

# Philosophy and Practice of Subjectivity

*Philosophy and Practice  
of Subjectivity*

Edited by:  
Krystyna Najder-Stefaniak

Warsaw 2014

Reviewers:

Dr hab. Andrzej Korczak

Dr Yuriy Plyska

Dr Paweł Pasieka

Cover design: Paweł Stefaniak

Cover photo: Paweł Stefaniak

**ISBN 978-83-62523-40-5**

Copyright©2014 by Zakład Filozofii SGGW Warszawa

Contents:

**1. PODMIOT JAKO SYSTEM WZGLĘDNIIE IZOLOWANY**

*Krystyna Najder-Stefaniak*

s. 5

**2. SUBJEKT A IDENTITA**

*Antonín Dolák, Petr Hromek*

s. 21

**3. УПРАВЛЕНИЕ КАК ПРЕОДОЛЕНИЕ ДЕГРАДАЦИИ**

*Walentyn Nikołajewicz Wandyszew*

s. 34

**4. PODMIOT NA ROZSTAJACH POZNANIA?  
MIĘDZY POZNANIEM POTOCZNYM A NAUKOWYM**

*Karol Chrobak*

s. 45

**5. НОВАЯ РЕАЛЬНОСТЬ,  
ИЛИ ИНФОРМАЦИОННО-КУЛЬТУРНЫЕ ОСНОВАНИЯ  
ФАНТАСТИЧЕСКОГО**

*Nadija Walentyiniwna Wandyszewa-Rebro*

s. 58

**6. SOCJOLOGICZNY PARADYGMAT REFLEKSYJNOŚCI  
RELACYJNEJ INSPIRACJĄ BADAWCZĄ DLA FILOZOFII I  
PRAKTYKI PODMIOTOWOŚCI**

*Paweł Prüifer*

s. 70

**7. ПАФОС И ЭТОС ПОЭЗИИ ТАРАСА ШЕВЧЕНКО**

*Perelomova Elena Stepanovna*

s. 94

**8. «ЧТО ВВЕРХУ, ТО И ВНИЗУ»:  
ТРИНИТАРНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О МИРЕ**

*Walentyn Nikołajewicz Wandyszew*

s. 102

**9. SZKOŁA WIEJSKA MIEJSCEM KSZTAŁTOWANIA  
PODMIOTOWOŚCI I TOŻSAMOŚCI  
MIESZKAŃCÓW WSI**

*Iwona Błaszczak*

s. 117

**10. ZASTOSOWANIE FILOZOFII KAIZEN  
DO ZARZĄDZANIA JAKOŚCIĄ  
W PRZEDSIĘBIORSTWIE BUDOWLANYM**

*Wojciech Czaczkowski*

s. 144

**11. SPOŁECZEŃSTWO OBYWATELSKIE  
JAKO WYNIK PRZEKSZTAŁCENIA  
OBYWATELI W ... OBYWATELI.  
DOŚWIADCZENIE MAJDANU**

*Oleg Hirnyy*

s. 159

**12. WYZWOLENIE CZŁOWIEKA – PROCES NIESKOŃCZONY**

*Henryk Skolimowski*

s. 167

# 1. PODMIOT JAKO SYSTEM WZGLĘDNIE IZOLOWANY

*Krystyna Najder-Stefaniak*

## **Abstrakt**

W artykule kontynuowana jest debata na temat podmiotowości. Autorka korzysta z pojęcia "system względnie izolowany" wprowadzonego przez Romana Ingardena do rozważań na temat odpowiedzialności. Nowożytny schemat podmiot→przedmiot zastępuje schematem relacji ekosystemowej. Podkreśla związek podmiotowości z wolnością i odpowiedzialnością. Pokazuje możliwość wyjścia poza nowożytne pojęcie podmiotowości.

Słowa kluczowe: podmiot, odpowiedzialność, system względnie izolowany, relacja, działanie twórcze

## **Abstract**

The article continues the debate on subjectivity. The author uses the term "system of relatively isolated", which introduced the Roman Ingarden to reflection on the responsibility. She proposes a scheme ecosystem relationships rather than the modern scheme: subject - object. The author emphasizes the relationship of subjectivity with freedom and responsibility. She shows the ability to go beyond the modern concept of subjectivity.

Keywords: subjectivity, responsibility, relatively insulated system, relation, creative activity

Pojęcie "systemu względnie izolowanego", które może pomóc zrozumieć specyfikę podmiotowości, zaproponował Roman Ingarden pisząc o ontycznych podstawach odpowiedzialności<sup>1</sup>. W jego ujęciu warunkiem podstawowym bycia podmiotem odpowiedzialności jest posiadanie "w sobie centrum działania, które umożliwia /.../ uchwycenie inicjatywy"<sup>2</sup>. „Uchwycenie inicjatywy” kojarzy się z podmiotowym sposobem bycia. Można więc wyciągnąć wniosek, że ontyczną podstawą odpowiedzialności jest podmiot. Zdaniem Ingardena, by można było mówić o odpowiedzialności "działająca osoba (pewna całość stanowiąca jedność wraz z ciałem) musi tworzyć system względnie izolowany, i to system całkiem szczególnego rodzaju, który nie jest możliwy u rzeczy

---

<sup>1</sup> R. Ingarden: *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, tłum. A. Węgrzecki, [w:] tenże: *Książeczka o człowieku*, WL, Kraków 1972

<sup>2</sup> Ibidem, s 133

martwych, a który także nie u wszystkich istot żywych może się zrealizować"<sup>3</sup>. Ingarden podkreśla związek odpowiedzialności ze świadomością sytuacji, w której znajduje się działający człowiek, z umiejętnością jej rozumnego uwzględnienia. W jego ujęciu nie jest odpowiedzialny ktoś, kto nie do końca zdaje sobie sprawę z tego, co robi.

Zauważamy dwa znaczenia pojęcia odpowiedzialności, w istotny sposób różniące się od siebie. Jedno ze znaczeń inspiruje do myślenia o odpowiedzialności wobec kogoś lub wobec czegoś, na przykład innego człowieka lub prawa. Z perspektywy takiej odpowiedzialności jesteśmy rozliczani ze sposobu i rezultatów działania, a rozliczający bierze pod uwagę, w jakim stopniu byliśmy świadomi konsekwencji naszych zachowań. Drugie pojęcie odpowiedzialności uświadamia i podkreśla, że jesteśmy sprawcami rezultatów naszej aktywności lub braku tej aktywności. Jesteśmy sprawcami tych skutków bez względu na to, czy byliśmy w stanie je przewidzieć lub zaplanować, bez względu na to jak była ukierunkowana nasza podmiotowa aktywność. Niewiedza zmniejsza zakres naszej podmiotowości, ale nie zmniejsza tak rozumianej odpowiedzialności. Można tu zaproponować wniosek, że jesteśmy odpowiedzialni także za zakres naszej podmiotowości, za to, w jakim stopniu rozumiemy siebie, świat i nasze relacje ze światem a w konsekwencji za to jak realizujemy własne działania i w jakim stopniu jesteśmy w stanie przewidzieć ich konsekwencje. Taki wniosek jest usprawiedliwiony, gdy założymy możliwość wpływania na zakres i jakość podmiotowości. W nowożytnym schemacie relacji podmiot→przedmiot nie należy mówić o wpływaniu na podmiot. Wpływanie na podmiot sprawia, że staje się on przedmiotem aktywności, że przestaje być podmiotem. Myślący o relacjach w nowożytnym schemacie, w walce o zachowanie podmiotowości próbowali sięgać po izolację.

Jeśli myślenie o zależnościach porządkowane jest przez schemat relacji ekosystemowej, to pojęcie podmiotu rozumianego jako system względnie izolowany, czyli system kontaktujący się z otoczeniem, ale źródło aktywności mający w sobie pozwala przewyciężyć ograniczenia podmiotowości rozumianej w schemacie podmiot→przedmiot. Nowy schemat relacji potrzebny do zrozumienia funkcjonowania ekosystemów staje się punktem wyjścia do konstytuowania się nowego paradygmatu myślenia. Znaczenie nowego rozumienia relacji dla kształtowania się współczesnego postrzegania i interpretowania rzeczywistości podkreśla

---

<sup>3</sup> Ibidem, s. 134

Edgar Morin, współczesny francuski historyk i socjolog, zajmujący się powstawaniem zmieniającej widzenie świata, świadomości ekologicznej. Zwraca on uwagę na kapitalną jego zdaniem myśl, jaką znajduje u jednego z pionierów rewolucji biologicznej, Erwina Schrodingera, myśl, że ekosystem współorganizuje i bierze udział w programowaniu należących doń organizmów<sup>4</sup>. Morin akcentując teoretyczne konsekwencje takiego założenia jako niezwykle doniosłe, pisze: "relacja ekosystemowa to nie zewnętrzny stosunek dwóch zamkniętych bytów; chodzi tu o stosunek interakcyjny, zachodzący między dwoma układami otwartymi, z których każdy będąc całością stanowi zarazem część tej drugiej całości"<sup>5</sup>.

W schemacie relacji ekosystemowej łatwo zrozumieć, dlaczego podmiot odkrywa prawdy o świecie i zdobywa umiejętności, które poszerzają zakres jego możliwości i zakres jego pragnień, jak to się dzieje, że pracując aktualizujemy nie tylko potencjalność bytu ale także własne możliwości bycia. Podmiot i przedmiot pozostając układami otwartymi tworzą otwarty układ, którego są częścią i który staje się ich częścią. Poprzez udział w tym układzie podmiot i przedmiot nawzajem się wzbogacają. Kontakt podmiotu z przedmiotem zarówno w obszarze nastawienia poznawczego jak i w obszarze nastawienia praktycznego, jest w tym sposobie myślenia rodzajem spotkania, które skutkuje tym, że zarówno podmiot jak i przedmiot odkrywają w sobie możliwości zaistnienia. Różnica między przedmiotem i podmiotem polega na tym, że przedmiot dokonuje aktualizacji możliwości automatycznie, zaś podmiot ustosunkowuje się do odkrytej możliwości. Spotkania mogą dotyczyć podmiotów, przedmiotów lub podmiotów i przedmiotów. W pierwszym przypadku oba człony relacji ustosunkowują się do powstałych w wyniku spotkania możliwości, w trzecim tylko jeden, w drugim oba automatycznie możliwość „konsumują”, czy inaczej mówiąc automatycznie realizują w swoim byciu to, co implikuje sytuacja.

Myśląc o relacjach w upraszczającym, liniowym, jednokierunkowym schemacie podmiot→przedmiot uprzedmiotawiamy wszystko, na co kierujemy naszą aktywność poznawczą lub praktyczną, nawet Boga. Także my sami stajemy się „przedmiotem” naszej refleksji i możemy stać się „przedmiotem” naszych działań. W nowożytnym schemacie podmiot→przedmiot, łatwo jest traktować siebie przedmiotowo, jak środek do celu. W związku z tym Immanuel Kant

---

<sup>4</sup> E. Morin: *Zaginiony paradygmat – natura ludzka*, tłum. R. Zimand, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1977, s. 46

<sup>5</sup> Ibidem



uważał za potrzebne sformułowanie swojego imperatywu praktycznego: "Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka"<sup>6</sup>.

Przyjęcie schematu podmiot→przedmiot jest konsekwencją przeniesienia w obszar profanum rozumienia zależności między bytem samoistnym /podmiot/ i niesamoistnym /przedmiot/. Pojęcie „system względnie izolowany” pozwala zrezygnować z założenia, że podmiot jest bytem samoistnym i zauważyć wzajemne uwarunkowywanie się podmiotu i przedmiotu. Tendencja, by byty rozumieć analitycznie i redukcjonistycznie utrwalała jednokierunkowość relacji podmiot→przedmiot i inspirowała do myślenia o podmiocie, jako bycie niezależnym od tego, co zewnętrzne względem niego. Kartezjusz koncentrował się na podmiotowości człowieka tak bardzo, że transcendentny względem tej podmiotowości przedmiot stał się właściwie zbyteczny. Teoretyczny człowiek w *Medytacjach*, to "ja" myślące /zamknięte we własnym *cogito*/ a nie "ja" zawierające czy miłujące /a więc otwierające się na to, co zewnętrzne/. Jedyne doświadczenie, które Kartezjański człowiek traktuje poważnie, to doświadczenie samego siebie, własnej jaźni. Nie z doznawania otoczenia, lecz z racjonalnej pracy świadomości wynika wiedza o tym, co jest poza jaźnią. Kartezjusz dokonuje rekonstrukcji związków człowieka z tym, co zewnętrzne wobec *cogito* pozostając w obszarze racjonalizowania immanentnych doświadczeń. Kartezjański człowiek nie doświadcza ani istnienia Boga ani istnienia świata zewnętrznego wobec świadomości, lecz racjonalnie uzasadnia ich istnienie. Jest odizolowany od zewnętrznego świata.

Ta izolacja powoduje dominację αληθεια nad emet. W konsekwencji świat pojęć staje się ważniejszy od tego, co pozadyskursywne. Takie zachwianie równowagi w relacji świat pojęć - rzeczywistość poza pojęciowa, jest niebezpieczne. Może być powodem, że człowiek przestanie korzystać ze stwórczej mocy słów, że słowo stanie się azylem pomagającym uciec od odpowiedzialności. Może skutkować tym, że teorie nie będą rezultatem „umiłowania mądrości”, lecz intelektualnymi tendencyjnymi konstrukcjami, których celem stanie się nie prawda, lecz osiągnięcie jakiegoś domniemanego dobra. Związek między prawdą i dobrem zostanie przerwany, nie będą to już dwa wymiary tego samego bytu.

---

<sup>6</sup> I. Kant: *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, PWN, Warszawa 1984, s. 68

Metafizyka Kartezjusza. jest, jak pisze Agata Bielik-Robson, metafizyką „trzeźwej *rekonstrukcji*, która ustala wcześniej utraconą więź ze światem, ale na warunkach dyktowanych wyłącznie przez samo *cogito*, sługę schowanej za jego plecami anonimowo rządzącej woli”<sup>7</sup>. *Cogito* zyskuje rodzaj celowości narzucanej mu przez wolę. A. Bielik-Robson proponuje taką interpretację kartezjańskiego *cogito*, w której jest ono nie aktem nowożytnej racjonalności, lecz przede wszystkim, aktem silnej woli „by osiągnąć absolutną pewność i w mroku wyosobnienia, kataklizmu wojny religijnej, moralnej dezorientacji znaleźć możliwe trwałe punkt oparcia”<sup>8</sup>. Ta interpretacja inspirowa do przemyślenia specyfiki nowożytnego racjonalizmu, który, może jawić się, jako bardziej związany z wymiarem woli niż z wymiarem kontemplacji.

Podobny aspekt kartezjańskiej filozofii dostrzega Stanley Rosen, która w *Hermeneutyce jako polityce* zwraca uwagę na to, jak ważną kategorią staje się wola w pracy Kartezjusza: *O namiętnościach duszy*<sup>9</sup>. Kartezjusz twierdzi tam, że jest ona jedyną rzeczą, która daje nam podstawy do cenięcia samego siebie i „czyni nas w pewnej mierze podobnymi do Boga”<sup>10</sup>. Kluczową namiętność *générosité* określa Kartezjusz jako najwyższy uprawniony szacunek wobec siebie, płynący z „mocnego i stałego postanowienia, aby posługiwać się wolną wolą do przedsięwzięcia i spełnienia tego, co uznajemy za najlepsze”<sup>11</sup>.

Wola wydaje się w koncepcji Kartezjusza być wyznacznikiem podmiotowości. Zamknięcie woli w *cogito*, a potem w profanum, musi jednak doprowadzić do nowożytnej zamiany woli na różnego rodzaju „chcenie”. Zauważmy, że wolna wola jest niezależna i otwarta na to, co transcendentne względem *psyche* człowieka. Ma głębię i moc, które sprawiają, że realizując się może zmieniać obiekt zainteresowania, może wzbogacać go o prawdy odkrywane w procesie zainicjowanego działania. Inaczej jest w przypadku chcenia. Jest ono płytkie i pozbawione mocy. Jest ograniczone z jednej strony uczuciem, z drugiej doraźnym celem obrazowanym przedmiotem teoretycznym.

Zamknięte samo w sobie *cogito* gubi wymiar transcendencji a razem z nim nie tylko niezależną i otwartą wolą, ale i zdolność

---

<sup>7</sup> A. Bielik-Robson: *Inna nowoczesność, pytania o współczesną formułę duchowości*, Universitas, Kraków 2000, s. 375

<sup>8</sup> Ibidem

<sup>9</sup> S. Rosen: *Hermeneutyka jako polityka*, tłum. P. Maciejko, Fundacja ALETHEIA, Warszawa 1998, s. 231

<sup>10</sup> Descartes: *O Namiętnościach duszy*, tłum. L. Chmaj, Biblioteka Klasyków Psychologii, PWN, Warszawa 1986, s. 160

<sup>11</sup> Ibidem

ufnego zawierzenia i kontemplacyjnego bezinteresownego miłowania. W zamian za to zyskuje jasność „prawdy” i pewność „dobra” oraz pychę związaną z przeświadczeniem, że może tworzyć z niczego, czyli z "pustki" samego siebie. Czy to puste, pewne siebie i rezygnujące ze spotkań *cogito* powinno być nazywane podmiotem? Zauważmy, że w zaproponowanym przez Kartezjusza kontekście rozumienia podmiotu, aktywność człowieka traci wymiar odpowiedzialności, podobnie jak pojęcie woli przechodząc w pojęcie chcenia.

Leszek Kołakowski w *Horror metaphysicus* zwrócił uwagę na to, że pozbawiając jaźń wszelkich wspólnotowych i historycznych wymiarów, Kartezjusz, uczynił człowieka równie mało realnym, co wspólnotę, historię, dobro czy zło<sup>12</sup>. Jeśli przyjrzymy się koncepcji Kartezjusza z perspektywy myślenia porządkowanego przez metaforę ekosystemu, to zauważamy, że odgradzona od wpływów, skazana na konsumowanie samej siebie i w efekcie „pusta” jaźń, nie jest w stanie nie tylko urealniać swoich racjonalnych projektów, ale nie potrafi także aktualizować samej siebie. Stajemy się realni dzięki powiązaniom z realną rzeczywistością. Stajemy się jacyś odpowiadając na możliwości i wyzwania oferowane nam przez otoczenie. Kartezjańskie *Cogito*, nie jest zdolne do takich odpowiedzi, ponieważ ma problemy z wykraczaniem poza własne granice.

Nowożytni teoretycy założyli, że Bóg stworzył świat jak doskonałą maszynę, która od momentu, gdy została stworzona może funkcjonować samodzielnie. Myślenie analityczne doprowadziło do powstania fizycznej kosmologii Laplace'a. Twierdził on, że to, co funkcjonuje na mocy czysto systemowych i immanentnych przyczyn, musi również mieć systemowy i immanentny początek. Teoretycy zakładając, że procesy przyrody stanowią zamknięte systemy przyczynowości, mogą też przyjąć, że świat powstał i istnieje niezależnie od Boga i człowieka. W tym kontekście trudno mówić o odpowiedzialności kogokolwiek za ten świat.

Zagrożone jest też pojęcie wolności, które Immanuel Kant umieszcza wśród trzech wiodących postulatów rozumu praktycznego. Wolność dla tego filozofa nie jest tylko zdolnością podjęcia jakiegokolwiek działania, lecz ponadto racją bytu wszelkiego dobra, uzasadnia odpowiedzialność moralną i wartość rozumowania. Pojęciem rozumu praktycznego Kant wykracza poza ograniczenia narzucone odkrywaniu prawd w obszarze aktywności rozumu teoretycznego. Dzięki

---

<sup>12</sup> L. Kołakowski: *Horror metaphysicus*, Res Publica, Warszawa 1990, s. 119

filozofowi z Królewca wolność może stać się kategorią będącą fundamentem oświeceniowego dyskursu. Ocalona przez Kanta jako postulat rozumu praktycznego pozwala uzasadnić ideę podmiotowości. W XX wieku Roman Ingarden może korzystając z pojęcia wolności zaproponować pojęcie systemu względnie izolowanego.

Nowożytna wolność nie współbrzmi jak u Platona z „mogę” czy jak u Augustyna lub Tomasza z odpowiedzialnością. Nowożytna wolność jest wolnością chcenia. Samostwarzanie nowożytnego człowieka polega na realizowaniu jego chcenia bycia jakimś. Nie ma tu miejsca na tajemnicę i jej odkrywanie, na nieokreśloność i ambiwalencję. Jest konstruowanie tożsamości.

Hegel myślenie o samostwarzaniu uogólnił odnosząc je do bytu. Podjął próbę przewyciężenia rozdziału między podmiotem i przedmiotem proponując jednoczący wszystko trójczłon: podmiotowe-przedmiotowe-absolutne. Hegłowska rzeczywistość dialektycznie staje się, a człowiek może tylko w tym stawaniu się uczestniczyć. Podmiotem jest samo realizujący się dialektycznie Duch. Czy i w jaki sposób można w kontekście tej filozofii mówić o wolności i podmiotowości w odniesieniu do człowieka?

Inspirowani przez filozofię Hegla zarówno Marks jak i neomarksyści podmiotowość człowieka kojarzyli z umiejętnością takiego kształtowania siebie, by stać się odpowiednim do wyzwań epoki, którym należało umieć sprostać i w ten sposób "podporządkować własnej zwierzchności" grę sił, której wynikiem jest dialektycznie stająca się rzeczywistość. Człowiek, który potrafił tak się ukształtować, że współbrzmiał z możliwościami i koniecznościami epoki, miał szansę na to, że jego aktywność nie zostanie zaprzepaszczona.

W rozważaniach Marksa ważną kategorią staje się "praca". Pozostając w schemacie podmiot→przedmiot Marks szuka tego, co uwiarygodniłoby twierdzenie, że człowiek jest podmiotem stwarzającym siebie samego. Kategoria pracy pozwala wyjaśnić, w jaki sposób człowiek wyzwala się z niewoli przyrody, czyli jak przechodzi od bycia przedmiotem przyrody do bycia jej podmiotem. Oczywiście w tym kontekście chodzi nie o pracę wyalienowaną, pracę, która niszczy człowieka, którą człowiek wykonuje tylko po to, by zdobyć pieniądze na zakup środków potrzebnych do realizowania swojego bycia na takim czy innym poziomie, mozołną służbę niewolników, którą starożytni Grecy nazywali *kopos*, odróżniając od *ergon* - uszczęśliwiającej, spełniającej działalności wolnych obywateli. Ale w filozofii marksistowskiej, inaczej

niż w teoriach starożytnych Greków, nawet praca nie wyalienowana nie jest efektem wolności, lecz jest jej źródłem.

Akceptująca schemat podmiot→przedmiot filozofia marksistowska, nie pozwala w pełni dostrzec złożoności relacji między człowiekiem i wytworami jego aktywności. W efekcie postuluje uzyskiwanie coraz większej niezależności od przyrody, upodmiotowianie się człowieka względem niej, które rozumie jako jej uprzedmiotawianie. W schemacie podmiot→ przedmiot przyroda stając się coraz bardziej przedmiotem ludzkiej aktywności może być zmieniana, przekształcana, podporządkowywana potrzebom człowieka, oczywiście w ramach praw fizyki, w które powinien on umieć wpisać swoją wolę. Jednocześnie człowiek marksistowski jest podobnie jak człowiek z koncepcji Hegla jednostronnie zależny od historycznego momentu, w którym żyje. Jeżeli chce być skuteczny powinien umieć podporządkować się swoim czasom, umieć dostrzegać możliwości, jakie one stwarzają i umieć na te możliwości właściwie odpowiadać. Można powiedzieć, że Marks wyprowadza człowieka z zamknięcia w Kartezjańskim *cogito*, w zamknięcie potencjalności systemu bycia, jaki realizuje historia. Marks pozostając w schemacie podmiot→przedmiot, jeżeli czyni historię podmiotem musi widzieć człowieka jako przedmiot historii. Człowiek jest tu kształtowany przez historię. W pewnym stopniu jest systemem względnie izolowanym mającym źródło aktywności w sobie, ale nie jest w stanie zmienić dziejów i jeśli nie dostosuje swojej aktywności do tego, co proponuje historia, jest skazany na porażkę. Może mieć swoje własne cele i pomysły ich dotyczące ich realizowania ale są one weryfikowane przez historię. Od człowieka zależy jego własne życie ale nie dzieje świata.

Widząc relacje jako liniowe i jednokierunkowe Marks nie może zauważyć i docenić wpływu elementów systemu na bycie systemu. W jego koncepcji podmiotowość poszczególnych ludzi może jedynie przegrać z podmiotowością historii, jeśli z nią nie współbrzmi.

Inaczej rozumie sytuację człowieka Fryderyk Nietzsche. Nie chce on być skuteczny za cenę podporządkowania się czasom, w jakich żyje. Obraz współczesności przeraża go<sup>13</sup>. Nie chce być składającą się na „stado” przeciętną jednostką, chce należeć do tych wybranych, „dostojnych” i wybitnych, którzy są twórcami, gwarantami i nosicielami wartości wyższych. Jego zdaniem „Wyższa kultura może powstać tylko tam gdzie istnieją dwie odrębne kasty społeczne: /.../kasta pracy

---

<sup>13</sup> por. K. J. Jaspers w: *Nietzsche*, tłum. D. Stroińska, "KR" Warszawa 1997, s. 142

przymusowej i kasta pracy wolnej”<sup>14</sup>. To, co Nietzsche nazywa pracą przymusową odpowiada aktywności nazywanej *kopos* i trudno skojarzyć ją z podmiotowością człowieka. Podmiotowo mogą funkcjonować ludzie wolni i odpowiedzialni. Nietzsche twierdził, że kultura, nawet taka będąca tworem człowieka teoretyka, jak kultura aleksandryjska, potrzebuje stanu niewolniczego, by móc trwać. Jego zdaniem, gdy kultura przeczy konieczności istnienia niewolnictwa „kroczy stopniowo ku okropnemu zniszczeniu”<sup>15</sup>. Dlaczego? Ponieważ nie jest ona w stanie zrealizować swojego podstawowego zadania, jakim jest stworzenie warunków dla pojawienia się jednostki wybitnej, kreatywnej, odpornej na pokusy życia łatwego i przyjemnego. W takiej kulturze bez niewolnictwa przestaną pojawiać się geniusze, wielcy filozofowie, wielcy artyści i święci, nie ma w niej miejsca także dla nadczłowieka, którego znaczenie wykracza, w ujęciu autora *Tako rzecze Zaratustra*, poza kulturę, który jest „treścią ziemi”<sup>16</sup>. Tak jak w mitach sumaryjsko-babilońskich, dla istnienia „bogów” potrzebni są zwykli śmiertelnicy, tylko tym razem nie po to, by zdjąć z nich troski związane z ciężką i żmudną pracą potrzebną dla istnienia profanum, lecz by negatywnie inspirować do bycia wolnym.

W kontekście filozofii Nietzschego podmiotowość jest związana z twórczością i niezależnością. Uwikłany w myślenie nowożytne zakłada on, że twórczy człowiek, to człowiek uniezależniony od kontekstu, człowiek realizujący samotnie swoje "chcenia". Nie służą takiemu człowiekowi konteksty społeczne zarówno te zorganizowane zgodnie z ideą demokracji, jak i z ideą socjalizmu, liberalizmu czy utilitaryzmu. Wszystkie te idee lekceważą dwie podstawowe zasady, w oparciu o które, zdaniem Nietzschego, może powstać kultura wyższa i zdolny do twórczego bycia nadczłowiek. Nieodpowiednia dla pojawiania się niezwykłych ludzi i wyhodowania nadczłowieka jest demokracja, ponieważ umniejsza wartość człowieka podporządkowując indywidualność przeciętności, a także warunki proponowane przez socjalizm, którego zwolennicy „pragną dobrobytu dla jak największej liczby ludzi”<sup>17</sup> a wiadomo przecież, że „gdymy rzeczywiście zdobyto

---

<sup>14</sup> F. Nietzsche: *Ludzkie, arcyłudzkie*, tłum K. Drzewecki, Wydawnictwo "bis" Warszawa 1991 /1908/, s. 355

<sup>15</sup> F. Nietzsche: *Narodziny tragedii, czyli hellenizm i pesymizm*, tłum. L. Staff, Wydawnictwo "Zielona Sowa", Kraków 2003, / Warszawa 1907/, s. 125

<sup>16</sup> F. Nietzsche: *Tako rzecze Zaratustra: książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum W. Berent, Wydawnictwo "bis", Warszawa 1990 /1905/, s. 7

<sup>17</sup> F. Nietzsche: *Ludzkie, arcyłudzkie*, tłum K. Drzewecki, Wydawnictwo "bis" Warszawa 1991 /1908/, s. 236

trwałą ojczyznę tego dobrobytu, państwo doskonałe, dobrobyt ten zniszczyłby podłoże, z którego wyrastają wielkie umysły i w ogóle jednostki potężne /.../.Urzeczywistniwszy takie państwo, ludzkość byłaby zbyt wyczerpana, żeby móc jeszcze wytwarzać geniusza”<sup>18</sup>. Równie złe dla realizacji twórczego bycia wydają się Nietzschemu warunki ofiarowywane przez liberalizm, który poprzez swe instytucje „równa szczyty z padołami”, czyni człowieka „małostkowym, tchórzliwym, żądnym życia”, uczy resentymetu.<sup>19</sup> Nietzsche zakłada, że twórczy może być człowiek tylko wtedy, gdy poczuje potęgę własnej indywidualności uzyskując niezależność od ograniczeń warunków narzucanych przez system, w jakim żyje, a może to osiągnąć nie wpisując się w ten system. W imię uczynienia człowieka wolnym Nietzsche proponuje jego alienację od wszelkich uwarunkowań, także od uwarunkowań wynikających z historii i teraźniejszości, które zwykle współkonstruuja podmiot. Nietzscheański nadczłowiek jest bez korzeni, „nieczuły” na teraźniejszość, nastawiony prospektywnie, silny swoją bezwzględnością.

Nietzscheańskiego wolnego człowieka nie ogranicza ani świat, w którym on funkcjonuje, ani też wiedza, jaką posiada. Zdaniem Nietzschego poznanie jest narzucaniem na chaos regulującej formy<sup>20</sup>, jest interpretacją dokonywaną z określonej perspektywy, a świat, który sobie uświadamiamy i do którego odnosi się wszelka nasza refleksja, także ta aksjologiczna, nie jest żadnym stanem faktycznym, lecz zmyśleniem, bazującym na niedoskonałej obserwacji, zmyśleniem zmieniającym się, które nigdy nie zbliża się do prawdy, ponieważ nie ma żadnej "prawdy". Nasuwa się wniosek, że w koncepcji Nietzschego „jedyną rzeczywistością jest całościowa gra różnorodnych perspektyw i centrów siły”<sup>21</sup> Konsekwencją tego jest niemożliwość uzyskania jednocześnie prawdziwego i uniwersalnego /w sensie stałego i powszechnie obowiązującego/ obrazu rzeczywistości i negatywne ocenianie jakiegokolwiek „zakorzenia”. Nadczłowiek ustanawia kosmos z niczego. W ten sposób Nietzsche pozostając w schemacie podmiot→przedmiot i nowożytnej aksjologii broni zarazem wolności i

---

<sup>18</sup> Ibidem

<sup>19</sup> F. Nietzsche: *Zmierzch bożyszcz*, tłum. Wyrzykowski, Nakład Jakóba Mortkowicza, Warszawa 1906, s. 101

<sup>20</sup> zob. M. Heidegger: *Nietzsche*, tłum. A. Gniazdowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, t. I, s. 557

<sup>21</sup> W. Kaniowski: *Europejska kultura w pismach Fryderyka Nietzschego a uniwersalizm*, [w:] *Filozofia, Dialog, Uniwersalizm*, red. J.L. Krakowiak, W. Lorenc, A. Miś, SCHOLAR, Warszawa 2001, s. 92

podmiotowości człowieka. Antagonizujące myślenie każe mu uzupełniać pojęcie mocy, pojęciem oporu, w pojęciu panowania zaś dostrzegać aspekt „podporządkowywania sobie” a nie aspekt odpowiedzialności. Antagonizujące myślenie skutkuje też tym, że Nietzsche podstawowymi dla swojej koncepcji człowieka czyni zasadę elitaryzmu i wolę mocy.

