnictwa. Tę ostatnią szczególnie dobrze przedstawił Bourdieu, ale odgrywała ona ważną rolę także u Wallersteina, Latoura i Luhmanna (jako gra, system i otoczenie). Sprawstwo okazuje się naprzemienną grą uczestniczenia (które jest konieczne, aby osiągnąć sukces pragmatyczny) z dystansem, który pozwala na ogłąd i refleksję nad daną sytuacją (i w ostateczności też jest potrzebna, aby osiągnąć sukces pragmatyczny). Sprawstwo powtarza grę opisaną przez Heideggera pomiędzy pragmatycznym „obchodem”, rozumieniem świata poprzez uczestnictwo i refleksyjnym „przeoglądem”, intelektualnym „przybliżaniem” świata poprzez oddalanie (tworzenie pojęć, symboli etc.). Wbrew Heideggerowi oba momenty są równie źródłowe, warunkują się w swym dialektycznym splocie. Jak wskazuje Bourdieu, uczestnictwo w danej grze społecznej jest równie ważne, jak uzyskany dzięki socjoanalizie dystans wobec tej gry. Refleksyjny, intelektualny namysł nie tylko nie jest zaprzeczeniem pragmatycznego uczestnictwa, ale jest gwarantem sukcesu. Spirala uczestnictwa i dystansu przestaje być paradoksem, jeśli

---

<sup>9</sup> Wbrew intuicji nie utożsamiam jednoznacznie uczestnictwa z aktywnością, a dystansu z pasywnością. Pasywne zdawałoby się odtwarzanie roli jest aktywnością właśnie poprzez ową rolę. Wytworzenie dystansującego ogłądu rzeczywistości otworzyło drogę do racjonalności instrumentalnej.

pamiętamy o czasowym charakterze tego procesu. Także u Luhmanna ważną rolę odgrywało napięcie pomiędzy „otwieraniem” się systemu na otoczenie, co gwarantowało empiryczną wrażliwość, a dystansem, zamknięciem, co gwarantowało tożsamość.

### 5.3. Kolektywny<sup>10</sup> wymiar podmiotowego sprawstwa

Porównanie obu paradygmatów systemowych pozwala też ukazać konieczność odwołania do zbiorowości jako warunku sprawstwa podmiotów jednostkowych. W omawianych ujęciach kolektywne, zbiorowe formy sprawstwa były szeroko obecne. Nie zawsze jednak ów zbiorowy wymiar podmiotowości sprawczej widoczny był wprost. Paradygmat funkcjonalistyczny dostarcza narzędzi do opisu funkcjonowania tożsamości zbiorowych. Parsons wskazał wagę ról społecznych, rolę norm i wartości jako transcendentálnych ram działającego podmiotu (jednostkowego). Wskazał on na rolę wspólnotowego horyzontu partycypacji w danej kulturze jako warunku współdziałania. Podobnie Luhmann poprzez wskazywanie podsystemów jako kodujących nasze działania wskazywał kolektywny, wspólnotowy charakter. Paradygmat ten obarczony był jednak poważną wadą. Analizował systemy społeczne w oderwaniu od ich genezy. Wspólnoty jawiły się jako stan przeszły, minione stadium rozwoju ludzkości. Współczesność określana jest według niego przez systemy abstrakcyjne. Winą za ten stan rzeczy obarczyć należy historiozoficzną wizję, jaka leży u podstaw teorii Luhmanna i Parsonsa. Jest to wizja, która w radykalny sposób przeciwstawia nowoczesność temu, co nienowoczesne. I tak, za Tönniesem<sup>11</sup>, opozycja ta przybiera postać *Gemeinschaft–Gesellschaft*<sup>12</sup>, Wallerstein pokazuje trafnie, iż ten rodzaj myślenia wywodzi się z nauk orientalistycznych i pierwotnie miał postać opisu różnicy Zachód–Wschód<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Mam pewien problem z wyborem pomiędzy kolektywem a zbiorowością. Polski znawca i tłumacz Latoura skłania się ku terminowi „zbiorowość”, gdy mowa o „collective” w sensie Latoura. Z racji wagi, jaką ma dla mnie wizja tego, co społeczne, będę używał określenia „zbiorowość” i „zbiorowy”, aby podkreślić, iż na owe wspólne „my” składa się ogromna różnorodność bytów, czynników ludzkich i pozaludzkich.

<sup>11</sup> F. Tönnies, *Wspólnota i stowarzyszenie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1988.

<sup>12</sup> Szerzej na temat Tönniesa pisałem w artykule *Uczucia a solidarność społeczna*, [w:] P. Orlik (red.), *Magma uczuć*, seria Problemy/Dyskusje, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2005.

<sup>13</sup> I. Wallerstein, *Nauki społeczne...*, dz. cyt.

Tradycja socjologiczna przejęła ten podział i zastosowała go do opisu historii społeczeństw zachodnich. Wychodząc z przesłanek głoszących niekwestionowaną wiarę w postęp, badacze ci uzupełniali tę wersję ewolucjonizmu o wysoce eurocentryczne przekonanie. Rozwój społeczeństw zachodnich miał stanowić zwieńczenie procesu postępu, dlatego te same narzędzia mogą być użyte do zarówno opisu zjawisk dziejących się we współczesnych nam cywilizacjach pozaeuropejskich, jak i do opisu historii Zachodu. W ten sposób zakładano, zgodnie z nowoczesną historiozofią, iż wspólnoty są tym, co na Zachodzie bezpowrotnie przemijało, pozostając zjawiskiem powszechnym w pozaeuropejskim świecie. To rozumowanie stało się powszechne w myśleniu politologicznym i socjologicznym. Było ono podstawą zarówno teorii naukowych, jak i projektów finansowych, politycznych, misji wojskowych. Dominujący w myśleniu zachodnim paradygmat funkcjonalistyczny<sup>14</sup> uniemożliwiał zrozumienie swoistości zjawisk związanych ze wspólnotą i wspólnotowością. Wspólnota i system nie były analizowane jako przejaw bardziej ogólnego modelu. Dopiero w ostatnim okresie pod wpływem idei wielokulturowości, oddziaływaniu idei komunitariańskich nastąpił renesans pojęcia wspólnoty. Ponadto załamanie się wiary w paradygmat funkcjonalistyczny pozwoliło na dostrzeżenie walorów ujęć systemowo-historycznych (Wallerstein) czy makrosocjologicznych (Etzioni). Dzięki temu wspólnota rozumiana jest jako autonomiczny aktor, a nie tylko jako symbol świata zacofanego, przemijającego, pojęcie, którego trzeba się wyrzec w imię wiary w konieczność dyktowaną przez nowoczesną historiozofię.

Porównanie obu ujęć systemowych, ukazując znaczenie wspólnot i podmiotów zbiorowych, pozwala docenić rolę, jaką w kształtowaniu tego, co systemowe, ogrywa artykułowane poprzez zbiorowość podmiotowe sprawstwo jednostek. Wallerstein pokazuje rolę wspólnot poprzez podkreślanie wagi ruchów antysystemowych. Mobilizacja społeczna pozwala współkształtować ewolucję systemów-światów. Latour i teoria aktora-sieci uczy nas dwóch rzeczy. Po pierwsze, kończy z antropocentrycznym, humanistycznym przesądem, wedle którego uczestnikami naszych zbiorowości są tylko ludzie. Istnienie wymienionych powyżej, definiowanych tradycyjnie wspólnot jest przecież możliwe dzięki istnieniu „ciemnej materii”, pomijanej w analizach społecznych. Moment posthumanistyczny to nie wszystko, ANT pokazuje też, jak poprzez kolektywne wytwarzanie „czarnych skrzynek” powstają systemy

<sup>14</sup> J.H. Turner, *Struktura teorii socjologicznej*, PWN, Warszawa 1985, s. 75–94; T. Parsons, *Szkice z teorii socjologicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1972.

funkcjonalistyczne. Wspólnotowe, zbiorowe (wraz z pozaludzkimi sojusznikami) utrwalanie, stabilizowanie relacji społecznych okazuje się zatem punktem genezy systemów funkcjonalnych. Parsons i Luhmann skupili się na opisach ukształtowanych, ustabilizowanych relacji społecznych. Systemy społeczne jednakże wciąż są podtrzymywane przez zbiorowe podłoże. Relacja pomiędzy stabilizującym daną wspólnotę kodem a daną zbiorowością jest obustronna. Wallerstein wraz z mikrostrukturalną korektą Bourdieu pokazują genezę historyczną i strukturę naszych zbiorowości. Etzioni wraz ze swoją naiwną utopią wskazuje, że idealną, docelową realizacją jednostkowego sprawstwa byłoby responsywne „społeczeństwo aktywne”. Dzięki Latourowi i jego *polityce natury* wiemy więcej na temat wewnętrznej dynamiki naszych zbiorowości i możliwości jej kształtowania. Wiemy też, że sprawstwo możliwe jest dzięki tym nieskończonym liczbom sojuszników połączonych w sieci, które tak trudno rozsypać. Sprawstwo to także umiejętność „napisania” siebie w owej złożonej sieci, rozsypnięcia jej (przynajmniej lokalnie) oraz splątania na nowo.

## Zakończenie: sprawstwo a *phronesis*

Ostatnią kwestią wynikającą z porównania obu ujęć systemowych jest konieczność przywołania kategorii mądrości praktycznej – *phronesis*. Wallerstein, Bourdieu, Latour i Etzioni wskazywali zgodnie na konieczność renesansu tej idei. Artykulacja podmiotowego sprawstwa przez wymienionych wyżej myślicieli została ściśle związana z kategorią substancjalnej racjonalności. Tę ostatnią podmioty miały rozwijać dzięki społecznie wytwarzanej wiedzy, przede wszystkim przez nauki społeczne. Teoretycy systemowo-historyczni dostarczają nam wiedzy o genezie istniejących struktur społecznych, dostarczają opisów istniejących historycznie ograniczeń. Paradygmat funkcjonalistyczny dostarcza narzędzi, dzięki którym możemy dokonać zniesienia owych zależności. Podmiotowe sprawstwo miało by polegać na tym, aby konieczności historyczne, dyktowane przez dynamikę ontologii bytu społecznego, zamieniać na konieczności systemowo-funkcjonalistyczne. Wolność podmiotowa rozgrywałaby się pomiędzy obiema sferami konieczności. „Zwalczając”, przemasując jedne, wytwarzamy inne – podmiotowe sprawstwo polegałoby więc na ciągłym ustanawianiu sfer wolności i konieczności.

Jaki jest charakter tak rozumianej racjonalności praktycznej? Jest on związany przede wszystkim z inną wizją rzeczywistości, wizją, która uchwytuje złożoność świata, jego czasowy i przygodny charakter i nie lęka się tego faktu. Ontologizacja czasu to założenie, które powoduje, iż sfery wolności i konieczności trzeba wyznaczać wciąż na nowo, wciąż trzeba podejmować kosztowny trud interpretowania złożonej rzeczywistości. Z jednej strony napotykaemy wszechogarniający złożony świat opisywany przez panrelacyjną ontologię społeczną (ze swą własną nieludzką autodynamiką). Z drugiej strony jesteśmy fundowani przez ciągły wysiłek redukcji owej złożoności poprzez „zamykanie” złożonego świata relacji w „czarnych skrzynkach”, które jako autopoietyczne systemy społeczne tworzą nowy świat konieczności. Wysiłek owego „zamykania” świata jest warunkiem tożsamości, która w przedstawionym wyżej rozumieniu jest tożsama z istnieniem samym. Obrazy świata, owe Heideggerowskie ontoteologie, poprzez zakwestionowanie przygodności świata, tworzą iluzję, która podobnie jak Bourdieuańska iluzja spójności „ja”,

stanowi warunek wszelkiego działania. Refleksyjny namysł, socjologia wiedzy jako jego społeczna postać pozwala nam monitorować (*post factum?*) sposób, w jaki z całości tego, co możliwe (poziom ontologiczny Heideggera), wykrawamy sferę tego, co uznajemy za byt (poziom Heideggerowskiej ontyki)<sup>1</sup>. Racjonalność praktyczna rozpada się na dwa momenty, jeden destrukcyjny – właśnie w tym momencie zagubiła się myśl ponowoczesna. Destrukcyjność zastanych sposobów, istniejących systemów społecznych, pozwala odróżnić własne projekty, operacje epistemologiczne od warunkującego je podłoża ontologicznego (tego, co możliwe). Trudniejszy jest moment drugi – konstrukcyjny (w nim „zagubiła się” nowoczesność symbolizowana przez postać Hegla), zaproponowanie nowego sposobu poradzenia sobie ze złożonością świata. Nowoczesność, jak wskazują zgodnie Husserl i Heidegger<sup>2</sup>, utożsamia swój projekt z rzeczywistością samą. Moment znoszenia oporu rzeczywistości, synteza nie powinna zostać spetryfikowana. Przemaganie oporu rzeczywistości jest konieczne, jednakże nie są konieczne jego poszczególne historyczne formy. Pamiętając o samoorganizującym charakterze ontologii Wallersteina i Prigogine’a oraz oporze i dynamice tego, co nieludzkie Latoura, zauważamy, że ów moment staje się konieczny do trwania wszelkich całości obdarzonych tożsamością, na co tak celnie zwracał uwagę Luhmann.

Charakter tak pojmowanego zmysłu rozumności praktycznej (*phronesis*) dobrze oddaje Andrzej Zybertowicz, kiedy postuluje konieczność przemocy w procesie poznania.

Przemoc nie tylko stanowi przeciwieństwo swobodnej komunikacji, dialogu. Gotowość do jej użycia **we właściwym czasie** stanowi warunek niezbędny do tego, aby przestrzeń dialogu mogła być zachowana. Tak rozumiem (dopełniam) Rortiański etnocentryzm (ale jak uzyskać wycucie właściwego czasu)<sup>3</sup> [podkr. – A.W.N.]<sup>4</sup>.

Podjmując się artykulacji sprawstwa przez tak rozumianą kategorię racjonalności praktycznej, możemy spróbować na nowo odczytać Hegłowskie twierdzenie, iż:

<sup>1</sup> Problem ten analizowałem szerzej, wskazując na językowy charakter „otwierania” i „zamykania” świata w tekście *Oznaczanie jako forma władzy...*, dz. cyt.

<sup>2</sup> Oczywiście nie sposób wyliczyć wszystkich krytyków nowoczesności formułujących podobny zarzut.

<sup>3</sup> A. Zybertowicz, *Przemoc i poznanie...*, dz. cyt., s. 367.

<sup>4</sup> Intuicję tę wyraża też znana, rozpropagowana przez Reinharda Niebuhr, myśl: „Gott, gib mir die Gelassenheit, Dinge hinzunehmen, die ich nicht ändern kann, den Mut, Dinge zu ändern, die ich ändern kann, und die Weisheit, das eine vom anderen zu unterscheiden” [„Boże, użyc mi: pogody ducha, abym godził się z tym, czego nie mogę zmienić, odwagi, abym zmienił to, co mogę, mądrości, abym odróżnił jedno od drugiego”].

Siła ducha jest tak wielka, jak jej uzewnętrznianie się (*Auslegung*), jego głębia tylko tak głęboka, jak daleko duch odważy się sięgnąć swą ekspansją i nie zatracić<sup>5</sup>.

*Phronesis* wymaga wiedzy na temat struktur świata, jego ontologii. Konieczna jest też możliwość usytuowania siebie jako sprawczego podmiotu w mechanice wyznaczonej przez ową ontologię. *Phronesis* to umiejętność wyznaczania sfer konieczności i możliwości. To także wymaga wiedzy. Wiedzę tę nazywam wyobraźnią ontologiczną<sup>6</sup>, mając nadzieję, że przyszłość zaowocuje odnowieniem potencjału i wypełnieniem misji nauk społecznych. Te ostatnie wypełnią ją wtedy, kiedy staną się momentem refleksji, koniecznej dla refleksywnego (Beck) społeczeństwa. Sprawstwo w nowoczesności prostej było właściwie wszechmocne (odwracaliśmy bieg rzek, manipulowaliśmy atomem, poleciliśmy w kosmos). Nowoczesna (modernistyczna) Konstytucja pozwoliła nam, nowoczesnym ludziom o rozdwojonych językach<sup>7</sup>, ukryć przed samymi sobą koszty owej wszechmocy. Wallerstein i inni badacze historyczno-systemowi w opisie struktur nowoczesnego systemu-świata przenikliwie pokazali koszty, jakie ponosiło zewnątrz rozrastającej się europejskiej nowoczesności. Ta mogła być tak potężna, akumulować kapitał, owo „zestalone” sprawstwo tylko dzięki niewyobrażalnej wprost ekstermalizacji kosztów. Sprawstwo nowoczesne płaciło dużą cenę. Rozdwojenie, rozdzielenie poziomu praktyki od jej legitymizacji było kluczem do sukcesu, ale doprowadziło do pojawienia się hybryd, „potworów”, skutków ubocznych. Dziś nie możemy sobie dłużej pozwolić na ten nowoczesny luksus. Nowoczesność późna – refleksywna musi uporać się nie tylko z przemaganiem zewnętrznego, ale przede wszystkim ze zwalczaniem skutków ubocznych samej siebie. Nie oznacza to, iż owe przednowoczesne troski zniknęły, przestały istnieć. Samoorganizacja „materii”, nieludzka dynamika bytu nie znika. Receptą nie jest ucieczka w kwietystyczne zamknięcie w stylu Foucaulta i jego „estetyki egzystencji” czy Heideggera

<sup>5</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, BKF PWN, Warszawa 1963.

<sup>6</sup> Pojęcie „wyobraźnia ontologiczna” to mój autorski koncept. Powstało ono w wyniku połączenia intuicji stojących za pojęciem „wyobraźni socjologicznej” Charlesa H. Millsa oraz pojęcia tego, co społeczne, w rozumieniu zaproponowanym przez Bruna Latoura. Pojęciu temu zostanie poświęcona moja następna książka.

<sup>7</sup> W wersji angielskiej, która brzmi *to speak with a forked tongue*, co można przetłumaczyć jako „co innego mówić, co innego myśleć”, w większym stopniu widoczne jest kluczowe dla Latoura rozdzielenie procesów reprezentowania od procesów wytwarzania. Por. przypis 29 w tekście Latoura *Czy nie-ludzie zostaną zbawieni? Argument ekoteologiczny*, [w:] *Ekologia. Przewodnik Krytyki Politycznej*, seria Przewodniki Krytyki Politycznej, t. 16, Warszawa 2009, s. 47.

i jego *Gelassenheit*. Rozwiązaniem nie jest też ślepy decyzjonizm, „wola realizowania się we wszystkim”. Warunkiem sprawstwa w drugiej, refleksywnej nowoczesności jest aktywna, samozarządzająca się zbiorowość, która zaryzykuje drogę w stronę innej nowoczesności. W drogę tę powinniśmy wyruszyć uzbrojeni w wiedzę, mądrość praktyczną – *phronesis*.

## Bibliografia

- Abriszewski Krzysztof, *Budowanie „sieci” zamiast „wiedzy”. Krótkie wprowadzenie do ANT-ologii*, [w:] P. Bytniewski, M. Chałubiński (red.), *Teoretyczne podstawy socjologii wiedzy i nauki*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2006.
- Abriszewski Krzysztof, *Czy dialog realizmu z konstruktywizmem może być konstruktywny? Analiza dyskusji wokół książki „Propaganda scjentyficyzacji”, „Ruch Filozoficzny. Kwartalnik”, t. LXII, nr 2.*
- Abriszewski Krzysztof, *Etyka, polityka i rzeczy*, [w:] D. Probuca (red.), *Etyka i polityka*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2005, s. 405–418.
- Abriszewski Krzysztof, *Fundamentalizm humanistyczny. O niektórych konsekwencjach studiów nad nauką i technologią*, [w:] M. Szulakiewicz, Z. Karpus (red.), *Fundamentalizm i kultury*, Wydawnictwo UMK Toruń 2005, s. 181–195.
- Abriszewski Krzysztof, *Poznanie, zbiorowość, polityka. Analiza Aktora-Sieci*, Universitas, Kraków 2008.
- Abriszewski Krzysztof, *Rzeczy w kontekście Teorii Aktora-Sieci*, [w:] J. Kowalewski, W. Piasek, M. Śliwa (red.), *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*, Wydawnictwo IF Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn 2008, s. 103–130.
- Abriszewski Krzysztof, *Trzecia fala. Ludwik Fleck i antropologia laboratorium*, „*Studia z Filozofii Polskiej*” 2008, t. 3, <http://fleck.umcs.lublin.pl/teksty.abriszewski2009a.htm>.
- Abriszewski Krzysztof, Afeltowicz Łukasz, *Jak gołym okiem zobaczyć neurony i siłę alergii? Krążąca referencja w nauce i poza nią*, „*Zagadnienia Naukoznawstwa*” t. XLIII, z. 3–4 (173–174), 2007.
- Agamben Giorgio, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008.
- Albertsen Niels, Diken Bülent, *What is The Social?* Working Paper Department of Geography, Roskilde University, Roskilde 1999, opublikowane na stronie internetowej Uniwersytetu Lancaster, Lancaster LA1 4YL, UK, <http://comp.lancs.ac.uk/sociology/papers/Albertsen-Diken-What-Is-the-Social.pdf>.
- Amin Samir, *Teoria przejścia do kapitalizmu peryferyjnego*, przeł. M. Chmielewska-Szajfer [w:] R. Stemplowski (wyb. i wstęp), *Ameryka Łacińska. Dyskusja o rozwoju*, Czytelnik, Warszawa 1987.
- Anderson Benedict, *Wspólnoty wyobrażone*, przeł. S. Amsterdamski, Fundacja im. Stefana Batorego, Wydawnictwo Znak, Warszawa–Kraków 1997.

- Andreski Stanisław, *Czarnoksiężstwo w naukach społecznych*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002.
- Arrighi Giovanni, Hopkins Terence, Wallerstein Immanuel, *Antisystemic Movements*, Verso, London 1989.
- Baecker Dirk, *Dlaczego systemy*, przeł. M. Gdula, [w:] A. Jasińska-Kania i in. (wyb. i oprac.), *Współczesne teorie socjologiczne*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2006, s. 425–436.
- Baldwin Alfred L., *The Parsonian Theory of Personality*, [w:] M. Black (ed.), *The Social Theories of Talcott Parsons*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1963.
- Balibar Etienne, Wallerstein Immanuel, *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*, Verso, London–New York 1991.
- Ball Philip, *Masa krytyczna. Jak jedno z drugiego wynika*, przeł. W. Turopolski, Wydawnictwo Insignis, Kraków 2007.
- Barabasi Albert-Laszlo, *Linked. New Science of Networks*, Perseus, Cambridge 2002.
- Barabasi Albert-Laszlo, Bonabeau Eric, *Sieci bezskalowe*, „Świat Nauki”, czerwiec 2003.
- Baran Bogdan, *Saga Heideggera*, inter esse, Kraków 1990.
- Bateson Gregory, *Umysł i przyroda*, przeł. A. Tanalska-Dulęba, PIW, Warszawa 1996.
- Baumann Zygmunt, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, przeł. J. Baumann, PIW, Warszawa 1996.
- Beck Ulrich, *Spółczesność ryzyka, W drodze do innej nowoczesności*, przeł. S. Cieśla, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2004.
- Beck Ulrich, Bonss Wolfgang, Lasch Christoph, *The Theory of Reflexive Modernization Problematic, Hypotheses and Research Program*, „Theory, Culture & Society” 2003, vol. 20 (2), s. 1–33 (SAGE, London–Thousand Oaks–New Delhi).
- Beck Ulrich, Giddens Anthony, Lash Scott, *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, przeł. J. Konieczny, PWN, Warszawa 2009.
- Bendyk Edwin, *Antymatrix, czyli człowiek w sieci*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2004.
- Benhabib Seyla, *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Routledge–Polity, Cambridge–New York 1992.
- Benhabib Seyla, *Trzy modele przestrzeni publicznej*, przeł. A. Ostolski, „Krytyka Polityczna” 2003, nr 3.
- Benton Ted, Craib Ian, *Filozofia nauk społecznych. Od pozytywizmu do postmodernizmu*, przeł. L. Rasiński, Wydawnictwo Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław 2003.
- Berger Peter, Luckmann Thomas, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, wyd. II, przeł. J. Niżnik, seria Biblioteka Socjologiczna, PWN, Warszawa 2010.
- Bertalanffy Ludwig von, *Historia rozwoju i status ogólnej teorii systemów*, przeł. Cz. Berman, [w:] G.J. Klira (red.), *Ogólna teoria systemów. Tendencje rozwojowe*, Wydawnictwa Naukowo-Techniczne, Warszawa 1976.

- Bertalanffy Ludwig von, *Ogólna teoria systemów. Podstawy, rozwój, zastosowania*, przeł. E. Woydyłło-Woźniak, PWN, Warszawa 1984.
- Beyme Klaus von, *Współczesne teorie polityczne*, przeł. J. Łoziński, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2005.
- Bielik-Robson Agata, *Na drugim brzegu nihilizmu. Filozofia współczesna w poszukiwaniu nowego podmiotu*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1997.
- Bihl Alain, *Nowomowa neoliberalna*, przeł. A. Łukomska, Instytut Wydawniczy „Książka i Prasa”, Warszawa 2008.
- Bińczyk Ewa, *Obraz, który nas zniewala. Współczesne ujęcia języka wobec esencjalizmu i problemu referencji*, Universitas, Kraków 2007.
- Black Max (ed.), *The Social Theories of Talcott Parsons*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1963.
- Bloch Marc, *Królowie cudotwórcy. Studium na temat nadprzyrodzonego charakteru przypisywanego władzy królewskiej, zwłaszcza we Francji i w Anglii*, przeł. J.M. Kłoczowski, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 1998.
- Błaszak Maciej, *Programy badawcze w naukach kognitywnych a metafizyka powszedniości: koncepcja Martina Heideggera jako filozoficzne ugruntowanie krytyki kognitywizmu*, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM, Poznań 2009.
- Bobako Monika, *Demokracja wobec różnicy. Multikulturalizm i feminizm w perspektywie polityki uznania*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010.
- Bobako Monika, *Konstruowanie odmienności klasowej jako urasowanie. Przypadek polski po 1989 roku*, [w:] P. Żuk (red.), *Podziały klasowe i nierówności społeczne. Refleksje po dwóch dekadach realnego kapitalizmu w Polsce*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010.
- Bobako Monika, *Seyla Benhabib versus Judith Butler: spór o podmiot i emancypację (wersja feministyczna)*, „Principia. Pisma koncepcyjne z filozofii i socjologii teoretycznej” t. XLI–XLII, 2005, s. 211.
- Bourdieu Pierre, *Medytacje Pascaliańskie*, przeł. K. Wakar, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006.
- Bourdieu Pierre, *Męska dominacja*, przeł. L. Kopciewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004.
- Bourdieu Pierre, *Rozum praktyczny. O teorii działania*, przeł. J. Stryczyk, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, seria Cultura, Kraków 2009.
- Bourdieu Pierre, Passeron Jean-Claude, *Reprodukcja*, przeł. E. Neyman, PWN, Warszawa 2006.
- Bourdieu Pierre, Wacquant Loic, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, przeł. A. Sawisz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.
- Braudel Fernand, *Historia i trwanie*, przeł. B. Geremek, Czytelnik, Warszawa 1999.
- Braudel Fernand, *Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm XV–XVII wiek*, przeł. M. Ochab, P. Graff, PIW, Warszawa 1979.
- Braudel Fernand, *Morze Śródziemne i świat śródziemnomorski w czasach Filipa II*, przeł. T. Mrówczyński, M. Ochab, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk 1976–1977.