Nietzsche zdaje się wierzyć, że sposobem na uświęcenie istnienia człowieka, jest wyrwanie go z codziennej banalnej egzystencji, która zniewala swoją faktycznością i umieszczenie w obszarze pomyślanym na wzór przestrzeni sztuki. Porównuje wolne i twórcze życie do igrającego budowania i burzenia, a takie budowanie i burzenie dostrzega w muzyce poważnej, muzyce, której dionizyjska moc polega jego zdaniem na tym, że jednoczy ona dźwięki harmoniczne z dysonansami<sup>22</sup>. Nietzsche uważa, że zarówno człowiek tworzący muzykę jak i słuchający jej, zostaje wyniesiony ponad to, co słyszalne do tego, co niesłyszalne, wyzwala się z bezpośredniej rzeczywistości i wkracza w to, co nie daje się ująć w słowa i obrazy, co jest nieskończone i wieczne<sup>23</sup>. Umiejący słuchać takiej muzyki ma szansę zrozumieć znacznie więcej niż ten, kto potrafi czytać słowa i obrazy. Zdaniem Nietzschego najwyższą, bo cielesną postać muzyki urzeczywistniają tancerze, a Zaratustra potrafi wypowiadać najwyższych rzeczy przerośnięte właśnie w tańcu. Zauważmy, że taniec jest świetną metaforą obrazującą możliwość łączenia tego, co nieuchwytnie dla zmysłów i rozumu, z dającą się zrozumieć i doznać określonością. Taniec jest zobrazowaniem możliwości połączenia duszy z materią i inspiruje do wyjścia poza antagonizujące myślenie. Nie skorzystał z tej inspiracji Nietzsche uwikłany w kontekst antagonizujących pojęć i nowożytny schemat: podmiot → przedmiot.

Próbie wyjścia poza nowożytne antagonizujące myślenie znajdujemy w filozofii Henri Bergsona. W analityczny obraz świata Bergson wprowadza pojęcia, które prowokują do tego by "pokawałkowaną" intelektem rzeczywistość zastępować intuicją całości. Na przykład Bergsonowskie "trwanie" to połączenie zmienności i stałości, "intuicja", tak jak ją rozumie ten filozof, łączy bezrefleksyjną, spontaniczną instynktowność z rozumiejącą refleksyjnością. W pojęciu "wolność" usiłuje Bergson wyjść poza alternatywę: determinizm czy indeterminizm. W pojęciu twórczości próbuje przezwyciężyć opozycję podmiot→przedmiot. W filozofii "pędu życiowego" twórczość jest wynikiem "aktu wolnego", a ten wypływa z podmiotu i ku podmiotowi jest

---

<sup>22</sup> por. A. Ganoczy poz. cyt. s. 71

<sup>23</sup> Ibidem



skierowany. W takim rozumieniu procesu tworzenia, jakie proponuje Bergson, podmiot i przedmiot są tożsame. Nie ma tworzących i tworzonych. W *Ewolucji twórczej* czytamy: "Wszystko jest niejasne w procesie tworzenia, jeśli się myśli o stworzonych rzeczach i rzeczy, która tworzy(...)"<sup>24</sup>. W koncepcji Bergsona podmiot twórczości tworzy sam siebie i zostałby odizolowany od tego, co istnieje poza nim, gdyby nie oddziaływania na materię. Poprzez skutki tych oddziaływań człowiek może inspirować drugiego człowieka, materia jest potrzebna, by wolne podmioty mogły się komunikować. Mamy u Bergsona zaakcentowany bardzo mocno jeden człon ze schematu podmiot→przedmiot. Drugi staje się bardziej narzędziem, jakim można się posłużyć realizując wolną aktywność niż antagonistycznym przeciwstawieniem podmiotu. Specyficzny sens uzyskuje też w koncepcji Bergsona, nie przeciwstawiany przedmiotowi, podmiot twórczości.

Twórczość dzieje się bez naszej wiedzy, we wszystkich momentach trwania i sprawia, iż nasze działanie "wypływa ze swych poprzedników na mocy ewolucji *sui generis* w ten sposób, że odnajdujemy w nim poprzedniki, które je tłumaczą, a (...) dodaje do nich coś zupełnie nowego stanowiącego postęp, podobnie jak owoc stanowi postęp w stosunku do kwiatu"<sup>25</sup>. Trwając jesteśmy w każdym momencie swojego istnienia kimś nieprzewidywalnie nowym, ale to nowe wyłania się z naszego "ja", jest jego kontynuacją. Nowa określoność nie pociąga za sobą zniszczenia starej, lecz ją wchłania. Bergsonowska twórczość nie jest przeciwstawieniem się sytuacji, lecz posłużeniem się nią. Ta propozycja rozumienia twórczości łączy ją z wolnością rozumianą jako otwartość na to, czego jeszcze nie ma, na możliwość nie podporządkowaną teraźniejszości, nie ograniczoną ani celem, ani przyczyną materialną czy formalną. Możliwość, której aktualizacja zostaje natychmiast wchłonięta przez kolejną otwierającą możliwość. Gdy tak rozumiemy twórczość umyka nam ten jej aspekt, jakim jest odpowiedzialność. Bergsonowska twórczość podobnie jak twórczość Nietzschego jest z definicji wartościowa i nie jesteśmy w stanie różnicować aksjologicznie jej efektów.

W koncepcji Bergsona wymiar podmiotowości odnajdujemy w aktywności, którą Bergson nazywa "wyrabianiem". Według niego "wyrabiać" znaczy "nadawać materii kształt, czynić ją powolną sobie i giętką, i obracać ją w narzędzie po to, aby nią zawładnąć"<sup>26</sup>. Materialne rezultaty aktywności człowieka zarówno w obszarze sztuki jak i w obszarze

---

<sup>24</sup> H. Bergson: *Ewolucja twórcza*, wyd. cyt., s. 219

<sup>25</sup> H. Bergson: *"Materia i pamięć"* tłum. K. Bobrowska, Warszawa 1930, s. 170

<sup>26</sup> H. Bergson: *Ewolucja twórcza*, wyd. cyt., s. 158

techniki inspirują do twórczości. Wyrabiając z materii jednocześnie prowokujemy tworzenie - zauważa autor *Ewolucji twórczej*, bo "choćby korzyść bezpośrednia jest zwykle wszystkim, do czego dąży wynalazca, to jest ona mało znacząca w porównaniu z tymi nowymi myślami, nowymi uczuciami, które wynalazek może wywołać ze wszystkich stron, jak gdyby istotnym skutkiem jego było wzniesienie nas ponad nas samych, a przez to rozszerzenie naszego widnokręgu"<sup>27</sup>. Praktyczna działalność człowieka pozwala mu zdobyć władzę nad materią i zaspokoić potrzeby związane z funkcjonowaniem w świecie, ale to nie wszystko. Działalność ta przyczynia się do powstania nowych potrzeb. Dzięki praktycznej działalności człowiek nie tylko coraz więcej może, ale też coraz więcej chce zdziałać. Do poszerzenia pola aktywności człowieka przyczynia się intelekt. Wyrabiane dzięki niemu narzędzie nie potrafi tak zaspokoić potrzeby bezpośredniej jak instynkt, ale za to "...na miejsce każdej potrzeby, którą zadowala, stwarza ono potrzebę nową i tym sposobem zamiast zamykać jak instynkt krąg działalności, w którym obracać się będzie automatycznie zwierzę, otwiera dla danej działalności pole nieograniczone, gdzie popycha ją coraz dalej i czyni ją coraz bardziej wolną"<sup>28</sup>. Wolność Bergson wyraźnie łączy tu z chceniem, które okazuje się być źródłem każdej aktywności. To chcenie nie zostało jednak zamknięte w *cogito*, zarówno jego inspiracją jak i przedmiotem jest dostępny poprzez działanie świat materii. Podmiot można w kontekście filozofii Bergsona rozumieć jak system względnie izolowany, który źródło aktywności ma w sobie, ale realizuje ją dzięki kontaktom z otoczeniem.

Połączenie bergsonowskiego pojęcia działania i bergsonowskiego pojęcia twórczości w "działanie twórcze", pozwala na nieograniczanie się do rozbudowania własnej psychiki. Dzięki działaniu twórczemu artysta nie musi poprzestać na czerpaniu z otoczenia materiału do rozbudowywania własnego "ja", może świadomie i celowo oddziaływać na otaczające go trwania, na "dusze" innych ludzi. Aktywność artysty nie jest jedynym przykładem działania twórczego. Mamy z nim do czynienia w nauce, w działaniach produkcyjnych i wychowawczych, wszędzie tam gdzie udaje się pokonywać granice możliwości narzucane przez aktualność bytu, czyli rzeczywistość, w jakiej działamy.

Odróżnienie twórczego stawania się i działania twórczego jest niezbędne, by pozostając w narracji Bergsona, zrozumieć specyfikę ewolucji twórczej i specyfikę człowieczego bycia w świecie. Dostrzegamy, że Bergsonowski człowiek jest aktywny w dwóch wymiarach. W

---

<sup>27</sup> Ibidem

<sup>28</sup> Ibidem, s. 124

pierwszym realizuje nieograniczoną niczym własną „duchowość”, w drugim może wciąż przekraczać granice narzucane przez to, co zaktualizowane w systemach, jakie udaje mu się powołać do istnienia. Zauważmy, że takim wymagającym przekroczenia jego granic systemem był paradygmat nowożytnego myślenia, poza ograniczenia którego Bergson usiłował wyjść.

Gdy myślimy o relacjach w liniowym, jednokierunkowym schemacie podmiot→przedmiot, nie mamy wyboru, automatycznie uprzedmiotawiamy to, na co skierowana jest nasza aktywność, tak samo przyrodę, jak innego człowieka a nawet samych siebie. Walcząc o podmiotowość musimy uprzedmiotawiać. Podmiotowość zaczyna kojarzyć się z przemocą ukierunkowaną na to, co chcemy zmienić. Poza takie rozumienie podmiotowości zdecydowanie wykracza Bergson.

W starożytności zadaniem człowieka jest utrzymanie poprzez właściwe życie swojego pierwotnego stanu, jaki otrzymuje od bogów w trakcie tworzenia go. Jest więc ten człowiek odpowiedzialny wyłącznie za siebie. Jego postępowanie nie wpływa na stan świata. Za świat odpowiedzialni są bogowie a nie on. Można powiedzieć, że podmiotowa aktywność powinna tu być skierowana na podmiot, ponieważ wtedy jest skuteczna.

W *Księdze Rodzaju* za bezpośrednie zadanie człowieka uznane zostaje samodzielne uprawianie przyrody, tworzenie kultury. Ważne jest to, że Bóg nie narzuca człowiekowi sposobu rozumienia świata ani też kształtu świata i sposobu bycia w tym świecie. Stwarza za pomocą słowa a człowiekowi pozwala nazywać to, co stworzył. Przyprawia do niego zwierzęta, by je nazwał. Jak rozumieć prawdę przekazaną w tym obrazie? Człowiek nazywając zwierzę, odkrywa coś z potencjalności, jaką zwierzę zyskało, dzięki powołującemu do istnienia słowu Boga i nadaje zwierzęciu określoność pozwalającą wprowadzić je do świata będącego efektem aktualizowania przez człowieka czegoś z potencjalności bycia. Nazywając zwierzę czyni je człowiekiem elementem tego świata. Ludzkie stwarzanie polega na aktualizowaniu czegoś z wielorakiej, być może nieskończonej wielorakiej możliwości istnienia. Człowiek może aktualizować potencjalność bycia dzięki temu, że posiada zdolność nazywania.

Martin Heidegger, przyjmując definicję człowieka zaproponowaną przez Arystotelesa, definicję stwierdzającą, że "człowiek jest żywą istotą posiadającą logos", zwraca uwagę na to, że "Późniejsza wykładnia tej definicji człowieka w sensie animal rationale, >>rozumnej istoty żywej<< nie jest wprawdzie >>fałszywa<<, ale zakrywa

fenomenalny grunt, z którego tę definicję jestestwa podjęto. Człowiek pokazuje się jako byt, który mówi. (...) Grecy nie mieli osobnego słowa na oznaczenie języka i rozumieli ten fenomen >>od razu<< jako mowę"<sup>29</sup>. Co w tym kontekście znaczy mówić? Znaczący oswajać świat za pomocą języka, spotykać go i poznawać uformułowany w języku. Jeżeli założymy, że językowe doświadczenie świata, choć wyróżnia człowieka, lecz go nie "wyczerpuje", że człowiekowi dane są pozaintelektualne i pozawerbalne kontakty z otoczeniem i samym sobą, to możemy wyróżnić dwa sposoby mówienia: posługiwanie się znanym nam językiem w sposób bierny albo w sposób twórczy. W pierwszym przypadku nasze doświadczenie świata zamykamy w języku, który wyprzedza wszystko, co poznane i wszystko, co uznane jako byt. Nasze kontakty ze światem, zarówno rozumienie jak i bycie podporządkowujemy językowi, jaki znamy. W drugim - inspirując się pozawerbalnym doznawaniem rzeczywistości możemy proponować nowe znaczenia i relacje, odkrywamy nieznaną pojęcia i tworzymy światy.

Przyjęcie możliwości aktualizowania przez człowieka potencjalności bycia bytu, implikuje odpowiedzialność człowieka za postać świata i własną, nadaje sens etyce. Postrzeganie w schemacie relacji ekosystemowej zależności między językiem i rzeczywistością poza dyskursywną pozwala uświadomić sobie złożoność interakcji w procesie współkonstruowania się tych dwóch rzeczywistości: wirtualnej i realnej. Wyjaśnienie powstania tej złożoności umożliwia pojęcie podmiotu rozumianego jako system względnie izolowany.

By człowiek chciał wciąż przekraczać samego siebie, rezultaty jego działania muszą zawierać jakąś niedoskonałość otwierającą na przestrzeń wartości, na to, co być powinno. Działając uruchamia on także te możliwości, z których nie zdaje sobie sprawy. Nie potrafi do końca ani zrozumieć uwikłań swojej aktywności ani przewidzieć wszystkich jej efektów. Chce jednak poznawać prawdę i osiągać dobro a niedoskonałość rezultatów jego aktywności motywuje go do twórczych działań. Człowiek jest odpowiedzialny nie tylko za pojawienie się określonych systemów bycia, ale także za ich trwanie, które może być kontynuowane tylko jako podtrzymywane przez podmiotowe działania ludzi, tzn. tylko wtedy, gdy ludzie akceptują i realizują wartości implikowane przez zaktualizowany system bycia.

---

<sup>29</sup> M. Heidegger: *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1994, s. 234

## BIBLIOGRAFIA

- Bergson H. : *Ewolucja twórcza*, tłum. F. Znaniecki, KiW, Warszawa 1957
- Bergson H.: *"Materia i pamięć"* tłum. K. Bobrowska, Warszawa 1930
- Bielik-Robson A.: *Inna nowoczesność, pytania o współczesną formułę duchowości*, Universitas, Kraków 2000
- Descartes: *O Namiętnościach duszy*, tłum. L. Chmaj, Biblioteka Klasyków Psychologii, PWN, Warszawa 1986
- Heidegger M.: *Nietzsche*, tłum. A. Gniazdowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998
- Ingarden R.: *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, tłum. A. Węgrzecki, [w:] tenże: *Książeczka o człowieku*, WL, Kraków 1972
- Jaspers K. J.: *Nietzsche*, tłum. D. Stroińska, "KR" Warszawa 1997
- Kaniowski W.: *Europejska kultura w pismach Fryderyka Nietzschego a uniwersalizm*, [w:] *Filozofia, Dialog, Uniwersalizm*, red. J.L. Krakowiak, W. Lorenc, A. Miś, SCHOLAR, Warszawa 2001
- Kant I.: *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, PWN, Warszawa 1984
- Kołąkowski L.: *Horror metaphysicus*, Res Publica, Warszawa 1990
- Morin E.: *Zagubiony paradygmat – natura ludzka*, tłum. R. Zimand, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1977
- Nietzsche F.: *Ludzkie, arcyłudzkie*, tłum K. Drzewiecki, Wydawnictwo "bis" Warszawa 1991
- Nietzsche F.: *Ludzkie, arcyłudzkie*, tłum K. Drzewiecki, Wydawnictwo "bis" Warszawa 1991
- Nietzsche F.: *Narodziny tragedii, czyli hellenizm i pesymizm*, tłum. L. Staff, Wydawnictwo "Zielona Sowa", Kraków 2003
- Nietzsche F.: *Tako rzecze Zaratustra: książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum W. Berent, Wydawnictwo "bis", Warszawa 1990
- Nietzsche F.: *Zmierzch bożyszcz*, tłum. Wyrzykowski, Nakład Jakóba Mortkowicza, Warszawa 1906
- Rosen S.: *Hermeneutyka jako polityka*, tłum. P. Maciejko, Fundacja ALETHEIA, Warszawa 1998

### Notes about author:

Krystyna Najder-Stefaniak: doktor habilitowany profesor SGGW - University of Life Sciences in Warsaw, Faculty of Social Sciences, Department of Education and Culture, the head of the Department of Philosophy, Vice-President of the Polish Society of Universalism, a founder and Vice-President of the Foundation "New Education". Fields of research: aesthetics, ethics, eco philosophy, philosophy of dialogue, philosophy of pedagogy.

e-mail: [krystyna.najder.stefaniak@sggw.pl](mailto:krystyna.najder.stefaniak@sggw.pl)

## 2. SUBJEKT A IDENTITA

*Antonín Dolák, Petr Hromek*

### Summary

#### SUBJECT AND IDENTITY

This paper ruminates over problem of unity and identity of the subject. The concept of identity is carefully treated in logic and metaphysics, as is shown in the first part of this paper. In the following the authors discuss the problem of identity within the subject. Is there any unity in subject? If yes, what kind of unity is it? Probably it is not a logically trivial self-identity. It is also not anything immutable or firmly done. The paper then offers the concept of micro-identity. The authors are introducing six possible notions of identity and are asking question whether those individual approaches are compatible or whether they are in conflict with each other. They also consider possible ways how this problem relates to the issue of qualia. In the case there is no subject, are there any qualia? What nature qualia have if this were true? The authors are trying to suggest some possible solutions to this problem. Maybe qualia are not of so intense nature in the case there is no subject. Rather, they may have a form of some semi-qualia. However, is this concept workable? On the basis of current knowledge it cannot be clearly determined. There may be needed a completely new concept of qualia. Some inspiration may be found in the animal realm. Do animals have qualia? And what form may qualia have without human language? We can be sure on the scientific basis that the language domain of the human brain substantially changes our perception and experience: human qualia are largely of linguistic nature.

Keywords: identity, the body, determinism, qualia, philosophy of mind, ethics, philosophy, personality, brain, consciousness

### Abstraktní

Práce promýšlí jednotu v subjektu. Identita je pečlivě zpracována v logice a metafyzice, jak ukazuje první část této práce. V následujícím textu se věnujeme problému identity v subjektu. Existuje vůbec v subjektu jednota? Pokud ano, jakého druhu tato jednota je? Zřejmě nepůjde o logicky triviální sebe-identitu. Nepůjde o něco neměnného, fixně daného. V článku se rozvíjí koncepce mikroidentity. Článek představuje celkem šest možných koncepcí identity. Zamýšlí se, zda jsou mezi sebou jednotlivé koncepce v rozporu. Také promýšlí, jak se daný problém vztahuje k problematice qualií. Mohou existovat qualia, když neexistuje subjekt? Jakou povahu by potom qualia měla? Pokusíme se navrhnout jisté řešení. Qualia nemají tak intenzivní přirozenost, pokud neexistuje subjekt. Jde spíše o semi-qualia. Je však tato koncepce vhodná? To na základě současných znalostí nelze jednoznačně určit. Možná bude třeba vybudovat zcela novou koncepci qualií. Pomoci nám zde mohou zvířata: mají zvířata qualia? Jaká jsou qualia bez lidského jazyka? Je jisté, že jazyková doména mozku podstatně mění vnímání a prožívání: lidská qualia jsou do značné míry jazykové povahy.

klíčová slova: identita, subjekt, determinismus, qualia, filosofie mysli, etika, filozofie, subjektivita, mozek, vědomí

Je v subjektu určitá jednota, určitý řád, který tuto jednotu zakládá? Odkud pochází? Každý si obvykle myslí, že je určitým stálým subjektem s fixně danou identitou nebo alespoň s identitou, která má jistou trvalost a mění se jen postupně. Je tomu však skutečně tak? A pokud snad ne, jak to ovlivní povahu qualií? Na tyto otázky se pokusíme ve svém článku odpovědět.

## 1. PROBLÉM IDENTITY V HISTORII LOGIKY A SOUČASNÉ LOGICE A METAFIZYCE

Pojem identity je v moderní logice standardně definován jako relace ekvivalence, která platí mezi libovolným objektem a jím samým.<sup>30</sup> Relací ekvivalence  $R$  přitom rozumíme takovou binární relaci, která je reflexivní (tj. splňuje podmínku  $\forall x \ xRx$ ), symetrická (splňuje podmínku  $\forall x \ \forall y \ (xRy \rightarrow yRx)$ ) a tranzitivní (splňuje podmínku  $\forall x \ \forall y \ \forall z \ [(xRy \wedge yRz) \rightarrow xRz]$ ). V rámci logiky prvního řádu je identita, označovaná obvykle pomocí symbolu „=“, považována za primitivní pojem (spolu s dalšími tzv. „logickými konstantami“).

Pravděpodobně jeden z prvních pokusů o systematický výklad pojmu identity nalezneme zřejmě u Platóna, viz např. jeho výklad pojmu „stejnosti“ v dialogu *Faidón*. Zde Platón uvažuje o „stejném“ ( $\square\sigma\varsigma$ ) a dokazuje, že kromě „stejných věcí“ ( $\tau\square\square\sigma\alpha$ ) musí existovat také „stejně samo o sobě“ ( $\alpha\square\tau\square\tau\square\square\sigma\upsilon$ ).<sup>31</sup> Platónovo „stejně samo o sobě“ zde tedy můžeme považovat za raný pokus o uchopení moderního pojmu identity.<sup>32</sup> Aristotelovi pak náleží rozlišení mezi výrazem „je“, jak je použit např. ve větě „Sókratés je člověk“, tj. ve smyslu kopuly, neboli predikace, a mezi „je“ ve smyslu identity, například ve větě „Sókratés je učitelem Platóna“. Nicméně, protože hlavním cílem Aristotelovy teorie dedukce bylo vyvozování nutných (a nových) závěrů z premis, nepatřilo zkoumání tautologických vlastností identity mezi priority Aristotelova logického bádání. Podrobně je pak formální teorie stejnosti, tj. identity (a k ní kontradiktorního pojmu nestejnosti, neboli ne-identity) rozpracována

---

<sup>30</sup> Viz např. „slovníkovou“ definici v R. T. Cook, *A Dictionary of Philosophical Logic*, Edinburgh University Press, 2009, s. 141.

<sup>31</sup> Viz např. *Faidón*, 74a-c.

<sup>32</sup> Na základě naší obeznámenosti s pojmem stejnosti o sobě pak Platón vyvozuje, že s touto ideou se musela naše duše seznámit ještě před tělesným zrozením. Tento argument o preexistenci duše ve *Faidón* 74a-75c je analogický známějšímu důkazu v dialogu *Menón*.

v Eukleidových *Základech*, viz zde zejména šestou knihu, která pojednává o nauce o proporcích.<sup>33</sup>

Nyní se nicméně vrátíme do moderní logiky. Zatímco je identita v rámci logiky prvního řádu považována za primitivní pojem, může se v rámci logiky vyšších řádů jednat o definovaný pojem, např. pomocí odvolání se na ekvivalenci a tzv. *princip nerozlišitelnosti identických věcí*:  $x = y =_{df} \forall F [F(x) \leftrightarrow F(y)]$ .<sup>34</sup>

Princip nerozlišitelnosti identických věcí (PNI) zavedl do logiky a filozofie Wilhelm Gottfried Leibniz. Tento princip přitom musíme odlišovat od jiného principu, tzv. *principu identity nerozlišitelných věcí* (PIN). Oba principy můžeme v logice druhého řádu formulovat následovně:

$$\text{PNI: } x = y \rightarrow \forall F [F(x) \leftrightarrow F(y)]$$

$$\text{PIN: } \forall F [F(x) \leftrightarrow F(y)] \rightarrow x = y$$

Zatímco ovšem PNI představuje neproblematický a snadno dokazatelný princip, představuje PIN spíše metafyzický princip, který nelze vyvodit čistě jen na základě logiky. O problematičnosti principu PIN dále hovoří například živá diskuse mezi moderními metafyziky.<sup>35</sup> Z čistě věcného hlediska tak je možno konstatovat (aniž bychom si kladli za cíl tuto diskusi o principech PIN a PNI ukončit), že oba principy vlastně definují dva odlišné druhy „identity“. Identita definovaná pomocí principu PNI představuje nejsilnější možný pojem identity, *numerickou identitu*. Chování pojmu numerické identity se pak řídí tzv. Leibnizovým zákonem, který jednoduše říká, že z předpokladů  $F(x)$  a  $x = y$  můžeme vyvodit  $F(y)$ .<sup>36</sup> Tento princip musíme nicméně odlišovat od principu substituce, který je evidentně nepravdivý. Princip substituce nám totiž říká, že je-li pravdivé tvrzení „ $a = b$ “, pak výraz  $a$  můžeme ve všech kontextech nahradit výrazem  $b$ . Příklad kontextu, kde toto nahrazení vede k chybným výsledkům, představují propoziční postoje. Vypůjčíme-li si Kaplanův příklad, pak můžeme říci, že z tvrzení „Paul věří, že nejmenší špión je špión“ nemusí plynout „Paul věří, že Ralf je špión“, přestože platí „Ralf = nejmenší špión“.

Princip PIN pak lze využít k definování tzv. *specifické* (resp. též: *kvalitativní*) identity, podle níž můžeme poněkud volněji říci například,

---

<sup>33</sup> Viz např. nové české vydání základů komentované Petrem Vopěnkou, Eukleidés, *Základy, Knihy V-VI*, překlad F. Servít, Nymburk 2009.

<sup>34</sup> Viz R. T. Cook, tamtéž.

<sup>35</sup> Viz např. diskusi o PIN v rámci výkladu metafyzických teorií jednotlivin v M. Loux, *Metaphysics. A Contemporary Introduction*, Routledge, 3. vyd. 2006, s. 97-107.

<sup>36</sup> V rámci přirozené dedukce představuje tento zákon odvozovací pravidlo označované jako „eliminace identity“.



že „Tyto dvě knížky jsou stejné“, přestože z hlediska numerické identity se jedná o nesmyslné tvrzení. K výpovědím o specifické identitě již samozřejmě nevystačíme pouze s logickými principy, ale musíme se odvolat rovněž na příslušné metafyzické principy.

Za speciální případ pojmu specifické identity tak můžeme považovat kupříkladu *diachronní identitu*, která je důležitá v kontextu tohoto článku. V rámci teorie perdurantismu navržené Davidem Lewisem tvrzení o diachronní identitě, např. „Antonín Dolák, kterého jsem potkal právě před rokem, je totožný s Antonínem Dolákem, kterého vidím právě nyní“, můžeme považovat za tvrzení o tom, že určité temporální řezy nějakého individua (Antonín Dolák před rokem, Antonín Dolák dnes apod.) jsou prvky určitého celku Antonín Dolák. Všimněme si nicméně, že tvrzení „Antonín Dolák, kterého jsem potkal právě před rokem, je totožný s Antonínem Dolákem, kterého vidím právě nyní“ nevypovídá o numerické identitě uvažovaných temporálních řezů, ale naopak předpokládá, že tyto temporální řezy numericky identické nejsou.<sup>37</sup> Jako další příklady jiných typů specifické identity můžeme uvést pojem mezisvětové identity individuí (*transworld identity*), kontingentní identity<sup>38</sup> apod.

Za zobecnění pojmu identity lze považovat pojmy homomorfismu a izomorfismu mezi strukturami, kde strukturou rozumíme systém daný množinou objektů  $\mathbf{D}$  (tzv. nosičem struktury) a na ní definovaným souborem relací. Homomorfismem mezi strukturami  $S$  a  $T$  pak rozumíme takové zobrazení  $f$  ze struktury  $S$  do struktury  $T$ , které zachovává vlastnosti dané strukturou. Jmenovitě platí, že máme-li ve struktuře  $S$  nějakou relaci  $R$ , které  $f$  ve struktuře  $T$  přiřadí relaci  $R'$ , pak  $f$  je homomorfismus právě tehdy, když  $R(x, y)$  platí tehdy a jen tehdy, platí-li  $R'(f(x), f(y))$ .<sup>39</sup> Izomorfismem pak konečně rozumíme homomorfismus, kde funkce  $f$  je bijekcí. Homomorfismus tedy můžeme s jistou licencí považovat za zobecnění spíše pojmu specifické identity a izomorfismus za zobecnění pojmu numerické identity. A právě pojem izomorfismu používá významný polský logik a filozof J. M. Bocheński k formálnímu výkladu analogie v náboženském diskursu.<sup>40</sup> Zejména v dostatečně komplexních situacích, hovoříme-li o „identitě“, máme místo prosté identity často na mysli spíše homomorfismus či izomorfismus.

---

<sup>37</sup> Viz M. Loux, tamtéž, s. 242-247.

<sup>38</sup> Pojem kontingentní identity zpochybnil Saul Kripke. Viz S. Kripke, *Naming and Necessity*, Harvard University Press 1980.

<sup>39</sup> R. T. Cook, tamtéž, s. 139.

<sup>40</sup> Viz J. M. Bocheński, *The Logic of Religion*, New York University Press 1965, s. 156-162.

Poznamenejme na závěr tohoto logicko-metafyzického úvodu, že jedním z nejzásadnějších problémů moderní filozofie je podat tzv. „kritéria identity“. Za *locus classicus* tohoto problému je považována formulace, kterou podal Gottlob Frege ve svých *Die Grundlagen der Arithmetik*:

Má-li pro nás znak *a* označovat nějaký předmět, pak musíme mít nějaké kritérium, které rozhodne ve všech případech, zda *b* je totéž jako *a*, i když nemusí být vždy v našich silách toto kritérium použít.<sup>41</sup>

Právě problému hledání kritéria identity subjektu je věnována hlavní část tohoto článku.

## 2. CO JE TO „JÁSTVÍ“?

Obvykle o sobě uvažujeme jako o jakémisi „metafyzickém subjektu“, nebo – řečeno tradičněji – jako o „duši“, tedy o něčem, co má trvalou identitu, je sebe-identické v čase a prostoru. Myslím však, že současné výzkumy neurověd danou hypotézu nepotvrzují, jak ukázal už Crick.<sup>42</sup> Můžeme však namítat, že současné výzkumy zohledňují jen subjekt psychologický, nikoliv však metafyzický, jak si všímá už Wittgenstein.<sup>43</sup> Vůbec však netušíme, zda nějaký metafyzický subjekt existuje, proto navrhuji se touto otázkou ani nezabývat: jednoduše pro to, že není žádné jasné řešení v dohlednu. Empiricky je takovýto subjekt už z definice nevyšetřitelný a navíc nevíme, odkud by se vzal.

Proto navrhuji sledovat spíše možné varianty psychologického subjektu. První možností je to, co zastává Dennett: žádný subjekt vůbec neexistuje.<sup>44</sup> Není zde jednotný pozorovatel, a to ani takový, který by trval třeba jen okamžik. Identita pak v mozku vůbec není, je zde mnoho paralelních oblastí a domén, které spolu jen částečně interagují, spojují a oddělují se. Obvykle se pokládáme za „vnitřní řeč sama k sobě“, ale tomu je tak proto, že jazyková doména (jakožto hlavní „skladiště“ i zdroj memů) je v mozku hojně rozšířená a je tím, co díky rekurzivní funkci lidského jazyka má jistou autoreferenční sebereflexivitu.

Druhou možností je to, že subjekt existuje, ale jen asi dvacet vteřin, pak je vystřídán subjektem jiným (byť třeba podobným), nebo mohou být období, kdy v těle žádný subjekt není. Proč zrovna dvacet vteřin? Protože

---

<sup>41</sup> Viz G. Frege, *Logická zkoumání: Základy aritmetiky*, OIKOYMENH, Praha 2011, §62, s. 220.

<sup>42</sup> F. Crick, *Věda hledá duši: překvapivá domněnka*, Mladá fronta, Praha 1997.

<sup>43</sup> L. Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, OIKOYMENH, Praha 2007.

<sup>44</sup> Dobrý popis koncepce viz: J. Symons, *Dennett*, PT, Bratislava 2004, s. 98-105. Ale také: D. Dennett, *Druhy myslí: k pochopení vědomí*, Academia, Praha 2004.

pro vědomí je klíčová krátkodobá paměť a pozornost, a krátkodobá paměť nemá obvykle delšího trvání, spíše trvá ještě dobu kratší. Sem by patřily Varelovy „mikroidentity“,<sup>45</sup> ovšem s upozorněním, že nemusí jít ani o těch dvacet vteřin, ale doba trvání může být ještě podstatně kratší.

Třetí možností je subjekt situační, který trvá tak dlouho, jak dlouho trvá určitá situace, událost nebo životní epizoda. Lze jej zčásti ztotožnit s rolí či úlohou v sociologii či sociální psychologii. Je to adaptace těla na momentální situaci: role určitého studenta, učitele, otce, matky hodící se pro danou situaci. Tělo pak může produkovat pro různé situace různé role. Jistě může produkovat v podobných situacích podobné role: pro své dítě při interakci s ním se stávám stále podobnou rolí otce, i když tam – vzhledem k odlišnosti situace – mohou nastávat odlišnosti.

Čtvrtou možností je potom subjekt existující po určité životní období, které trvá tak v rozmezí čtvrt rokem až dvěma lety: mohu mít období, kdy jsem nadšený pro svou práci nebo novou lásku, mohu mít optimistické období, období, kdy jsem stržený koníčkem houbaření, kdy se plně věnuji nějaké aktivitě. V tomto období převládá jisté celkové naladění a zaměření na určitou aktivitu či typ aktivit, po čase dochází ke změně, ať už rychlé nebo pozvolné.

Pátou možností je subjekt, který trvá zhruba deset až dvacet let, než je vystřídán (tady spíše postupně) jiným subjektem: dětství, adolescence, mládí, střední věk, stáří.

Šestou možností, ke které se obvykle přikláníme, je názor, že jsme stále stejným subjektem od narození (nebo alespoň poměrně raného věku, nejpozději od puberty) až do smrti našeho těla.

Je obtížné říci, k čemu se přiklonit. Současné výzkumy neurověd nasvědčují asi nejvíce druhé možnosti. Takže by naše trvání nebylo delší než dvacet vteřin. Potom se však nabízí otázka, co vlastně studuje psychologie osobnosti. Ta počítá s tím, že v nás existuje víceméně trvalá osobnost s trvalým temperamentem a charakterem.

Zavedu zde tedy vlastní rozlišení mezi osobností a osobou. Osobnost je většinou z velké části nevědomá struktura v mozku, z níž se aktivuje vždy jen velmi malá část, kterou budu nazývat osobou. Jen ona může být intencionální agentem, který se rozhoduje. Proto si myslím, že je vhodnější identifikovat jáství právě s osobou, nikoliv s osobností. Avšak osoba je obsahově chudá, je to totiž jen momentálně ve vědomí dlící malá podmnožina z osobnosti. Je otázkou, nakolik je skutečně autonomní

---

<sup>45</sup> Dále koncepci rozvádí Gray: J. Gray, *Slamění psi: o lidech a jiných zvířatech*, Dokořán, Praha 2004, s. 24.

a nakolik je jen situačně podmíněnou reakcí těla, avšak jáství zřejmě musíme identifikovat jedině s ní.

Psychologie osobnosti by potom studovala z větší části nevědomé struktury mozku, které se vyjevují (stávají vědomými) vždy jen po částech v různých situacích: i když mám např. cholerický temperament (jakožto rys osobnosti), nejsem cholerickým vždy, tedy osoby, kterými se stávám, nejsou vždy cholerickými.

Narážíme zde však i na odlišnou intuici: obvykle máme tendenci ztotožnit se právě s celou osobností. Myslíme si totiž, že máme přístup ke všem faktorům své osobnosti, i k těm, které jsou momentálně nevědomé, můžeme si je však svobodně do vědomí přivolat. To je však zjevný omyl.

Dále je však možné proti mému pojetí namítat, že všechny osoby daného těla mají jistý invariant, jistou individuální formu, jistý individuální ráz. Že je v nich cosi identického, co mizí opravdu jen málokdy (např. tehdy, když říkáme: „Vůbec jsem ho nepoznával, jakoby to ani nebyl on...“). Je otázkou, zda je to pravda nebo jen toužebné přání. Neurověda k tomu zatím nedokáže říci vůbec nic.

Připusťme však, že tomu tak je a mozek produkuje stále velmi podobné mikroidentitity. Můžeme se pak ptát, zda všechny sdílí jeden společný invariant či je třeba je rozdělit do skupin, které jsou vždy nesený jistým invariantem: např. invariantem „být otec“, „být chodec“, „být cestující“, „být zaměstnanec“ apod.

Zdá se, že je možné obojí zkombinovat: všechny mikroidentitity sdílejí jeden invariant celkové základní individuality, navíc však jsou si některé podobnější než jiné: sdílí totiž ještě vlastní parciální invariant např. „být zaměstnanec“.

### 3. ETICKÉ DŮSLEDKY MIKROIDENTIT

Nejsme si jistí, zda je morální pomáhat druhým, každý však bez rozpaků připouští, že chce pomáhat sám sobě. Je však ve výše nastíněné koncepci udržitelný egoistický konsekvenencialistický hédonismus, který sleduje vlastní užitek, prospěch, zisk?

V dokonalé podobě asi ne, protože žádná z mikroidentit, které se v mozku objeví po té, co má mikroidentita (do dvaceti vteřin) přestane existovat, není totožná s tou mojí. Jednoduše v těle chybí metafyzický subjekt. Můžeme však hovořit o tom, že další mikroidentitity jsou té mojí velice podobné. Podobnost však není identita, takže nemůže jít o egoistický hédonismus, ale o pomoc někomu jinému, byť mi velmi

podobnému. Pokud bych byl etický egoista, jaký bych měl důvod někomu takovému pomáhat? Jednoduše: žádný.

Můžeme však věřit tomu, že další mikroidentitty sdílejí s tou mou jistou invariantní individualitu (viz výše): takže už by zde motiv byl. Víme však také (zase výše), že některé mikroidentitty jsou té mojí podobné více, jiné méně (protože kromě globálního invariantu mají někdy invariant „být otcem“, „být zaměstnancem“, „být učitelem“...). Pokud bych stál na pozici egoistického hédonismu, pak bych se měl snažit o to, aby se co nejvíce realizovala právě ta mikroidentita, kterou právě jsem, nebo alespoň pokud možno co nejvíce vlastností či rysů z ní. Takže filozofuji-li právě, měl bych se snažit filozofovat pokud možno stále (samozřejmě v míře, ve které to neohrožuje mé přežití a míru mé filozofické slasti z myšlení, o kterou by mi jakožto případnému filozofickému egoistovi-hédonikovi mělo jít především).

V takovéto koncepci by etika egoistického hédonismu vedla k tomu, že bych zanedbával činnosti, události a situace, ve kterých se nerealizuje právě existující mikroidentita a naopak až extrémně realizoval jen ty činnosti, ve kterých se realizuje nejvíce. Takže bych se např. snažil stále filozofovat a zanedbával bych svou roli otce nebo manžela apod.

Co když ale následující mikroidentitty nesdílí s tou mojí současnou žádný společný invariant? Jak už jsem řekl, neurověda v této chvíli k tomu neumí říci nic jistého, avšak zdá se, že tato možnost je mnohem pravděpodobnější: hypotéza invariantu mikroidentit je snad jen snahou alespoň částečně zachránit údajnou sebe-identitu metafyzického subjektu, byť tento subjekt již neexistuje stále, ale jen se opakovaně vrací v identických strukturách.

Zdá se však, že mikroidentitty jsou si nanejvýše podobné, avšak nesdílí nic totožného: mají podobné, ale ne stejné vlastnosti. Pak bych z pozice egoistického hédonismu měl usilovat maximálně jen o příjemné prožití přítomné chvíle, protože déle než oněch (jen zkusmo určených) dvacet vteřin neexistují, nemám tedy důvod snažit se realizovat mikroidentitty mně sice podobné, přesto však takové, kterými já nejsem.

I v případě možnosti, že by ony invarianty mikroidentit existovaly, je otázkou, zda by entita, která trvá jen dvacet vteřin, mohla něco podstatného ovlivnit a změnit, zda by nebylo lépe, abych si jako hypotetický egoistický hédonistka užíval svých dvacet vteřin existence.

V případě, že platí třetí až šestá možnost a současně jsem egoistický hédonik, měl bych sledovat zájmy jen toho subjektu, kterým jsem, a ostatní by mě měly být lhostejné. O něčem takovém mluví Parfit: z hlediska časové preference nemám důvod sledovat zájmy starce, který

se ze mne stane a který už nebude mým skutečným jástvím, ale jen zájmy své, proto je z tohoto hlediska racionální např. kouřit.<sup>46</sup>

My však nevíme, která z nabízených šesti možností platí. Zřejmě ta druhá, ale s jistou pravděpodobností platí i kterákoliv z dalších možností. Potom je namístě zkusit sladit ostatní možnosti s touto druhou. Je to možné? Ano, protože jak mě upozornil kolega Jan Votava, jsme nastaveni věřit spíše šesté nebo páté možnosti. Nebudeme-li jednat podle těchto možností, budeme cítit strast, což je proti potřebě slasti druhé možnosti, platí-li. Odbourat méně pravděpodobnou víru v pátou nebo šestou možnost se druhé možnosti nevyplatí, protože nemá dost času na to užít si případnou slast (protože existuje jen oněch dvacet vteřin). Byla by to pro ní námaha navíc, kterou si nemůže dovolit: může si ji dovolit jen v případě, že by námaha z vykonávání dlouhodobých cílů požadovaných pátou nebo šestou možností byla ještě větší.

Uvažme však možnost, že jsme mikroidentitou, která se opakovaně vrací (varianta „mikroidentita s invariantem“): zde už je také rozumnější sledovat dlouhodobé cíle, jak navrhuji možnosti tři až šest. Sledování dlouhodobých cílů (za cenu jistých obětí) tak není vhodné jen u první možnosti. U druhé možnosti (ale jen u mikroidentity bez invariantu) to obvykle vhodné je, ačkoliv ne vždy: záleží na tom, kdy zakoušíme větší stres, jestli při plnění nebo neplnění dlouhodobých cílů.

#### 4. JAZYK A QUALIA

Podívejme se však ještě blíže na první možnost, ve které neexistuje žádný subjekt, dokonce ani takový, který by měl „jepičí život“. Jde o stanovisko Dennettovo.<sup>47</sup>

Potom pro Dennetta ani neexistuje žádné vědomí odlišné od nevědomí. Proč je nám pak dostupné pozorování červené barvy a nikoliv střevní peristaltika? Protože jsou nám k dispozici jen ty prvky, které interagují s jazykovou doménou mozku: jen ty jsou veřejně komunikovatelné a dostupné reflexi, protože jazyk má rekurzivní funkci umožňující autoreferenci a hierarchii meta-jazyků neboli russellovskou hierarchii typů (vzpomeňme i na Tarského objektový jazyk a meta-jazyk).

Jazyková doména má zřejmě velkou kauzální sílu a ovlivňuje zásadně jednání těla, současně je v ní i jistá jednota a řád. Avšak tento řád a

---

<sup>46</sup> D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Oxford 1984, s. 324-395.

<sup>47</sup> J. Symons, *Dennett*, PT, Bratislava 2004, s. 84-101.

jednota je do značné míry vnější, jak si všímá Derrida<sup>48</sup> nebo Foucault: řád diskurzu je něco, co dalece přesahuje jazykový řád v těle: každý konkrétní mozek realizuje jen jeho malou část. Na druhou stranu – podle Chomského univerzální gramatiky – je jistý jazykový stejný řád vrozený každému mozku a nepřekračuje ho, naopak je mu imanentní. Platí zřejmě obojí, jde o různé aspekty jazyka.

Také qualia jsou zásadně ovlivněna jazykem a jeho reflexivitou. Je otázka, zda lidé mají stejná qualia jako zvířata, jen mají navíc jejich jazykovou interpretaci a reflexi, uvědomění. Myslím si však, že už samotné prožívání qualíí je do značné míry modifikováno právě interakcí s jazykovou doménou.

Podle Dennetta však žádná qualia nejsou, protože neexistuje subjekt: není čin bez činitele, činnost bez toho, kdo by ji vykonával, akcident bez substance, predikát bez subjektu, myšlení bez myslitele, prožitek bez proživatele apod. Možná je však naše myšlení v tomto pořadí omezeno tradiční aristotelskou subjekt-predikátovou logikou a ve skutečnosti mohou existovat procesy, události a stavy bez substrátu či podkladu, na kterém by se realizovaly. Pak by možná mohly existovat qualia bez toho, že by je někdo vlastnil, měl, prožíval či s nimi byl bezprostředně russelsky obeznámený.

Jak by však takováto qualia vypadala? U zvířat, kterým chybí jednota a řád sebereflexivního lidského jazyka, by šlo zřejmě jen o agregát semi-či dokonce quarta-qualíí a izolovaných prožitků, u člověka by vše bylo do jisté míry sjednoceno právě jazykem. Jazykový sebereflexivní řád jazyka je tím, co jsme tradičně omylem zaměňovali za zřejmě neexistující metafyzický subjekt, za neexistující transcendentální jednotu Kantovského ega. Má však aprioní časovou formu, nejde o věčný statický axiomaticko-deduktivní systém: řád jazyka je časový a kombinuje přítomnost s nepřítomností, identitu s neidentitou, s odkladem, ba je spíše diferencí než identitou, neustálým odkladem, poukazem na něco jiného: vždyť podstatnou symbolu není sebeidentita, ale právě to, že odkazuje na jiné, a to odkazuje zase na jiné, takže zde vzniká lacanovský nekonečný řetěz signifikantů, volná asociativní hra znaků, v nichž žádný neodkazuje k nějakému bezprostředně danému faktu či věci, ale je k dalšímu a dalšímu znaku. Tato koncepce je zřejmě už příliš extrémní, avšak ukazuje, že sebe-identický subjekt v řádu takového jazykového systému nemá místo: řád jazykového systému by mohl suplovat sebe-identický subjekt ještě tak u Kanta, avšak jistě ne u

---

<sup>48</sup> J. Derrida, *Texty k dekonstrukci: Práce z let 1967-72*, Archa, Bratislava 1993, s. 120-123.

Derridy, protože tam i on sám postrádá sebe-identitu a stává se nekonečnou diferenciací, nekonečným interpretováním, diferencí, která slibuje, že se jednou stane identitou, slibuje dojít k „prvnímu“a někde se konečně zastavit (u věci samé!), tento slib je však nesplnitelný: text se rozvíjí do nekonečna.

Chybí nám smysluplná teorie qualií, protože pořád pracujeme s takovou teorií qualií, jakoby existoval metafyzický subjekt. Naše současné pojetí qualií totiž vychází právě z představy, že subjekt existuje. Popřeli jsme sice mnohdy subjekt, ale naše pojetí qualií zůstalo chybně stejné. Dennett nakonec raději qualia zcela zamítá a nahrazuje je neosobními věcnými stavy, informacemi, daty, determinujícími neboli určujícími či poznávacími stavy apod. To je však příliš reduktivní a neintuitivní pozice: qualia zřejmě v jistém smyslu jsou, ale jsou jinak, než jsme si v iluzi subjektu mysleli.

Jaká tedy qualia jsou? To zatím netušíme, víme jen, že jsou zřejmě méně intenzivní, protože není nikdo, kdo by je prožíval. Nemohou však naopak být intenzivní více? Zen-buddhismus přeci říká, že ve chvíli, kdy se odpojí ego a zůstane neosobní bdělost a pozornost, dochází k satori (probuzení/osvícení) a vše je intenzivní mnohem více.

Můžeme tedy alespoň říci toto: qualiím bez subjektu chybí fenomenologická retence a protence, když nemají nikoho, kdo by je prožíval, a snad i proto jsou méně intenzivní, protože jsou izolované a nejsou kontextualizované do časového proudu prožívání a zkušenosti. Ani to však nemusí být pravda: řád jazyka jim zprostředkuje jednotu i bez někoho, kdo by si je uvědomoval a spojoval se vzpomínkami a očekáváními, neosobní časový řád jazyka na něco navazuje a někam směřuje, proto nezůstanou qualia bez kontextu a zařazení do proudu jazyka. Namísto jamesovského proudu vědomí zde tedy máme proud jazyka, který by jej mohl plně nahradit. Také neplatí Fichtova námitka, že bez sebe-identického Já by zde nemohlo být ztotožnění druhého „A“ s prvním „A“ v rovnici „ $A = A$ “, protože dané ztotožnění provede neosobní řád sebereflexivního jazyka nesený neosobními paměťovými strukturami, spojeními a sítěmi. Takže už tu vědomého jáství není zapotřebí.

Jaké jsou tedy qualia bez subjektu? V čem se liší a jaká je jejich povaha? Může zde být intenzivně prožívaná bolest a přitom nikdo, kdo by ji zakoušel, prožíval, měl a cítil? A pokud i ano, jaké to má etické důsledky? Egoistický hédonismus je zde nemožný. Je pak dovoleno cokoliv, i vraždit a mučit, když není nikdo, kdo by trpěl či mohl cítit slast? Ale pocity slasti a strasti existují. Zavazují nás však k něčemu? A



koho zavazují, když nikdo neexistuje? Na tyto otázky zatím odpovědět neumíme. Zdá se, že lze ještě altruisticky pomáhat subjektům, které existují jen dvacet vteřin. Ale co nastane, pokud neexistuje žádný subjekt? A je to vůbec možné, když je zde prožitek? Opravdu zde nutně nemusí být někdo, kdo ho – byť jen po dobu své např. pěti vteřinové existence – prožívá?

## SHRNUTÍ / ABSOLVOVÁNÍ

Uvedli jsme, jak se pojem identity vyvíjel v historii logiky. Pak jsme se ho snažili aplikovat na subjekt, který možná existuje v lidském mozku. Uvažovali jsme o sebe-identické mikroidentitě existující jen do dvaceti vteřin a o možných etických důsledcích tohoto pojetí. Také je však možné, že má pravdu Dennett a subjekt neexistuje vůbec. Neexistuje potom nutně také vědomí a qualia, jak tvrdí? Snad to není nutné, avšak není ani jasné, jak by qualia bez subjektu vypadala, jakou by měla Přirozenost.

## LITERATURY

- Bocheňski Joseph M. *The Logic of Religion*. New York University Press, 1965.
- Cook Roy T. *A Dictionary of Philosophical Logic*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009, 322 p. ISBN 07-486-2559-3.
- Crick Francis. *Věda hledá duši: překvapivá domněnka*. Vyd. 1. Praha: Mladá fronta, 1997, 309 s. ISBN 80-204-0633-6.
- Dennett Daniel Clement. *Druhy myslí: k pochopení vědomí*. Vyd. 2., upr., V Akademii 1. Praha: Academia, 2004, 174 s. ISBN 80-200-1177-3.
- Derrida Jacques. *Texty k dekonstrukci: Práce z let 1967-72; Z franc.orig.sest.Miroslav Petříček jr.* Bratislava: Archa, 1993, 330 s. ISBN 80-7115-046-0.
- Eukleidés. *Základy*. 1. vyd. Překlad František Servít. Nymburk: OPS, 2009, 130 s. Prameny evropské vzdělanosti, 3. sv. ISBN 978-808-7269-053.
- Frege Gottlob. *Logická zkoumání: Základy aritmetiky*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2011, 265 s. Překlad Jiří Fiala. Knihovna novověké tradice a současnosti, sv. 71. ISBN 978-807-2983-193.
- Gray John. *Slamění psi: o lidech a jiných zvířatech*. 1. vyd. v českém jazyce. Praha: Dokořán, 2004, 244 s. ISBN 80-86569-74-8.
- Kripke Saul A. *Naming and Necessity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980, 172 p. ISBN 06-745-9845-8.
- Loux Michael J. *Metaphysics: A Contemporary Introduction*. 3rd ed. London: Routledge, 2006, xi, 309 p. ISBN 978-041-5401-340.
- Parfit Derek. *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press, 1984, 560 s. ISBN 0-19-824908-X.
- PLATÓN. *Faidón*. 6., opr. vyd. Překlad František Novotný. Praha: Oikoymenh, 2005, 107 s. Platónovy dialogy, Sv. 8. ISBN 80-729-8158-7.

Symons John. *Dennett*. 1. vyd. Bratislava: Vydavateľstvo PT, 2004, 119 s. ISBN 80-88912-59-8.

Wittgenstein Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 2007, 87 s. ISBN 978-80-7298-284-4.

**Notes about authors:**

PhDr. et Mgr. Antonín Dolák, Ph.D. je odborným asistentem na Katedře filozofie Filozofické fakulty Ostravské univerzity v Ostravě. Věnuje se zejména problému determinismu, svobodné vůle, etickým důsledkům kompatibilismu a filozofickým aspektům problému času.

e-mail: [antonin.dolak@osu.cz](mailto:antonin.dolak@osu.cz)

PhDr. et Mgr. Petr Hromek je odborným asistentem na Katedře filozofie Filozofické fakulty Ostravské univerzity v Ostravě. Věnuje se logice, filozofii a metodologii vědy a metafyzice.

e-mail: [petr.hromek@osu.cz](mailto:petr.hromek@osu.cz)

### 3. УПРАВЛЕНИЕ КАК ПРЕОДОЛЕНИЕ ДЕГРАДАЦИИ

*Walentyn Nikolajewicz Wandyszew*

#### Summary

#### MANAGEMENT AS DEGRADATION OVERCOMING

The article reviews management problem as one of actual and ambiguous in modern scientific literature. Interest in the problem caused by the fact that the existing management solutions are imperfect because of categorical and hasty in judgment and estimates. Scientists often overlooked by **all polysyllabic contemporary socio-economic, political, and most importantly – spiritual situation of the time**. About unsatisfactory state of socio-economic and political processes indicates increase in the number of protests around the world. Analysis of the general problem of social development may indicate degradation phenomena or recourse, regardless of whether this phenomenon is the result of external influence, whether developed by the laws of nature and time or not. It is advisable to look at those areas of degradation, which are supposed to be "reasonable" management decisions and actions to overcome.

Globalized information society to the necessity of the revolutionary perspective creates a new world. Given the multiplicity of authorities, the successful management of the revolutionary process is possible only under the condition that it covers all aspects of government. Decisive role played by the new meanings that defends the revolution. That wins new meanings and values to help overcome the degradation in society.

Keywords: management, degradation, information, power, revolution, sense, values, new world, justice.

#### Аннотация

Рассматривается проблема управления как одна из актуальных и неоднозначных в современной научной литературе. Интерес к проблеме вызван тем, что существующие управленческие решения несовершенны по причине категоричности и торопливости в суждениях и оценках. Ученые часто упускают из виду **всю многосложность современной социально-экономической, политической, а главное – духовной ситуации времени**. О неудовлетворительном состоянии управления социально-экономическими и политическими процессами свидетельствует возрастание числа протестных акций во всем мире. Анализ общих проблема развития общества может свидетельствовать о явлениях деградации или регресса, независимо от того, является ли этот феномен следствием внешнего воздействия, развивается ли по законам природы и времени или нет. Целесообразно посмотреть на те направления деградации, которые предполагается «разумными» управленческими решениями и действиями преодолеть.

Глобализованное информационное общество с необходимостью порождает перспективу революционного создания нового мира. Учитывая

многообразие властных структур, успешное управление революционным процессом возможно только при условии, что оно охватывает все стороны власти. Решающую роль здесь играют новые смыслы, которые отстаивает революция. Именно победа новых смыслов и ценностей позволит преодолеть деградацию в обществе.

Ключевые слова: управление, деградация, информация, власть, революция, смысл, ценности, новый мир, справедливость.

Проблемам управления в современной научной и научно-популярной литературе уделяется повышенное внимание. Действительно, в самом общем плане можно говорить об управлении людьми, проектами, производством, персоналом, временем и организациями, а в человекомерном аспекте – об управлении сознанием, эмоциями и т.д. В то же время анализ соответствующей литературы свидетельствует о том, что исследования касаются широкой области человеческой жизнедеятельности: управление персоналом, управление рисками промышленных предприятий и земельными ресурсами городов, управление качеством продукции и технологическими процессами, управление деятельностью организаций и дебиторской задолженностью, управление затратами и рисками лизинговых операций, управление нефтегазовым комплексом и денежными потоками и т.д. Много пишут исследователи о механизмах принятия управленческих решений, об их исполнении, об управлении различными сферами образования, о социальных управленческих решениях.

Одним словом, только перечисление направлений управленческой деятельности заняло бы не одну страницу. О чем может свидетельствовать такой огромный и многогранный интерес к сфере управления? Скорее о том, что существующие управленческие решения несовершенны и поиски оптимальных продолжаются. Каковы причины этого несовершенства? Не исключено, что имеет место категоричность и торопливость в суждениях и оценках. В свою очередь это приводит к поверхностным оценкам, которые не вскрывают **всю многосложность современной социально-экономической, политической, а главное – духовной ситуации времени**. Поэтому в процессе моего анализа специфики управления меня больше будут интересовать именно такого рода вопросы.

Среди классиков социологии специфику логику и методику управленческих решений исследовали Макс Вебер (1864-1920), Питер Фердинанд Друкер (1909-2005), Роберт Кинг Мертон (1910-2003), М.Х. Мескон, М. Альберт, Ф. Хедоури.<sup>49</sup> В советской научной литературе вопросы социального управления исследовали В.Г. Афанасьев, Д.Н. Бобрышев, Ю.Н. Бульгин, М.А. Медведев, Л.И. Абалкин и др.<sup>50</sup> Нет недостатка в специалистах и сегодня, хотя ситуация с многонаправленностью управления в информационном мире неимоверно усложнилась.

О неудовлетворительном состоянии управления социально-экономическими и политическими процессами свидетельствует возрастание числа протестных акций во всем мире. Средства массовой информации каждодневно доносят до нас информацию о пикетах, забастовках, уличных протестах, а порой и о вооруженных столкновениях групп людей с армейскими и иными силовыми структурами. Часто последние получают определение революций. Повторяющееся и закономерное обращение небесных тел вокруг Солнца в свое время Миколай Коперник назвал также революцией, что вполне отвечало духу латинского языка. Опыт социальных революций последующих столетий позволил философам и аналитически мыслящим политикам определить их закономерности, а В.И. Ленину вместе с его единомышленниками воспользоваться наработанными знаниями для успешного проведения своей революции. Правда, как показала история, закономерностей революционного процесса избежать не удалось и здесь.

Несомненно, до какого-то момента управление революционным процессом возможно и эффективно, с точки зрения управляющей политической силы. Но применительно к истории 17-20 вв. мы видим, что развивается общество, появляются новые технологии, новые средства коммуникации и средства распространения знаний. Новые поколения исторических деятелей исполнены уверенности в том, что им удастся лучше «управиться» с общими проблемами, с которыми не совладали их политические предшественники. И появляется новый виток обращения вокруг чего-то «человеческого, слишком человеческого».

---

<sup>49</sup> См.: Вебер М. Политика как призвание и профессия. – М.: Наука, 1990; Мескон М.Х., Альберт М., Хедоури Ф. Основы менеджмента / Пер. с англ. – М.: Дело, 1992 и др.

<sup>50</sup> См.: Афанасьев В.Г. Научное управление обществом. – М.: Политиздат, 1973; Медведев М.А. Логико-методологический анализ основных понятий теории управления. – Пермь, 1986; Атаманчук Г.В. Теория государственного управления: курс лекций. – М.: Юридическая литература, 1997 и др.

Отсюда и интерес к философским и политическим аспектам принятия социальных управленческих решений иногда сопровождаемый анализом проблем социальных управленческих решений в законодательных органах с позиций узко юридических. В ряде научных публикаций затрагиваются отдельные проблемы социологического обеспечения законодательной деятельности, хотя по большому счету официальная наука в отечественной социологии в целом, и в социологии управления в частности, обстоятельного анализа не дает.

Отсюда и становится понятным, что разработка властными структурами социальных управленческих решений, как целостной системы управления, сегодня далека от насущных требований социологии управления и в силу ряда причин (объективных, а особенно субъективных) не может дать оптимальных решений, обеспечивающих статус-кво существующей государственной бюрократии. Можно было бы говорить о реформировании ее, но уж больно «далека она от народа».

Поэтому следует внимательно присмотреться к тому, что произошло во всей системе управления, к тому, каковы качества нынешних управленцев, каковы их морально-волевые качества, а прежде всего, насколько готовы они к новым формам управления, что хотят получить и, конечно же, чем готовы поступиться, чем готовы пожертвовать ради успеха. Впрочем, как показывают реалии жизни, именно к жертвам властная вертикаль и не готова.