- Braudel Fernand, Coarelli Filippo, Aymard Marice, przeł. M. Boduszyńska-Borowikowa, *Morze Śródziemne. Region i jego dzieje*, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk 1982.
- Brejdak Jaromir, *Fenomenologia, etyka wartości, polityka*, [w:] J. Brejdak, W. Stegmaier, I. Ziemiński (red.), *Polityka i etyka w ujęciu filozoficznym i systemowoteoretycznym*, Szczecin 2003.
- Brejdak Jaromir, Niklas Luhmann – hermeneutyka różnicy konstytutywnej, „Fenomenologia” 2003, nr 1, s. 75-90.
- Brown Steven D., Michel Serres *Science, Translation and the Logic of the Parasite*, „Theory, Culture & Society” 2002, vol. 19 (3), s. 1-27.
- Bryant Levi, Harman Graham, Srnicek Nick (eds.), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, re.press, Melbourne 2011.
- Brzechczyn Krzysztof, *Odrębność historyczna Europy*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1998.
- Buchowski Michał, *Spółczesność premomentowa. Próba uzupełnienia nie-Marksowskiego materializmu historycznego*, [w:] K. Brzechczyn (red.), *Ścieżki transformacji. Ujęcia empiryczne i teoretyczne*, Poznańskie Studia z Filozofii Nauki, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2004.
- Buchowski Michał, *Widmo orientalizmu w Europie. Od egzotycznego Innego do napiętnowanego swojego*, „Recykling Idei” wiosna/lato 2008, nr 10, tytuł numeru: *Imperium (przesyłka zwrotna)*.
- Buksiński Tadeusz, *Dwa rozumy filozofii*, [w:] tegoż, *Rozumność i racjonalność*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1997.
- Buksiński Tadeusz, *Europa środkowa wobec globalizacji*, [w:] E. Nowak-Juchacz (red.), *Transcendentalna filozofia praktyczna*, seria CoOpera, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2000.
- Buksiński Tadeusz, *Historia – władza – metoda*, [w:] M. Kwiek (red.), *Nie pytajcie mnie, kim jestem. Michel Foucault dzisiaj*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1998.
- Buksiński Tadeusz, *Moderność*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2001.
- Buksiński Tadeusz, *Postmodernistyczna historia, czyli koniec rozumu i wolności*, [w:] tegoż (red.), *Wolność a racjonalność*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1993.
- Buksiński Tadeusz (red.), *Postkomunistyczne transformacje*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2002.
- Buksiński Tadeusz, *Racjonalność współdziałań. Szkice z filozofii polityki*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1996.
- Buksiński Tadeusz, *Rozumność i racjonalność*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1997.
- Buksiński Tadeusz (red.), *Wolność a racjonalność*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1993.
- Buksiński Tadeusz, *Zasada samoograniczenia przeciwko zasadzie nieograniczoności*, [w:] tegoż (red.), *Postkomunistyczne transformacje*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2002.
- Callon Michael, *The Sociology of an Actor-Network: the Case of the Electric Vehicle*, [w:] M. Callon, J. Law, A. Rip (eds.), *Mapping the Dynamics of*

- Science and Technology: Sociology of Science in the Real World*, Macmillan, London 1986.
- Callon Michel, *Techno-economic networks and irreversibility*, [w:] J. Law (ed.), *A Sociology of Monsters: Essays on Power, Technology and Domination*, Sociological Review Monograph no. 38, Routledge, London 1991.
- Callon Michel, Latour Bruno, *Unscrewing the big Leviathan: how actors macro-structure reality and how sociologists help them to do so*, [w:] K. Knorr Cetina, A.V. Cicourel (eds.), *Advances in social theory and methodology. Toward an integration of micro- and macro-sociologies*, Routledge, Boston 1981.
- Callon Michel, Law John, Rip Arie, *How to Study the Force of Science*, [w:] tychże (eds.), *Mapping the Dynamics of Science and Technology*, Macmillan Press, London 1986.
- Cannetti Elias, *Provincia ludzka*, przeł. M. Przybyłowska, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1996,
- Capra Fritjof, *Punkt zwrotny. Nauka, społeczeństwo, nowa kultura*, przeł. E. Woydyłło, PIW, Warszawa 1987.
- Charkiewicz Ewa, *Od komunizmu do neoliberalizmu? Technologie transformacji*, [w:] E. Majewska, J. Sowa (red.), *Zniewolony umysł 2*, Wydawnictwo Ha Art!, Kraków 2007.
- Chase-Dunn Christopher, Girls Barry, *Fale globalizacji i oporu w kapitalistycznym systemie(-)światowym. Ruchy społeczne a krytyczne studia nad globalizacją*, tekst wygłoszony na konferencji *Critical Globalization Studies*, University of California, Santa Barbara, 2–4 maja 2003, przeł. M. Turowski, <http://www.uni.wroc.pl/~turowski/chase-dunn-gills.htm>.
- Chase-Dunn Christopher, Hall Thomas D., *Ewolucja historyczna systemów-światów*, przeł. M. Turowski, „Pismo Polityczno-Artystyczne »Lewą Nogą«” 2001, nr 13.
- Chase-Dunn Christopher, Hall Thomas D., *Rise and Demise: Comparing World-Systems*, Westview Press, Boulder 1997.
- Chmielewski Adam, *Dwie koncepcje jedności. Interwencje filozoficzno-polityczne*, Oficyna Branta, Bydgoszcz 2006.
- Chmielewski Adam, *Spółczesność otwarte czy wspólnota? Filozoficzne i moralne podstawy współczesnego liberalizmu oraz jego krytyka we współczesnej filozofii społecznej*, Wydawnictwo Arboretum, Wrocław 2001.
- Chmielewski Adam, *Walc wiedeński i walec europejski oraz inne interwencje filozoficzno-polityczne*, Wydawnictwo Atla 2, Wrocław 2001.
- Christian David, *Maps of Time: An Introduction to Big History*, University of California Press, Berkeley 2004.
- Cichocki Ryszard, *Podmiotowość w społeczeństwie*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2003.
- Clark Andy, *Being There: Putting Brain, Body and World Together Again*, MIT Press, Bradford Books, Cambridge, MA 1997.
- Clark Andy, *Supersizing the Mind: Embodiment, Action, and Cognitive Extension*, Oxford University Press, Oxford 2008.

- Clark Andy, Chalmers David J., *Umysł rozszerzony*, przeł. M. Miłkowski, [w:] M. Miłkowski, R. Poczubot (red.), *Analityczna metafizyka umysłu. Najnowsze kontrowersje*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2008.
- Cohen Jack, Stewart Ian, *Załamane chaosu – odkrywanie prostoty w złożonym świecie*, przeł. M. Tempczyk, Prószyński i S-ka, Warszawa 2005.
- Colas Alejandro, *Imperium*, przeł. J. Dobrowolski, seria Key Concepts, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2008.
- Crozier Michel, Friedberg Erhard, *Człowiek i system: ograniczenia działania zespołowego*, przeł. K. Bolesta-Kukułka, PWE, Warszawa 1982.
- Czarnocka Małgorzata, *Nowożytnie pojęcie podmiotu a jego współczesne erozje*, [w:] A. Motycka (red.), *Wiedza a podmiotowość*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998.
- Czarnota Adam, Zybertowicz Andrzej (red.), *Interpretacje wielkiej transformacji*, Kolegium Otryckie, Warszawa 1988.
- Dant Tim, *The Driver-car*, „Theory, Culture & Society” 2004, vol. 21 (4/5), s. 61–79.
- Derluguian Georgi, *Bourdieu’s Secret Admirer in the Caucasus: A World-System Biography*, University of Chicago Press, Chicago 2005.
- Devereux C. Edward Jr., *Parsons’ Sociological Theory*, [w:] M. Black (ed.), *The Social Theories of Talcott Parsons*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1963.
- Diamond Jared, *Strzelby, zarazki, maszyny. Losy ludzkich społeczeństw*, przeł. M. Konarzewski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2000.
- Diamond Jared, *Upadek*, przeł. J. Lang i in., Prószyński i S-ka 2007.
- Dobrzański Dariusz, *Etnometodologia jako proces nadawania znaczeń. Studium z etnometodologii*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1999.
- Domańska Ewa, *Humanistyka nie-antropocentryczna a studia nad rzeczami*, „Kultura Współczesna” 2008, nr 3, s. 9–21.
- Domańska Ewa, Topolski Jerzy, Wrzosek Wojciech, *Między modernizmem a postmodernizmem. Historiografia wobec zmian w filozofii historii*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1994.
- Dominiak Łukasz, *Antoniego Kępińskiego koncepcja władzy*, „Dialogi Polityczne” luty 2004, nr 2.
- Dunaway Wilma A., *The Double Register of History: Situating the Forgotten Woman and Her Household in Capitalist Commodity Chains*, „Journal of World-Systems Research” spring 2001, VII, 1, s. 2–29.
- Ehrenrich Barbara, *Rytuaty krwi. Namiętność do wojny. Geneza i historia*, przeł. P. Kolyszko, Wydawnictwo Jacek Santorski & Co, Warszawa 2001.
- Eigen Manfred, Winkler Ruthild, *Gra*, przeł. K. Wolicki, PIW, Warszawa 1982.
- Eisenstein Elizabeth L., *Rewolucja Gutenberga*; przeł. H. Hollender, Prószyński i S-ka, Warszawa 2004.
- Elias Norbert, *Czym jest socjologia?* przeł. B. Baran, Wydawnictwo Fundacji Aletheia, Warszawa 2010.
- Elias Norbert, *Spółczeństwo jednostek*, przeł. J. Stawiński, PWN, Warszawa 2008.
- Elias Norbert, *Zaangażowanie i neutralność*, przeł. J. Stawiński, PWN, Warszawa 2003.

- Engels Fryderyk, *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa. W związku z badaniami Lewisa H. Morgana*, przeł. J.F. Wolski (L. Krzywicki), [w:] Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. 21, Książka i Wiedza, Warszawa 1969.
- Engels Fryderyk, *Taktyka piechoty jako konsekwencja przyczyn materialnych 1700–1870*, [w:] tegoż, „Anty Dühring”. *Przezwrot w nauce dokonany przez pana Eugeniusza Dühringa*, Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. 20, Książka i Wiedza, Warszawa 1969.
- Etzioni Amitai, *Active Society. Theory of Societal and Political Processes*, Free Press, New York 1969.
- Etzioni Amitai, *Basic Human Needs, Alienation and Inauthenticity*, *American Sociological Review*, vol. 33, issue 6 (Dec.1968), s. 870–885.
- Etzioni Amitai, *Community of Communities*, „The Responsive Community. Rights and Responsibilities” Winter 1996/97, vol. 7, no. 1, s. 21–33.
- Etzioni Amitai, *Human Nature and Transforming Society*, „International Journal of Group Tension” September 1974, vol. 4, no. 3.
- Etzioni Amitai, *Societal Guidance: A Key to Macro-Sociology*, tekst przygotowany na sesję plenarną poświęconą makrosocjologii na dorocznym spotkaniu Amerykańskiego Towarzystwa Socjologicznego (American Sociological Association), San Francisco 1967, [www.gwu.edu/~ccps/etzioni/A51.pdf](http://www.gwu.edu/~ccps/etzioni/A51.pdf).
- Etzioni Amitai, *Wspólnota responsywna: perspektywa komunitariańska*, przeł. P. Rymarczyk, [w:] P. Śpiewak (red.), *Komunitarianie. Wybór tekstów*, Wydawnictwo Fundacji Aletheia, Warszawa 2004, s. 181–203.
- Evers Hans-Dieter i in., *Subsistence Reproduction: Framework for Analysis*, [w:] J. Smith, I. Wallerstein, H.-D. Evers (eds.), *Household and the world-Economy*, Sage, Beverly Hills 1984.
- Fanon Frantz, *Algieria zrzuca zastonę*, przeł. Z. Szymański, Iskry, Warszawa 1962.
- Fanon Frantz, *Black Skin, White Masks*, Grove Press, New York 1967.
- Fanon Frantz, *Wyklęty lud ziemi*, przeł. H. Tygielska, PIW, Warszawa 1985.
- Featherstone Mike, *Automobilities. An Introduction*, „Theory, Culture & Society” 2004, vol. 21 (4/5), s. 1–24.
- Firth A., Hoyler M., Taylor P.J., i D. Smith, *Explosive City Growth in the Modern World-System: Urban Demographic Changes*, „Urban Geography” 2010, no. 31 (7).
- Fleischer Michael, *Obserwator trzeciego stopnia. O rozsądnym konstruktywizmie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2005.
- Fleischer Michael, *Teoria kultury i komunikacji*, przeł. M. Jaworowski, DSWE TWP, Wrocław 2002.
- Foucault Michel, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja. Wykłady z Collège de France 1977/1978*, przeł. M. Herer, PWN, Warszawa 2010.
- Foucault Michel, *Nadzorować i karać*, przeł. T. Komendant, Aletheia-Spacja, Warszawa 1993.
- Foucault Michel, *Nietzsche, Freud, Marks*, przeł. K. Matuszewski, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6.

- Foucault Michel, *Rządomyślność*, [w:] tegoż, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, PWN, Warszawa-Wrocław 2000.
- Foucault Michel, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998.
- Frank Manfred, *Podmiotowość i indywidualność II*, [w:] tegoż, *Świadomość siebie i poznanie siebie*, przeł. Z. Zwoliński, seria Terminus, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002.
- Frybes Marcin, *Touraine'a koncepcja ruchu społecznego*, [w:] Paweł Kuczyński, Marek Frybes, Jan Strzelecki, Didier Lapeyronnie, *W poszukiwaniu ruchu społecznego. Wokół socjologii Alaina Touraine'a*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 21–42.
- Fuchs Christian, *Some Implications of Pierre Bourdieu's Works for a Theory of Social Self-Organization*, „European Journal of Social Theory” 2003, vol. 6, no. 4, s. 387–408.
- Fuchs Stephen, Marshall Douglas A., *Across the Great (and Small) Divides*, „Soziale Systeme” 1998, 4 (1), s. 5–31.
- Fuchs Stephen, *Niklas Luhmann*, „Sociological Theory” 1999, 17 (1).
- Fuller Steve, *Nauka vs. religia. Inteligentny projekt a zagadnienia ewolucji*, przeł. T. Bieroń, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2009.
- Garfinkel Harold, *Studia z etnometodologii*, przeł. A. Szulżycka, PWN, Warszawa 2007.
- Gawkowska Aneta, *Biorąc wspólnotę poważnie? Komunitarystyczne krytyki liberalizmu*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2004.
- Gdula Maciej, *Koncepcja komunikacji w teorii socjologicznej Niklasa Luhmanna*, „Rubikon. Kwartalnik Naukowy” 2004, nr 1–4 (24–27).
- Giddens Anthony, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, PWN, Warszawa 2001.
- Giddens Anthony, *Power in Recent Writings of Talcott Parsons*, [w:] P. Worsley (ed.), *Modern Sociology*, Penguin Education, London 1987.
- Giddens Anthony, *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturacji*, przeł. S. Amsterdamski, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2003.
- Gilligan Carol, *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, wyd. 38, Harvard University Press, Cambridge, MA–London 2003.
- Gladwell Malcolm, *Punkt przetomowy. O małych przyczynach wielkich zmian*, przeł. G. Górska, Świat Książki, Warszawa 2005.
- Goffman Erving, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, przeł. H. Datner-Śpiwak, P. Śpiwak, wyd. 3, Wydawnictwo Fundacji Aletheia, Warszawa 2008.
- Goffman Erving, *Rytuał interakcyjny*, przeł. A. Szulżycka, seria Biblioteka Socjologiczna, PWN, Warszawa 2006.
- Goldfrank Walter L., *Paradygmat odzyskany? System-świat I. Wallersteina i jego analiza (Paradigm Regained? The Rules of Wallerstein's World-System Method)*, „Journal of World-System Research”, Summer/Fall 2000, VI, 2, s. 150–195, Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein – Part I (<http://csf.colorado.edu/jwsr>).