Думаю, что рассуждая об общих проблемах развития общества, мы необходимо придем к анализу тенденций, свидетельствующих о его деградации или регрессе. Явление это следует понимать с точки зрения принятых в науке представлений как процесс ухудшения характеристик какого-либо объекта или явления с течением времени, порой как движение назад, как постепенное ухудшение или упадок. Правда, необходимо здесь определиться с тем, является ли этот феномен следствием внешнего воздействия, развивающегося по законам природы и времени или нет. Скорее всего, – это закономерность нашего мира, субъективно принимаемая большинством общества как нечто неприятное и неотвратимое. Возможно ли принимать, например, биodeградацию – процессы, в которых органические вещества разлагаются с участием микроорганизмов, за негативное явление? Или разложение сложных молекул на простые, что приводится как пример деградации. Скорее всего, нет.

Хотя, и с этим согласятся очень многие, можно говорить о деградации окружающей среды, об экологических проблемах, о разрушении экосистем, о деградации личности, общества, культуры, языка. Поэтому в контексте предпринятого исследования и исходя из заявленной темы целесообразно посмотреть на те направления деградации, которые предполагается «разумными» управленческими решениями и действиями преодолеть. История знает множество примеров, когда «неразумные» управленческие решения привели к гибели. Таковы Египет, цивилизация, оставившая после себя грандиозные памятники; Рим с его культурой, философией, литературой; османская, испанская, английская и другие империи. Однако, если быть объективным, то следовало бы написать «как бы неразумные», учитывая множество неучтенных обстоятельств, случайностей природного и человеческого характера.

И это верно, поскольку на одно управленческое решение немедленно появляется реакция – другое управленческое решение. Много исследований сегодня об управлении рисками, что отвечает реалиям социально-экономической жизни. И это связано с тем, что многие действия власти носят политический характер. Если власть может влиять на эти события, значит, она может принять еще больше мер, которые будут снижать деловую активность. Естественно, что с такой властью лучше «не дружить»: бизнес стремится уйти от рисков, не делать долгосрочных вложений, ограничивать объемы производства и т.п.

Норберт Винер – крестный отец информатики, именно в информации видел меру организации, паттерн и связность, в информации видел мощное орудие управления. Под воздействием Винера в массовом сознании, а в технократическом особенно, информационные технологии получили вдохновляющий образ: преодоление шумов и ошибок – коммуникационные аналоги рассеяния и упадка. Он утверждал: «При помощи управления и связи мы всегда сражаемся с тенденцией природы к деградации организованного и разрушения осмысленного».<sup>51</sup> Норберт Винер уверовал сам и настойчиво уверял других во всемогущих информационных технологиях, которые через коммуникационные системы, базы данных, программное обеспечение и сложную техническую организацию, наконец, позволят преодолеть хаос и

---

<sup>51</sup> Norbert Wiener. The Human Use of Human Being. – New York: Doubleday Anchor Books, 1954. – P.17.

энтропию. Но нынешний этап развития глобального информационного общества еще раз подтвердил ту истину, что поведение информационных систем, хотя они и созданы человеком, далеко не отвечает смыслу, ценностям и самой жизни.

Основное отличие управления в кибернетических схемах от управления в общественных отношениях – это особенности функционирования обратных связей. Современные кибернетические устройства таковы, что выходной сигнал или новая информация о нем попадают в систему как входные данные. Поэтому кибернетические схемы непрерывно сами себя регулируют, являются саморегулируемыми в зависимости от своих действий и внешних сигналов. В оккультной традиции – это образ змея, кусающего свой собственный хвост, образ цикличности сущего. Поэтому современные инженеры очень активно используют теорию автоматического регулирования в широком диапазоне как в военной технике, так и в роботостроении. Именно наличие эффективных обратных связей позволяет говорить о способности машин и компьютерных программ к «обучению».

Особенности мировоззрения Н. Винера способствовали тому, что он и живые системы рассматривал как системы, которые сопротивляются деградации и разрушению с помощью коммуникации, информации и обратных связей.

Кибернетика – наука об управлении, а само слово *kybernetes* – греческое, означает рулевого. Плотин (204/205-270) в своих «Эннеадах» назвал интеллектуальную душу рулевым тела, хотя и видел эту связь потенциально гибельной. С точки зрения идеалиста все верно: трансцендентная природа души предполагает временный характер ее связи с телом. Но остается без однозначного ответа вопрос о том, насколько наш мир детерминирован, каковы в нем пределы случайного.

Анализируя диалектику детерминации и случайности, Н. Винер отмечает: «...в то время как Вселенной в целом, если действительно существует Вселенная как целое, присуща тенденция к гибели, то в локальных мирах направление развития, по-видимому, противоположно направлению развития Вселенной в целом, и в них наличествует ограниченная и временная тенденция к росту организованности. Жизнь находит себе приют в некоторых из этих миров. Именно, исходя из этих позиций, начала свое развитие



наука кибернетика»<sup>52</sup>. Такое предварительное условие как «наличие ограниченной и временной тенденции к росту организованности» – это одна из исходных аксиом, принятых Винером, серьезной доказательной базы не имеющая.

Теперь можно задаться вопросом о том, насколько справедливо и обоснованно можно говорить о деградации общества и о возможном преодолении такового с помощью «разумных» управленческих решений. Мы видим, какое значение для технических устройств имеет наличие и воздействие обратных связей. Но при внимательном исследовании общественной жизни мы не увидим столь же эффективного влияния обратных связей на управление обществом. Казалось бы, история развития государств и народов дает достаточно примеров того как *можно было бы* вовремя, решительно и системно реагируя на возникающие социально-экономические проблемы и ещё достаточно слабые протестные настроения, добиться стабильности и порядка в стране или в отдельно взятом регионе ее. Но история же многократно свидетельствует о том, как не приняли во внимание «обратную связь», – реакцию людей на то или иное явление, и произошла революция.

В литературе повсеместно мы встречаем сетования по поводу того, что общество деградирует, люди деградируют, что повсеместно моральные нормы игнорируют, общество становится аморальным и пр. Деградирует, значит, становится проще по определению. Но так ли это, проще ли становится наш мир? Наверное, мало найдется людей, которые на этот вопрос однозначно ответят «да». И если даже ответят так, то отойдя от вопрошавшего наверняка задумаются. А подумать есть над чем. Мир наш не становится проще, поскольку с каждым днем в нем становится все больше вещей, все больше информации, все больше транспортных средств, все больше ситуаций, требующих коммуникации, независимо от того с человеком ли, с банкоматом ли, с телевизионным образом ли, да мало ли с кем или с чем. Может быть даже с видеокамерой, а их сегодня становится все больше и больше повсюду.

То же и с революциями. Волна их прокатилась и продолжает катиться по арабскому миру. Процесс оказался перманентным: победившие не успевают удержаться на вершине политической

---

<sup>52</sup> Винер Норберт. Человек управляющий. Человеческое использование человеческих существ. Кибернетика и общество. – СПб.: Питер, 2001. – С. 12.

власти, как их сметает волна новых победителей, а прежние попадают под революционный каток, и как результат – казнь или тюрьма. Выходит, что их управленческая идея оказалась несовершенной. Хотя непонятно, сколь долго смогут удержать власть новые, насколько их управление революционными преобразованиями будет «разумнее». В целом, если взглянуть на ситуацию глазами революционера В.И. Ленина, руководители арабских революций допускают системные ошибки: банки не захвачены, почта, телефон и телеграф – также.

Но можно ли называть это «ошибками»? Едва ли, поскольку деньги в банке во многом виртуальные, одним нажатием нескольких клавиш они легко переключаются в другие страны. Почта решающей роли не играет в деле коммуникации, разве что в деле пересылки бандеролей да вещевых посылок. Телефон (мобильная связь) в руках особой власти, которая часто мало зависит от политической, поэтому захватить его непросто. Вместо телеграфа – Интернет, а это особая сфера коммуникации<sup>53</sup>.

Определенно прав Сергей Дацюк, утверждающий, что новый мир никогда не бывает проще уже существующего или бывшего прежде мира. Более того, упрощение представлений о новом мире может приводить к человеческим жертвам среди тех, кто поверят в простые рецепты обновления и попробуют их осуществить. Глобализованное информационное общество с необходимостью порождает возможную перспективу создания нового мира. Новый человек, – наш современник, – может построить такой мир сначала только внутри себя. И таких людей должно быть достаточное число, чтобы внутри себя построенный мир мог быть воплощен как реальность для других. Один из таких миров живописуют А. Бард и Ян Зодерквист, но этот мир – нетократия – мир для избранных. А новый мир, которого жаждут мыслящие и ищущие наши современники – для званых туда. Этот мир концептуально сложный, модели его нуждаются в глубокой проработке, и они сегодня рождаются внутри какой-то узкой части общества. Борьба за новый мир – это борьба внутри себя, это борьба со своими устоявшимися стереотипами, предубеждениями и привычкой поверхностно судить о вещах. Ибо по сути новый мир может появиться в ином

---

<sup>53</sup> См.: Эпштейн М. Знак пробела: О будущем гуманитарных наук. – М.: Новое литературное обозрение, 2004; Бард А., Зодерквист Я. Нетократия. Новая правящая элита и жизнь после капитализма. – СПб., 2004; Сергей Дацюк. Сложный новый мир. – Киев, 2012 // [http://lit.lib.ru/d/dacjuk\\_s\\_a/text\\_0060.shtml](http://lit.lib.ru/d/dacjuk_s_a/text_0060.shtml) и др.

многомерном пространстве-времени. И жить в новом мире будет интереснее, хотя и сложнее. Какие там будут преобладать ценности, какая мораль – сегодня однозначного ответа нет. Но то, что они будут человеческими – это верно.

Потому и не дают желаемого результата нынешние революции, что они не учитывают ситуации времени, а она существенно изменилась, как мы видели на примере банков, телефона и Интернета. Захват политической власти мало что дает. Кроме центра политической власти реально есть еще ряд других, не менее важных<sup>54</sup>. К тому же лидеры протестных движений имеют разное видение смыслов.

В современных условиях представления о революции нуждаются в пересмотре. Нынешняя власть очень разветвленная и глобальная. Она имеет несколько составляющих: а) привычная нам, политическая власть (законодательная, исполнительная и судебная); б) корпоративно-банковская; в) нормативно-правовая, устанавливающая нормы права; г) концептуальная власть, представители которой создают новые идеи и смыслы, новые символы в коммуникации, дают рекомендации политической и экономической власти, а также новые правовые нормы; д) информационно-коммуникационная власть, представители которой владеют или контролируют СМИ и Интернет.

Учитывая все это многообразие властных структур, успешное управление революционным процессом возможно только при условии, что оно охватывает все стороны. Решающую роль здесь играют новые смыслы, которые отстаивает революция. Возможно, поэтому происходящие в арабском мире революции и не имеют видимого извне результата, что в их идеологии присутствуют старые смыслы и ценности. Но если там и есть новые смыслы, то эти революции не имеют средств коммуникации, продвигающих эти смыслы в массы по причине наличия цензуры. Причем цензура в последнее время – это не блокирование какого-то контента, а продуцирование таких содержаний, которые скрывают действия властей, для чего нужны очень компетентные менеджеры и интеллектуалы со стороны господствующей власти.

---

<sup>54</sup> Любопытно и показательно, что на светских мероприятиях-шоу, которые проводятся и транслируются довольно часто, главные действующие лица – это политики, депутаты, министры и богемная публика. Но там нет банкиров, нет владельцев телеканалов, судей и прокуроров, а если они и появляются, то держатся в тени. А «серые кардиналы» вообще стараются избегать общественного внимания.

Западные мыслители эпохи «развитого» Интернета на рубеже тысячелетий уже обратили внимание на то, что актуально-действенным способом нынешних революций является опора на сетевые общины. Конечно, таковые не следует связывать только с принадлежностью к Интернету. Сетевые общины связаны приемлемыми для них смыслами, они могут осуществлять коммуникацию, избегая цензуры, а посему способны реально противостоять существующей власти во всех ее обличьях: нормативной, государственной, местной, корпоративно-финансовой на всех ее уровнях.

Все прежние революции имели свои смыслы. Французская 1789-94 гг. и революция в России 1917 года – были глобальными, жаждали радикального изменения мира, хотя лозунги были разными. Во Франции хотели разумного устройства мира, а в России – справедливого. Идеи этих революций получили распространение в мире. Нынешние революции, судя по их лозунгам – провинциальные. А мир наш все более и более глобализуется, возникают надгосударственные объединения (Евросоюз и др.), а посему мир и нуждается в глобальной революции, которая принесет в жизнь человечества новые смыслы. **Очевидно**, необходимо уничтожить монополию государств на сбор налогов, упразднить коррупцию, которая поддерживается, главным образом, благодаря существованию банковской тайны и т.п. **Возможно**, прекратить финансирование глобальных научных проектов типа большого адронного коллайдера возле Женевы или полетов на Марс и т.п. Пусть интеллектуалы и менеджеры грядущей глобальной революции думают над этими новыми смыслами и ценностями. Ведь именно такой революции и боятся правители во всем мире.

Возможно, в ходе успешного осуществления глобальной и системной революции человечество, наконец, обретет такую форму управления, которая преодолеет деградацию на пути утверждения разумного и справедливого. И тогда наступит более или менее продолжительный период «трудного счастья».

**Notes about author:**

Walentyń Nikolajewicz Wandyszew – prof. zw., dr hab., kierownik katedry filozofii i sociologii Narodowy Aграрny Uniwersytet w Sumach (Ukraine).  
Graduated the Kiev Polytechnic Institute and the Kiev State Shevchenko University.  
Scientific interests: history of philosophy, rhetorician, logician, religious studies, literary criticism, occultism.

The author more than 340 scientific and scientific-methodical works, among which 18 monographs, 23 textbooks on philosophy, rhetoric, logic, metaphysics and religious studies. Participant more than 340 scientific conferences in USSR, Ukraine, Moldova, Poland, the Czech Republic, Hungary.

[alburnus@mail.ru](mailto:alburnus@mail.ru)

**Об авторе:**

Вандышев Валентин Николаевич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и социологии Сумского национального аграрного университета.

Окончил киевский политехнический институт и Киевский государственный университет имени Тараса Шевченко. Научные интересы: история философии, риторика, логика, религиоведение, литературоведение, оккультизм.

Автор более 340 научных и научно-методических трудов, среди которых 18 монографий, 23 учебника по философии, риторике, логике, метафизике и религиоведению. Участвовал в работе более 340 научных конференций в СРСР, Украине, Молдавии, Польше, Чехии, Венгрии.

## **4. PODMIOT NA ROZSTAJACH POZNANIA? MIĘDZY POZNANIEM POTOCZNYM A NAUKOWYM**

*Karol Chrobak*

### **Abstrakt**

Tematem artykułu jest kwestia spójności ludzkiego doświadczenia, a w szczególności zagadnienie relacji pomiędzy poznaniem potocznym a naukowym. Przedstawione zostaje rozwiązanie dychotomiczne (L. Chwistek, W. Sellars), w myśl którego nie jest możliwe pogodzenie obu tych form poznania. Krytyka tego stanowiska prowadzi do sformułowania rozstrzygnięcia opartego na Wittgensteinowskiej koncepcji „widzenia jako”. Zgodnie z nią, obie formy poznania są w pełni komplementarne, a tym, co je różni jest wyłącznie cel poznawczy.

### **Abstract**

#### **SUBJECT AT THE CROSSROADS OF COGNITION? BETWEEN THE EVERYDAY AND THE SCIENTIFIC EXPERIENCE**

The focus of the essay is the question of the consistency of human cognition, and especially the issue of relations between the everyday and the scientific experience. It has been presented the dichotomous solution (L. Chwistek, W. Sellars), according to which it is impossible to reconcile both forms of experience. After giving a criticism of this stance we arrive at a solution based on Wittgenstein's conception of "seeing as". The solution is that both forms of cognition are entirely complementary, and what differs them from each other is only the cognitive significance.

### **WPROWADZENIE**

Poniższy szkic przedstawia propozycję rozwiązania problemu spójności świata ludzkiego doświadczenia. Problem ten postawiony został chociażby przez sir Arthura Eddingtona we wstępie do Wykładów Giffordowskich wygłoszonych na Uniwersytecie w Edynburgu w roku 1927. Swoje wykłady rozpoczyna on od nieco prowokacyjnego twierdzenia, iż „(...) wokół mnie istnieją duplikaty każdego obiektu – dwa stoły, dwa krzesła, dwa pióra”<sup>55</sup>. Z jednej strony istnieje taki stół, jakim go znam od dzieciństwa: przedmiot codziennego użytku. Jest on rozciągnięty, relatywnie niezmienny oraz cechuje się określoną kolorystyką. Nie byłby jednak niczym takim, gdyby nie jego substancjalność, czyli fakt bycia rzeczą. Eddington nie wyjaśnia bliżej znaczenia terminu

---

<sup>55</sup> A. Eddington, *The Nature of the Physical World*, New York: The MacMillan Company, Cambridge: The Cambridge University Press, 1929, s. IX.

„rzecz”, zdając się na jego rozumienie potoczne. Poniżej pokażę, iż ta oszczędność w wyjaśnieniu nie wynika z przeoczenia czy też braku ścisłości, lecz należy do samej istoty doświadczenia potocznego. Duplikatem stołu w rozumieniu potocznym jest stół naukowy (*scientific table*), który odkrywamy relatywnie późno i z którym brak nam takiego obycia praktycznego jak ze stołem codziennego użytku. Stół ten jest dla mnie bardziej pustką niż solidną podstawą, na której mogę się oprzeć lub coś położyć. „W pustce tej są rzadko porzrucane liczne ładunki elektryczne, które poruszają się z wielką prędkością; ich łączna objętość wynosi mniej niż miliardowa część objętości samego stołu”<sup>56</sup>. Oba stoły trudno ze sobą pogodzić, uznając je za początkowy oraz końcowy moment pewnego spójnego kontinuum zmian. Zachodzi bowiem między nimi przeskok, którego nie sposób wyjaśnić na gruncie samej nauki. Mimo tych różnic nie ulega jednak wątpliwości, iż podejście naukowe oraz potoczne pozostają ze sobą w bliskim związku: „(...) badanie naukowe rozpoczyna się od świata potocznego i na koniec musi powrócić do świata potocznego; jednak część tej podróży – ta, która leży w gestii fizyka – przebiega przez obce terytoria”<sup>57</sup>. Eddington, pisząc o tej niejednoznacznej relacji pomiędzy stanowiskiem potocznym a naukowym ucieka się do języka metaforycznego: konstrukcje naukowe określa mianem „symboli” oraz „cieni” doświadczenia potocznego. Podkreśla zatem szczególne powiązanie obu tych podejść, ale równocześnie fundamentalną różnicę, która je dzieli. Stawia zatem problem ciągłości poznania naukowego oraz potocznego, jednak za nim nie podąża. Pytanie o status nauki w kontekście doświadczenia potocznego pozostawia on do rozważenia filozofii: „(...) naukowiec ma dobre i wystarczające powody do przeprowadzania swoich badań w świecie cieni i w pełni mu odpowiada pozostawienie filozofowi kwestii ustalenia jego [*scil.*: świata cieni] statusu względem rzeczywistości”<sup>58</sup>.

## ROZWIĄZANIA DYCHOTOMICZNE (CHWISTEK, SELLARS)

Najprościej byłoby uznać, iż oba podejścia są wzajemnie sprzeczne i że nie sposób ich pomieścić w jednej, spójnej dziedzinie poznania. Tego rodzaju sprzeczność można rozwiązać na dwa sposoby: albo (1) przyjmując, że każde z tych podejść obowiązuje w ramach oddzielnej dziedziny poznania, albo też – trwając przy założeniu o

---

<sup>56</sup> Ibidem, s. X.

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

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

jedności poznania – (2) odrzucić jedno z tych podejść jako nieadekwatne. Opowiadając się za tym drugim rozwiązaniem, należy stawić czoła pytaniu o kryterium wiarygodności obu typów poznania. Na jakiejś podstawie bowiem – którą nie może być tutaj ani poznanie potoczne ani naukowe – musimy orzec, która z tych dziedzin jest epistemicznie wartościowa.

Pierwsze z tych rozwiązań znajdujemy w teorii wielości rzeczywistości Leona Chwistka. Wskazuje on, iż sądy formułowane w oparciu o doświadczenie potoczne stoją w sprzeczności z sędami naukowymi. W pierwszym przypadku bowiem za rzeczywiste uznaje się tylko to, co w sposób naturalny jest postrzegalne wzrokowo. W drugim z kolei za rzeczywiste uznaje się również te elementy, które nie są w ten sposób poznawalne i które mają stanowić właściwy, fizyczny fundament rzeczywistości w jej ujęciu potocznym. Tak ostre przeciwstawienie doświadczenia potocznego oraz naukowego znajduje odzwierciedlenie w zaproponowanej przez Chwistka aksjomatyzacji odpowiednich typów rzeczywistości<sup>59</sup>. W obu rzeczywistościach obowiązuje reguła, iż tylko to, co widzialne na jawie może zostać uznane za rzeczywiste. Marzenia dzieńne, senne jawy oraz zwykłe wyobrażenia są traktowane zarówno w nauce jak i w życiu codziennym jako przypadki widzenia anormalnego. Rzeczywistości te jednak zasadniczo się różnią, jeśli chodzi o status obiektów niewidzialnych oraz obiektów hipotetycznych. W świetle doświadczenia potocznego objekty te nie istnieją, gdyż leżą poza jego zasięgiem. Z kolei w przypadku doświadczenia naukowego zostają one uwzględnione, stanowiąc podstawę istnienia wszelkich „dalszych” zjawisk świata fizycznego. Rozbieżność ta nie skłania Chwistka do uznania, że któraś forma poznania, bądź to potoczna bądź naukowa, jest fałszywa. Stara się on raczej zabezpieczyć wiarygodność obu form doświadczenia, wpisując je w ramy dwóch oddzielnych sfer poznania,

---

<sup>59</sup> Aksjomaty wspólne dla rzeczywistości rzeczy (rzeczywistości potocznej) oraz rzeczywistości fizycznej (rzeczywistości nauki): (1)  $wx \equiv ix$  (wszystko, co widzialne jest rzeczywiste); (2)  $bx \equiv ix$  (wszystko, co bezpośrednio dane jest rzeczywiste); (3)  $\exists x (ix \rightarrow \neg wx \wedge \neg bx)$  (nie wszystko, co jest rzeczywiste jest albo widzialne, albo bezpośrednio dane); (4)  $wx \equiv wx$  (wszystko, co widzialne, jest widzialne na jawie). Rzeczywistości te różni tylko jeden aksjomat, odnoszący się do statusu obiektów niepostrzegalnych w warunkach normalnych oraz obiektów hipotetycznych. W przypadku rzeczywistości potocznej brzmi on: (5a)  $wx \equiv wx$  (wszystko, co widzialne jest widzialne w warunkach normalnych), zaś w przypadku rzeczywistości nauki: (5b)  $\exists x non-(wx \equiv wx)$  (nie wszystko, co widzialne jest widzialne w warunkach normalnych). Sprzeczność dwóch ostatnich aksjomatów wskazuje, iż poznanie potoczne oraz poznanie naukowe nie sposób „pomieścić” w ramach jednej sfery poznania. Szczegółowa analiza aksjomatów poszczególnych rzeczywistości znajduje się w: K. Chrobak, *Niejedna rzeczywistość. Racjonalizm krytyczny Leona Chwistka*, Wyd. inter esse, Kraków 2004, s. 93-100.



czy też posługując się terminologią Chwistka, dwóch oddzielnych rzeczywiście.

Podejście takie nie jest jednak w stanie wyjaśnić oczywistych związków, jakie zachodzą pomiędzy poznaniem potocznym a naukowym. Chwistek tak wyraźnie akcentuje dzielące je różnice, iż wydaje się, że traci z pola widzenia fakt ich bliskiego współdziałania. Choć przyznaje, że „(...) fizyka pozwoli człowiekowi genialnemu dojść do zbudowania samochodu”, to jednak uznaje, iż jest ona bezsilna wobec problemów życia praktycznego. W *Wielości rzeczywistości* czytamy, iż „Ponieważ pojęcia fizyki, jako fikcje względnie dowolnie przyjęte, nie mają wartości poznawczej w stosunku do świata rzeczy, można fizykę uważać jedynie za naukę pomocniczą, która służy do uzupełnienia teorii rzeczy i rozszerzenia jej zakresu, nie przyczynia się jednak wiele do zrozumienia zdarzeń zachodzących w świecie rzeczy”. Nauka jedynie uzupełnia poznanie potoczne, które świetnie może się obyć i bez niej: przecież – pisze Chwistek – „Mechanik mający dość niedokładne pojęcie o termodynamice zna się doskonale na funkcjonowaniu motoru benzynowego”<sup>60</sup>. Choć zatem w sensie teoretycznym poznanie naukowe oraz potoczne są równorzędne, to jednak na płaszczyźnie praktycznej – tam gdzie należy wygrać wojnę, pobić rekord prędkości, czy też naprawić silnik – bezwzględnie dominuje poznanie potoczne.

\*

W innym kierunku podąża interpretacja Wilfrida Sellarsa, który sprzeczność pomiędzy obiema formami poznania rozwiązuje odrzucając wiarygodność poznania potocznego. Poznanie potoczne towarzyszy człowiekowi od samych jego narodzin. Z kolei poznanie naukowe jest relatywnie młodym odkryciem ludzkości i jest przyswajane na dosyć późnym etapie rozwoju osobniczego. Tym, co obserwujemy współcześnie są nieustanne tarcia pomiędzy potocznym rozumieniem człowieka i świata – tzw. „obrazem jawnym” (*manifest image*) – a podejściem naukowym. Zadaniem filozofii jest zatem nie tylko zbudowanie ram interpretacyjnych dla wszystkich nauk szczegółowych, ale, co zdaje się być zadaniem o wiele bardziej wymagającym, pogodzenie ze sobą naukowego oraz potocznego obrazu świata. Sellars realizuje to zadanie w sposób dosyć szczegółowy. Uznaje bowiem, iż „(...) człowiek nie jest tego rodzaju rzeczą, za jaką sam siebie uważa, że jego

---

<sup>60</sup> Wszystkie trzy cytaty pochodzą z: L. Chwistek, *Wielość rzeczywistości*, [w:] idem, *Pisma filozoficzne i logiczne*, red. K. Pasenkiewicz, t. I, PWN, Warszawa 1961, s. 71.

egzystencja jest w pewnej mierze zbudowana na błędzie”<sup>61</sup>. Wynika to stąd, iż obraz, który prezentuje człowiekowi doświadczenie potoczne, ogranicza się wyłącznie do sfery zjawisk („Obraz Jawny jest sposobem, w jaki świat nam się zjawia” – pisze Van Frassen<sup>62</sup>). W ramach tego doświadczenia jesteśmy w stanie ustalać korelacje pomiędzy zdarzeniami, zarówno ze świata zewnętrznego, jak i wewnętrznego. Jednak co do głębi zrozumienia świata, obraz potoczny nie różni się jakościowo od tego, którym dysponował człowiek pierwotny. Aby wnikać w głąb doświadczenia potocznego, czyli aby przeniknąć przez powierzchnię zjawisk, należy się odwołać do metody postulatywnej, dzięki której można się starać wyjaśniać naturę zjawisk oraz obserwowane „na ich powierzchni” korelacje. Tak rodzi się naukowy obraz świata. Zdaniem Sellarsa jego zasadnicza wyższość względem obrazu potocznego polega na zastosowaniu metody postulatywnej, która umożliwia zweryfikowanie wiarygodności naszych obserwacji empirycznych. W jego przypadku nie polegamy już ślepo na naszym subiektywnym uposażeniu zmysłowym, lecz sięgamy po wyjaśnienia bazujące na obiektywnych – matematyczno-fizycznych – fundamentach. Naukowy obraz świata jest jednak wciąż daleki od unifikacji, gdyż każda dziedzina nauki oferuje swój własny obraz: inna jest wizja człowieka w ujęciu biochemika, fizjologa, behawiorysty, czy też badacza społecznego. „Stąd też [dzisiaj] ‘ten’ naukowy obraz jest [wciąż jeszcze tylko] konstruktem złożonym z pewnej ilości obrazów, z których każdy jest *wsparty na (supported)* jawnym obrazie świata”<sup>63</sup>.

To „wspieranie” należy rozumieć w kategoriach metodologicznej zależności nauki od doświadczenia potocznego. Każde badanie bowiem ma u swoich początków potoczny obraz świata. Byłoby bowiem absurdalne, gdyby świat stanowił trafną ilustrację teoretycznych założeń nauki, nie będąc równocześnie adekwatną ilustracją kategorii oraz zasad należących do potocznego obrazu świata. Ta *stricte* metodologiczna zależność nie oznacza jednak teoretycznej nadrzędności obrazu potocznego wobec obrazu naukowego. Nauka aspiruje do dostarczenia człowiekowi jego *pełnego i wyczerpującego* obrazu, sformułowania ram poznawczych, w których będzie się mieścić *cała* prawda o nim oraz świecie go otaczającym. W ujęciu Sellarsa, obraz naukowy wydaje się

---

<sup>61</sup> W. Sellars, *Philosophy and the Scientific Image of Man*, [w:] idem, *Science, Perception and Reality*, Ridgeview Publishing Company 1991, s. 8.

<sup>62</sup> B. C. Van Frassen, *The Manifest Image and the Scientific Image*, [w:] *Einstein Meets Magritte: An Interdisciplinary Reflection*, red. D. Aerts, J. Broekaert, E. Mathijs, Vrije Universiteit Brussel, Springer 1999, s. 38.

<sup>63</sup> W. Sellars, *Philosophy and the Scientific Image of Man*, wyd. cyt., s. 20.

zatem przejmować od obrazu potocznego rolę przewodnika człowieka w świecie. Konflikt pomiędzy tymi dwoma obrazami człowieka proponuje on zatem „rozwiązać” na tej oto zasadzie, iż traktuje je jako kolejne etapy dochodzenia człowieka do poznania prawdziwej natury siebie oraz rzeczywistości. Podczas gdy obraz potoczny, czy też jawny, dominował w okresie przednowożytnym, to od wieku XVII dostrzegamy powolne wypieranie go przez obraz naukowy. Proces ten wciąż postępuje ku swemu finalnemu etapowi, którym będzie dostarczenie człowiekowi pełnego naukowego obrazu samego siebie. Nie znaczy to oczywiście, że obraz potoczny ostatecznie zaniknie. Jest on bowiem nierozzerwalnie związany z doświadczeniem potocznym. Będzie jednak traktowany jako czysto zjawiskowy i w tym sensie do pewnego stopnia fałszywy i iluzoryczny. Z tej perspektywy przedmioty doświadczenia potocznego nie są niczym więcej jak tylko „sposobami zjawiania się” ludzkim umysłom rzeczywistości, która jest konstytuowana przez układy niewidzialnych cząstek”<sup>64</sup>.

#### OBRAZ A ‘WIDZENIE JAKO’

Rozwiązania Chwistka oraz Sellarsa wydają się niezadowolające z tego względu, iż nie dostarczają odpowiedzi na pytanie o relację pomiędzy poznaniem potocznym a naukowym. Chwistek uznaje bowiem obie formy poznania za rozłączne i odnoszące się do zupełnie różnych pojęć rzeczywistości. Sellars z kolei dyskwalifikuje potoczny obraz człowieka jako nieadekwatny i postuluje jego zastąpienie obrazem naukowym.