- Goldspink Chris, Kay Robert, *Bridging the micro-macro divide: A new basis for social science*, „Human Relations” 2004, vol. 57 (5), s. 597–618.
- Goody Jack, *Kradzież historii*, przeł. J. Dobrowolski, PWN, Warszawa 2010.
- Goody Jack, Watt Ian, *Konsekwencje piśmienności*, [w:] *Communicare. Almanach antropologiczny. Oralność/Piśmiennosc*, praca zbiorowa, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007, s. 33–77.
- Gould Stephen Jay, *Mismeasure of Man*, Norton W. W. & Company, New York 1996.
- Granovetter Mark, *The Strengh of Weak Ties. A Network Theory Revisited Sociological Theory*, 1983, vol. 1, s. 201–233.
- Gunarante Shelton A., *Thank you Newton, welcome Prigogine: ‘Unthinking’ old paradigms and embracing new directions. Part 1: Theoretical distinctions*, „Communications” 2003, vol. 28, s. 435–455.
- Gunder Frank Andre, *Rozwój niedorozwoju*, [w:] R. Stemplowski (red.), *Ameryka Łacińska. Dyskusja o rozwoju*, Czytelnik, Warszawa 1987.
- Habermas Jürgen, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Universitas, Kraków 2000.
- Habermas Jürgen, *Interesy konstytuujące poznanie*, „Colloquia Communia” 1985, nr 2, s. 157–169.
- Habermas Jürgen, *Prawo naturalne a rewolucja*, [w:] tegoż, *Teoria i praktyka. Wybór pism*, przeł. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, PIW, Warszawa 1983, s. 111–152.
- Habermas Jürgen, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. II: *Krytyka rozumu funkcjonalnego*, przeł. A.M. Kaniowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
- Habermas Jürgen, *Teoria i praktyka*, przeł. M. Łukasiewicz, PIW, Warszawa 1983.
- Habermas Jürgen, Luhmann Niklas, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Suhrkamp, Berlin 1971.
- Hacking Ian, *O wytwarzaniu ludzi*, <http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0050hacking.pdf>.
- Hacking Ian, *Wymyślanie ludzi*, „Kultura Popularna” 2010, nr 3 (25), s. 52–65.
- Hall Edward T., *Bezgłośny język*, przeł. R. Zimand, A. Skarbińska, PIW, Warszawa 1987.
- Hall Edward T., *Poza kulturą*, przeł. E. Goździak, PWN, Warszawa 1984.
- Hałas Elżbieta, *Stare i nowe wyzwania dla nauk społecznych*, „Studia Socjologiczne” 2005, nr 4 (179).
- Haraway Donna, *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*, [w:] tejże, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York 1991, s. 149–181.
- Haraway Donna, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York 1991.
- Hardt Michael, Negri Antonio, *Imperium*, przeł. S. Ślusarski, A. Kołbanu, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2005.
- Harman Graham, *On Vicarious Causation*, „Collapse II: Speculative Realism”, Urbanomic, London 2007.

- Harman Graham, *Prince of Networks*, re.press, Melbourne 2009.
- Harman Graham, *The McLuhans and Metaphysics*, [w:] J.-K. B. Olsen, E. Selinger, S. Riis (eds.), *New Waves in Philosophy of Technology*, Palgrave, London 2009.
- Harman Graham, *Tool-being: Heidegger and Metaphysics of Objects*, Open Court, Chicago 2002.
- Harrison Lawrence E., Huntington Samuel P., *Kultura ma znaczenie. Jakie wartości wpływają na rozwój społeczeństw*, przeł. S. Dymczyk, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2003.
- Hart Keith, *From Bell Curve to Power Law. Distributional Models between National and World Society*, „Social Analysis” Fall 2004, vol. 48, Issue 3.
- Havelock Eric A., *Muza uczy się pisać*, przeł. P. Majewski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2006.
- Havelock Eric A., *Przedmowa do Platona*, przeł. P. Majewski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007.
- Heckert Grzegorz, *Dużo mówić, mało wiedzieć, nic nie rozumieć*, [w:] T. Buksiński (red.), *Wolność a racjonalność*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1993.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landman, BKF, PWN, Warszawa 1963.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. J. Grabowski, A. Landman, PWN, Warszawa 1958.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, PWN, Warszawa 1969.
- Heidegger Martin, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, BKF, PWN, Warszawa 1994.
- Heidegger Martin, *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, BKF, Warszawa 1989.
- Heidegger Martin, *Nietzsche*, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999.
- Heidegger Martin, *Tylko Bóg mógłby nas uratować*, „Teksty” 1977, 3 (33), Ossolineum.
- Hellström Tomas, *Innovation as Social Action Organizations*, 2004, vol. 11 (5) (SAGE, London-Thousand Oaks-New Delhi).
- Hier Sean P., *The forgotten architect Cox, Wallerstein and world system theory*, „Race & Class” 2001, vol. 42 (3), Institute of Race Relations, s. 69–86.
- Holoubec Stanislav, *O pojęciu utopii u Immanuela Wallersteina*, [w:] P. Żuk (red.), *Spotkania z utopią w XXI wieku*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2008.
- Honneth Axel, *The Struggle for Recognition*, Polity Press, Cambridge 1995.
- Houston Renne, *Self-Organizing System Theory. Historical Challenges to New Sciences*, „Management Communication Quarterly” August 1999, vol. 13, no. 1.
- Howarth David, *Towards a Heideggerian Social Science. Heidegger, Kisiel and Weiner on the limits of anthropological discourse*, „Anthropological Theory” 2004, vol. 4 (2), s. 229–247 (SAGE, London-Thousand Oaks-New Delhi).

- Hubert Jerzy, *Spółczesność synergetyczne*, Universitas, Kraków 2000.
- Inglehart Roland, *Pojawienie się wartości postmaterialistycznych*, [w:] P. Sztompka, M. Kucia (red.), *Socjologia. Lektury*, Znak, Kraków 2006.
- Jacyno Małgorzata, *Iluzje codzienności. O teorii socjologicznej Pierre'a Bourdieua*, IFIS PAN, Warszawa 1997.
- Jacyno Małgorzata, *Mikrostrukturalny aspekt Pierre'a Bourdieua koncepcji habitusu*, „Kultura i Społeczeństwo” 1993, nr 3, s. 17–29.
- Jakubowski Jarema, *Racjonalność a normatywność działań. Alfred Schutz a Talcott Parsons*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1998.
- Joas Hans, *The Changing Role of the Social Sciences An Action-Theoretical Perspective*, „International Sociology” September 2004, vol. 19 (3), s. 301–313 (SAGE, London–Thousand Oaks– New Delhi).
- Joas Hans, *Macroscopic Action. On Amitai Etzioni's Contribution to Social Theory*, [w:] W.C. McWilliams (ed.), *The Active Society Revisited*, Rowman & Littlefield, Lanham 2006.
- Johnson Steven, *The Ghost Map: The Story of London's Most Terrifying Epidemic – and How It Changed Science, Cities, and the Modern World*, Riverhead Books, London, 2007.
- Jung Richard, *Struktura działania społecznego. Ku czci Talcotta Parsonsa*, „Prakseologia” 1983, nr 4 (105), s. 231–242.
- Jung Richard, *Talcott Parsons, Wspomínky na osobnost a úvahy o díle*, [w:] J. Šubrť (ed.), *Talcott Parsons a jeho přínos soudobé sociologické teorii*, Karolinum, Praha 2006, s. 53–89.
- Kaczmarczyk Michał, *Radykalny funkcjonalizm Niklasa Luhmanna na tle współczesnej teorii społecznej*, [w:] Niklas Luhmann, *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii*, przeł. M. Kaczmarczyk, Nomos, Kraków 2007, s. xix–lviii.
- Kaniowski Andrzej M., *Filozofia społeczna Jürgena Habermasa*, Kolegium Otryckie, Warszawa bdw.
- Kapusta Andrzej, *Foucault i genealogia podmiotu*, [w:] J. Jusiak, J. Mizińska (red.), *Podmiot w procesie*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1999.
- Kaufmann Jean-Claude, *Ego. Socjologia jednostki. Inna wizja człowieka i konstrukcji podmiotu*, przeł. K. Wakar, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004.
- Kawczyński Radosław, *Filozofia Hegla we współczesnej perspektywie teorii kulturowej*, niepublikowany maszynopis pracy doktorskiej (UAM).
- Kawczyński Radosław, *Konstruktywizm w teorii systemów społecznych Niklasa Luhmanna*, [w:] A.P. Kowalski, A. Pałubicka (red.), *Konstruktywizm w humanistyce*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2003.
- Kawczyński Radosław, *Między konstrukcją a rekonstrukcją. Stanowisko „miękiego dualizmu”*, [w:] M. Korczyński, P. Pluciński (red.), *Konstrukcja czy rekonstrukcja rzeczywistości? Dylematy społecznego zaangażowania*, Bogucki Wydawnictwo Naukowe, Poznań 2006.
- Kawczyński Radosław, *Podmiot a kultura w dyskusji Jürgena Habermasa z Niklasem Luhmannem* [w:] A. Pałubicka, A. Dobosz (red.), *Umysł i kultura*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2004.
- Kępiński Antoni, *Rytm życia*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001 (wyd. 7).

- Kieniewicz Jan, *Od ekspansji do dominacji. Próba teorii kolonializmu*, Czytelnik, Warszawa 1986.
- Klein Naomi, *Doktryna szoku. Jak współczesny kapitalizm wykorzystuje klęski żywiołowe i kryzysy społeczne*, Wydawnictwo Muza, Warszawa 2008.
- Kmita Jerzy, *Późny wnuk filozofii. Wprowadzenie do kulturoznawstwa*, seria *Studia Kulturoznawcze. Monografie*, Bogucki Wydawnictwo Naukowe, Poznań 2007.
- Knodt Eva M., *Introduction*, [w:] Niklas Luhmann, *Social Systems*, Stanford University Press, Stanford 1995.
- Kostro Cezary, *Funkcjonalna teoria moralności Niklasa Luhmanna*, Nomos, Kraków 2001.
- Kostyszak Maria, *Istota techniki – głos Martina Heideggera*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1997.
- Kostyszak Maria, *Krytyka ontoteologii w pismach Nietzschego, Heideggera i Derridy*, Oficyna Wydawnicza Arboretum, Wrocław 2010.
- Kowalczyk Agnieszka, *Wspólnota poszerzona – spotkania ludzkich i pozaludzkich aktorów*, „Praktyka Teoretyczna” 2010, nr 1, <http://www.praktykateoretyczna.pl/Kowalczyk.pdf>.
- Krieken Robert van, *Beyond the Parsonian „problem of order”: Elias, Habitus and the Two Sociologies*, [w:] A. Treibel, H. Kuzmics, R. Blomert (Hrsg.), *Zivilisationstheorie in der Bilanz: Beiträge zum 100. Geburtstag von Norbert Elias (1897-1990)*, Leske & Budrich, Opladen 2000.
- Krieken Robert van, *The paradox of the ‘two sociologies’: Hobbes, Latour and the Constitution of modern social theory*, „Journal of Sociology” 2002, vol. 38 (3), s. 255–273 (The Australian Sociological Association).
- Krohn Wolfgang, Küppers Günter, Novotny Helga, *Selforganization: portrait of a scientific revolution*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht–Boston–London 1990.
- Krzysztofek Kazimierz, Szczepański Marek S., *Zrozumieć rozwój. Od społeczeństw tradycyjnych do informacyjnych*, Wydawnictwo UŚ, Katowice 2002.
- Krzysztofek Kazimierz, Szczepański Marek S., Ziemilski Andrzej, *Kultura a modernizacja społeczna*, Instytut Kultury, Warszawa 1993.
- Kurczewska Joanna, Szacki Jerzy (red.), *Tradycja i nowoczesność*, Czytelnik, Warszawa 1984.
- Kurowski Marek M., *Fenomen Norberta Elias, czyli o „efekcie Alicji”*. Nieortodoksyjna opowieść o sylwetce i dziele socjologa XX w., „Rubikon. Kwartalnik Naukowy”, 2003, nr 1–4 (22–23).
- Kurowski Marek M., *Niklasa Luhmanna radykalizacja projektu fenomenologii*, „Fenomenologia” 2003, nr 1, s. 63–74.
- Kurowski Marek M., *Paradoks i ironia, czyli krótki kurs socjologii Niklasa Luhmanna*, „Rubikon. Kwartalnik Naukowy” 2004, nr1–4 (24–27), s. 79–98.
- Kurzweil Edith, *Psychoanalysis as Macro-Micro Link*, [w:] J.C. Alexander i in. (eds.), *The Micro-Macro Link*, University of California Press, Berkeley 1987.

- Kutz Kazimierz, Mac Jerzy S., Staniszkis Jadwiga, *To nie to... nie tak miało być*, seria Dialogi..., Dom Wydawniczy EGO, Warszawa 2004.
- Kwa Chunglin, *Romantic and Baroque Conceptions of Wholes in the Science*, [w:] J. Law, A. Mol (eds.), *Complexities. Social Studies of Knowledge Practices*, Duke University Press, Durham–London 2002.
- Kwiek Marek, *Dylematy tożsamości. Wokół autowizerunku filozofa w powojennej myśli francuskiej*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1999.
- Kwiek Marek (red.), *Nie pytajcie mnie, kim jestem...'* Michel Foucault dzisiaj, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1998.
- Lange Stefan, Schimank Uwe, *A Political Sociology for Complex Societies: Niklas Luhmann*, [w:] K. Nash, A. Scott (eds.), *The Blackwell Companion to Political Sociology*, Blackwell Publishing, Oxford 2004.
- Lars Skyttner, *General Systems Theory. Problems, Perspectives, Practice*, 2nd ed., World Scientific Publishing Co. Pte. Ltd., Singapore 2005.
- Lash Scott, *Reflexivity as Non-linearity*, „Theory, Culture & Society” 2003, vol. 20 (2), s. 49–57 (SAGE, London–Thousand Oaks–New Delhi).
- Latour Bruno, *Aramis, or the Love of Technology*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1996.
- Latour Bruno, *Czy nie-ludzie zostaną zbawieni? Argument ekoteologiczny*, przeł. M. Bokiniec, [w:] *Ekologia. Przewodnik Krytyki Politycznej*, seria Przewodniki Krytyki Politycznej, t. 16, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009.
- Latour Bruno, *Dajcie mi laboratorium a poruszę świat*, przeł. K. Arbiszewski, Ł. Afeltowicz, „Teksty Drugie” 2009, nr 1–2, s. 163–192.
- Latour Bruno, *Do you believe in reality? »News from the Science War Front Line«*, [w:] tegoż, *Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies*, Harvard University Press, Cambridge, MA–London 1999.
- Latour Bruno, *Is Re-modernization Occurring. And If So, How to Prove It? A Commentary on Ulrich Beck*, „Theory, Culture & Society” 2003, vol. 20 (2), s. 35–48 (SAGE, London–Thousand Oaks–New Delhi).
- Latour Bruno, *Morality and Technology. The End of the Means*, „Theory, Culture & Society” 2002, vol. 19 (5–6), s. 247–260 (SAGE, London–Thousand Oaks–New Delhi).
- Latour Bruno, *On recalling ANT*, [w:] J. Law, J. Hassard (eds.), *Actor Network Theory and After*, Blackwell Publishers, Oxford 1999.
- Latour Bruno, *Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies*, Harvard University Press, Cambridge, MA–London 1999.
- Latour Bruno, *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*, przeł. A. Czarnacka, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009.
- Latour Bruno, *Prolog w formie dialogu pomiędzy studentem i (cokolwiek) sokratycznym Profesorem*, przeł. K. Abriszewski i in., „Teksty Drugie” 2007, nr 1–2, s. 127–143.
- Latour Bruno, *Rozwój, głupcze, czyli jak modernizować modernizację*, przeł. B. Szelewa, [w:] M. Sutowski, J. Tokarz (red.), *Ekologia: Przewodnik „Krytyki Politycznej”*, Warszawa 2009, s. 53–75.
- Latour Bruno, *Science in Action. How to follow Scientists and Engineers through Society*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1987.

- Latour Bruno, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktor-sieci*, przeł. K. Abriszewski, A. Derra, seria Horyzonty Nowoczesności, Universitas, Kraków 2010
- Latour Bruno, *Technology makes society durable*, [w:] J. Law (ed.), *A Sociology of Monsters: Essays on Power, Technology and Domination*, Sociological Review Monographs no. 38, Routledge, London 1991, s. 103–132.
- Latour Bruno, *The Pasteurization of France*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1988.
- Latour Bruno, *We Have Never Been Modern*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1993.
- Latour Bruno, *Where Are the Missing Masses? The Sociology of a Few Mundane Artifacts*, [w:] W.E. Bijker, J. Law (eds.), *Shaping Technology/Building Society: Studies in Sociotechnical Change*, MIT Press, Cambridge, MA 1992, s. 225–258.
- Latour Bruno, Weibel Peter, *Dingpolitik catalogue of the show Making Things Public-Atmospheres of Democracy (Dingpolitik Atmosphären der Demokratie)* at ZKM, MIT Press 2005, <http://www.ensmp.fr/~latour/>.
- Law John, *After ANT: complexity, naming, and topology*, [w:] J. Law, J. Hassard (eds.), *Actor Network Theory and After*, Blackwell Publishers, Oxford 1999.
- Law John, *Organizing Modernity. Social Ordering and Social Theory*, Blackwell Publishers, Oxford 1994.
- Law John, Mol Annemarie (eds.), *Complexities. Social Studies of Knowledge Practices*, Duke University Press, Durham–London 2002.
- Lee Robert E., *Life and Times of Cultural Studies: The Politics and Transformation of the Structures of Knowledge*, Duke University Press, Durham 2003.
- Lee Robert E., *The Structures of Knowledge and the Future of the Social Sciences: Two Postulates, Two Propositions and a Closing Remark. Festschrift for Immanuel Wallerstein – Part I*, G. Arrighi, W. Goldfrank (eds.), „Journal of World-Systems Research” 2000, VI, 3, s. 786–796, <http://csf.colorado.edu/jwsr>.
- Lemke Thomas, *Biopolityka*, przeł. T. Dominiak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2010.
- Lidz Victor, *The American Value System: A Commentary on Talcott Parsons's Perspective and Understanding*, [w:] R. Robertson, B.S. Turner (eds.), *Talcott Parsons: Theorist of Modernity Theory*, Culture & Society, Sage, London, 1991.
- Lockwood David, *Some remarks of „The Social System”*, „British Journal of Sociology” 1956, vol. 7, s. 134–43, za: P. Worsley (ed.), *Modern Sociology*, Penguin Books, London 1970.
- Lucien Seve, *Raz jeszcze: strukturalizm czy dialektyka?*, przeł. J. Poprzczyko, „La Pensée” 1984, nr 237, za: „Myśl Marksistowska” 1986, nr 6 i 1987, nr 1.
- Luhmann Niklas, *The Cognitive Program of Constructivism and a Reality that Remains Unknown*, [w:] W. Krohn, G. Küppers, H. Novotny (eds.), *Selforganization: Portrait of a Scientific Revolution*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht–Boston–London 1990.

- Luhmann Niklas, *The Differentiation of Society*, Columbia University Press, New York 1982.
- Luhmann Niklas, *Ecological Communication*, transl. J. Bednarz, Polity Press, Chicago 1989.
- Luhmann Niklas, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt nad Menem 1997.
- Luhmann Niklas, *Semantyka miłości. O kodowaniu intymności*, przeł. J. Łoziński, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2003.
- Luhmann Niklas, *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii*, przeł. M. Kaczmarczyk, Nomos, Kraków 2007.
- Luhmann Niklas, *Talcott Parsons: The Future of a Theory*, [w:] tegoż, *The Differentiation of Society*, Columbia University Press, New York 1982, s. 47–69.
- Luhmann Niklas, *Teoria polityczna państwa bezpieczeństwa socjalnego*, przeł. G. Skąpska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.
- Lukes Steven, *Władza: pogląd radykalny*, [w:] L. Nowak, P. Przybysz (red.), *Marksizm, liberalizm, próby wyjścia*, Poznańskie Studia z Filozofii Humanistyki, t. 4 (17), Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1997.
- Łastowski Krzysztof, *O procesie ewolucji biologicznej: pogląd Darwina i jego oponentów*, [w:] K. Łastowski, P. Zeidler (red.), *Tropami filozofii. Wykłady z filozofii dla młodzieży*, t. 2, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2002, s. 15–30.
- Macnaghten Phil, Urry John, *Alternatywne przyrody. Nowe myślenie o przyrodzie i społeczeństwie*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2005.
- Magala Sławomir, *Pasterze i funkcjonariusze*, „Pismo Literacko-Artystyczne” 1989, nr 9.
- Małowist Marian, *Europa i jej ekspansja XIV–XVII*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.
- Małowist Marian, *Wschód a Zachód Europy XIII–XVI wiek. Konfrontacja struktur społeczno-gospodarczych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.
- Mandeville Bernard de, *Bajka o pszczołach*, przeł. A. Glinczanka, PWN, Warszawa 1957.
- Manterys Aleksander, *Wielość rzeczywistości w teoriach socjologicznych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997.
- Marcuse Herbert, *Człowiek jednowymiarowy*, przeł. W. Gromczyński, PWN, Warszawa 1991.
- Marcuse Herbert, *Eros i cywilizacja*, przeł. H. Jankowska, A. Pawelski, Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 1998.
- Marks Karol, *Tezy o Feuerbachu*, [w:] tegoż, *Dzieła wybrane*, t. 1, Spółdzielnia Wydawnicza „Książka”, Warszawa 1947.
- Maturana Humberto R., Varela Francisco J., *Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living*, Boston Studies in the Philosophy of Science, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht–London–Boston 1980.
- Matusek Krzysztof C., *Systemy wojenne. Współczesne wojny w perspektywie teorii Niklasa Luhmanna*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.

- McLuhan Marshall, *Wybór pism*, przeł. K.T. Toeplitz, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1975.
- McNay Lois, *Subject Psyche and Agency. The work of Judith Butler*, „Theory, Society & Culture”, 1999, vol. 16 (2), s. 175–1993.
- McNeill William H., *The ecumene: story of humanity*, Harper and Row, New York 1973.
- McWilliams Wilson Carey (ed.), *The Active Society Revisited*, Rowman & Littlefield, Lanham 2006.
- Merton Robert K., *Teorie socjologiczne w pamięci społecznej*, [w:] tegoż, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, przeł. E. Morawska, J. Wernstein-Żuławski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
- Merton Robert K., *The Matthew Effect in Science*, „Science” 1968, vol. 159 (3810), s. 56–63.
- Merton Robert K., *The Matthew Effect in Science, II: Cumulative advantage and the symbolism of intellectual property*, *ISIS* 1988, no. 79, s. 606–623.
- Michalski Krzysztof, *Heidegger i filozofia współczesna*, PIW, Warszawa 1998.
- Michalski Krzysztof, *Tożsamość w czasach zmiany*, Znak, Kraków 1995.
- Migasiński Jacek, *Słowo wstępne*, [w:] tegoż (red.), *Podmiotowość i tożsamość*, Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 2001.
- Miller Max, *Luhmann’s Concept of Ecological Communication*, „Theory, Culture & Society” 1994, vol. 11 (SAGE, London-Thousand Oaks-New Delhi).
- Mills C. Wright, *Wyobrażenia socjologiczne*, przeł. M. Bucholc, PWN, Warszawa 2007.
- Mitterer Joseph, *Tamta strona filozofii*, przeł. M. Łukasiewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 1996.
- Mitterer Joseph, *Ucieczka z dowolności*, przeł. A. Zeidler-Janiszewska, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004.
- Mol Annemarie, *The Logic of Care: Health and the Problem of Patient Choice*, Routledge, 2008.
- Mol Annemarie, *Ontological politics. A word and some questions*, [w:] J. Law, J. Hassard (eds.), *Actor Network Theory and After*, Blackwell Publishers, Oxford 1999, s. 74–89.
- Morawski Stefan, *Bibliografia dotycząca pozycji zagranicznych, które rozważają problematykę postmodernizmu i postmoderny*, „Kultura Współczesna” 1996, nr 3–4 (11–12).
- Mörchen Hermann, *Władza i panowanie u Heideggera i Adorna*, przeł. M. Herer, R. Marszałek, Oficyna Naukowa, Warszawa 1999.
- Morse Handler, *The Functional Imperatives*, w: M. Black (ed.), *The Social Theories of Talcott Parsons*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1963.
- Motycka Alina (red.), *Wiedza a podmiotowość*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998.
- Murray Charles, Herrnstein Richard J., *Bell Curve: Intelligence and Class Structure in American Life*, Free Press, New York 1994.
- Münch Richard, *Theory of Action: Towards a New Synthesis Going Beyond Parsons*, Routledge & Kegan Paul, London 1987.

- Niżnik Józef (red.), *Habermas, Rorty, Kotakowski, Stan filozofii współczesnej*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1996.
- Nowak Andrzej W., *Afirmacja i krytyka. Ku ontologii władzy. Recenzja książki Hermanna Mörchena „Władza i panowanie u Heideggera i Adorna”*, „Pismo Polityczno-Artystyczne »Lewą Nogą«” 2001, nr 13.
- Nowak Andrzej W., *Całość, złożoność, ontologia społeczna. Pojęcie całości we współczesnym paradygmacie systemowych analiz społeczeństwa*, [w:] P. Orlik (red.), *Całość – wizje pejzaże, teorie*, seria Problemy/Dyskusje, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2006.
- Nowak Andrzej W., *Cicha siła możliwego*, [w:] M. Marchew, D. Mroczkowska, M. Troszyński (red.), *Władcy pierścieni. Presje i opresje kultury popularnej*, Bogucki Wydawnictwo Naukowe, Poznań 2003.
- Nowak Andrzej W., *Co robić? Ruchy antysystemowe w koncepcji Wallersteina*, „Zdanie” 2009, nr 1-2 (140-141).
- Nowak Andrzej W., *Czy możliwa jest globalna etyczność? Kultura, prawa człowieka a nowoczesny system światowy*, [w:] A. Przyłębski (red.), *Filozofia polityczna Hegla, Campo di Fiori*, Poznań 2007 (wersja angielskojęzyczna: *Is Global Sittlichkeit possible? Culture, Human Rights and Modern World-System*, [w:] A. Arndt, P. Cruysberghs, A. Przyłębski (Hrsg.), *Hegels politische Philosophie. Zweiter Teil*, Akademie Verlag, Berlin 2009, s. 28-33).
- Nowak Andrzej W., *Czy można filozofować po Kongo Belgijskim? Pułapki krytyków nowoczesności*, [w:] Ł. Musiał i in. (red.), *W sprawie Agambena. Konteksty krytyki*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010.
- Nowak Andrzej W., *Doświadczenie codzienności u Martina Heideggera*, [w:] T. Buksiński (red.), *Doświadczenie*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2001.
- Nowak Andrzej W., *Dualizm w teorii działania i myśleniu Martina Heideggera*, niepublikowana praca magisterska (UAM).
- Nowak Andrzej W., *Jak wygrać wojnę idei – czytając Klein (głos w dyskusji)*, „Przegląd Bydgoski. Humanistyczne Czasopismo Naukowe”, rocznik XX, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2009, s. 62-65.
- Nowak Andrzej W., *Komunikacja a przemoc strukturalna*, [w:] M. Graszewicz, J. Jastrzębski (red.), *Teorie mediów i komunikacji*, t. 1, Oficyna Wydawnicza ATUT, Wrocław 2009.
- Nowak Andrzej W., *Komunikacja, demokracja, wykluczenie. O związkach demokracji i ontologii społecznej w społeczeństwie informacyjnym*, „Kultura i Historia” 2010, nr 18.
- Nowak Andrzej W., *Komunizm a ambiwalencje nowoczesności*, [w:] B. Brzeziński (red.), *Fenomen rosyjskiego komunizmu. Geneza, konteksty, konsekwencje*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2010, s. 259-269.
- Nowak Andrzej W., *Kościół katolicki w Polsce wobec wyzwań liberalizmu*, [w:] T. Buksiński (red.), *Postkomunistyczne transformacje*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2002.
- Nowak Andrzej W., *Methodenstreit, podmiot, phronesis. Wpływ sposobu interpretacji opozycji humanistyka a przyrodoznawstwo na rozumienie etyki*,