Warto zwrócić uwagę, iż obie teorie operują w wąskiej przestrzeni rozwiązań dychotomicznych o postaci „*albo-albo*”. Albo uznamy obraz naukowy za identyczny z obrazem potocznym (tym, co by je różniło byłby wyłącznie stopień terminologicznego wysublimowania), albo odrzucimy jeden z nich jako po prostu fałszywy, albo też uznamy, że nie istnieje między nimi żaden bezpośredni związek. Operacje te wydają się przypominać manipulowanie przedmiotami materialnymi, które w tym samym czasie nie mogą zajmować tego samego miejsca w przestrzeni. Chwistek i Sellars zdają się traktować problem dwóch form postrzegania świata jak gdyby był to problem analogiczny do zagadnienia pomieszczenia w zbyt skąpej przestrzeni dwóch różnych

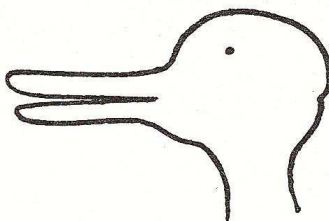
---

<sup>64</sup> Ibidem, s. 26.

obiektów: dla Chwistka byłyby to dwie różne rzeczywistości, dla Sellarsa dwa konkurencyjne obrazy człowieka i świata.

Łatwość, z jaką operujemy metaforą rzeczywistości oraz obrazu w odniesieniu do potocznego i naukowego sposobu poznawania świata powinna nam się wydać podejrzana. Van Frassen stwierdza nawet, iż „Jeśli to przychodzi nam tak łatwo, czyż nie jest za proste i zbyt dogodne, aby było prawdziwe?”<sup>65</sup>. Obraz potoczny, o którym pisze Sellars, nie jest bowiem jakimś gotowym obiektem, niczym malowidło zawieszane w muzeum sztuki dawnej. Jest raczej *szczególnego rodzaju sposobem patrzenia na rzeczy*. Podobnie również rzeczywistość Chwistka nie jest jakąś odrębną ontologiczną domeną, lecz jedynie *szczególnego rodzaju podejściem do świata*, rodzajem filtra poznawczego, który karze nam się skupiać tylko na wybranych aspektach otoczenia. Zatem zanim postawi się pytanie o wzajemne relacje i inspiracje poznania potocznego oraz naukowego wpraw należy je uwolnić od fałszywej metaforyki.

Mówiąc bardzo ogólnikowo, potoczny obraz świata przedstawia nam świat *jako* to, co widzimy i czego doświadczamy na co dzień. Naukowy obraz świata z kolei ukazuje nam świat *jako* rzeczywistość odsłaniającą się stopniowo w procesie jej naukowego poznawania i wyjaśniania. Aby lepiej zrozumieć, czym jest to coś, co widzimy, gdy patrzymy na świat *jako* na obiekt poznania potocznego albo naukowego, należy rozpatrzyć filozoficzne znaczenie owego „jako” (*as*). Świat jest w tym przypadku obrazem, na który patrzymy. Jednak, ponieważ możemy na niego patrzeć z różnych perspektyw, możemy mieć różne jego reprezentacje mentalne. Rozróżnienie na obraz oraz jego reprezentację mentalną wprowadza Ludwig Wittgenstein w *Części drugiej Dociekań filozoficznych*, powołując się na słynny przykład dwuznacznego obrazu „kaczko-zająca”.



Ryc. 1: Kaczko-zajac

---

<sup>65</sup> B. C. Van Frassen, *The Manifest Image and the Scientific Image*, wyd. cyt., s. 29.

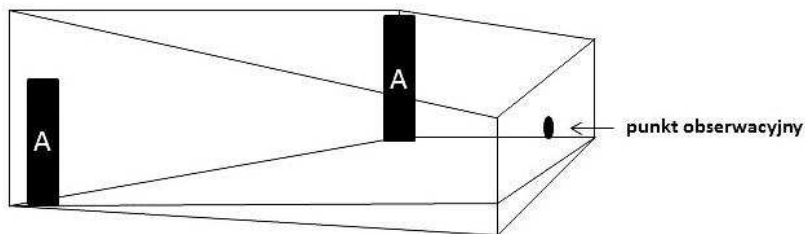
Przykład ten nie jest jedynym, który opisuje Wittgenstein: przywołuje również rysunek trójkąta, który raz może być *postrzegany jako* oparty na swojej podstawie, raz jako zawieszony na swoim wierzchołku, innym z kolei razem jako będący uproszczoną ilustracją góry. Píše również o szeregu, równo oddalonych od siebie kropek, które raz można *interpretować jako* cztery osobne obiekty, innym zaś razem jako sąsiadujące grupy dwóch kropek<sup>66</sup>. Pojawia się oczywiście pytanie – zasygnalizowane powyżej *italiką* – czy widząc obraz *jako*, my go po prostu takim widzimy, czy też dopiero dokładamy do niego odpowiednią interpretację. Czy „widzieć jako” jest kwestią zmysłów czy myśli? Wittgenstein traktuje zjawisko „widzenia jako” w kategoriach postrzegania zmysłowego, które jest nierozzerwalnie związane z jakąś formą rozumienia. Aspekt, który dostrzegamy w już zinterpretowanym obrazie, jest przez nas bezpośrednio postrzegany, a nie dopiero „dokładany” do „czystego” postrzeżenia obrazu. W *Dociekaniach* czytamy, iż „(...) rozbłyśnięcie aspektu przedstawia się nam na wpół jako doznanie wzrokowe, na wpół jako myślenie”<sup>67</sup>. Zjawisko to, które najczęściej uświadamiamy sobie w przypadku rozbłyśnięcia aspektu (*aspect's 'lighting up', 'Aufleuchten' eines Aspekts*), jest charakterystyczne również dla towarzyszącego nam na co dzień widzenia stałego (*continuous seeing, stetiges Sehen*). Wszystko, co widzimy już jakoś rozumiemy, podchodzimy do tego czegoś jako już danego w określony sposób.

Rozważania na temat widzenia aspektowego mają zatem o wiele szerszy zasięg niż tylko *stricte* psychologiczne zjawisko zmiany perspektywy widzenia. Okazuje się bowiem, iż wszelka forma widzenia ma już z natury charakter hermeneutyczny, gdyż zakłada określoną wykładnię przedmiotu postrzeganego. Najczęściej wykładni tej nie jesteśmy świadomi, a staje się dla nas widoczna tylko w sytuacjach nagłego przejścia pomiędzy interpretacjami, albo jaskrawej nieadekwatności interpretacji (jak na przykład przy iluzjach optycznych, chociażby w „pokoju Ames’a”).

---

<sup>66</sup> Por.: L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2008, s. 280 (przykład z trójkątem) oraz s. 291 (przykład z kropkami).

<sup>67</sup> *Ibidem*, s. 276.



Ryc. 2: Pokój Amesa. Złudzenie różnej wielkości tego samego obiektu wynika z krzywizny pomieszczenia. Złudzenie to pokazuje, iż nieświadomym założeniem naszego widzenia przestrzeni jest jej standardowy kształt.

Wydaje się, iż nic nie stoi na przeszkodzie, aby schemat widzenia aspektowego zastosować również w odniesieniu do interpretacji globalnych, w których przedmiotem nie jest jakiś element świata, lecz świat jako taki. On także może być postrzegany różnorodnie: możemy budować sobie jego reprezentację potoczną albo naukową. Widzenie świata jest zatem zawsze „widzeniem wszystkiego jako”, czyli przykładaniem do wszystkiego, co postrzegane jednej z interpretacji: bądź to potocznej, bądź naukowej. Pytanie czy widzenie świata jako X albo jako Y jest adekwatne – oczywiście przy założeniu uwzględniania wszystkiego, co faktycznie podlega obserwacji oraz doświadczeniu – wydaje się być pozbawione sensu. Czy adekwatnym widzeniem kaczko-zająca jest jego widzenie jako kaczki czy jako zająca?

#### POTOCZNE I NAUKOWE „WIDZENIE JAKO”

Zatrzymując się jednak na prostym „widzieć jako”, wciąż pozostajemy w ramach krytykowanego schematu dychotomicznego. Kaczko-zająca widzimy bowiem albo *tylko* jako kaczkę, albo *tylko* jako zająca. Problem ten wydaje się być zatem postawiony w sposób analogiczny do tego, który prezentował Chwistek: świat postrzegamy albo *tylko* jako składający się wyłącznie z rzeczy, albo też *tylko* jako składający się z rzeczy oraz obiektów niewidzialnych w warunkach normalnych oraz obiektów hipotetycznych. Aby zatem postawić ten problem w nowy sposób, należy nieco rozszerzyć formułę „widzieć jako”.

Dla doświadczenia potocznego proponuję przyjąć formułę: „patrzac na X, widzę go jako rzecz i traktuję go jako...”, zaś dla doświadczenia naukowego: „patrzac na X, widzę go jako epifenomen i wiem o nim że...”. Rozróżnienie to ma na celu podkreślenie czterech istotnych kwestii. (1a) Interpretacja potoczna pojmuje świat otaczający jako „rzeczywistość docelową”. Określenie „rzecz” odnosi się w tym przypadku do czegoś ostatecznego, co ze względu na szczególny dla siebie charakter jest już niepodzielne (stół jako obiekt fizyczny jest

podzielny, ale jako stół – czyli jako coś, co ma służyć do określonych celów – już nie). (1b) „Świat” potoczny jest w pierwszym rzędzie przedmiotem zabiegów praktycznych i służy realizacji subiektywnych celów podmiotu. Z tego względu widzenie potoczne jest zawsze naznaczone perspektywą życiową określonej osoby. W tym przypadku użyteczne okazują się analizy Heideggera z §15 *Bycia i czasu*, gdzie znajdujemy rozróżnienie na pojmowanie świata w nastawieniu „użytkowo-manipulatywnym” oraz „teoretycznym”. W pierwszym nastawieniu świat przedstawia się jako coś poręcznego (*zuhanden*), coś używanego, wytwarzanego itp., czyli jako obiekt tzw. zatroskanego obchodu. (2a) Świat w interpretacji naukowej traci swoją samodzielność bytową i staje się jednym z nieskończonej ilości piętér złożoności wszechświata. Zupełnie w duchu Blaise Pascala, który pisał, iż: „(...) jeśli nasz wzrok zatrzymuje się tutaj, niechaj wyobraźnia idzie dalej; wcześniej znuży się pojmowaniem niż natura dostarczaniem przedmiotów. Cały ten widzialny świat jest jeno niedostrzegalną drobiną na rozległym łonie natury”<sup>68</sup>. Piętrem podstawowym mają być w tym przypadku cząstki elementarne – zgodnie z obecną wiedzą: fermiony (kwarki i leptony) oraz bozony – zaś wszystkie dalsze piętra mają stanowić jedynie efekt komplikacji, które wynikają ze współoddziaływania tych cząstek. (2b) Aby „postrzegać” świat na sposób naukowy, czyli aby w codziennym stole dostrzec „naukowy” stół Eddingtona, należy już dysponować odpowiednią wiedzą. Wiedza ta ma zupełnie inny charakter niż wiedza codzienna. Ta ostatnia jest najczęściej wiedzą *implicite* – i jest nabywana w zupełnie inny sposób – nie praktyczny, lecz *stricte* teoretyczny. Różnice w charakterze oraz sposobie przyswajania wiedzy warunkującej poznanie potoczne oraz naukowe, decydują o praktycznej i psychologicznej nadrzędności poznania pierwszego typu.

Potraktowanie doświadczenia potocznego oraz naukowego nie na sposób gotowego obrazu, lecz jako szczególny rodzaj nastawienia podmiotu, pozwala pogodzić ze sobą obie formy doświadczenia. Choć nie sposób obserwować świata równocześnie w aspekcie potocznym oraz naukowym, to jednak istnieje możliwość wymieniania tych perspektyw, bez popadania przy tym w sprzeczność. Zmieniając nastawienie z potocznego na naukowe, nie porzucamy świata złudzeń i nie przechodzimy w świat poznania prawdziwego. W obu przypadkach widzimy trafnie i prawdziwie, zmieniają się jedynie nasze oczekiwania

---

<sup>68</sup> B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Boy-Żeleński, PAX, Warszawa 1952, s. 38 (myśl 72).

wobec tego, co trafne i prawdziwe. W przypadku doświadczenia potocznego określenie „prawdziwy” odnosi się przede wszystkim do możliwości orientacji w świecie i umiejętności trafnego diagnozowania i przewidywania zdarzeń, zarówno o charakterze fizycznym, jak i psychicznym. W przypadku poznania naukowego sens terminu „prawdziwy” został już na tyle wyostrzony, iż praktycznie zarzucono go na rzecz kategorii prawdopodobieństwa. Precyzja obserwacji naukowej jest już na tyle daleko posunięta, iż pozwala na dokładną charakterystykę stopnia wiarygodności danej hipotezy. Wciąż jednak kluczowa jest możliwość wyjaśniania zjawisk oraz przewidywania przyszłych zdarzeń. Praktyczny sukces zarówno przekonań potocznych, jak i teorii naukowych byłby niezrozumiały, gdyby w obu przypadkach nie zachodziła odpowiedniość pomiędzy poznaniem a rzeczywistością. Należy się równocześnie spodziewać, iż skoro oba rodzaje doświadczenia są w szczególności dla siebie sposobem adekwatnym względem rzeczywistości, to również pomiędzy nimi zachodzi pewna relacja odpowiedniości.

Nie jest zatem tak, iż obraz naukowy jest jedynie udoskonalonym obrazem potocznym, ani też tak, że nie mają one ze sobą nic wspólnego. Łączy je to, że „mówią” o tym samym świecie. Różni z kolei to, że odnoszą się do niego z różnych perspektyw. Częściowo widzą to samo – choć może w nieco innym oświetleniu - częściowo zaś coś, na co perspektywa przeciwna jest zupełnie ślepa. Zjawisko spadających obiektów jest przedmiotem obserwacji zarówno potocznej, jak i naukowej. „Oświetlenie” tego zjawiska w jednym i drugim kontekście jest jednak zupełnie inne. Kontekst pierwszy mówi: „uważaj, aby tego nie upuścić!”, kontekst drugi z kolei: „między dowolną parą ciał posiadających masy pojawia się siła przyciągająca, która działa na linii łączącej ich środki mas, a jej wartość rośnie z iloczynem ich mas i maleje z kwadratem odległości”.

Z poznaniem potocznym oraz naukowym jest trochę tak, jak z dwiema osobami, które po wyjściu z kina dzielą się swoimi opiniami i diametralnie różnią się w swoich ocenach. Fakt ten jednak nikogo nie skłania do przekonania, iż jedna ma rację, a druga się myli, ani też, że obu osobom się tylko wydaje, że oglądały ten sam film, podczas gdy siedziały w osobnych salach i oglądały różne filmy. Obie oglądały ten sam film, choć zwracały uwagę na inne aspekty jego fabuły. Wynikało to oczywiście z różnych oczekiwań, jakie miały idąc do kina, z ich odmiennego doświadczenia życiowego oraz różnego poziomu wiedzy kinematograficznej. Ktoś, kto zamierza wybrać się na ten film i



poszukuje wiarygodnej opinii na jego temat, zrobi najlepiej, jeśli o opinię poprosi obie te osoby i uzna, że film jest w pewnym sensie zarówno „tym, jak i tamtym”.

## KONKLUZJA

Pomiędzy poznaniem potocznym a naukowym nie istnieje żadnego rodzaju współzawodnictwo. Ich funkcja jest bowiem zupełnie inna: raz praktyczna, raz teoretyczna. W granicach pełnionych przez siebie funkcji, są w pełni wiarygodnym źródłem wiedzy o świecie. Chęć uprawiania nauki na sposób potoczny, albo prowadzenia życia na sposób naukowy w najlepszym razie zakończyłaby się salwą śmiechu, w najgorszym zaś tragedią. Należy zatem wyjść poza schemat diachroniczny i w jego miejsce postawić schemat stereoskopowy. Ten ostatni jest czuły na funkcję, jaką realizujemy w świecie, a nie jedynie na świat jako absolutny punkt odniesienia. Świat jest niezmiennie sceną, na której rozgrywa się nasze życie, życie to jednak może być odgrywane na bardzo różne sposoby. W zależności od potrzeb, raz posługujemy się wiedzą potoczną, innym z kolei razem, gdy na przykład potrzebujemy wyjaśnić pewne aspekty naszej wiedzy potocznej, sięgamy po wiedzę naukową. W obu przypadkach jednak kierujemy się zasadą ścisłości adekwatnej do celu; zupełnie w duchu Arystotelesa, który twierdzi, iż: „jest (...) cechą człowieka wykształconego żądać w każdej dziedzinie ścisłości w tej mierze, w jakiej na to pozwala natura przedmiotu; bo na jedno niemal wychodzi przyjmowanie od matematyka wywodów, które posiadają charakter prawdopodobieństwa, i żądanie ścisłych dowodów od mówcy przemawiającego na zgromadzeniu ludowym”<sup>69</sup>.

## BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. V, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.
- Chrobak, Karol, *Niejedna rzeczywistość. Racjonalizm krytyczny Leona Chwistka*, Wyd. inter esse, Kraków 2004.
- Chwistek, Leon, *Wielość rzeczywistości*, [w:] idem, *Pisma filozoficzne i logiczne*, red. K. Pasenkiewicz, t. I, PWN, Warszawa 1961.
- Eddington, Arthur, *The Nature of the Physical World*, New York: The MacMillan Company, Cambridge: The Cambridge University Press, 1929.
- Pascal, Blaise, *Mysli*, tłum. T. Boy-Żeleński, PAX, Warszawa 1952.

---

<sup>69</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, 1094b. 23-27.

Sellars, Wilfrid, *Philosophy and the Scientific Image of Man*, [w:] idem, *Science, Perception and Reality*, Ridgeview Publishing Company 1991.  
Wittgenstein, Ludwig, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2008.  
Van Frassen, Bas C., *The Manifest Image and the Scientific Image*, [w:] *Einstein Meets Magritte: An Interdisciplinary Reflection*, red. D. Aerts, J. Broekaert, E. Mathijs, Vrije Universiteit Brussel, Springer 1999.

**Notes about author:**

Dr Karol Chrobak - University of Life Sciences in Warsaw, Faculty of Social Sciences,  
Department of Education and Culture, Department of Philosophy.  
e-mail: [karol\\_chrobak@sggw.pl](mailto:karol_chrobak@sggw.pl)

## 5. НОВАЯ РЕАЛЬНОСТЬ, ИЛИ ИНФОРМАЦИОННО-КУЛЬТУРНЫЕ ОСНОВАНИЯ ФАНТАСТИЧЕСКОГО

*Nadija Walentyniwna Wandyszewa-Rebro*

### **Аннотация**

Автор отмечает, что весь опыт современности свидетельствует о возрастающем воздействии науки и техники на нашу повседневную жизнь. Значительное большинство наших современников в очень короткий промежуток времени попали в ситуацию новой реальности, где наряду с привычными образами настоящего, возникла новая реальность, – иллюзорно-фантастическая, вымышленная. Можно писать о «восстании новой реальности», о возникновении окружающего нас мира иллюзорно-фантастического бытия, который идет к нам со страниц популярных книг, из кино и телевидения.

Иллюзорно-фантастическая и виртуальная реальности возникают из-за неудовлетворенности реалиями окружающего, а также по причине желания властных структур отвлечь людей от анализа и оценок существующего порядка вещей. Люди начинают воспринимать иллюзорно-фантастическую реальность как особый мир, радуются успехам его героев, огорчаются их неудачами.

С философско-мировоззренческой точки зрения проблема иллюзорно-фантастического – это проблема соотношения противоположностей: бытие-небытие, мышление-бытие. Уже в античной философии существовало представление о фантастическом как призрачном, иллюзорном. В литературе эпохи Возрождения также встречается противопоставление икастического и фантастического.

Своеобразная картина иллюзорно-фантастического бытия предстает перед нами сегодня в произведениях популярных писателей и фильмах многих культовых кинорежиссеров. Осознание временности и бренности нашего мира гипертрофировано сценаристами и предстает перед зрителем в образах локальных и глобальных катаклизмов, эсхатологических сюжетах, в образах химер, монстров в многочисленных триллерах, где культивируются страх и ужас от непредвиденного и неотвратимого ирреального. В современных фильмах-триллерах очень часто используются фантастические моменты, созданные на основе компьютерной графики, что делает их еще более захватывающими и интригующими.

История иллюзорно-фантастического видения мира, масса образов и сюжетов имеет далеко не абстрактное для человека значение. Даже конструирование мистико-фантастической реальности – это, по большому счету, какой-то шаг на пути искания смысла нашего бытия, пусть и через образы такой реальности. Нельзя исключить, что всё это не что иное как какой-то пока непонятный нам «зов чужого», «сдвинутый мир», проявление какой-то скрытой части нашей натуры, неожиданно для нас пытающейся заявить о себе в свете неимоверно быстро развивающихся техники и технологий.

Ключевые слова: фантастическое, иллюзия, реальность, ирреальное, информация, смысл, триллер, страх, ужас, бытие.

### Summary

#### NEW REALITY, or INFORMATION AND CULTURAL GROUNDS OF FANTASTIC

*Vandyshewa-Rebro Nadezda*

The author notes that the whole experience of modernity demonstrates the growing impact of science and technology on our daily lives. A significant majority of our contemporaries in a very short period of time got into a situation of a new reality, where along with the familiar images of the present, a new reality – Illusory fiction, fictional has emerged. You can write about «the uprising of a new reality» of the origin of the world around us illusory fiction of being that comes to us from the pages of popular books, from movies and television.

Illusory fiction and virtual reality arise due to dissatisfaction with the surrounding realities, and also because of the desire of power structures to distract people from the analysis and evaluation of the existing order of things. People are beginning to perceive illusory fantastic reality as a special world, enjoyed the success of his heroes, upset their failures.

On the philosophical and ideological point of view the problem is illusory fiction – this problem of the relation of opposites: being-nothingness, thinking – being. Already existed in ancient philosophy as a fantastic view of the shadowy, illusory. In the literature of the Renaissance also meets opposition icastic and fantastic.

Peculiar pattern illusory fiction being presented to us today in the works of popular writers and many cult films filmmakers. Awareness of time and the impermanence of our world hypertrophied writers and appears before the audience in the images of the local and global disasters, eschatological subjects, in images chimeras monsters in many thrillers, where cultivated fear and terror from unforeseeable and unavoidable surreal. In modern movies, thrillers are often used fantastic moments that are based on computer graphics, which makes them even more fascinating and intriguing.

History illusory fiction vision of the world, the mass of images and plots is not an abstract human value. Even the construction of a mystical fantastic reality – is, by and large, some step in the quest of meaning of our existence, even through the images of this reality. It is possible that all this is nothing like some weird until we «call someone else», «move the world», a manifestation of some hidden part of our nature, unexpectedly for us trying to assert themselves in the light of an incredibly fast-growing techniques and technologies.

Keywords: fantastic, illusion, reality, surreal, information, meaning, thriller, fear, terror, being.

Ныне практически на человека, живущего в цивилизованном обществе, непрерывно накатываются океанские валы всевозможной информации, а тем более, если он владеет персональным компьютером во всех его модификациях и образах, или имеет мобильный телефон новейших модификаций. В этой ситуации,

образно выражаясь, многие из нас совершают «серфинг по информационным потокам». Что же современный человек пытается найти в этих информационных потоках? Очевидно, что однозначный ответ на поставленный вопрос не лежит на поверхности, но кроется где-то в глубинах нашего современного бытия. Тем более, что приходится учитывать весьма важное обстоятельство, а именно, весь опыт современности свидетельствует о всевозрастающем и повсеместном воздействии науки и техники на нашу повседневную жизнь. Отсюда вполне закономерно, что значительное большинство наших современников в очень короткий промежуток времени попали в ситуацию новой, никак ранее не ожидавшейся, реальности. Так, может быть, все мы находимся в ситуации искания смысла новой реальности?

Появление новой реальности прежде всего можно увидеть в том, что наряду с привычными образами настоящего, привычными потому, что воспринимаются как подлинная реальность, как данность мира, как некий ряд событий, к которым мы причастны (наше со-бытие), возникла новая реальность, – иллюзорно-фантастическая, иными словами, вымышленная. В связи со сказанным, можно провести известную параллель. В свое время, на рубеже 1920-30-х годов Хосе Ортега-и-Гассет писал о «восстании масс», о явлении, неожиданно ставшем повсеместной европейской реальностью, а сегодня уже приходится писать о «восстании новой реальности», о возникновении окружающего нас мира иллюзорно-фантастического бытия, обрушивающегося на нас со страниц множества популярных книг и образов кинематографа.

Если же говорить о более частных вещах, то здесь уместно вспомнить и о виртуальных мирах, – о жанре интернет-сообществ, представители которых формируют среду посредством компьютерных моделей. Будучи активными участниками этой среды, коммуниканты взаимодействуют друг с другом, как пользуясь заранее созданными компьютерными объектами, так и самостоятельно создавая их. Актуальной проблемой, которая сопутствует создателям виртуального мира, состоит в том, что они сами должны описать этот мир, сформулировать правила его развертывания, его природу, его обитателей. Как показывает нынешний опыт, – возможностей здесь много.

Но почему создаются иллюзорно-фантастическая и виртуальная реальности? В первом измерении здесь возможны два ответа. Во-первых, это происходит от неудовлетворенности

реалиями окружающего. Несомненно, значительная, если не преобладающая, часть сообщества недовольна происходящим, и по возможности склонна не воспринимать реальный мир с его нормами и законами, с его моралью и ценностями. Но и создавая виртуальный мир, эти люди привносят в него ту же несправедливость и аморальность, параллельно создавая супергероя, наделяя его теми качествами, которые ими воспринимаются как нормальные. Здесь можно вспомнить тех философов древности и Нового Времени, которые говорили о создателях религий, приписывавших богам человеческие качества. Во-вторых, некоторые из сильных мира сего, понимают, что сохранение их политической, экономическо-финансовой, концептуально-законодательной и масмедийной власти зависит не только от наличных властных полномочий (армия, полиция, службы безопасности и разведки), но и от того, в какой степени удастся максимально отвлечь людей от анализа и оценок существующего порядка вещей. Собственно, оба эти направления, как уход от социально-экономической реальности, так и отвлечение от существующих проблем в обществе, и стимулируют возрастающий интерес к образам нового кинематографа. На телевидении своя специфика фантастического мира, приобретшая форму многочисленных ток-шоу с участием политических деятелей, аналитиков, консультантов, политтехнологов и представителей масмедиа.

Иллюзорно-фантастическая реальность, сонмища образов, немислимых ранее иначе как образы сновидений, неожиданно поглощают привычный нам мир, становясь новым миром. И люди начинают воспринимать этот мир, радуясь успехам его героев, огорчаясь их неудачами. Но сомнения относительно достоверности этого мира все-таки никуда не делись. Поэтому столь же привычным в нашем обращении неожиданно стало это вездесущее «как бы».

Какие образы фантастического характерны для нынешних представлений об этом явлении, можно увидеть на примере современной литературы. Д.В. Дмитриев в своем словаре<sup>70</sup> дает несколько интерпретаций понятия. **Во-1-х**, «фантастическими называют литературные, художественные образы таких явлений и предметов, которые не существуют в реальности, а создаются

---

<sup>70</sup> См.: Дмитриев Д.В. Толковый словарь русского языка. – М.: ООО «Издательство Астрель», 2003. – 1578 с.

человеческим воображением». *Из этого следует перспектива становления в реальности: мыслимое может стать реальным.* **Во-2-х**, «фантастическим жанром называется вид художественного, литературного или кинопроизведения, в котором вымышленные герои участвуют в таких событиях или находятся в такой обстановке, которые не существуют, невозможны в действительности, выдуманы автором». *Здесь подчеркнута невозможность перехода в реальность.* **В-3-х**, «научно-фантастический жанр литературы — это такой тип литературных произведений, в которых художественный вымысел переплетается с научными предположениями, теориями и т.п.» *Известно, что многие художественные вымыслы стали реалиями технического мира.* **В-4-х**, есть факты, которые иронично называют фантастическими, так как в них трудно поверить; или проекты и планы, кажущиеся несбыточными или трудными для осуществления. Другие варианты рассматривать не станем, поскольку они больше относятся к эмоционально-бытовой сфере нашей жизни. Однако к приведенным определениям следует добавить, на наш взгляд, очень показательное определение фантастического, которое сформулировал Роже Кайуа (1913-1978) – французский философ, писатель и социолог, хорошо знавший интеллектуальную атмосферу своего времени, проблемы изучения мифологии, сакрального и оккультного, а также эволюцию культурно-эстетических тенденций. Он заметил: фантастическое манифестирует скандал, разрыв, вторжение необычного, почти невыносимое в реальном мире<sup>71</sup>.

В связи с изложенным выше, цель настоящего исследования состоит в том, чтобы попытаться найти истоки и объяснить причины живучести иллюзорно-фантастического в нашей жизни. С философско-мировоззренческой точки зрения проблема иллюзорно-фантастического – это проблема соотношения противоположностей: бытие-небытие, мышление-бытие. Все дело в том, какой аспект проблемы нас в данный момент интересует. Так, в контексте диалектики бытия-небытия Платон обращается к понятию искусства, «творящего призрачное (в оригинале: *φανταστικόν*)» в диалоге «Софист»<sup>72</sup>. Здесь он говорит о фантастическом искусстве как создании иллюзий или образотворчестве ложном. Напротив,

---

<sup>71</sup> Caillois R. De la Féerie à la science-fiction, Préface à l'Anthologie du fantastique. – Paris: Gallimard, 1966. – P. 8.

<sup>72</sup> Платон. Софист. – Сочинения в 3-х т. – Т.2. – М.: Мысль, 1970. – С. 354. (611 с.)

есть другой тип образотворчества, – это истинное искусство (икастическое), или создание подобий. Таким образом, уже в античной философии существовало представление о фантастическом как призрачном, иллюзорном.

В литературе эпохи Возрождения также встречается противопоставление икастического и фантастического. Достаточно внимательно посмотреть на тексты Джованни Боккаччо. Достаточно глубоко эту тему рассматривал Джованни Пьетро Беллори (1613-1696), больше известный как биограф итальянских художников XVII века. Свои представления об идеальном искусстве он в 1672 году изложил в работе «Жизнь современных художников, скульпторов и архитекторов». Здесь он доказывает превосходство идеализма над реализмом и натурализмом, ссылаясь на творчество известных художников своего времени. Причем фантастическое здесь рассматривается в духе творческой фантазии.