- polityki i podmiotu, [w:] A. Szahaj, A. Kola (red.), *Filozofia i etyka interpretacji*, Universitas, Kraków 2007.
- Nowak Andrzej W., *Nowoczesność i jej wyparte, konstytuujące zewnętrzne*, „Nowa Krytyka” 2011, nr 26–27.
- Nowak Andrzej W., *Oznaczanie jako forma władzy. Pomiędzy metafizyką a teorią społeczną*, [w:] P. Orlik (red.), *W gąszczu znaków*, seria Problemy/Dyskusje, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2004.
- Nowak Andrzej W., *Pojęcie aktora w naukach społecznych a zaangażowanie społeczne nauki. Dyskusja Wallerstein-Joas nad raportem komisji Gulbenkiana*, [w:] M. Korczyński, P. Pluciński (red.), *Konstrukcja czy rekonstrukcja rzeczywistości? Dylematy społecznego zaangażowania*, Bogucki Wydawnictwo Naukowe, Poznań 2006, s. 153–168.
- Nowak Andrzej W., *Poszukiwanie tożsamości czy instynkt stada?* „Czas Kultury” 2003, nr 6.
- Nowak Andrzej W., *Poza koniec historii* (recenzja książki Immanuela Wallersteina *Koniec świata, jaki znamy*), „Recykling Idei – Pismo Społecznie Zaangażowane” 2004, nr 2 (5).
- Nowak Andrzej W., *Przyszłość nie jest już tym, czym była kiedyś* (przedmowa do książki Immanuela Wallersteina *Utopistyka. Alternatywy historyczne dla XXI wieku*), Wydawnictwo Bractwo Trojka, Poznań 2008.
- Nowak Andrzej W., *Responsywność a samorządność – wokół idei „społeczeństwa aktywnego” Amitaia Etzioniego*, [w:] T. Buksiński, K. Bondyra, J. Jakubowski (red.), *Demokracja, samorządność, prawo*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2007.
- Nowak Andrzej W., *Uczucia a solidarność społeczna*, [w:] P. Orlik (red.), *Magma uczuć*, seria Problemy/Dyskusje, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2005.
- Nowak Andrzej W., *Uniwersalizm pluralistyczny jako próba pogodzenia uniwersalizmu praw człowieka z relatywizmem kulturowym* konferencji, [w:] *Aktualne problemy w realizacji praw człowieka na arenie międzynarodowej, regionalnej i krajowej*, tom pokonferencyjny wydany przez Wydział Prawa i Administracji UAM, Poznań 2005.
- Nowak Andrzej W., *Wobec systemu – wokół teorii Wallersteina*, „Pismo Polityczno-Artystyczne »Lewą Nogą«” 2001, nr 13.
- Nowak Andrzej, Borkowski Wojciech, Winkowska-Nowak Katarzyna (red.), *Układy złożone w naukach społecznych*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2009.
- Nowak Leszek, *Byt i myśl. U podstaw negatywistycznej metafizyki unitarnej*, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1998.
- Nowak Leszek, *Efekt kresowy w procesie historycznym. Próba interpretacji przy założeniu nie-Marksowskiego materializmu historycznego*, [w:] L. Nowak, P. Przybysz (red.), *Marksizm, liberalizm, próby wyjścia*, Poznańskie Studia z Filozofii Humanistyki, t. 4 (17), Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1997.
- Nowotny Helga, *Actor-Networks vs. Science as Self-Organizing System. A comparative View of Two Constructivist Approaches*, [w:] Wolfgang Krohn, Günter Küppers, Helga Novotny, *Selforganization: portrait of*

- a scientific revolution*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 1990, s. 223–249.
- Ong Walter Jackson jr, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, przeł. J. Japola, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1992.
- Orlik Piotr (red.), *Meandry podmiotowości*, seria Problemy/Dyskusje, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2001.
- Ożarowski Jan, *Kontynuacja strony czynnej w idealizmie niemieckim*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1978.
- Pałubicka Anna, *Bycie i poręczność a partycypacja w kulturze*, [w:] J. Kmita, B. Kotowa, J. Sójka, (red.), *Nauka – humanistyka – człowiek. Prace dedykowane Profesor Krystynie Zamiarze w czterdziestolecie pracy naukowej*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2005.
- Pałubicka Anna, *Kulturowy wymiar ludzkiego świata obiektywnego*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1991.
- Pałubicka Anna, *Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*, seria Eidolon, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2006.
- Parsons Talcott, *The Structure of Social Action*, Free Press, New York 1949.
- Parsons Talcott, *Struktura społeczna a osobowość*, przeł. M. Tabin, PWE, Warszawa 1969.
- Parsons Talcott, *System społeczny*, przeł. M. Kaczmarczyk, Nomos, Kraków 2009.
- Parsons Talcott, *Szkice z teorii socjologicznej*, przeł. A. Bentkowska, PWN, Warszawa 1972.
- Pels Dick, *Everyday Essentialism Social Inertia and the 'Münchhausen Effect'*, „Theory, Culture & Society” 2002, vol. 19 (5–6), s. 69–89 (SAGE, London-Thousand Oaks-New Delhi).
- Peterson Spike, *Ekonomia polityczna (w ujęciu globalnym) jako trzy ekonomie: ekonomia reprodukcji, produkcji oraz ekonomia wirtualna. Analiza w duchu foucaultowskim*, przeł. A. Czarnacka, „International Feminist Journal of Politics” April 2002, no. 4 (1), polska wersja: <http://www.ekologiasztuka.pl/think.tank.feministyczny/kurs/fe0014peterson>.
- Pfaller Robert, *Little Gestures of Disappearance (1): Interpassivity and the Theory of Ritual*, „Journal of European Psychoanalysis Humanities, Philosophy, Psychotherapies” 2003, no. 16, <http://www.psychomedia.it/jep/number16/pfaller.htm>.
- Popper Karl R., *Wszechświat otwarty. Argument na rzecz indeterminizmu*, przeł. A. Chmielewski, Znak, Kraków 1996.
- Porębski Czesław, *Umowa społeczna. Renesans idei*, Znak, Kraków 1999.
- Prigogine Ilya, *Kres pewności*, przeł. I. Nowoszewska, P. Sz wajcer, Wydawnictwo W.A.B. i CiS, Warszawa 2000.
- Prigogine Ilya, *Nadać historii jakiś sens* (wywiad przeprowadzony przez Elisabeth Levy), „Odra” 2004, nr 1.
- Prigogine Ilya, *The Networked Society*, „Journal of Word-System Research” Spring 2000, VI, I, Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein – Part II, s. 892–898.

- Prigogine Ilya, *Only an Illusion*, The Tanner Lectures on Human Values Delivered at Jawaharlal Nehru University, December 18, 1982.
- Prigogine Ilya, Stengers Isabelle, *Z chaosu ku porządkowi. Nowy dialog człowieka z przyrodą*, przeł. K. Lipszyc, PIW, Warszawa 1990.
- Przybysz Piotr, *Liberalna koncepcja jednostki a marksizm*, [w:] L. Nowak, P. Przybysz (red.), *Marksizm, liberalizm, próby wyjścia*, Poznańskie Studia z Filozofii Humanistyki 4 (17), Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1997.
- Putnam Tong Rosemarie, *Myśl feministyczna. Wprowadzenie*, przeł. J. Mikos, B. Umińska, PWN, Warszawa 2002.
- Ramage Magnus, Shipp Karen, *Systems Thinkers*, Springer, The Open University, London 2009.
- Rash William, *Niklas Luhmann's Modernity. Paradoxes of differentiation*, Stanford University Press, Stanford 2000.
- Renaut Alain, *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, przeł. D. Leszczyński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2001.
- Ricoeur Paul, *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chelstowski, PWN, Warszawa 2003.
- Robertson Roland, Turner Bryan S., *Talcott Parsons: Theorist of Modernity Theory*, Culture & Society, Sage Publications, London 1991.
- Rogaczewska Krystyna, *Recepcja myśli programowej E. Abramowskiego w koncepcji J. Kuronia*, [w:] W. Bokajło, K. Dziubka (red.), *Spótczeństwo obywatelskie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001.
- Rosner Katarzyna, *Narracja, tożsamość, czas*, Universitas, Kraków 2003.
- Rother Agnieszka, *Emergencja rządzenia sieciowego*, Wydawnictwo Elipsa, Warszawa 2008.
- Rousseau Jean-Jacques, *Umowa społeczna, Uwagi o rządzie polskim, List o widowskach*, seria BKF, PWN, Warszawa 1966.
- Sady Wojciech, *Fleck. O społecznej naturze poznania*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2000.
- Salem-Wiseman Jonathan, *Heidegger's Dasein and Liberal Conception of the Self*, „Political Theory” 2003, vol. 31, no. 4, s. 533–557.
- Schlögel Karl, *Spatial turn, nareszcie*, [w:] tegoż, *W przestrzeni czas czytamy. O historii cywilizacji i geopolityce*, przeł. I. Drozdowska, Ł. Musiał, Poznańska Biblioteka Niemiecka, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2009.
- Schütz Alfred, *O wielości światów. Szkice z socjologii fenomenologicznej*, przeł. B. Jabłońska, Nomos, Kraków 2008.
- Schwin Thomas, *False connections. Systems and Action Theories In Neofunctionalism and in Jürgen Habermas*, „Sociological Theory” March 1998, no. 16 (1).
- Shapin Steven, *Rewolucja naukowa*, przeł. S. Amsterdamski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2000.
- Shapin Steven, Schaffer Simon, *Leviathan and the Air Pump: Hobbes, Boyle and the Experimental Life, Including a Translation of Thomas Hobbes, Dialogus Physicus De Natura Aeris*, Princeton University Press, Princeton 1985.

- Siemek Marek J., *Dwie koncepcje intersubiektywności u Fichtego i Kanta*, [w:] tegoż, *Hegel i filozofia*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998.
- Siemek Marek J., *Hegel i filozofia*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998.
- Siemek Marek J., *Rozum między światłem i cieniem Oświecenia* (posłowie), [w:] Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektyka Oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1997.
- Siemek Marek J., *Wolność, rozumność, intersubiektywność*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002.
- Sikora Marek, *Problem interpretacji w naukach empirycznych*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1997.
- Silver Beverly J., *Globalny proletariat*, przeł. M. Starnawski, Książka i Prasa, Warszawa 2009.
- Skąpska Grażyna, *Niklas Luhmann i teoria systemów społecznych. Wstęp do wykładania polskiego*, [w:] Niklas Luhmann, *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii*, przeł. M. Kaczmarczyk, Nomos, Kraków 2007, s. vii–xviii.
- Skibiński Adam, *Homo significus. Autorozprawa o poznaniu-języku*, seria Uroboros nr 1, IMEX-GRAF, Warszawa 2003.
- Skocpol Teda, *Wallerstein's World capitalist system a theoretical and historical critique*, [w:] „American Journal of Sociology” 1977, vol. 82, no. 5.
- Skudrzyk Piotr, *Amerykańska wspólnotowa filozofia polityczna*, Wydawnictwo UŚ, Katowice 2001.
- Sojak Radosław, *Paradoks antropologiczny. Socjologia wiedzy jako perspektywa ogólnej teorii społeczeństwa*, Monografie FNP, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2004.
- Sokal Alan, Bricmont Jean, *Modne bzdury. O nadużywaniu pojęć z zakresu nauk ścisłych przez postmodernistycznych intelektualistów*, Prószyński i S-ka, Warszawa (bdw).
- Sokal Alan, Bricmont Jean, *Science and Sociology of Science. Beyond War and Peace*, [w:] J. Labinger, H. Collins (eds.), *The One Culture. Conversation about Science*, The Chicago University Press, Chicago 2001.
- Sosnowska Anna, *Zrozumieć zacofanie. Spory historyków o Europę Wschodnią (1974–1994)*, Wydawnictwo Trio, Warszawa 2004.
- Spear Joseph H., *The Actively Drifting Society*, [w:] W.C. McWilliams (ed.), *The Active Society Revisited*, Rowman & Littlefield, Lanham 2006.
- Staniszki Jadwiga, *Kres metafizyki państwa*, [w:] Kazimierz Kutz, Jerzy S. Mac, Jadwiga Staniszki, *To nie to... nie tak miało być*, Dom Wydawniczy EGO, seria Dialogi..., Warszawa 2004.
- Staniszki Jadwiga, *O władzy i bezsilności*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006.
- Staniszki Jadwiga, *Postkomunizm, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2001.
- Staniszki Jadwiga, *Władza globalizacji*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2003.
- Staniszki Jadwiga, *Zwierzę niepolityczne. Zbiór artykułów naukowych, publicystycznych oraz felietonów z lat 1970–2001*, Wydawnictwo Antyk, Warszawa 2005.
- Starosta Paweł, *Globalizacja i nowy komunitarianizm*, „Kultura i Społeczeństwo” 2000, rok XLIV, nr 3.

- Stengers Isabelle, *Wondering about Materialism*, [w:] G. Harman, L. Bryant, N. Srnicek (eds.), *The Speculative Turn, Continental Materialism and Realism*, Re-press, Sydney 2010.
- Stewart Peter, *Complexity Theories, Social Theory, and the Question of Social, „Philosophy of the Social Sciences”* September 2001, vol. 31, no. 3, s. 323–360 (Sage Publications).
- Stichweh Rudolf, *On the Genesis of World Society: Innovations and Mechanism*, *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*, 2000, vol. 1, Issue 1, s. 27–38,  
[https://www.uni-bielefeld.de/\(de\)/soz/iw/pdf/stichweh\\_2.pdf](https://www.uni-bielefeld.de/(de)/soz/iw/pdf/stichweh_2.pdf).
- Stichweh Rudolf, *Systems Theory as an Alternative to Action Theory? The Rise of ‘Communication’ as a Theoretical Option*, *„Acta Sociologica”* 2000, no. 43, s. 5–13.
- Šubrť Jiří (ed.), *Talcott Parsons a jeho přínos soudobé sociologické teorii*, Karolinum, Praha 2006.
- Such Jan, *Dialektyczne wizje świata*, PWN, Warszawa–Poznań 1992.
- Such Jan, *Prawa przyrody a prawa społeczeństwa w ujęciu K. Marksa i F. Engelsa*, [w:] *Założenia metodologiczne „Kapitału” Marksa*, praca zbiorowa, Książka i Wiedza, Warszawa 1970.
- Swianiewicz Jan, *Spór cyrkulacjonizmu z produktywizmem*, „Recykling Idei” jesień/zima 2008, nr 11: *Klasa, masa, ruch*.
- Szacki Jerzy, *Historia myśli socjologicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005
- Szahaj Andrzej, *E pluribus unum? Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności*, Universitas, Kraków 2004.
- Szahaj Andrzej, *Jednostka czy wspólnota? Spór liberałów z komunitarystami a sprawa polska*, Wydawnictwo Fundacji Aletheia, Warszawa 2000.
- Szahaj Andrzej, Kola Adam (red.), *Filozofia i etyka interpretacji*, Universitas, Kraków 2007.
- Szalewicz Magdalena, *Filozofowanie pustakiem*, „Bez Dogmatu” 2009, nr 80, s. 25–27.
- Szczap Agnieszka, *Idea społeczeństwa obywatelskiego w komunitaryzmie*, „Rocznik Lubuski. Wartości i Interesy a Społeczeństwo Obywatelskie”, t. 29 pod red. M. Kwiatkowskiego, cz. I, Zielona Góra 2003.
- Szkudlarek Tomasz, *Media. Szkic z filozofii i pedagogiki dystansu*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 1999.
- Sztompka Piotr, *Pojęcie struktury społecznej: próba uogólnienia*, „Studia Socjologiczne” 1989, nr 3 (114).
- Sztompka Piotr, *Ruchy społeczne – struktury in statu nascendi*, [w:] P. Sztompka, M. Kucia (red.), *Socjologia lektury*, Znak, Kraków 2006.
- Sztompka Piotr, *Society in Action. The Theory of Social Becoming*, Polity Press, Cambridge 1991.
- Sztompka Piotr, *Socjologia zmian społecznych*, Znak, Kraków 2005.
- Sztompka Piotr, *Teoria stawania się społeczeństwa. Szkic koncepcji*, „Kultura i Społeczeństwo” 1991, nr 1, s. 17–26.
- Ślęczka Kazimierz, *Feminizm, ideologie i koncepcje społeczne współczesnego feminizmu*, Wydawnictwo Książnica, Katowice 1999.

- Śpiewak Paweł (red.), *Komunitarianie. Wybór tekstów*, Wydawnictwo Fundacji Aletheia, Warszawa 2004.
- Środa Magdalena, *Indywidualizm i jego krytycy. Współczesne spory między liberalnymi, komunitarianami i feministkami na temat podmiotu, wspólnoty i płci*, Wydawnictwo Fundacji Aletheia, Warszawa 2003.
- Taylor Charles, *Engaged agency and background in Heidegger*, [w:] Ch.B. Guignon (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- Taylor Charles, *Moralna topografia jaźni*, [w:] P. Śpiewak (red.), *Komunitarianie. Wybór tekstów*, Wydawnictwo Fundacji Aletheia, Warszawa 2004.
- Taylor Charles, *Nieporozumienia narosłe wokół debaty liberalno-komunitariańskiej*, [w:] P. Śpiewak (red.), *Komunitarianie. Wybór tekstów*, Wydawnictwo Fundacji Aletheia, Warszawa 2004.
- Taylor Charles, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.
- Tempczyk Michał, *Świat harmonii i chaosu*, PIW, Warszawa 1995.
- Therborn Göran, *Time, Space, and Their Knowledge: The Times and Place of the World and Other Systems*, „Journal of World-Systems Research” summer/fall 2000, vi, 2, Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein – Part I.
- Tillman Klaus, *Teorie socjalizacji*, przeł. G. Bluszczyk, B. Miracki, PWN, Warszawa 2004.
- Tilly Charles, *Collective Violence in European Perspective*, [w:] H.D. Graham, T.R. Gurr (eds.), *Violence in America: Historical and Comparative Perspectives*, Bantham, New York 1969.
- Tittenbrun Jacek, *Interakcjonizm we współczesnej socjologii amerykańskiej*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1983.
- Toews David, *The New Tarde. Sociology after the End of the Social*, „Theory, Culture & Society” 2003, vol. 20 (5), s. 81–98 (SAGE, London–Thousand Oaks–New Delhi).
- Topolski Jerzy, *Ta „pusta” kategoria zmiany: człowiek i historia w koncepcji Michela Foucaulta*, [w:] M. Kwiek (red.), *Nie pytajcie, mnie kim jestem. Michel Foucault dzisiaj*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1998, s. 183–199.
- Topolski Jerzy, *Założenia metodologiczne „Kapitału” Marksa*, [w:] *Założenia metodologiczne Kapitału Marksa*, praca zbiorowa, Książka i Wiedza, Warszawa 1970.
- Touraine Alain, *A Method for Studying Social Actor*, „Journal of World-Systems Research” fall/winter 2000, vi, 3, Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein – Part II, s. 900–918.
- Tönnies Ferdinand, *Wspólnota i stowarzyszenie*, przeł. M. Łukasiewicz, PWN, Warszawa 1988.
- Tsoukas Hardimos, Hatch Mary Jo, *Complex thinking, complex practice: The case for narrative approach to organizational complexity*, „Human Relations” 2001, vol. 54 (8), s. 979–1013 (Sage Publications).
- Tuchańska Barbara, *O Sokalu z Bricmontem, Latourze i o tym, co z tego (nie) wynika*, „Nauka” 2006, nr 1, s. 93–111.

- Tuchańska Barbara, *Rozwój poznania jako proces społeczny*, PWN, Warszawa 1982.
- Turner Jonathan H., *Struktura teorii socjologicznej*, przeł. J. Szmatka, PWN, Warszawa 1985.
- Turowski Mariusz, *Suwerenność i odpowiedzialność. Liberalne i komunitarynystyczne poszukiwania tożsamości jednostki*, „Principia” t. XVI – XVII (1996–1997).
- Vanderberhe Frederic, „The Real is Relational”. *An Epistemological Analysis of Pierre Bourdieu’s Generative Structuralism*, „Sociological Theory” March 1999, 17 (1).
- Vanderstraeten Raf, *Parsons, Luhmann and the Theorem of Double Contingency*, „Journal of Classical Sociology” 2002, vol. 2 (1), s. 77–92 (SAGE, London–Thousand Oaks–New Delhi).
- Viskovatoff Alex, *Foundations of Niklas Luhmann’s Theory of Social Systems*, „Philosophy of the Social Sciences” December 1999, vol. 29, no. 4, s. 481–516.
- Wagar Warren W., *Ruchy antysystemowe, prawdziwe i zmyśnione, w perspektywie historycznej*, przeł. M. Turowski, <http://www.uni.wroc.pl/~turowski/antisys.htm>.
- Wallerstein Immanuel, *The Actor in the Social Sciences. A Reply to Hans Joas*, „International Sociology” September 2004, vol. 19 (3), s. 315–319 (SAGE, London–Thousand Oaks–New Delhi).
- Wallerstein Immanuel, *Analiza systemów-światów. Wprowadzenie*, przeł. K. Gawlicz, M. Starnawski, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2007.
- Wallerstein Immanuel, *The Essential Wallerstein*, New Press, New York 2000.
- Wallerstein Immanuel, *Europejski uniwersalizm. Retoryka władzy*, przeł. A. Ostolski, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2007.
- Wallerstein Immanuel, *Europocentryzm i jego wcielenia. Dylematy nauk społecznych*, „Pismo Polityczno-Artystyczne »Lewą Nogą«” 2003, nr 15.
- Wallerstein Immanuel, *Globalizacja czy epoka przejściowa*, „Pismo Polityczno-Artystyczne »Lewą Nogą«” 2001, nr 13, s. 136–55.
- Wallerstein Immanuel, *Konflikt kultur. Kim jesteśmy My kim są oni*, przeł. M. Turowski, [www.uni.wroc.pl/~turowski/wallerstein\\_we.htm](http://www.uni.wroc.pl/~turowski/wallerstein_we.htm).
- Wallerstein Immanuel, *Koniec świata jaki, znamy*, przeł. M. Bilewicz, A. Jelonek, K. Tyszka, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2004.
- Wallerstein Immanuel, *The Modern World System*, Academic Press, New York 1974.
- Wallerstein Immanuel, *Nauki społeczne a poszukiwanie sprawiedliwego społeczeństwa*, przeł. M. Ziółkowski, „Kultura i Społeczeństwo” 1997, rok XLI, nr 2.
- Wallerstein Immanuel, *New Revolt Against The System*, „New Left Review” November/December 2002, Issue 18.
- Wallerstein Immanuel, *Od feudalizmu do kapitalizmu – jedno czy wiele przejść*, [w:] A. Czarnota, A. Zybortowicz (red.), *Interpretacje wielkiej transformacji. Geneza kapitalizmu jako geneza współczesności*, Kolegium Otryckie, Warszawa 1988, s. 89–106.

- Wallerstein Immanuel, *Oliver C. Cox as World-System Analyst*, [w:] H.M. Hunter (ed.), *The Sociology of Oliver C. Cox: New Perspectives*, JAI Press, Greenwich 2000.
- Wallerstein Immanuel, *Otwórzmy nauki społeczne. Raport Komisji Gulbenkiana na rzecz restrukturyzacji nauk społecznych*, [w:] A. Flis (oprac.), *Wyzwania wobec nauk społecznych u progu XXI wieku*, Universitas, Kraków 1999.
- Wallerstein Immanuel, *The Rise and Future Demise of World-System Analysis*, „Review” 1998, vol. 21, no. 1 (Fernand Braudel Center).
- Wallerstein Immanuel, *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth Century Paradigm*, Polity Press, Cambridge 1991.
- Wallerstein Immanuel, *Utopistyka. Alternatywy historyczne dla XXI wieku*, przeł. I. Czyż, Wydawnictwo Bractwo Trojka, Poznań 2008.
- Wallerstein Immanuel, Buzgalin Aleksandr, *System do wzięcia. Rozmowa o ruchu alterglobalistycznym i kryzysie kapitalizmu*, „Recykling Idei” 2004, nr 2.
- Wallerstein Immanuel, Starnawski Marcin, *Walka o przyszłość (rozmowa)*, „Recykling Idei” wiosna/lato 2007, nr 9.
- Wallerstein Immanuel, Zukin Szaron, *1968 – rewolucja w systemie światowym*, „Krytyka Polityczna” 2004, nr 6.
- Watts Duncan, *Six Degrees: The Science of a Connected Age*, W. W. Norton and Co., New York 2003.
- Watts Duncan, *Small Worlds: The Dynamics of Networks Between Order and Randomness*, Princeton University Press, Princeton 1999.
- Wawrzynowicz Andrzej, *Hegel i Adorno – opozycja dwóch koncepcji myślenia dialektycznego*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2001.
- Welsch Wolfgang, *Nasza postmodernistyczna moderna*, przeł. A. Zeidler-Janiszewska, R. Kubicki, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998.
- Wielecki Krzysztof, *Podmiotowość w dobie kryzysu postindustrializmu. Między indywidualizmem a kolektywizmem*, Centrum Europejskie Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2003.
- Winczorek Jan, *Niklas Luhmann jako socjolog prawa (część I)*, „Rubikon. Kwartalnik Naukowy” 2004, nr 1-4 (24-27), s. 109-127.
- Winkin Yves, *Antropologia komunikacji. Od teorii do badań terenowych*, przeł. A. Karpowicz, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007.
- Wolf Eric R., *Europa i ludy bez historii*, przeł. W. Usakiewicz, Wydawnictwo UJ, Kraków 2009
- Wrong Denis H., *Przesocjalizowana koncepcja człowieka w socjologii współczesnej*, [w:] E. Mokrzycki (wyb.), *Kryzys i schizma. Antyściencytystyczne tendencje w socjologii współczesnej*, t. 1, PIW, Warszawa 1984, s. 44-70.
- Wrzosek Wojciech, *Kultura, historia, metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, seria Monografie FNP, Wrocław 1995.
- Young Julian, *Heidegger, filozofia, nazizm*, przeł. H. Szlápka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa-Wrocław 2000.

- Zarycki Tomasz, *Interdyscyplinarny model stosunków centro-peryferyjnych. Propozycje teoretyczne*, „Studia Regionalne i Lokalne” 2007, nr 1 (27).
- Zarycki Tomasz, *Peryferie. Nowe ujęcia zależności centro-peryferyjnych*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2009.
- Zimmerman Michael E., *Heidegger's Confrontation with Modernity Technology, Politics, and Art*, Indiana Series in Philosophy of Technology, Indiana University Press, Bloomington 1990.
- Zybertowicz Andrzej, *Konstruktywizm jako orientacja metodologiczna w badaniach społecznych*, „Kultura i historia. Czasopismo teoretyczno, historyczno, kulturoznawcze” 2001, nr 1 (7).
- Zybertowicz Andrzej, *Przemoc i poznanie: studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1995.
- Żakowski Jacek, *Koniec. Rozmowy o tym, co się popsuło w nas, w Polsce, w Europie i w świecie*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2006.
- Żakowski Jacek, *Na rozstaju dziejów* (wywiad z I. Wallersteinem), „Polityka” 2006, nr 12 (dodatek *Niezbędnik inteligenta*).
- Żuk Piotr, *Spółczeństwo w działaniu: ekolodzy, feministki skłotersi. Socjologiczna analiza nowych ruchów społecznych w Polsce*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2001.
- Žižek Slavoj, *Przekleństwo fantazji*, przeł. A. Chmielewski, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001.