Конец 18 – начало 19 вв. оказалось временем, когда интерес к фантастическому в литературе неимоверно возрос. В это время литературную тему разрабатывали Шарль Нодье (1780-1844) и Вальтер Скотт (1771-1832). В самом начале своей статьи «О сверхъестественном в литературе и, в частности, в сочинениях Эрнста Теодора Вильгельма Гофмана» В. Скотт писал: «Ни один из истоков романтической фантастики не оказывается столь глубоким, никакое иное средство возбудить тот захватывающий интерес, которого так добиваются авторы этого рода литературы, не представляется столь непосредственно доступным, как тяга человека к сверхъестественному». Среди нескольких методов воспроизведения чудесного и сверхъестественного в художественной литературе Вальтер Скотт особо выделяет «фантастический метод», причем он ограничивает этот метод лишь произведениями, где «безудержная фантазия пользуется самой необузданной и дикой свободой». Впрочем, у всех отмеченных выше писателей (Нодье, Гофман, Скотт) фантастический метод реализуется посредством мистических элементов в произведениях, часто введением в содержание произведений «ужасного чудесного». Так, например, роман В. Скотта «Гай Мэннеринг, или Астролог» имеет мистическую подоплеку, астрологическое прорицание. В центре повествования загадочная и удивительная, полная таинственности и приключений судьба главного героя Брауна-Бертрама, потомка и наследника старого дворянского рода Элленгауэнов.



Для отмеченной эпохи существенный интерес и значение фантастического в литературе и поэзии опирается на представление о том, что все происходящее в мире, а в жизни человеческой особенно, мало зависит от очевидных факторов и причин, но больше от причинности мало понятной, но, несомненно, более глубокой и универсальной.

Возможно ли, рассматривая произведения указанных авторов, дать им оценку с точки зрения на проблему фантастического, которую сформулировал Ф.М. Достоевский в письме Ю.Ф. Абаза практически в последний год своей жизни (1880)? Писатель заметил: «...фантастическое в искусстве имеет предел и правила. Фантастическое должно до того соприкоснуться с реальным, что Вы должны почти поверить ему»<sup>73</sup>. Действительно, в общем плане, в глубоко продуманном автором фантастическом сюжете всегда сохраняется внешняя, формальная перспектива простого объяснения обыкновенной, всегдашней связи явлений. Но это лишь с внешней стороны, а для окончательного объяснения требуется нечто большее, требуется внутренняя уверенность в том, что есть некая абсолютная, но иная, чем принадлежащая материальному миру, причинность.

В какой мере сказанное можно применить к такому жанру литературы как научная фантастика? Станислав Лем дал достаточно резкую оценку<sup>74</sup> представлений о литературной фантастике, сформулированную французским структуралистом Цветаном Тодоровым в его работе «Теория литературной фантастики». Тодоров дал такое определение: «Фантастическое – это колебание, испытываемое человеком, которому знакомы лишь законы природы, когда он наблюдает явление, кажущееся сверхъестественным». Естественно, для того жанра фантастики, которая представлена в работах Станислава Лема, такое определение представляется ограниченным и внутренне противоречивым. В его произведениях мы находим различные фантастические образы, с которыми наш разум соглашается как с возможно-реальными (Катар), соглашается и сомневается (Сумма технологии), не соглашается (Солярис). Ряд произведений Станислава Лемма имеют характер явно иллюзорно-фантастический. Широкую гамму образов и идей писателя можно

---

<sup>73</sup> См.: Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. – Т. 30. – Кн. I. – Л.: Наука, 1990. – С. 191-192.

<sup>74</sup> См.: Stanislaw Lem. Todorov's Fantastic Theory of Literature. – Science Fiction Studies. – 1974. – Vol. 1. – № 4.

объяснить тем, что на литературное творчество Лема оказали влияние научно-фантастические произведения Жюль Верна, Герберта Уэллса, а также научные труды по кибернетике и информатике Клода Элвуда Шеннона и Норберта Винера.

Весьма своеобразную картину иллюзорно-фантастического бытия мы наблюдаем сегодня, читая произведения популярных писателей и просматривая фильмы многих культовых кинорежиссеров. Нельзя сказать, что сюжеты нынешних фантастических произведений сильно оторвались от научных достижений и представлений. Генная инженерия, биотехнологии, достижения в области робототехники и информатики, повальная компьютеризация и широкое распространение Интернета дали более чем обильную пищу для творцов многочисленных триллеров. Осознание временности и бренности нашего мира гипертрофировано сценаристами и предстает перед зрителем в образах локальных и глобальных катаклизмов, эсхатологических сюжетах, в образах химер<sup>75</sup>, монстров в многочисленных триллерах,<sup>76</sup> особенно в тех, где культивируются страх и ужас от непредвиденного и неотвратимого ирреального. В современных фильмах-триллерах очень часто используются фантастические моменты, созданные на основе компьютерной графики, что делает их еще более захватывающими и интригующими.

Должно ли удивлять всё это? Скорее, нет, скорее это закономерно в эпоху странных погодных явлений, ураганных ветров, движущихся со скоростью до 500 км/час, клонированных овец, квантовых компьютеров, трансплантации, ставшей обыденностью, матерей-доноров, психотронных машин, нанотехнологий, глобального искусственного интеллекта, киборгов, летающих тарелок с их демоническими экипажами, периодически терпящими катастрофы, и много другого, что и в самом креативном

---

<sup>75</sup> «Химера» – фантастический триллер от режиссера Винченцо Натали совместного производства США, Канады и Франции. Фильм вышел на экраны в 2009 году и подспудно ставит перед современной наукой острый вопрос о том, как далеко можно зайти в научных экспериментах. Режиссёру явно по душе пришлась идея создания гибрида человека и животного, тема жестоких опытов над людьми, практически затронутая в фильме. Впрочем, и идея, и тема присутствует в других триллерах и связана с возможностями современной медико-биологической науки.

<sup>76</sup> Триллер (от англ. thrill – трепет, волнение) – жанр произведений литературы и кино, имеющий целью вызвать у зрителя или читателя чувства тревожного ожидания, волнения или страха. Элементы триллера присутствуют во многих произведениях разных жанров. В кинематографе – это приключенческие и фантастико-приключенческие фильмы, фильмы ужасов и др.

сне не могло присниться былым фантастам еще сто лет назад. А ведь уже стало неотъемлемым элементом нашей реальности.

После изложенного, наверное, трудно отвлечься от ощущения того, что история иллюзорно-фантастического видения мира, мириад образов и сюжетов, все-таки имеет какое-то далеко не абстрактное для человека значение. Даже конструирование мистико-фантастической реальности – это, по большому счету, какой-то шаг на пути искания смысла нашего бытия, пусть и через образы такой реальности. Нельзя исключить, что всё это не что иное как какой-то пока непонятный нам «зов чужого», «сдвинутый мир», проявление какой-то скрытой части нашей натуры, неожиданно для нас пытающейся заявить о себе в свете неимоверно быстро развивающихся техники и технологий.

Мир виртуальной реальности втягивает в свою орбиту все больше и больше наших соплеменников. Побывав какое-то время в этом «альтернативном мире», человек все равно вынужден возвращаться в «первоначальную реальность», т.е. в наш, в привычный мир. И уже не кажутся ему странными и непривычными образы инопланетян, образы научно-фантастических фильмов и телевизионных шоу с четко выверенной режиссурой.

В этой ситуации вполне закономерно поставить вопрос о том, где же находится подлинная наша родина. Вопрос не новый, его ставил Мартин Хайдеггер еще в 1955 году<sup>77</sup>. Уже тогда радио, кино и телевидение («иллюстрированная газета») представляли, по мнению философа, пошлое, воображаемое царство, пытающееся заменить мир. Уже тогда стало заметно как «...современные средства информации ежечасно стимулируют человека, наступают на него и гонят его»<sup>78</sup>, уводя от привычного мира пашен, обычаев, преданий родного мира. М. Хайдеггер увидел, что нашему (XX) веку грозит утрата корней, происходящая из самого духа века, названного атомным. В такой ситуации грядущие изменения трудно предвидеть, но очевидно: «Во всех сферах своего бытия человек будет окружен все более плотно силами техники»<sup>79</sup>.

Исторический ход атомного века затормозить нельзя, а посему проблема в том, сможет ли человек противостоять власти техники, неизмеримо превосходящей его силы. Хайдеггер видит

---

<sup>77</sup> См.: Хайдеггер М. Отрешенность // Мартин Хайдеггер. Разговор на проселочной дороге. – М.: Высшая школа, 1991. – С. 102-111.

<sup>78</sup> Там же. – С. 105-106.

<sup>79</sup> Там же. – С. 107.

выход: будущее коренение человека возможно на пути размышления, осмысляющего мышления. Понятно, что мы уже не сможем жить, не используя достижений науки и техники, но важно, чтобы они не вторглись в нашу сущность: «Мы можем сказать «да» неизбежному использованию технических средств и одновременно сказать «нет», поскольку мы запретим им затребовать нас и таким образом извращать, сбивать с толку и опустошать нашу сущность»<sup>80</sup>. «Отрешенность от вещей», – вот что может вернуть нам родину, полагал Мартин Хайдеггер. В разное время и в разном контексте об этом говорили Сиддхартха Гаутама (непривязанность к вещам), Иисус Христос («блаженны нищие духом»), Мейстер Экхарт (не мешать естественному течению вещей, предаться Богу).

То, что Мартин Хайдеггер объясняет как «утрату родины», можно объяснить как утрату представления о реальности. Того представления реальности, которая до самого последнего времени была дана нашим глазам, которая есть действительность и сегодня остается для нас таковой, если мы смотрим на неё непосредственно. В такой потере нет ничего удивительного, потому что мы не знаем что такое реальность, потому что мы ее потеряли. Но мы грезим о ней, потому что ее сущность нам неведома, так как наша жизнь стала во многом ирреальной, потому что значительной частью нашего естества мы погружены в мир частью фантастический, частью мистико-иллюзорный. Угасло эстетическое восприятие, формируемое тесной связью с миром природным, а высшей реальностью стала белиберда<sup>81</sup>, мир ирреального. Достаточно посмотреть на мир образов, которыми пичкают сегодня детское сознание, на новомодные игрушки-монстры, в производстве которых упражняются взрослые, обезобразившие реальный мир природы.

Сейчас в постиндустриальном информационном мире произошли такие изменения, которых в частности не смог предвидеть философ Мартин Хайдеггер, но предвидел в чем-то тревожно-обобщающем. Тогда, в 1955 году, опасность третьей мировой атомной войны была высокой, многие опасались полного уничтожения человека. Волновала такая перспектива и Хайдеггера. Но и с устранением опасности такой войны ничего хорошего человечество не ждет, поскольку «...подкатывающая техническая революция атомного века сможет захватить, околдовать, ослепить и

---

<sup>80</sup> Там же. – С. 109.

<sup>81</sup> См.: Шпет Г.Г. Сочинения . – М.: Правда, 1989. – С. 362-363.

обмануть человека так, что однажды вычисляющее мышление останется *единственным* действительным и практикуемым способом мышления»<sup>82</sup>. Что имел он в виду, говоря о «вычисляющем мышлении», однозначно сказать нельзя, памятуя о скрытом от нас смысле техники.

Так получилось, что развитие информатики, вычислительной техники и компьютеров всё большее число людей отбрасывает от нашей глубочайшей сущности, от осознания нас, в первую очередь, существами размышляющими. В наше время, как мы отмечали выше, такое мышление может порождать не только технические устройства, но и фантастические образы, параллельный мир, зов чужого, сдвинутый мир и т.п. Возможно, для какой-то части человеческого сообщества фантастический мир становится более приемлемым по причине неудовлетворенности социально-экономическими и политическими реалиями и они с радостью уходят в него. Возможно, – это реакция на новые формы отчуждения, которые возникли в информационно глобальном мире, ибо, как отмечает Роже Кайуа, фантастическое – это нарушение общепринятого порядка, вторжение в рамки повседневного бытия чего-то недопустимого, противоречащего его незыблемым законам, а не тотальная подмена реальности миром, в котором нет ничего, кроме чудес<sup>83</sup>. Впрочем, как бы то ни было, но предложенные варианты можно принять как одну из попыток объяснить массовое появление иллюзорно-фантастического в современной культуре.

**Notes about author:**

Nadja Walentyniwna WANDYSZEWA-REBRO, docent  
Katedra Etyki, Estetyki i Historii kultury  
Narodowy Techniczny Uniwersytet „KhPI”(Kharkow, Ukraine)

Graduated the Sumy Pedagogical Institute. Scientific interests: modern eastern philosophy, history of culture, religious studies etc.

The author more than 60 scientific and scientific-methodical works, among which more 10 in Poland. Participant more than 40 scientific conferences.

E-mail: [nadvand@mail.ru](mailto:nadvand@mail.ru)

**Об авторе:**

Вандышева-Ребро Надежда Валентиновна – кандидат философских наук, доцент кафедры этики, эстетики и истории культуры  
Национальный технический университет «ХПИ» (Харьков)

---

<sup>82</sup> Хайдеггер М. Отрешенность... – С. 110-111.

<sup>83</sup> Роже Кайуа. В глубь фантастического / Пер. с фр. Н. Кисловой. – СПб., 2006. – С. 110-111.

Окончила Сумский педагогический институт. Научные интересы: современная западная философия, история культуры, религиоведение.  
Автор более 60 научных и научно-методических трудов. Более 10 публикаций в польских изданиях. Участвовала в работе более 40 научных конференций.

## **6. SOCJOLOGICZNY PARADYGMAT REFLEKSYJNOŚCI RELACYJNEJ INSPIRACJĄ BADAWCZĄ DLA FILOZOFII I PRAKTYKI PODMIOTOWOŚCI**

*Paweł Prüfer*

### **Abstract**

#### **SOCIOLOGICAL PARADIGM OF REFLECTION RELATIONAL RESEARCH INSPIRATION FOR THE PHILOSOPHY AND PRACTICE OF SUBJECTIVITY**

Italian sociologist and philosopher Pierpaolo Donati is the creator of reflexivity relational paradigm. The Author's concept of reflexivity is a critical analysis of that which postulates even Anthony Giddens and Ulrich Beck. Through semantic synthesis of mental operations, which makes social subject, one comes to articulating a relational reflexivity. The relationship is the subject of philosophical and sociological thought. It builds society and confirms the competence of the unit. The concept of in-reflexivity expresses the complexity and richness of the competence of the individual who thinks, acts and forms. An expression of the subjectivity of the individual is accurately his/her creativeness. A particular example of it is the creative activity of scientific researchers. Key words: reflexivity, relation, subjectivity, creativity research

### **Abstrakt**

Włoski socjolog i filozof Pierpaolo Donati jest twórcą paradygmatu refleksyjności relacyjnej. Autorska koncepcja refleksyjności jest krytyczną analizą tej, którą postuluje chociażby Anthony Giddens i Ulrich Beck. Poprzez semantyczną syntezę operacji myślowej, którą dokonuje podmiot społeczny, dochodzi się do wyartykułowania refleksyjności relacyjnej. Relacja jest przedmiotem namysłu filozoficzno-socjologicznego. Ona buduje społeczeństwo i potwierdza sprawczość jednostkową. Koncepcja *we-reflexivity* wyraża złożoność i bogactwo kompetencji jednostki, która myśli, działa i tworzy. Wyrazem podmiotowości jednostki jest właśnie jej twórczość. A szczególnym jej przykładem jest aktywność twórcza badacza naukowego.

Słowa kluczowe: refleksyjność, relacja, podmiotowość, twórczość badawcza

## **WPROWADZENIE**

W obrębie nauk społecznych, przed wielu już laty, polski badacz Stanisław Ossowski, przygotowaną rzetelnie publikację opatrzył tytułem *O osobliwościach nauk społecznych*<sup>84</sup>. Próbował tym samym zmierzyć

---

<sup>84</sup> Zob. S. Ossowski, *O osobliwościach nauk społecznych*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1983.

się z wyzwaniem i dość powszechnie panującymi przekonaniem, iż status nauk społecznych – z pewnością także humanistycznych – jest wciąż niejasny, niejednoznaczny, wieloparadygmatyczny. Sięgając do początków socjologii, a więc przywołując nazwiska Augusta Comte’a, Émile’a Durkheima, Maxa Weбера, czy Herberta Spencera, nieodparcie wysuwa się na pierwszy plan kwestia statusu metodologiczno-hermeneutycznego jednej z dyscyplin w ich obrębie, to znaczy socjologii. Istotnie zaprzyjaźniona i skorelowana z myśleniem filozoficznym, zwłaszcza z filozofią społeczną<sup>85</sup> (warto przypomnieć, iż pierwsze traktaty ojców socjologii były w wielu przypadkach znacząco filozoficzne), próbowała także mierzyć się z problemem tego, w jaki sposób wyjaśnić istotę bytu społecznego, jakie jest rzeczywiście miejsce jednostki w kontekście społeczeństwa, oraz, przede wszystkim, kto w tej relacji jest aktorem determinującym wzajemny stosunek, kto ostatecznie wpływa na kształt, strukturę, oraz istotę obu bytów. Zresztą, nie tylko socjologia jest istotnie związana z myślą filozoficzną. Analogicznie kwestia ta wygląda w pedagogice<sup>86</sup>.

Bliskość diagnoz i analiz socjologicznych z filozoficzną powoduje, iż pojawiają się zasadnicze pytania, które można określić jako fundamentalne, uniwersalne, ponadczasowe, czyli w pewnym sensie filozoficzne. Czy społeczeństwo istnieje tylko dlatego, że istnieją jednostki, które je kształtują? A może istnienie jednostek, jakoś ich trwania, jest całkowicie determinowana faktem istnienia społeczeństwa? Czy zatem istotniejsza jest w tym zakresie determinacja strukturalna, czy jednak sprawczość jednostkowa, będąca faktycznym świadectwem jej upodmiotowienia, priorytetowości? Takowe i wciąż nowe dociekania towarzyszą także myślicielom współczesnym, dokonującym swoich analiz i nierazko także heurystyki w różnych uwarunkowaniach kontekstualnych. Wiązanie tego, co jest dziś efektem wzmożonej refleksji nad istotą jednostki i społeczeństwa z minionym czasem, z klasykami, głównie z tymi lokowanymi z największą estymą „w złotych ramach”<sup>87</sup>, jest wielce optymistycznym zjawiskiem badawczym.

---

<sup>85</sup> Niektórzy z socjologów ubolewają nad rzekomym rozpadem socjologii społecznej; sugestywnie wyraził to Alain Touraine: „Filozofia ta nie znika, ale wchodzi w fazę wewnętrznego rozpadu”, A. Touraine, *O socjologii*, przeł. M. Warchała, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 271.

<sup>86</sup> Zob. B. Śliwerski, *Współczesna myśl pedagogiczna. Znaczenia, klasyfikacje, badania*, Impuls, Kraków 2011, s. 261-273.

<sup>87</sup> Zob. E. Barlösius, „Klasyki w złotych ramach”. *Przyczynek do socjologii klasyków*, przeł. G. Sowinski, [w:] *Nowe perspektywy teorii socjologicznej*, red. A. Manterys, J. Mucha, Wydanie I, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2009, s. 5-30.



Próba dociekania w tym, jak było dawniej i jak jest teraz – w zakresie namysłu naukowego oraz w odnalezieniu miejsca przez jednostkę w obrębie społeczeństwa – można określić mianem *operacji refleksyjnej*. Znacząco inaczej rozumiana wspomniana operacja, niż to chciałby choćby Anhtony Giddens czy Urlich Beck, zostaje krytycznie oceniona, a tym samym w następstwie przetworzona, uzupełniona i rozwinięta przez włoskiego socjologa i filozofa Pierpaolo Donatego. Autor jest zasadniczo w Polsce nieznanym, choć dokonał imponującej pracy w zakresie analizy problematyki refleksyjności. Perspektywę refleksyjności poszerzył – co jest już zupełnie nowatorskie i oryginalne – o paradygmat relacyjności. Wydaje się, że całościowe spojrzenie na teorię P. Donatego stanowi dobrą podstawę dla analiz prowadzonych w obrębie filozofii jako takiej, jak również w kształtowaniu teoretycznych paradygmatów podmiotowości jak i w praktykowaniu takiej postawy. Niniejsze rozważania mają na celu zarysowanie kilku idei związanych ze wskazaną perspektywą badawczą. Ich realizacja jest prowadzona z punktu widzenia socjologa refleksyjnego, którego inklinacje badawcze znacząco spotykają się z poglądami socjologiczno-filozoficznymi wspomnianego włoskiego socjologa, choć wobec niektórych pomysłów badawczych włoskiego myśliciela są krytyczne.

## 1. SEMANTYKA REFLEKSYJNOŚCI

Dość częstą praktyką badaczy naukowych jest skłonność do wyjaśniania tych pojęć, które uznają za istotne, dla poprawności w przeprowadzaniu własnych analiz, ale przede wszystkim po to, aby być właściwie zrozumianym przez potencjalnego odbiorcę jego treści. W socjologii, która w tym zakresie znacząco zbliża się do filozofii, takie wprowadzające postępowanie badawcze dokonywane jest zazwyczaj w otwartej przestrzeni jakiegoś szerszego dylematu, sprzężenia, konfrontacji. Dla konkretyzacji kwestii posłużmy się pewną egzemplifikacją. Niech by to była – z racji pewnego uniwersalizmu socjologicznego – kwestia napięcia pomiędzy dwoma biegunami: jednostkowym i społecznym. Jeden z autorów, ukierunkowany socjologicznie i filozoficznie badacz, Jean-Claude Kaufmann, opatruje swoją interesującą publikację intrygującym – z naszego punktu widzenia – podtytułem: *Inna wizja człowieka i konstrukcji podmiotu*, w której kwestie semantyczne związane z pojęciem „przyzwyczajenia” wyklada

równie zajmująco<sup>88</sup>. Oprócz takiej kwestii hermeneutycznej, dodatkową inklinacją staje się nierzadko dbałość o to, aby najważniejsze specjalistyczne terminy były wyjaśniane na drodze sukcesywnych objaśnień innych pojęć, które prowadzą do tych najistotniejszych. Podobnie czyni włoski badacz Pierpaolo Donati.

Termin refleksyjności wyłania się niejako na drodze eksploracji etapów rozwoju terminologii, które prowadzą ku próbie zrozumienia refleksyjności. Zatem, przypomnijmy, najważniejszym pojęciem jest refleksyjność, wzbogacona o paradygmat relacyjności. Wstępnym etapem działań objaśniających jest to, które wiąże się z dookreśleniem tego, czym jest *riflesso* (ang. *reflex*). Należałoby zgodzić się z autorem, iż jest to rodzaj mechanicznej reakcji, czymś, co ma postać automatycznej odpowiedzi, co jest jakimś rodzajem fizycznej bądź fizjologicznej reperkusji, zaistniałej pod wpływem uprzednio zainicjowanego z zewnątrz procesu, wysłanego sygnału, skierowanego w stronę innego podmiotu pewnego zasobu treściowego. *Riflesso* będzie w każdej takiej opisanej sytuacji czymś w rodzaju zwyczajnej reakcji.<sup>89</sup>

Bardziej wyrafinowanym procesem, do którego zdolna jest jednostka, podmiot społeczny, jest tzw. *riflessione* (ang. *reflexion* lub *reflection*). Ma się tu na myśli pewną formę reakcji i rodzaj czynności, o których można powiedzieć, iż stanowią proces tożsamy z potocznie pojmowaną refleksją. Z pewnością istnieje szeroki zasób możliwości, aby opisać ten proces. Tutaj uznamy za najistotniejsze takie jego rozumienie, w którym oznaczałby on fenomen kształtujący i wyrażający pewną opinię, pogląd, przypuszczenie, myśl, będące efektem przeprowadzonego w określonym czasie procesu myślowego. Nietrudno odnaleźć kontekst, w którym takowa operacja ma miejsce. Jest nim oczywiście umysł ludzki, będący przestrzenią budowania pewnej konstrukcji teoretycznej, której postać ujawni się niebawem lub za jakiś czas. Można także stwierdzić, iż ten rodzaj operacji umysłowej stanowi także swoisty „kanał ujścia” dla zmaterializowania się pewnych czynności, zaprojektowanych teoretycznie. Zatem, obszar systemu analityczno-poznawczego jednostki stanowiłby ośrodek takiej właśnie refleksyjności jednostkowej<sup>90</sup>.

---

<sup>88</sup> Por. J.-C. Kaufmann, *Ego. Socjologia jednostki. Inna wizja człowieka i konstrukcji podmiotu*, przeł. K. Wakar, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004, s. 114.

<sup>89</sup> Por. P. Donati, *Sociologia della riflessività. Come si entra nel dopo-moderno*, Società Editrice il Mulino, Bologna 2011, s. 138.

<sup>90</sup> Por. tamże.

Każda jednostka, rozpatrywana zwłaszcza w pryzmacie jej podmiotowości, posiada dość specyficzną kompetencję umysłową, będącą kolejnym etapem wyjaśniającym procesy jej *urefleksyjnienia*. Włoski socjolog wyszczególnia tzw. *riflessione critica* (refleksywność krytyczną). Nadając jej przede wszystkim wymiar socjologiczny, można stwierdzić, iż ma ona charakter funkcjonalno-strukturalny, ukierunkowany na działanie interpretacyjne, wartościujące, oceniające, materializujące się w ludzkim umyśle przede wszystkim w oparciu o zdolność ponownego uruchomienia operacji intelektualnych. Byłaby to możliwość operacyjna oraz czynność wyrażająca się poprzez zdolność ku powrotowi w stronę refleksji. Jej istotę stanowi proces wewnętrznej problematyzacji różnych sposobów dalszego myślenia i wynikającego z tej czynności umysłu działania, wyrażające się w odnajdywaniu sposobów, poprzez które można formować różne opinie. Poprzez mechanizm powrotu, przede wszystkim krytycznego, a w pewnym sensie bardziej jeszcze *refleksywnego* niż to było w poprzedniej postaci, uruchamia się proces nowej conceptualizacji i operacjonalizacji myślowej, której efektem jest nowa, odmienna, i na krytycznej analizie skonstruowana idea, konsekwencją której byłoby podjęcie nowej decyzji, kształtowanej względem określonej sytuacji<sup>91</sup>.

Interesująco przedstawiają się deskrypcje i analizy prowadzone w tym obszarze, w którym autor czyni to w kolejnej odśrodkowej semantycznych dociekań. Tzw. *riflessività personale* (ang. *personal reflexivity, internal conversation*), byłaby mechanizmem twórczym jednostki, której aktywność wyraża się poprzez konwersację wewnętrzną. Sama myśl, która się rozwija, która przebiega różnymi trajektoriami wewnętrznymi w ludzkim umyśle, jest w jakimś sensie procesem jej formowania. Ma się tu do czynienia z czymś, co można by nazwać procesem *meta-myślnym*, refleksyjnością nad refleksyjnością, myślą nad własną myślą, dialogiem wewnętrznym, któremu przypatruje się „trzecia” osoba, będąca jednak tą samą, co owe „dwie” prowadzące wewnętrzny dialog, którego źródłem jest „jedna jedyna” osoba. Proces ten, zdaniem P. Donatego jest dość niebezpieczny, lecz cenny dla myśli, idei i przekonań, które się uprzednio w jednostce ukształtowały, a które teraz zostają poddane ponownemu przemyśleniu. Zatem *mruczająca z zadowolenia* ustalonej wcześniej opinii<sup>92</sup> zmienia powód własnego

---

<sup>91</sup> Por. tamże.

<sup>92</sup> M. Maffesoli, *Rytm życia. Wariacje na temat świata wyobraźni ponowoczesnej*, przeł. A. Karpowicz, Wydanie I, Kraków 2012, s. 10.

*mruczenia*, ponieważ zostają podważone i chwieją się ustalone uprzednio formy.

Zrozumienie tej postaci refleksyjności nie jest proste, zwłaszcza wtedy, kiedy chciałoby się rygorystycznie odróżnić ją od poprzedniej. Stąd dla pewnego rodzaju rozjaśnienia tego, co dzieje się w umyśle i postawie jednostki dokonującej procesu tej zinternalizowanej konwersacji, warto posłużyć się konstatacją amerykańskiej badaczki Margaret Scotford Archer. Włoski filozof i socjolog powołuje się na jej wypowiedź, która bardzo wiele wyjaśnia: „The regular exercise of the mental ability, shared by all normal people, to consider themselves in relation to their (social) context and vice versa”<sup>93</sup>.

Dla bardziej jeszcze czytelniejszego zrozumienia prowadzonych przez P. Donatego analiz, na tym odcinku intelektualnych dociekań, można posłużyć się ciekawą egzemplifikacją, którą sam autor stosuje. Otóż, byłyby to sytuacje, w których jakiś podmiot uświadomienia sobie, iż nie jest zdolnym do bycia partnerem w związku. Inny przykład to ten, gdy dochodzi do uświadomienia sobie, iż nie posiada się wystarczającej mocy, aby podjąć się jakiegoś działania, poprzez które miałyby się wspierać innych. Są to tzw. *ultimate concerns*, które odsyłają do powinności zredefiniowania własnego stylu życia. Taka aktywność miałyby polegać na tym, aby w sposób refleksyjny, odpowiedzialny, dojrzały i ugruntowany, ontologicznie ująć te poczynione postanowienia w ramach pewnego projektu. A projekt domagałby się rzetelnego i pogłębionego koncepcyjnie przygotowania, ukształtowania, a następnie jego realizacji<sup>94</sup>.

Czy wskazaną formę refleksyjności nie można by z uzasadnionych powodów łączyć z tym, co jest koncepcją tzw. wyobraźni socjologicznej, wypracowanej przez Charles’a Wrighta Millsa? Abstrahując od szczegółowego definiowania tej kompetencji socjologicznego spojrzenia na świat i siebie, warto wskazać na tę konstatację, która wyraża myśl o *uświadomionych* możliwościach i ograniczeniach jednostki w stosunku do innych oraz względem społeczeństwa jako całości. C.W. Mills przekonująco stwierdza: „Pierwszym z pożytków z takiej wyobraźni – i pierwszą lekcją tych nauk społecznych, które nią dysponują – jest idea jednostki zdolnej do zrozumienia własnego doświadczenia i uchwycenia własnego losu wyłącznie poprzez ulokowanie siebie w okresie, w którym żyje, zdolnej

---

<sup>93</sup> M.S. Archer, *Making Our Way Through the World: Human Reflexivity and Social Mobility*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, s. 4.

<sup>94</sup> P. Donati, *Sociologia della riflessività...*, dz. cyt., s. 138.

rozpoznać własne szanse życiowe tylko poprzez uświadomienie sobie szans wszystkich jednostek znajdujących się w tym samym położeniu. Z wielu względów jest to straszna lekcja, z wielu jednak innych względów – wspinała. Nie znamy granic zdolności człowieka do najwyższego wysiłku albo dobrowolnej degradacji, cierpienia albo radości, upodobania w brutalności albo słodczy rozumu. [...] Wyobraźnia socjologiczna pozwala nam zrozumieć historię i biografię oraz relację zachodzącą między nimi w ramach społeczeństwa”<sup>95</sup>.

Istnieje – zdaniem włoskiego socjologa – inny jeszcze rodzaj refleksyjności. Jest to tzw. *riflessività sociale* (ang. *social* albo *group reflexivity*). Wczytując się w proces argumentacyjny P. Donatego należy upatrywać we wskazanej postaci refleksyjności pewnej zdolności umysłowej, którą wyraża obdarzona nią osoba wobec wspólnoty, społeczności, grupy. Ten rodzaj odniesienia refleksyjnego lokuje się w szerszej perspektywie podmiotowości jednostki w stosunku do społeczeństwa. Podmiot widzi nie tylko odniesienie społeczne jako konieczność ze względu na wymogi jego natury, który podpowiada mu, iż bez kontekstu społecznego nie jest w stanie zrealizować wszystkich swoich potrzeb, ale na zasadzie uznania społeczności i grupy jako pewnego rodzaju partnerów dla swojego jednostkowo-społecznego losu. Czym innym będzie jednak taki rodzaj refleksyjności, który kształtuje odniesienie do grupy, społeczności jako kogoś, kto jest zagrożeniem, choćby z racji jej odmienności. Jak zauważa Helene Joffe, dzieje się to szczególnie w okresach kryzysowych. Taka grupa negatywnego odniesienia „[...] zaczyna być postrzegana jako przyczyna chaosu”<sup>96</sup>.

Zdaniem włoskiego socjologa i filozofa, można wyróżnić jeszcze tzw. refleksyjność systemową – *riflessività sistemica* (ang. *reflectivity*). Analiza systemów w socjologii ma dość bogatą tradycję<sup>97</sup>. Odnosnie tej postaci refleksyjności wskazać można – jako przykładowe – systemy i sieci strukturalne i programy komputerowe<sup>98</sup>. Choć taka forma refleksyjności nie wiąże się wyłącznie i nie odnosi do umysłu człowieka, stanowi interesująca egzemplifikację, która *per analogiam*, może

---

<sup>95</sup> C.W. Mills, *Wyobraźnia socjologiczna*, przeł. M. Bucholc, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2008, s. 52-53.

<sup>96</sup> H. Joffe, *Ludzkie reakcje na ryzyko: „to nie ja”, „należy obwinić kogoś innego”*, przeł. D. Łucka, [w:] *Socjologia codzienności*, red. P. Sztompka, M. Bogunia-Borowska, Wydawnictwo Znak, Kraków, s. 889.

<sup>97</sup> Wystarczy wskazać chociażby na klasyczne dzieło Talcotta Parsonsa, amerykańskiego teoretyka i przedstawiciela nurtu funkcjonalistycznego w socjologii, zob. T. Parsons, *System społeczny*, przeł. M. Kaczmarczyk, Wydanie I, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2009.

<sup>98</sup> Por. P. Donati, *Sociologia della riflessività...*, dz. cyt., s. 139.

posłużyć także do badań nad refleksyjnością podmiotową, uczłowieczoną, jednostkowo-społeczną. Można wskazywać na życie społeczne, w którym jednostki odnajdują swoje miejsce, i które istotnie wpływają na jakość procesów wewnętrznych dokonujących się w tym społeczeństwie, ale także jako tych, którzy prowadzą obserwację procesów morfogenetycznych. Społeczeństwo odradza się, ewoluuje i kształtuje nie tylko mocą sprawczą jednostek, które w znaczeniu stosunku do niego, pozostają „na zewnątrz”, lecz z racji wewnętrznego wyposażenia w te siły, które powodują jego „samoistną” przemianę i strukturyzację.

## 2. RELACJA – SOCJOLOGICZNO-FILOZOFICZNE DESKRYPCJE

W jaki sposób zagadnienie relacji wyłania się jako problem społeczeństwa nowoczesnego i ponowoczesnego? Czy tylko w taki, że – jak się dość powszechnie twierdzi – stwierdza się istnienie kryzysu relacji? Czy także przekonując, iż „ułatwienia” relacyjne w postaci nowych kanałów komunikacyjnych wygenerowały jednak raczej więcej perturbacji relacyjnych niż elementów je konstytuujących, potwierdzających, wzmacniających? Społeczeństwo jest zróżnicowane także w sensie relacyjności. Porządek społeczny jest niewyobrażalnie heterogeniczny. Równie różnorodny i za każdym razem odmienny będzie także sposób relacjonowania się człowieka względem tego porządku<sup>99</sup>. Wydaje się, iż współczesną dominującą cechą w kwestii wzajemnych między-jednostkowych odniesień jest niejasność, nieprzejrzystość sensów, nieufność i niezrozumienie kontekstualne. Choć procesy nowoczesności uruchomiły z wielką intensywnością mechanizmy różnicujące style życia, generując coraz liczniejsze uświadomienia indywidualizacji życia, to jednak próba obiektywizacji w opisie tych mechanizmów wskazuje bardziej na umasowienie, homogenizację, ujednoczenie i budowanie zbiorowej, choć rozproszonej, to jednak zglobalizowanej tożsamości. Homogenizacja stylów życia jest stałym procesem, który towarzyszy nowoczesności, i który idzie w parze ze stałym rozwojem, choć jakość tego rozwoju pozostaje coraz bardziej dyskusyjna. Dominacja tego, co ponadsubiektywne, co niejako wymusza obiektywizację, nie magazynuje jednak w jednej postaci i w jednym miejscu umasowionego zróżnicowania jednostkowego. Peter L. Berger i Thomas Luckmann przypomną, iż „[...] społeczeństwo istnieje zarówno

---

<sup>99</sup> Por. N. Luhmann, *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii*, przeł. M. Kaczmarczyk, Wydanie I, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2007, s. 197.

jako rzeczywistość obiektywna, jak i subiektywna, pełne jego zrozumienie musi obejmować oba te aspekty”<sup>100</sup>.

Przyglądając się rzeczywistości społecznej w sensie jej zlokalizowanej przestrzeni kulturowo-społecznej, jak i w jej postaci globalnej, powszechnej, uniwersalnej, należy stwierdzić, iż dywersyfikacja i permanentny proces różnicowania produkuje, niszczy i ponownie reorganizuje relacje. Według niektórych badaczy i obserwatorów życia społecznego, relacje mają zupełnie inną postać niż dawniej, w tak zwanych społeczeństwach tradycyjnych. Wystarczy wspomnieć dogłębną analizę przeprowadzoną przez jednego z ojców socjologii, È. Durkheima, który radykalną zmianę społeczeństwa tradycyjnego na nowoczesne bada w perspektywie solidarności (ewolucja i przeobrażenie solidarności mechanicznej na organiczną<sup>101</sup>).

Relacje w społeczeństwie nowoczesnym i ponowoczesnym stają się wciąż coraz bardziej funkcjonalne i auto-referencyjne (relacje „autopojetyczne”). Ale są i tacy badacze, którzy z wielką determinacją postulują potrzebę pracy na rzecz wytwarzania się relacji o charakterze ponad-funkcjonalnych i hetero-referencyjnych (relacje „heteropojetyczne”). Okazuje się, iż można myśleć o wypracowywaniu relacji jako uświadomionej operacji myślowo-praktycznej, zamierzonej, ukierunkowanej na nie same, nie ograniczając się jedynie do ich poprawiania, doglądania i dbałości o nie, choćby z tej racji, że się pojawiły one jako efekt działalności skoncentrowanej na innych rodzajach aktywności ludzkiej.

P. Donati jest przekonany, iż wartość badania, analizowania i opisywania relacji polega na ich wieloparadygmatycznej deskrypcji. W rzeczywistości oznacza to, iż wszystkie perspektywy mogą wnieść coś interesującego w ich opisywanie. Dlatego posługuje się – czasem bardzo antagonistycznymi wobec siebie – teoriami interpretacji paradygmatu relacyjności (ujęcie marksistowskie, koncepcja pozytywistyczna, teoria historyczno-rozumiejąca – *Verstehen*, ujęcie formalistyczne, koncepcja fenomenologiczna, perspektywa interakcjonizmu symbolicznego, strukturalistyczno-funkcjonalna, neofunkcjonalizmu komunikacyjnego oraz teoria hermeneutyczno-dialogiczna)<sup>102</sup>. Warte uwagi jest to, iż wspomniane teorie wydobywają na światło dzienne jakiś wartościowy

---

<sup>100</sup> P.L. Berger, T. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości. Traktat z socjologii wiedzy*, przeł. J. Niżnik, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 188.

<sup>101</sup> Zob. È. Durkheim, *O podziale pracy społecznej*, przeł. K. Wakar, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, Warszawa 2011, s. 92-294.

<sup>102</sup> Zob. J.H. Turner, *Struktura teorii socjologicznej. Wydanie nowe*, przeł. G. Woroniecka, J. Szmatka i inni, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.

aspekt relacyjności. Nie wyczerpują jednak takiego jej rozumienia, jakie autor realizuje w swoim programowym w tej kwestii dziele<sup>103</sup>.

Analizy filozoficzno-socjologiczne zawarte w monografii poświęconej społecznym odniesieniom relacyjności wskazują, iż ten fenomen powstający w przestrzeniach ludzkich odniesień można rozumieć na co najmniej trzy sposoby. *Refero* byłoby rodzajem odniesienia czegoś do kogoś. *Religo* stanowiłoby mechanizm więziotwórczy lub połączenie strukturalne. *Effetto emergente* to z kolei produkt wyłaniający się z „kombinacji relacji” powstałej w połączeniu dwóch poprzednich. Obecność w relacji może wyrażać się w wymiarze statycznym i dynamicznym<sup>104</sup>. Może określać pozostawanie w jakimś określonym/danym kontekście, z czego wnioskować należy o jego sensie morfostatycznym. Może jednak także przybierać formę interakcyjną, generującą nowe postaci. Ten rodzaj aktywności formowania się relacyjności należałoby określić jako usensowienie morfogenetyczne. Wydaje się więc zasadnym odróżnienie relacji społecznej jako kontekstu, od relacji społecznej wyrażającej się w interakcji. Zatrzymując się interpretacyjnie na poziomie interakcyjności w pojmowaniu relacji byłoby równoznaczne z godzeniem się na utratę wymiaru historycznego i symbolicznego życia społecznego<sup>105</sup>.

Zdaniem włoskiego badacza można analizować zjawisko relacji społecznej w kontekście i w odniesieniu do fenomenów asocjacyjnych i dysocjacyjnych, albo przeprowadzając diagnozę społeczeństwa rozumianego jako sieć, niezależnie od tego, czy podkreśla się bardziej – jak tego chce Manuel Castells – morfologię społeczną, czy społeczne działanie<sup>106</sup>. Różnorodność i różnicowanie się postaci relacji jest egzemplarnym odzwierciedleniem współczesnych procesów życia społecznego. Warto w tym miejscu powrócić do klasycznej dystynkcji pomiędzy rozumieniem społeczeństwa jako relacji wspólnotowości (*Gemeinschaft*), oraz jako budowanych i legitymizowanych odniesień dokonujących się w kontekście zrzeszeniowym (*Gesellschaft*)<sup>107</sup>.

---

<sup>103</sup> Zob. P. Donati, *Sociologia della relazione*, Società Editrice il Mulino, Bologna 2013, s. 61-86.

<sup>104</sup> Kwestię tę można także odczytywać w perspektywie szerszej, ale wybitnie klasycznej, sięgając do początków socjologii, zob. A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, przeł. J.K. Potocki, [w:] *Klasyczne teorie socjologiczne. Wybór tekstów*, red. P. Śpiewak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 3-27.

<sup>105</sup> Zob. P. Donati, *Sociologia della relazione*, dz. cyt., s. 87-92.

<sup>106</sup> Por. M. Castells, *Spółczesność sieci. Nowa przedmowa 2010*, przeł. M. Marody i inni, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 491.

<sup>107</sup> Zob. F. Tönnies, *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.



Można wciąż na nowo, z szacunkiem dla poprzednich wysiłków typologizacji, dokonywać nowych rozróżnień. Budowane typologie mogą pomóc w zrozumieniu tego, w jaki sposób zmieniają się aktorzy społeczni, oraz dlaczego w obrębie cenionych, poszukiwanych i przyswajanych dóbr społecznych, szczególnie w ich upostaciowieniu relacyjnym, dokonują się zmiany, ale i pozostają niezachwiane usytuowania. P. Donati wskazuje na różnorodne kryteria, służące w następstwie typologizacji zjawiska relacji. Można zatem wskazać na relacje *statyczne (morfostatyczne)* i *dynamiczne (morfogenetyczne)*, *konfliktualne (antagonistyczne)*, *zbliżeniowe* i *oddalające*, *pierwotne* i *wtórne*, *bezpośrednie (interpersonalne)* i *niebezpośrednie (mediacyjne)*, *formalne* i *nieformalne*, *prywatne* i *publiczne*, *slabe* i *silne*, relacje *egalitarne* i *hierarchiczne*<sup>108</sup>.

Powyższa typologia nie jest oczywiście wyczerpująca. Istnieją także inne formuły pojęciowe, która oddają bogaty zasób treściowy relacji społecznej. Kontekstualność relacyjna niejako żyje własnym życiem. Mimo że jest związana z relacjami, stanowi bardziej grunt ich powstawania i wyłaniania się, niż „intencjonalne „ukierunkowanie na ich powstawanie”<sup>109</sup>. To, co z relacją jest związane, co ją konstytuuje, co nakreśla pewien horyzont i kontekst, aby mogła zaistnieć, jest na tyle złożone i zróżnicowane, iż można by każdy poszczególny element relacyjności badać ze ścisłym kontekstem relacyjnym. Jako swego rodzaju egzemplifikację można wskazać także na fenomen spotkania, lub – jak chce Erving Goffman – na tzw. „zgrupowanie ogniskowane”<sup>110</sup>.

---

<sup>108</sup> Zob. P. Donati, *Sociologia della relazione*, dz. cyt., s. 99-108.

<sup>109</sup> Niniejszą kwestię można rozpatrywać zwłaszcza w odniesieniu do metodologii zaproponowanej przez É. Durkheima, który postulował oddzielony od jednostkowego istnienia świat społeczny, oraz wynikającą z tego faktu konieczność stosowania – proporcjonalnej do wspomnianej perspektywy – techniki badawczej. Zdaniem É. Durkheima: „Musimy tedy rozpatrywać zjawiska społeczne same w sobie, oddzielone od świadomych podmiotów, które je sobie wyobrażają; trzeba badać te zjawiska od zewnątrz, jak zewnętrzne wobec nas rzeczy, gdyż jedynie jako takie nam się przedstawiają. Jeżeli ta zewnętrzność jest tylko pozorna, nasze złudzenia będą się rozpraszać w miarę postępu nauki i zobaczymy, można powiedzieć, uwewnętrznianie się zewnętrzności. Rozwiązanie nie może być jednak przesądzone i gdyby nawet miało się okazać, że owe zjawiska nie mają żadnych istotnych cech rzeczy, zacząć trzeba od traktowania ich tak, jakby cechy te posiadały. Zasada ta odnosi się do całej rzeczywistości społecznej, nie czyniąc żadnych wyjątków. Nawet zjawiska, które wydają się sztucznym urządzeniem, winny być rozpatrywane z tego punktu widzenia”, É. Durkheim, *Zasady metody socjologicznej*, przeł. J. Szacki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 57.

<sup>110</sup> E. Goffman, *Spotkania. Dwa studia z socjologii interakcji*, przeł. P. Tomanek, Wydanie I, Wydawnictwo Naukowe PWN, Kraków 2010, s. 12.

### 3. WE-REFLEXIVITY – PARADYGMAT REFLEKSYJNOŚCI RELACYJNEJ

P. Donati dokonał także typologii refleksyjności, proponując jej poszerzenie o pojęcie relacyjności. Refleksyjność relacyjna to rodzaj operacji umysłowej, która poprzez konceptualizację i w operacjonalizację teoretyczno-praktyczną wyłania się w rzeczywistości kontaktu, we wzajemnym oddziaływaniu, w odniesieniu, w procesie interakcyjności. Pierwszy jej rodzaj to tzw. *we-reflexivity*. Posiada ona naturę czysto mechaniczną. Można ją pojmować jako rodzaj powiązania, uzewnętrzniający się w kontakcie między-jednostkowym. Dopełnienie pojęciowe wyrażone w słowie „mechaniczne” wskazuje na to, iż byłby to rodzaj refleksyjności relacyjnej o charakterze automatycznym, rutynowym, bardziej sensorycznym niż wewnętrznym, wywołującym określoną reakcję fizyczną, zmysłową. Ten rodzaj refleksyjności niewiele ma jednak wspólnego z rzeczywistą refleksyjnością, którą można by było za taką uznać w pełnym tego słowa znaczeniu<sup>111</sup>.

Bardziej rozwiniętą formą refleksyjności byłaby już tzw. *we-reflexivity* mechaniczna i organiczna. Włoski socjolog dostrzega w niej pewną kompetencję umysłu, poprzez którą jednostka w nią wyposażona posiada zdolność do zaproponowania siebie jako *narzędzia* sprzyjającego relacjonowaniu się ze światem społecznym. Można w niej także dostrzec kompetencje do jego budowania, tworzenia, rozwijania, pomnażania jego struktury. W tym miejscu warto przypomnieć, iż w socjologicznym dyskursie toczy się od dość dawna dyskusja na temat tworzenia się rzeczywistości społecznej. Przekonanie o tym, że świat społeczny jest dokładnie taki, jakim wytworzą go jednostki – choć to przekonanie nie jest jednoznacznie i uniwersalnie akceptowane w kręgu myśli socjologicznej – wnosi sporo do tej dyskusji. A gdy przyjąć odmienny punkt widzenia, że to struktury społeczne tworzą życie jednostkowe, je determinują, przyjmie się drugie rozwiązanie, równie skrajne jak pierwsze. Wyjście z tego impasu – dość rozsądne chyba – proponuje A. Giddens, proponując tzw. teorię strukturacji: „...głównym przedmiotem badań nauk społecznych nie jest ani doświadczenie indywidualnego aktora, ani jakakolwiek *całość społeczna*, lecz uporządkowane w czasie i przestrzeni praktyki społeczne. Ludzkie czynności społeczne, tak jak niektóre samoprodukujące się obiekty przyrody, są powtarzalne. Znaczy to, że aktorzy społeczni nie tworzą ich,

---

<sup>111</sup> Zob. P. Donati, *Sociologia della relazione*, dz. cyt., s. 204.

lecz je stale odtwarzają za pośrednictwem środków właściwych sobie jako aktorom”<sup>112</sup>. Można raczej zgodzić z P. Donatim, iż refleksyjność ta pojawiła się w rzeczywistości „plemiennej” opisanej choćby przez Émile’a Durkheima czy Talcotta Parsonsa<sup>113</sup>.

Kolejnym wariantem refleksyjności rozumianej w kontekście „my”, jest kategoria *we-reflexivity* funkcjonalna o zminimalizowanej do zera postaci refleksyjności mechanicznej (*we-reflexivity funzionale senza riflessività meccanica*). W jaki sposób można ją dostrzec i opisać? Jej pojawianie się jest istotnie skorelowane z indywidualizacją symboli oraz myśli jednostek. Istnienie oraz ciągłe rozwijanie się heterogeniczności jednostkowej uruchamia także proces różnicowania symboli. Ten z kolei jest czynnikiem wyzwającym działanie mechanizmu konieczności dokonywania wyborów pomiędzy szeroką ofertą symboli. Względem poprzedniej formy refleksyjności (jej obecność dostrzega się w epoce industrializacji oraz tzw. pierwszej nowoczesności), niniejsza wyłania się jako konieczność zastosowania takiej jej postaci. Zatem dostrzec można jej wyraźne ukierunkowanie funkcjonalne, ze względu na radykalnie odmienną strukturę świata społecznego. Będzie to zatem *we-reflexivity* nowoczesności, niezbędna w zastosowaniu w wielości i zróżnicowaniu społecznym także np. w obszarze rynkowym, w wymiarze pracy, którą ludzie podejmują<sup>114</sup>. Dzięki takiej kompetencji umysłu jednostki projektują własne wybory indywidualne, co wyraża także dążności osobowotwórcze. Być może jest to jakieś echo koncepcji, którą postulował swego czasu Florian Znaniecki, mówiąc o tzw. twórcach nowej cywilizacji<sup>115</sup>.

Typologia refleksyjności typu *we-reflexivity* podprowadza pod najistotniejszą jej postać, to znaczy pod tzw. *we-reflexivity* relacyjną. Można dostrzec w niej efekt procesu, który w odniesieniu do poprzednich form, miałby wytwarzać nowy rodzaj kompetencji umysłu. Poprzednie formy refleksyjności nie wyposażały jednostki oraz społeczeństwa w wystarczającą siłę, nie dawały wskazówek do odnalezienia się w aktualnej nowoczesności. Kontekst nowoczesności i

---

<sup>112</sup> A. Giddens, *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturacji*, Wydanie I, przeł. S. Amsterdamski, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2003, s. 40.

<sup>113</sup> Najprawdopodobniej autor ma tu na myśli koncepcję solidarności mechanicznej i organicznej, oraz paradygmat ich zmienności, zob. É. Durkheim, *O podziale pracy społecznej*, dz. cyt., s. 92-294.

<sup>114</sup> Por. G. Sapelli, *Per l'antropologia economica: culture e pratiche nella divisione sociale del lavoro*, [w:] *Antropologia della globalizzazione*, red. G. Sapelli, Bruno Mondadori, Milano 2002, s. 11-12.

<sup>115</sup> Zob. F. Znaniecki, *Ludzie teraźniejszości a cywilizacja przyszłości*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 311-330.

ponowoczesności jest przecież w ciągłej ewolucji, w przeobrażaniu się, oraz, – o czym mówi się aktualnie chyba najczęściej – wyłania się jako kryzysowy. Dlatego ze względu na ten stan rzeczy od jednostek posiadających kompetencję refleksyjności, chce się wymagać umiejętności wyjścia z kryzysowej sytuacji. Czynników zewnętrznych do podejmowania takich prób działań nie brakuje. Stąd wydaje się uzasadnioną refleksyjność relacyjną, która nie powinna być autoreferencyjna.

W namyśle socjologicznym nierzadko zachęca się raczej do badawczego odnoszenia się względem samego siebie oraz wobec innych, czyniąc to na zasadzie wielostronnej obserwacji, podejmowanej z różnych perspektyw i ujęć<sup>116</sup>. Podstawowym zadaniem refleksyjności relacyjnej jest działanie wspierające w tworzeniu relacji ludzkich i społecznych. Obserwując ten rodzaj refleksyjności nietrudno zauważyć, iż wyłania się nowa forma refleksyjności typu „my”, która nie znika i nie jest wchłaniana w warunkach wysokiej heterogenizacji świata, w obrębie powstawania tzw. globalnego „systemu wielocywilizacyjnego”<sup>117</sup>.

#### 4. TWÓRCZOŚĆ SOCJOLOGICZNO-FILOZOFICZNA UREFLEKSYJNIONA ODSŁONĄ PODMIOTOWOŚCI

Wykonywanie twórczej pracy wyraża podmiotowość człowieka. Jednostka, bardzo często w połączeniu z innymi, jest podmiotem aktu twórczego. Wydaje się, iż jest to sprawa uniwersalna, w sensie podejmowania i wykonywania każdej aktywności na rzecz pomnażania wiedzy, jak i tworzenia użytecznego społecznie materiału twórczego. Aktywność naukowa badaczy, „rzemieślników intelektualnych” stanowi szczególnie wyraz świadomości podmiotowej jej autorów. Podmiotowość zakłada jakiś rodzaj uświadomienia. Uświadomienie zaś, by stało się faktem, powinna poprzedzać operacja refleksyjna. Zatem twórczość naukowa sama w sobie wydaje się refleksyjną. A jeżeli nie byłaby refleksyjna, to jaki byłby jej efekt końcowy? Czy byłaby w ogóle twórczością? Refleksyjność jest cechą osobowości aktywnej. Wyraża

---

<sup>116</sup> „Ludzie są tak skonstruowani, że [...] potrafią doświadczać siebie i innych bezpośrednio z pozycji przechodnia i równocześnie patrzeć z wysokości piętra budynku na siebie i innych spacerujących ulicą. I być może w tym samym czasie potrafią nawet zobaczyć własną postać z punktu widzenia pilota, widząc siebie zarówno jako spacerujących po ulicy, jak i wyglądających z okna budynku”, N. Elias, *Spółczesność jednostek*, przeł. J. Stawiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 119.

<sup>117</sup> Zob. S.P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. H. Jankowska, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa 2006, s. 68-72.

także określoną postawę wobec aktywności zawodowej. Staje się pożądaną cechą także w wyjątkowych i oryginalnych obszarach teje aktywności<sup>118</sup>.

Refleksyjność (czy też refleksywność) – jak ją rozumie Ulrich Beck – jest przede wszystkim sposobem konfrontowania się z samym sobą<sup>119</sup>. P. Donati twierdzi, że to jednak zbyt mało. Taka refleksyjność niewiele wnosi w rzeczywistą odmianę świata społecznego. W samej więc socjologii, refleksyjność jest nie tylko pojmowana różnorako, ale i intuicyjnie<sup>120</sup>. Wydaje się, iż teoria refleksyjności jako teoria socjologiczna, powinna być właśnie refleksyjna<sup>121</sup>. Refleksyjność sama w sobie promuje ideę człowieka *homo eligens*. Człowiek jest istotą zdolną do dokonywania wyborów, podejmowania decyzji, które zakładają wieloaspektowość intelektualnego roztrząsania różnych kwestii<sup>122</sup>.

Podmiotowość badacza naukowego wyraża się w świadomie dokonanym wyborze życia twórczego, bądź w zaniechaniu go. Jest tworzeniem lub odtwarzaniem. Która opcja zwycięży, zależy od przeprowadzonych refleksyjnie procesów wewnętrznych, ale także od ich wyartykułowania na zewnątrz, od ich konfrontowania ze środowiskiem społecznym. W związku z tym można przyjąć, iż zasadnym będzie próba konstruowania także własnego zakresu myślenia refleksyjnego, przy jednoczesnej konieczności precyzyjnego wskazywania na określone odniesienia, będące dotychczasowym dorobkiem innych badaczy-twórców. Przykładem takiej taktyki badawczej może być metoda, jaką zastosował Heine-Hermann Krüger, gdy powołując się na stanowisko twórcy myślenia refleksyjnego w pedagogice, za jakiego jest uznawany Dieter Lenzen, zasadniczo odstąpił jednak od jego stanowiska: „W przeciwieństwie do Dietera Lenzena wybieram jednakże dla uzasadnienia

---

<sup>118</sup> Zob. T. Marcysiak, „Rolnik – Farmer Roku” – refleksyjny aktor na obszarach wiejskich, *Refleksyjność jako kategoria analizy socjologicznej. Koncepcje, badania, porównania*, red. R. Wiśniewski, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2009, s. 15.

<sup>119</sup> Por. U. Beck, *Ponowne odkrycie polityki: przyczynek do teorii modernizacji refleksywnej*, [w:] U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 17.

<sup>120</sup> Por. M. Suríková, *Refleksyjność jako dynamiczny element organizacji społecznej*, [w:] *Refleksyjność jako kategoria analizy socjologicznej. Koncepcje, badania, porównania*, red. R. Wiśniewski, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2009, s. 15.

<sup>121</sup> Por. S. Lash, *Refleksyjność i jej sobowtóry: struktura, estetyka, wspólnota*, [w:] U. Beck, A. Giddens, S. Lash *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 184.

<sup>122</sup> Por. A. Potasińska, *Refleksyjność w drodze do gospodarki opartej na wiedzy – przykład Polski, Refleksyjność jako kategoria analizy socjologicznej. Koncepcje, badania, porównania*, red. R. Wiśniewski, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2009, s. 143.

preferowanej tu koncepcji pedagogiki refleksyjnej inne teoretyczne punkty odniesienia i w związku z tym dochodzę następnie także do określenia jej odmiennych zadań<sup>123</sup>.

Społeczeństwo, w którym twórca naukowy prowadzi swoje badania, wymaga od niego kompetencji, przenikliwości, trafności w formułowanych przez siebie diagnozach, fachowości<sup>124</sup>. Są to cechy, które w szczególny sposób wyrażają podmiotowość jednostkową. Powinien więc tego od siebie wymagać. Od twórcy naukowego wymaga się także elastyczności, oraz tego, aby nie obawiał się, że może utracić w ten sposób klarowność i jasność wywodów, które czyni. Powinien zgodzić się na to, aby zbliżyły się ku niemu obie strony rzeczywistości badawczej, porozstawiane na przestrzeni rozwoju myśli społecznej: wolność od wartościowania i skłonność do aksjonormatywnych ciągotek. Nie powinien bać się przesunąć ważności owej skonfliktowanej hermeneutycznie rzeczywistości badawczej na stronę tej drugiej. Refleksyjność relacyjna sugeruje, aby wartościować i oceniać, zachowując się jednak jak inteligentny dżentelmen. Taka cecha jest wymagana, aby zredukować dualizm metodologiczny albo przynajmniej pozwolić, by on się zredukował w badaczu refleksyjnym samoistnie<sup>125</sup>. Ten z kolei nie powinien stawiać mu nieuzasadnionego oporu. Przedmiot jego badań i obiekt jego namysłu intelektualnego, adresat dokonywanej „obróbki rzemieślniczej”, są podmiotami w pełnym tego słowa znaczeniu. Nie musi więc ich się obawiać. Nie powinien traktować ich jako obiektów, które nie miałyby z nim nic wspólnego. Mają natomiast wiele wspólnego, choćby gatunkową naturę, którą także twórca naukowy w sobie nosi<sup>126</sup>.

Badacz intelektualny umotywowany refleksyjnie i ukierunkowany relacyjnie powinien jak najczęściej korzystać z wyobraźni, której zakres już dawno w sobie poszerzył – jest ona rozciągnięta na etyczny obszar jego wrażliwości. Wyzwalanie się od fetyszycacji rygorystycznej metody, która została instytucjonalnie przypisana do roli, którą pełni – to jedno z ważniejszych wyzwań, które

---

<sup>123</sup> H.-H. Krüger, *Wprowadzenie w teorię i metody badawcze nauk o wychowaniu*, Gdańskie Wydawnictwo Pedagogiczne, Gdańsk 2005, s. 190.

<sup>124</sup> Nad brakiem fachowości w obszarze socjologii ubolewał już Florian Znaniecki; zob. F. Znaniecki, *Społeczne role uczonych*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1984, s. 136.

<sup>125</sup> Por. A.W. Gouldner, *Kryzys zachodniej socjologii*, przeł. P. Tomanek, Wydanie I, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2010, s. 470-475.

<sup>126</sup> Por. A. Manterys, *Wielość rzeczywistości w teoriach socjologicznych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997, s. 30.

przed nim stoją. Twórca naukowy pełni nie tylko rolę, nie realizuje jedynie jakichś ról, choćby niezwykle istotnych i choćby było ich wiele. Jeśli jednak jest mu bliska idea roli, to powinien zbliżyć się do prawdy o tym, że wypełnia integralnie „rolę człowieka”, odzwierciedlając swoją ludzką integralność. Ten wzniosły fakt nie powinien usprawiedliwiać – gdyby mu się przydarzyło – pretensjonalności. Powinien natomiast mobilizować go do wdrażania się w uczciwość, rzetelność i pracowitość twórcy. Taki zaangażowany w pracę badacz-rzemieślnik-twórca wie, że działa dla podniesienia poziomu waloryzacji jednostkowo-społecznej. Nie powinien więc bać się być metodologiem we własnej sprawie intelektualnej, ale zawsze szanować swoich poprzedników, pozwalając swojej wyobraźni i refleksyjności relacyjnej wygenerować własną teorię, podzielić się nią ze światem. Jeśli faktycznie chce być refleksyjny, swoją teorię będzie budował w oparciu o tę cechę swojego umysłu, będąc także przygotowany na jej przetestowanie, zmodyfikowanie a nawet i na jej odrzucenie<sup>127</sup>.