**PUBLIKACJE WYDAWNICTWA NAUKOWEGO  
INSTYTUTU FILOZOFII**

**Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu**

**Seria: PISMA FILOZOFICZNE**

1. Tadeusz Buksiński (red.), *Szkice z filozofii działań*, 1991
2. Jan Such (red.), *Poszukiwanie pewności i jego postmodernistyczna dyskwalifikacja*, 1992
3. Roman Kubicki, Jacek Sójka, Paweł Zeidler, *Problem destrukcji pojęcia prawdy*, 1992
4. Tadeusz Buksiński (red.), *Prawda i wartości w poznaniu humanistycznym*, 1992
5. Jan Such, Janusz Wiśniewski (red.), *Teoria i eksperyment*, 1992
6. Bolesław Andrzejewski (red.), *Language and Interpretation*, 1992
7. Stanisław Cieniawa, *Świat bez ateistów i miłość bez kłamstwa*, 1992
8. Jan Such (red.), *Zur Fragen der heutigen Theorie und Methodologie der wissenschaftlichen Erkenntnis*, 1992
9. Paweł Zeidler, *Spór o status poznawczy teorii*, 1993
10. Tadeusz Buksiński (red.), *Wolność a racjonalność*, 1993
11. Barbara Kotowa, Jan Such (red.), *Z filozoficznej problematyki badań nad rozwojem*, 1993
12. Janusz Goćkowski, Marek Sikora (red.), *Modele nauki*, 1993
13. Stanisław Cieniawa, *Mit raju i raj mitu*, 1993
14. Tadeusz Buksiński, *Essays in the Philosophy of History*, 1994
15. Danuta Sobczykńska, Paweł Zeidler (red.), *Nowy eksperymentalizm – teoretycyzm – reprezentacja*, 1994
16. Ewa Piotrowska, Jan Such (red.), *Filozoficzne problemy rozwoju nauk matematyczno-przyrodniczych*, 1994
17. Gerhard Funke, *Hermeneutyka i język*, 1994
18. Tadeusz Buksiński (red.), *Filozofia w dobie przemian*, 1994
19. Anna Pałubicka (red.), *Szkice z filozofii kultury*, 1994
20. Marek Kwiek, *Rorty a Lyotard. W labiryntach postmoderny*, 1994
21. Dane Gordon, *Filozofia i wizja*, 1994
22. Jerzy Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem*, 1995
23. Piotr Orlik, *Fenomenologia świadomości aksjologicznej*, 1995
24. Danuta Sobczykńska, Ewa Zielonacka-Lis, Jerzy Szymański (red.), *Teoria – technika – eksperyment*, 1995
25. Tadeusz Buksiński (red.), *Wspólnotowość wobec wyzwań liberalizmu*, 1995
26. Ernst Cassirer, *Symbol i język*, 1995

27. Barbara Kotowa, Jan Such (red.), *Kulturowe konteksty poznania*, 1995
28. Hermann Schmitz, *Nowa fenomenologia*, 1995
29. Włodzimierz Heller (red.), *Świat jako proces*, 1996
30. Jan Such, Janusz Wiśniewski (red.), *Kulturowe uwarunkowania wiedzy*, 1996
31. Bolesław Andrzejewski (red.), *Symbol a rzeczywistość*, 1996
32. Reiner Wiehl, *Fenomenologia, dialektyka, hermeneutyka*, 1996
33. Janusz Goćkowski, Przemysław Kisiel (red.), *Oglądy i obrazy świata społecznego*, 1996
34. Tadeusz Buksiński, *Racjonalność współdziałań*, 1996
35. Marek Kwiek, *Rorty's Elective Affinities. The New Pragmatism and Postmodern Thought*, 1996
36. Anna Pałubicka (red.), *Kulturowe konteksty idei filozoficznych*, 1997
37. Bolesław Andrzejewski (red.), *Tradycja i postęp*, 1997
38. Honorata Korpikiewicz, Ewa Piotrowska (red.), *Alternatywy i przewartościowania we współczesnej filozofii nauk*, 1997
39. Marek Sikora, *Problem interpretacji w metodologii nauk empirycznych*, 1997
40. Tadeusz Buksiński (red.), *Rozumność i racjonalność*, 1997
41. Seweryn Dziamski, *Trzy szkice o wartości praktyki*, 1997
42. Seweryn Dziamski, *Aksjologia. Wstęp do filozofii wartości*, 1997
43. Piotr Leśniewski, *Zagadnienie sprowadzalności w antyredukcjonistycznych teoriach pytań*, 1997
44. Jerzy Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem* (II wyd.), 1998
45. Ewa Zielonacka-Lis (red.), *Nauki pogranicza*, 1998
46. Jan Such, Małgorzata Szcześniak, Antoni Szczuciński, *Filozofia kosmologii*, 1998
47. Barbara Kotowa, Janusz Wiśniewski (red.), *Racjonalność a nauka*, 1998
48. Marek Kwiek (red.), *Nie pytajcie mnie, kim jestem. Michel Foucault dzisiaj*, 1998
49. Jan Such, Małgorzata Szcześniak (red.), *Z epistemologii wiedzy naukowej*, 1998
50. Tadeusz Buksiński (red.), *Idee filozoficzne w polityce*, 1998
51. Bolesław Andrzejewski, *Esbozos sobre la filosofía polaca*, 1998
52. Mariusz Moryń, *Transcendentalizm, intencjonalność, język. O Husserlowskiej koncepcji sensu*, 1998
53. Jarema Jakubowski, *Racjonalność a normatywność działań (Alfred Schutz a TalcottParsons)*, 1998
54. Norbert Leśniewski, *O hermeneutyce radykalnej*, 1998
55. Ryszard Liberkowski (red.), *Filozofia a polityka*, 1998

56. Marek Kwiek, *Dylematy tożsamości. Wokół autowizerunku filozofa w powojennej myśli francuskiej*, 1998
57. Ewa Piotrowska, Danuta Sobczyńska (red.), *Między matematyką a przyrodoznawstwem*, 1999
58. Danuta Sobczyńska, Paweł Zeidler (red.), *Chemia: laboratorium myśli i działań*, 1999
59. Jan Wawrzyniak (red.), *Dynamika praktyki moralnej i jej etyczne racjonalizacje*, 1999
60. Jerzy Kmita (red.), *Tropem Nietzscheńskiego kłamstwa słów*, 1999
61. Roman Kozłowski, Piotr W. Juchacz (red.), *Przeszłość i przyszłość filozofii*, 1999
62. Ewa Nowak-Juchacz, *Hegel Alexandre Kojčve'a, czyli o filozoficznym jakobinizmie*, 1999
63. Dariusz Dobrzański, *Interpretacja jako proces nadawania znaczeń. Studium z etnometodologii*, 1999
64. Andrzej P. Kowalski, *Symbol w kulturze archaicznej*, 1999
65. Roman Kozłowski (red.), *O filozofii dzisiaj*, 2000
66. Ewa Piotrowska, Honorata Korpikiewicz (red.), *Matematyka – język – przyroda*, 2000
67. Roman Kozłowski (red.), *Filozofia Kanta i jej recepcja*, 2000
68. Jan Such, Małgorzata Szcześniak, Antoni Szczuciński, *Filozofia kosmologii* (II wyd.), 2000
69. Seweryn Dziamski, *Wykłady z nauki o moralności* (II wyd.), 2000
70. Włodzimierz Heller, Ryszard Liberkowski (red.), *Wola sprawiedliwości*, 2000
71. Włodzimierz Heller, *Hannah Arendt: Źródła pluralizmu politycznego*, 2000
72. Monika Bakke, *Ciało otwarte. Filozoficzne reinterpretacje kulturowych wizji cielesności*, 2000
73. Jan Wawrzyniak, *Teoretyczne podstawy neonaturalistycznej bioetyki środowiskowej*, 2000
74. Honorata Korpikiewicz, *Wolność, nieświadomość i prawa fizyki*, 2000
75. Ewa Piotrowska, Małgorzata Szcześniak, Janusz Wiśniewski (red.), *Między przyrodoznawstwem, matematyką a humanistyką*, 2000
76. Andrzej Wawrzynowicz, *Hegel i Adorno – opozycja dwóch koncepcji myślenia dialektycznego i dwóch wykładni racjonalności*, 2001
77. Tadeusz Buksiński, *Moderność*, 2001
78. Jerzy Kmita (red.), *Czy metamorfoza magiczna rekompensuje brak symbolu?*, 2001
79. Piotr Leśniewski, Zbigniew Tworak (red.), *Logos – rozum i logika*, 2001
80. Tadeusz Buksiński (red.), *Doświadczenie*, 2001

81. Jan Such, Małgorzata Szcześniak, *Ontologia przyrodnicza*, 2001
82. Roman Kubicki, *Ani być, ani mieć? Trzy szkice z filozofii pamięci*, 2001
83. Seweryn Dziamski, *O świadomości aksjologicznej podmiotu. Studium krytyki pozytywnej*, 2002
84. Artur Dobosz, *Tożsamość metamorficzna a komunikacja językowa*, 2002
85. Tadeusz Buksiński (red.), *Postkomunistyczne transformacje*, 2002
86. Ryszard Liberkowski, Włodzimierz Wilowski (red.), *O wyobraźni*, 2003
87. Ewa Zielonacka-Lis, *Filozoficzne koncepcje wyjaśnienia naukowego a współczesna chemia*, 2003
88. Danuta Sobczyńska, Paweł Zeidler (red.), *Homo experimentator*, 2003
89. Mariusz Moryń, *Wyczulenie i subiektywność. O nowej fenomenologii Hermanna Schmitza*, 2004
90. Piotr W. Juchacz, *Sokrates. Filozofia w działaniu*, 2004
91. Dariusz Dobrzański, Jarema Jakubowski, Andrzej Wawrzynowicz (red.), *Kraje Europy Środkowowschodniej a globalizacja*, 2005
92. Edward Niesyty, *Miejsce i rola personalistycznej koncepcji społeczeństwa demokratycznego w humanizmie integralnym Jacques'a Maritaina*, 2005
93. Ryszard Liberkowski, Włodzimierz Wilowski (red.), *O życiu*, 2005
94. Tadeusz Buksiński, *Współczesne filozofie polityki*, 2006
95. Tomasz Rzepiński, *Teza o niedookreśleniu teorii przez dane doświadczenia*, 2006
96. Krzysztof Łastowski, Paweł Zeidler (red.), *Filozofia wobec nauki, człowieka i społeczeństwa. Wykłady z filozofii dla młodzieży, t. III*, 2006
97. Mikołaj Domaradzki, *O subiektywności prawdy w ujęciu Sorena Aabye Kierkegaarda*, 2006
98. Danuta Sobczyńska, Antoni Szczuciński (red.), *Świat natury i świat techniki*, 2006
99. Piotr W. Juchacz, *Deliberacja – Demokracja – Partycypacja. Szkice z teorii demokracji ateńskiej i współczesnej*, 2006
100. Dariusz Dobrzański, Andrzej Wawrzynowicz (red.), *Idea solidarności w kontekstach filozoficzno-historycznych*, 2006
101. Tadeusz Buksiński, Krzysztof Bondyra, Jarema Jakubowski (red.), *Demokracja – samorządność – prawo*, 2006
102. Marek Sikora, *Problem reprezentacji poznawczej w nowożytnej i współczesnej refleksji filozoficznej*, 2007

103. Karolina M. Cern, *Koncepcja czasu wczesnego Heideggera*, 2007
104. Ryszard Liberkowski, *Przyczynek do fenomenologii życia*, 2007
105. Krzysztof Brzechczyn, Marek Nowak (red.), *O rewolucji. Obrazy radykalnej zmiany społecznej*, 2007
106. Sławomir Leciejewski, *Rola zasad antropicznych w rozwoju współczesnej kosmologii. Studium metodologiczne*, 2007
107. Danuta Michałowska, *Drama w edukacji*, 2008
108. Tadeusz Buksiński, *Prawo a władza polityczna*, 2009
109. Ryszard Liberkowski, *Fenomen wyobrażeń. Eseje 1*, 2009
110. Edward Niesyty, *Jacques Maritain's Personalist Concept of Democratic Society*, 2009
111. Anna Leśniewska, *Sumienie filozofii. Artur Schopenhauer*, 2009
112. Tadeusz Buksiński, Elżbieta Pakszys (red.), *W kręgu filozofii nauki, kultury i społeczeństwa*, 2009
113. Marek Woszczek, *Ukryta całość przyrody a mikrofizyka*, 2010
114. Tadeusz Buksiński (red.), *Filozofia na Uniwersytecie w Poznaniu. Jubileusz 90-lecia*, 2010
115. Włodzimierz Wilowski, *Metafizyka cierpienia. Od Arystotelesa, poprzez myśl indyjską, do myśli chrześcijańskiej*, 2010
116. Krzysztof Przybyszewski, *Prawa człowieka w kontekstach kulturowych*, 2010
117. Tadeusz Buksiński, *Publiczne sfery i religie*, 2011
118. Krzysztof Nowak, *Status pojęcia pracy w teorii krytycznej i teorii ekonomii*, 2011
119. Anna Ziółkowska, *Rola świadomości w konstytuowaniu człowieka. Roman Ingarden a Paul Ricoeur*, 2011



**Seria: COOPERA – MIĘDZYNARODOWE STUDIA  
Z FILOZOFII I PSYCHOLOGII ŻYCIA DEMOKRATYCZNEGO**

redakcja Ewa Nowak

1. Tadeusz Buksiński, Ewa Nowak-Juchacz, Wolfgang H. Schrader, *Beiträge zur philosophischen Partnerschaft Deutschlands und Polens. Siegen – Poznań /Przyczynki do filozoficznego partnerstwa Niemiec i Polski. Siegen – Poznań*, 2000
2. Ewa Nowak-Juchacz (red.), *Transcendentalna filozofia praktyczna*, 2000
3. Piotr W. Juchacz, Roman Kozłowski (red.), *Filozofia a demokracja*, 2001
4. Wilhelm Ostwald, *Filozofia nauk przyrodniczych*, 2002
5. Wilhelm Ostwald, *Wybór pism z energetyki, monizmu, etyki, krytyki religii i reformy nauki*, 2002
6. Karolina Cern, Piotr W. Juchacz, Ewa Nowak (red.), *Edukacja demokratyczna*, 2009
7. Karolina Cern, Piotr W. Juchacz, Ewa Nowak (red.), *Etyka życia publicznego*, 2009



**Seria: PROBLEMY / DYSKUSJE**

redakcja Piotr Orlik

- Tom I: *Rozdroża i ścieżki wrażliwości*, 2000
- Tom II: *Meandry podmiotowości*, 2001
- Tom III: *Światłocienie świadomości*, 2002
- Tom IV: *W gąszczu znaków*, 2004
- Tom V: *Magma uczuć*, 2005
- Tom VI: *Całość – wizje, pejzaże, teorie*, 2006
- Tom VII: *Wolność – szkice i studia*, 2007
- Tom VIII: *Ku źródłom wartości*, 2008
- Tom IX: *Wobec nicości*, 2010
- Tom X: *Aporie czasu*, 2011

Filozoficzne problemy zarysowują się w sposób najbardziej wyrazisty i wielostronny w dyskusji. Uczestnik dyskusji wychodzi z niej wzbogacony nie tylko próbami rozumienia innych, ale też z pogłębioną świadomością uwarunkowań własnych myśli.

W tomach serii wydawniczej PROBLEMY/DYSKUSJE czytelnik znajdzie przede wszystkim szereg studiów dotyczących tytułowego dla tomu problemu. PROBLEMY/DYSKUSJE zapraszają też czytelnika do uczestniczenia w dyskusjach podejmowanych – na wzór dialogów Platona – przez autorów studiów.



**Seria: POZNAŃSKIE ZESZYTY FILOZOFII FIZYKI**

redakcja Antoni Szczuciński

1. Antoni Szczuciński (red.), *Wokół kwantów i grawitacji*, 2006



**Seria: BIBLIOTEKA MYŚLI KOMUNIKOLOGICZNEJ**

redakcja Bolesław Andrzejewski

1. Michał Wendland, *Konstruktywizm komunikacyjny. Komunikacja językowa a budowa świata społeczno-kulturowego*, 2011