Teoria i metoda są biegnącymi obok siebie i przyjaźnie obok siebie przystającymi elementami twórczej pracy badacza intelektualnego. Twórca jest także rzemieślnikiem intelektualnym, który ma przyswojoną metodę i zinternalizowaną wielorako teorię. Z szacunkiem dla „olbrzymów”, którzy podarowali mu wiele punktów startu dla jego działalności analityczno-odkrywczej, badacz społeczny, twórca intelektualny, refleksyjnie zorientowany naukowiec powinien jednak bronić argumentacyjnie swojej indywidualności badawczej. Ona jest wyrazem jego podmiotowości. Ona jest motorem i inspiracją rozwoju nauki, która pobudza nierzadko znudzone umysły do wysiłku i wyjścia ze stanu uśpienia. Oryginalność myśli, niezależnienie się od nacisku, aby była zorientowana na *praxis*<sup>128</sup> sprawią, że mimo wszystko będzie wrzało intelektualnie za jego sprawą.

Intelektualne poruszenie w środowisku, w którym twórca intelektualny pracuje, będzie czymś zgoła pozytywnym, bo

---

<sup>127</sup> Por. J.H. Turner, *Struktura teorii socjologiczne*, dz. cyt., s. 3.

<sup>128</sup> W kwestii relacji pomiędzy *praxis* intelektualną a wolną od niej wolą poznawczą interesująco przedstawia się wypowiedź wybitnego polskiego metodologa nauk społecznych Stefana Nowaka: „[...] każde dzieło, choćby wyrosło z najbardziej *kontemplacyjnych* motywacji poznawczych, jeśli tylko pogłębia rozumienie zjawisk społecznych, może mieć mniej lub bardziej odległe społeczne implikacje, oddziałujące na ludzką świadomość i dostarczając narzędzi do *socjotechnicznych działań*. Każde badanie podjęte dla przebudowy stosunków społecznych, jeśli towarzyszy mu dążenie do obiektywnego poznania zjawisk i do wykrycia prawidłowości nimi rządzących, przyczynia się do udoskonalenia naszej wiedzy. Rodzaj motywów warunkujących podjęcie badania bardziej przesądza o jego następstwach bezpośrednich niż o skutkach długofalowych”, S. Nowak, *Metodologia badań społecznych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 30.

zorientowanym na człowieka, na relacje z nim, na tego, kim badacz naukowy w jakiś sposób intelektualnie się opiekuje i życiowo zajmuje. Ma wobec nich szacunek i potrafi być względem nich wspaiałomyślny<sup>129</sup>. Samodzielność badawcza twórcy naukowego buduje się w oparciu o jego refleksyjność. A przecież posiadana własna indywidualność i refleksyjność stają się w jakiś sposób wspólną i użyteczną społecznie.

Badacz społeczny powinien być wobec siebie wymagający i krytyczny, zachowywać równowagę między samozadowoleniem a krytycyzmem<sup>130</sup>, nie stosować więc nadmiernej aparatury pojęciowej, nie rozkoszować się zanedo swojną kompetencją językową. Ona jest mu potrzebna, lecz najważniejsza jest treść ukryta pod postacią aparatury stylistycznej. Nie powinien jednak unikać nawiązania kontaktu (budowania relacji!) i korzystania z języka literackiego i z literatury w ogóle<sup>131</sup>. Lecz takie sprzymierzenie się z tym rodzajem twórczości powinno mieć miejsce jedynie tam, gdzie wydaje się to uzasadnione. Badacz naukowy adresuje swoją pracę także do wrażliwych odbiorców, nierzadko i estetyków. Jeśli zależy mu dodatkowo na tym, aby jego warsztat spowodował zbliżenie się adresata do treści, które lansuje, nie powinien rezygnować z tej techniki. Wartości o których pisze, są z natury piękne. Życie społeczne, o którym przekonuje, może być lepsze, a skoro lepsze, to też i piękniejsze w szerokim tego słowa znaczeniu.

Starania badawcze badacza naukowego dosięgają nie tylko rzeczywistości empirycznej. Docierają one do wartości i dóbr, które wykraczają poza naturalny ogląd i doświadczenie. Ich waloryzacja pochodzi z innego także uzasadnienia, niż tylko z logicznej instrumentalnej argumentacji i efektywności. Ma podłoże etyczne, transcendentne, estetyczne. Czy powinien koniecznie odżegnywać się od języka, który jest wyrazem także jego wrażliwości? Badacz refleksyjny nie odcina się przecież od swojego, wypracowanego przez lata *habitusu*, który wykracza poza czysty empiryzm i socjologizm. Powinien jednak bronić się przed taktyką, która może być dla niego zgubą: ornamentyką

---

<sup>129</sup> Por. É. Maigert, *Socjologia komunikacji i mediów*, przeł. J. Piechnik, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012, s. 385.

<sup>130</sup> Choć cecha krytycyzmu naukowego jest wielce pożądana w prowadzeniu badań naukowych, F. Znaniecki twierdzi, iż pozostawanie zbyt krytycznym nie jest właściwą cechą myśliciela społecznego, zwłaszcza socjologa; być może jest efekt jego reakcji na nadmiar wizjonerstwa, który rzekomo ojcowie socjologii nie byli pozbawieni; w związku z tym badacz przyswaja sobie niefortunną przypadłość tzw. „nierefleksyjnej filozofii”; por. F. Znaniecki, *Metoda socjologii*, przeł. E. Hałas, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 184.

<sup>131</sup> Zob. S. Ossowski, *O nauce*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1967, s. 286-289.



stylistyczną będącą sprytnym kamuflażem jego lęku przed krytyką. Czytelnicza ocena jego pracy zazwyczaj nie jest oceną dokonywaną po to, by badaczowi dokuczyć, by i zdusić w nim wolę dalszej pracy. Jest po to, by oczyścić niezrozumiałość, ale także, by odzwierciedlić szczerłość poszukiwań zrozumienia u tych, którzy są tacy jak on: myślący, wrażliwi, poszukujący i spragnieni heurezy oraz lepszego życia, refleksyjni oraz relacyjni.

Korekta jest wpisana nie tylko w cel, dla którego podejmuje swój intelektualny wysiłek – naprawy społeczeństwa, pobudzenia go do metamorfozy. Korekta rozciąga się także na jego metodologiczny warsztat, który wykorzystuje w swojej refleksyjno-relacyjnej aktywności intelektualnej. Krytyka i powodowana nią korekta, oczyszczają także jego kompetencje. Niczego więc w ten sposób twórca nie traci, a wiele zyskuje. Powinien zatem być przygotowany na takie zdarzenia. Lecz z zachowaniem słusznego dystansu, ponieważ jego natura intelektualisty bronić się będzie przed uznaniem siebie przez innych za niedoskonałego. Świat się rozwija dlatego, że jest niedoskonały. Jest także *niedoskonały relacyjnie*<sup>132</sup>.

#### PODSUMOWANIE – KONKULZJA REFLEKSYJNA DLA PRAKTYKI PODMIOTOWOŚCI

Podstawą, przedmiotem, sensem i główną przyczyną aktywności badawczej socjologów jest przede wszystkim próba zbliżenia się do prawdy o ludzkich odniesieniach, o tym, co buduje życie społeczne, co wyraża z jednej strony podmiotowość jednostkową, a z drugiej, nieodzowność *societas* dla nie tylko przetrwania jednostki, ale przede wszystkim, dla kształtowania się jej jakości życia<sup>133</sup>. Trafnie wyrazi to filozoficznie operujący analizą badawczą socjolog Norbert Elias: „[...] problem ludzkich współzależności staje w centrum teoretycznej problematyki socjologii. Czym jest to, co czyni ludzi zdanymi na siebie nawzajem, wzajemnie od siebie zależnymi? [...] Oczywiście wzajemne uzależnienia ludzi na różnych poziomach rozwoju społeczeństwa nie są pod każdym względem identyczne. Można wszakże przynajmniej podjąć

---

<sup>132</sup> Por. S. Bartolini, *Manifesto per la felicità. Come passare dalla società del ben-avere a quella del ben-essere*, Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano 2012, s. 41.

<sup>133</sup> Wspomniana jakość życia jest rozpatrywana w naukach społecznych wielorako. Dzieje się tak również w socjologii. Jakość życia jest definiowana i analizowana zarówno w neutralnych aksjologicznie dywagacjach, jak i w zdeterminowanych wartościująco przedsięwzięciach intelektualnych; zob. *Jakość życia. Człowiek wobec cywilizacji technicznej*, red. J. Krucina, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1977.

próbę wyodrębnienia tej czy innej uniwersalnej zależności i pokazania wkrótce, w jaki sposób ludzkie współzależności zmieniają się w trakcie rosnącej społecznej dyferencjacji i odpowiednio powiększającej się wielopiętrowości społeczeństw”<sup>134</sup>.

Można rzeczywiście przekonać się, iż dla włoskiego badacza P. Donatiego kwestia refleksyjności w jej kontekście refleksyjnym, staje się dominującym przedmiotem intelektualnych dociekań. Każdy badacz stara się odnaleźć motywy, dla których dobór problematyki badawczej, stosowane metody i sposób przeprowadzenia twórczych weryfikacji, powinien być optymalny jakościowo. Nie trudno jednak zaprzeczyć, iż relacyjność oznacza istnienie społeczeństwa, a istnienie społeczeństwa oznacza istnienie jednostki. Jednostka jest bytem podmiotowym. Podmioty są refleksyjne, a kiedy stają się relacyjne, wchodzą w specyfikę relacyjności ukierunkowując się na inne podmioty.

Podmiotowość jest wpisana w refleksyjność, a uobecnia się najpełniej w relacyjności osobowej, czy jeszcze lepiej, międzyosobowej. Trudno zaprzeczyć przekonaniu, że jednostka żyjąca w społeczeństwie nowoczesnym, ponowoczesnym, czy po prostu dzisiejszym, znacząco różni się w sposobie tej obecności niż to było dawniej. Istotnym czynnikiem wprowadzającym tak zasadnicze ewoluowanie jednostki jest sam fakt zmieniającego się społeczeństwa, o którym można stwierdzić za Anthony Elliotem, że już nie istnieje w postaci zamkniętej<sup>135</sup>. Nie przedawniła się jednak jego wewnętrzna struktura, aspiracje, potrzeba znaczenia, podmiotowości. Trafnie – metaforycznie i sugestywnie – zauważa Arthur Brühlmeier: „[...] Życie pszczoły w roju rzeczywiście przebiega obecnie dokładnie tak samo jak przed dwoma tysiącami lat i będzie tak również za następne dwa tysiące lat. Dlatego wystarczy przestudiować jeden ul, by pozyskać wiedzę, jak żyje pszczoła, czyli co leży w naturze pszczoły. Inaczej jest w przypadku człowieka – życie jednej jednostki różni się od życia każdej innej, a ponadto ludzie żyją i żyli w całkowicie różnych formach społecznych, a te będą się zmieniać także w przyszłości. Zdaje się to potwierdzać tezę, że u człowieka nie istnieje nic stałego, wszystko może ulegać zmianie w zależności od panujących relacji społecznych [...]”<sup>136</sup>.

---

<sup>134</sup> N. Elias, *Czym jest socjologia?*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2010, s. 175.

<sup>135</sup> Por. A. Elliott, *Współczesna teoria społeczna*, przeł. P. Tomanek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 19.

<sup>136</sup> A. Brühlmeier, *Kształcenie człowieka. 27 kamyczków jednej mozaiki. Impulsy do kształtowania modelu edukacji zgodnie z zasadami sformułowanymi przez Johanna Heinricha Pestalozziego*, przeł. M. Wojdak-Piątkowska, Impuls, Kraków 2011, s. 39.

Przeprowadzone w niniejszym artykule analizy miały na celu wydobyć ostatecznie ów znaczący symptom podmiotowości jednostek, które żyjąc w społeczeństwie i w jakiś sposób je tworząc, tym sposobem jedynie zyskują, nic nie tracąc. A tego rodzaju teoretyczne konkluzje są rodzajem zachęty dla praktyków życia społecznego, formatorów, edukatorów i ludzi myślących filozoficznie (w sensie poprawnie rozumianej akademickości filozoficznej oraz filozoficzności pojmowanej potocznie, acz pozytywnie). Zachęta wyrażona została w formie pewnego rodzaju postulatywności na rzecz podmiotowości, po to, aby wyrażała się ona w analizach filozoficznych, nie tylko poprzez podszywanie się ideami podmiotowości, lecz przede wszystkim poprzez sformułowanie epostulatu, by żyć i tworzyć w duchu podmiotowości, z przekonaniem i z rzeczywistymi kompetencjami w tym względzie.

Warto przypomnieć, iż podmiotem jest ktoś, kto wykonuje pewne działanie, jednak nie analizuje się tej jego czynności w kategorii roli społecznej<sup>137</sup>. Można więc na tej podstawie założyć, iż jedyną „rolą”, jaką podmiot realizuje, jest *rola odpowiedzialności podmiotowej*. Podmiotowość wiąże się zasadniczo z odpowiedzialnością. Obie budują coś, co można by określić – choć nieco patetycznie – jako godność uczynkowa<sup>138</sup>, niezależnie od tego, czy dotyczyć będzie ona badaczy naukowych, osób znaczących społecznie, ludzi bogatych czy biednych, świadomych swojej sprawczości i skromnie realizujących swoje życiowe misje, refleksyjnie ukierunkowanych aktorów życia społecznego, czy też otwartych, relacyjnie żyjących i komunikujących się ze sobą nawzajem podmiotów.

#### BIBLIOGRAFIA

Archer M.S., *Making Our Way Through the World: Human Reflexivity and Social Mobility*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.

Barlösius E., „Klasyki w złotych ramach”. *Przyczynek do socjologii klasyków*, przeł. G. Sowinski, [w:] *Nowe perspektywy teorii socjologicznej*, red. A. Manterys, J. Mucha, Wydanie I, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2009, s. 5-30.

Bartolini S., *Manifesto per la felicità. Come passare dalla società del ben-avere a quella del ben-essere*, Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano 2012.

Beck U., *Ponowne odkrycie polityki: przyczynek do teorii modernizacji refleksywnej*, [w:] U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i*

---

<sup>137</sup> Por. R. Boudon, *Logika działania społecznego. Wstęp do analizy socjologicznej*, przeł. K. Kowalski, Wydanie I, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2009, s. 59.

<sup>138</sup> Por. C. Murray, *Bez korzeni. Polityka USA 1950-1980*, przeł. P. Kwiatkowski, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Wydanie I, Poznań 1994, s. 271.

*estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 11-78.

Berger P.L., Luckmann T., *Spoleczne tworzenie rzeczywistości. Traktat z socjologii wiedzy*, przeł. J. Niżnik, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.

Boudon R., *Logika działania społecznego. Wstęp do analizy socjologicznej*, przeł. K. Kowalski, Wydanie I, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2009.

Brühlmeier A., *Kształcenie człowieka. 27 kamyczków jednej mozaiki. Impulsy do kształtowania modelu edukacji zgodnie z zasadami sformułowanymi przez Johanna Heinricha Pestalozziego*, przeł. M. Wojdak-Piątkowska, Impuls, Kraków 2011.

Castells M., *Spoleczeństwo sieci. Nowa przedmowa 2010*, przeł. M. Marody i inni, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011.

Comte A., *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, przeł. J.K. Potocki, [w:] *Klasyczne teorie socjologiczne. Wybór tekstów*, red. P. Śpiewak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 3-27.

Donati P., *Sociologia della riflessività. Come si entra nel dopo-moderno*, Società Editrice il Mulino, Bologna 2011.

Donati P., *Sociologia della relazione*, Società Editrice il Mulino, Bologna 2014.

Durkheim È., *O podziale pracy społecznej*, przeł. K. Wakar, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, Warszawa 2011.

Durkheim È., *Zasady metody socjologicznej*, przeł. J. Szacki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011.

Elias N., *Czym jest socjologia?*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2010.

Elias N., *Spoleczeństwo jednostek*, przeł. J. Stawiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.

Elliott A., *Współczesna teoria społeczna*, przeł. P. Tomanek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011.

Giddens A., *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturacji*, Wydanie I, przeł. S. Amsterdamski, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2003.

Goffman E., *Spotkania. Dwa studia z socjologii interakcji*, przeł. P. Tomanek, Wydanie I, Wydawnictwo Naukowe PWN, Kraków 2010.

Gouldner A.W., *Kryzys zachodniej socjologii*, przeł. P. Tomanek, Wydanie I, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2010.

Huntington S.P., *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. H. Jankowska, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa 2006.

*Jakość życia. Człowiek wobec cywilizacji technicznej*, red. J. Krucina, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1977.

Joffe H., *Ludzkie reakcje na ryzyko: „to nie ja”, „należy obwinić kogoś innego”*, przeł. D. Łucka, [w:] *Socjologia codzienności*, red. P. Sztompka, M. Bogunia-Borowska, Wydawnictwo Znak, Kraków, s. 884-905.

Kaufmann J.-C., *Ego. Socjologia jednostki. Inna wizja człowieka i konstrukcji podmiotu*, przeł. K. Wakar, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004.

Krüger H.-H., *Wprowadzenie w teorie i metody badawcze nauk o wychowaniu*, Gdańskie Wydawnictwo Pedagogiczne, Gdańsk 2005.

Lash S., *Refleksyjność i jej sobowtóry: struktura, estetyka, wspólnota*, [w:] U. Beck, A. Giddens, S. Lash *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 145-221.

- Luhmann N., *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii*, przeł. M. Kaczmarczyk, Wydanie I, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2007.
- Maffesoli M., *Rytm życia. Wariacje na temat świata wyobraźni ponowoczesnej*, przeł. A. Karpowicz, Wydanie I, Kraków 2012.
- Maigert É., *Socjologia komunikacji i mediów*, przeł. J. Piechnik, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012.
- Manterys A., *Wielość rzeczywistości w teoriach socjologicznych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997.
- Marcysiak T., „Rolnik – Farmer Roku” – refleksyjny aktor na obszarach wiejskich, *Refleksyjność jako kategoria analizy socjologicznej. Koncepcje, badania, porównania*, red. R. Wiśniewski, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2009, s. 169-178.
- Mills C.W., *Wyobraźnia socjologiczna*, przeł. M. Bucholc, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2008.
- Murray C., *Bez korzeni. Polityka USA 1950-1980*, przeł. P. Kwiatkowski, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Wydanie I, Poznań 1994.
- Nowak S., *Metodologia badań społecznych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011.
- Ossowski S., *O nauce*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1967.
- Ossowski S., *O osobliwościach nauk społecznych*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1983.
- Parsons T., *System społeczny*, przeł. M. Kaczmarczyk, Wydanie I, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2009.
- Potasińska A., *Refleksyjność w drodze do gospodarki opartej na wiedzy – przykład Polski, Refleksyjność jako kategoria analizy socjologicznej. Koncepcje, badania, porównania*, red. R. Wiśniewski, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2009, s. 143-157.
- Sapelli G., *Per l'antropologia economica: culture e pratiche nella divisione sociale del lavoro*, [w:] *Antropologia della globalizzazione*, red. G. Sapelli, Bruno Mondadori, Milano 2002.
- Suríková M., *Refleksyjność jako dynamiczny element organizacji społecznej*, [w:] *Refleksyjność jako kategoria analizy socjologicznej. Koncepcje, badania, porównania*, red. R. Wiśniewski, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2009, s. 15-24.
- Śliwerski B., *Współczesna myśl pedagogiczna. Znaczenia, klasyfikacje, badania*, Impuls, Kraków 2011.
- Tönnies F., *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.
- Touraine A., *O socjologii*, przeł. M. Warchała, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.
- Turner J.H., *Struktura teorii socjologicznej. Wydanie nowe*, przeł. G. Woroniecka, J. Szmatka i inni, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
- Znanięcki F., *Ludzie teraźniejszości a cywilizacja przyszłości*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.
- Znanięcki F., *Metoda socjologii*, przeł. E. Hałas, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.
- Znanięcki F., *Społeczne role uczonych*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1984.

### **Informacja o autorze**

Paweł Prüfer, doktor habilitowany nauk społecznych w zakresie socjologii; prowadzi badania w zakresie nauk społecznych, ze szczególnym uwzględnieniem teorii socjologicznych klasycznych i współczesnych, etyki społecznej, moralności życia społecznego, katolickiej nauki społecznej, socjologii wychowania i młodzieży, socjologii miast i wsi; jest autorem, współautorem, redaktorem i współredaktorem ponad stu publikacji naukowych, w tym między innymi książek: *Lo sviluppo umano in agricoltura e la dottrina sociale della Chiesa. Il caso polacco (1989-2002)* (Roma), *Duszpasterstwo akademickie wędką pastoralną i ułem formacyjnym* (Zielona Góra), *Santé – maladie et jeunesse – vieillesse (Dans le contexte des préoccupations, attentes et espoirs de l'homme moderne)*. *Health – Illness and Youth – Old Age (in the of concerns, expectations and hopes of modern man)* (Fribourg), *W poszukiwaniu recepty na życie. Między codziennością a Ewangelią* (Kraków), *Katolicka nauka społeczna a socjologia. Interdyscyplinarne sprzężenie* (Zielona Góra), *Wyobraźnia, terapia, społeczeństwo. Analiza socjologiczno-etyczna* (Kraków).

email: [paweljazz@o2.pl](mailto:paweljazz@o2.pl)

## 7. ПАФОС И ЭТОС ПОЭЗИИ ТАРАСА ШЕВЧЕНКО

*Perelomova Elena Stepanovna*

Summary

### PATHOS AND ETHOS IN TARAS SHEVCHENKOS POETRY

The article examines the artistic works of Taras Shevchenko in terms of availability of these works in the texts of rhetorical means and methods through which the impact on the reader, listener and is a realization of the ultimate goal of artistic communication.

Keywords: Shevchenko, rhetoric, artwork, text, pathos, ethos.

Резюме

В статье рассматриваются художественные произведения Т. Шевченко с точки зрения наличия в текстах этих произведений риторических средств и приёмов, посредством которых осуществляется влияние на читателя, слушателя и происходит реализация конечной цели художественной коммуникации.

Ключевые слова: Шевченко, художественное произведение, текст, пафос, этос.

Художественная литература всегда была и остается сокровищницей красного слова, которое помогает ярче высказать свои мысли и чувства, которые всегда найдут отклик в сердцах и душах тех, к кому обращено это Слово. Риторика никогда не развивалась обособленно от поэтического слова.

Более того, в древние времена поэтику называли второй риторикой. Одним из основных значений понимания риторики есть понимание её как искусства слова, искусства убеждения слушателя или читателя. Еще в XV в. Гийом Тардиф говорил о том, что серьёзным писателем можно стать лишь при условии хорошего овладения риторикой.

Профессор риторики Варшавского университета Якуб Лиханский утверждает, что риторику «можно и нужно рассматривать как историческое знание... Она есть существенной отраслью науки о языке и способах его употребления, в том числе и литературном, или шире – художественном»<sup>139</sup>.

Языковая организация художественного текста с учетом законов риторики способствует донесению до реципиента художественного задума и образной концепции произведения.

---

<sup>139</sup> Ліханський Якуб. Риторика / Якуб Ліханський ; пер. з польськ. С. Яковенка // Література. Теорія. Методологія : [упор. і наук. ред. Д. Уліцької]. – К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2006, с. 470

Попробуем раскрыть, какими же средствами языковой организации текста по законам риторики поэту Т. Шевченко удаётся возбудить мысли и чувства соотечественников, убедить их, предостеречь, вдохновить действовать.

Итак, в который раз берём в руки «Кобзарь». Трудно не согласиться с известной писательницей Оксаной Забужко в том, что сам текст «Кобзаря» провоцирует каждое новое поколение читателей на соответствующие идейной атмосфере прочтения и что в нём заложено потенциальную, развернутую в будущее неисчерпаемость Шевченкового слова, то излишество интерпретационной свободы, которое и делает его уникальным феноменом не только литературной, но и в более широком значении духовно-культурной истории.<sup>140</sup>

Тарас Григорьевич Шевченко был не просто поэтом, который «красным словом» развлекал своих соотечественников. В условиях реалий становления и развития Украины ему выпала миссия великого национального поэта, будителя и пророка.

О пророческой миссии Т. Шевченко писал известный деятель украинской культуры Борис Гринченко в «Листах з України Наддніпрянської»: «Мы уверены, что в украинской литературе появится ещё много деятелей, равных Шевченко талантом, но не будет уже ни одного, равного ему своим значением в деле нашего национального возрождения: будут великие писатели, но не будет уже пророков»<sup>141</sup>.

И это не удивительно, ибо в условиях «болезни безгосударственности» украинская литература вынуждена была выполнять целый ряд общественных функций, для «нормальной» современной литературы в целом не имманентных и факультативных, как, например, идеологическую, просветительскую, воспитательную, культурно-синтезирующую...»<sup>142</sup>.

Поэтому Слово поэта должно было быть таким, чтобы оно могло и разбудить, и вдохновить, и защитить тех, кто услышал его и

---

<sup>140</sup> Забужко Оксана. Шевченків міф України. Спроба філософського аналізу / Забужко Оксана. – К. : Факт, 2006, с. 10

<sup>141</sup> Гринченко Б. Листи з України Наддніпрянської // Гринченко Б. – Драгоманов М. Діалоги про українську національну справу / НАН України. Ін-т укр. археографії. – К., 1994. – С. 72.

2. Заборонений Кобзар: Вибране / Упоряд., передне слово і післяслово Миколи Зубкова. – Х. : Оригінал. 2006, с. 72

<sup>142</sup> Забужко Оксана. Шевченків міф України. Спроба філософського аналізу / Забужко Оксана. – К. : Факт, 2006, с. 11



поверил ему. И Шевченко сразу понял и глубоко осознал свою сакральную миссию, свою ответственность за сказанное слово, потому и заявил, чтобы все услышали интенцию его творчества:

Убогих, нищих ... Возвеличу  
Малих отих рабів німих!  
Я на сторожі коло їх  
Поставлю слово.<sup>143</sup>

Осознание своей жертвенной «прометеевой» миссии дает толчок обществу к пробуждению национального самосознания. Потому поэт имел моральное право употреблять императивы (*любіть, моліть*) в своих текстах, адресованных нации:

Свою Україну любіть.  
Любіть її... Во время люте,  
В останню тяжкую минуту  
За неї господа моліть.<sup>144</sup>

Риторический приём обращения к мнимому собеседнику и ведение диалога с ним известный давно, им пользовался в своих речах знаменитый Демосфен.

Уже самым названием поэмы «І мертвим, і живим, і ненарожденним землякам моїм в Україні і не в Україні моє дружнєє Посланіє» Шевченко приобщает читателя к диалогу, определив жанр произведения как «послание» в стихотворной форме. Уже с первых строк поэмы чувствуется эмоциональная насыщенность поэтового слова-обращения, которая сразу передаётся читателю:

Схаменіться, недолуди,  
Діти юродиві!  
Подивіться на рай тихий,  
На свою країну,  
Полюбіте щирим серцем  
Велику руїну,  
Розкуйтеся, братайтеся!<sup>145</sup>

В процессе речевой коммуникации и в его продукте – тексте – проявляется пафос – страсть, чувство, интеллектуальное, волевое начало, эмоциональное устремление автора. В «Лекциях по эстетике» Г. Гегель определил пафос как всеобщие силы, которые

---

<sup>143</sup> Шевченко Тарас. Твори : у 3 т. / Тарас Шевченко. – К., 1961. Том перший : Поезії. – 1961, с. 598

<sup>144</sup> Там же. – с. 362

<sup>145</sup> Там же. – 309

живут в человеческой груди и двигают человеческую душу в её сокровеннейших глубинах. Философ считал, что воплощение пафоса – это главное как в произведении искусства, так и в восприятии его реципиентом, ибо он задевает струну, которая находит отклик в каждом человеческом сердце. Пафос волнует, потому что он есть могущественной силой человеческого бытия. Взгляды, идеи могут овладевать личностью, становиться страстью её жизни, творчества, общественной деятельности, что непременно проявляется в пафосе речи или независимо от воли автора, или преднамеренно, с определенной установкой на достижение ожидаемого стилистического эффекта, сочувствия, переживания, восхищения.

Соответствующий подбор лексических средств – антипоэтизм в обращениях (*недолюди, діти юродиві*) воспринимается как риторический приём, стилистически мотивированный коммуникативной целью – возбуждать души. Цицерон считал, что именно в этом и заключается вся сила красноречия.

Платон утверждал, что риторика – это труд над усовершенствованием душ сограждан и борьба, которая всегда побуждает говорить то, что лучшее. Говорить то, что лучшее – это значит сказать правду, не взирая на то, будет ли она приятной или неприятной слушателям. Ведь послание адресовано и современникам поэта, и будущим, ещё нерождённым украинцам, которые должны знать правду о прошлом своего народа, чтобы осмыслить современность и позаботиться о будущем:

Що ті римляни убогі!  
Чорт зна що – не Брути  
У нас Брути і Коклеси!  
Славні, незабуті!  
У нас воля виростала,  
Дніпром умивалась,  
У голови гори слала,  
Степом укривалась!»  
Кров'ю вона умивалась,  
А спала на купах,  
На козацьких вольних трупах,  
Окрадених трупах.<sup>146</sup>

---

<sup>146</sup> Там же. – с. 312

Текст произведения наполнен горькой иронией, цель которой – заставить соотечественников трезво посмотреть на свою историю и на свою роль среди других держав и народов:

Раби, подножки, грязь Москви,  
Варшавське сміття – ваші пани,  
Ясновельможній гетьмани.  
Чого ж ви чванитеся, ви!  
Сини сердешної України!  
Що добре ходите в ярмі,  
Ще лучче, як батьки ходили,  
Не чваньтесь, звас деруть ремінь,  
А з їх, бувало, й лій топили.<sup>147</sup>

Кроме пафоса, для риторики характерен также этос. Эта категория оперирует такими понятиями, как справедливость, благо, счастье, добродетель, красота и т. п. С античных времён каждый вид речей имел свой этос. В основе эпидейктических речей лежит похвала или порицание.

В текстах произведений Тараса Шевченко мы наблюдаем, как поэт выражает свою позицию относительно понятий этоса – блага и справедливости. Так в поэме «Кавказ» элокутивный эффект достигается применением сарказма через приём провозглашения мнимой похвалы царю-захватчику, где тот в одном ряду с «хортами», «гончими» и «псарями», причём царь расположен в самом конце этого ряда. Автор прибегает к использованию фигуры мнимой похвалы, что относится к аргументации. Эффект усиливается фигурой повтора, который обрамляет фразу-«похвалу»:

...Слава! слава!  
Хортам, і гончим, і псарям,  
І нашим батюшкам-царям  
Слава.<sup>148</sup>

Как и Демосфен в своих речах, так и Шевченко в поэме обращается к Богу:

За кого ж ти розіп'явся,  
Христе, сине божий?  
За нас добрих, чи за слово  
Істини... чи, може,  
Щоб ми з тебе насміялись?  
Воно ж так і сталось.<sup>149</sup>

---

<sup>147</sup> Там же. – с. 312

<sup>148</sup> Там же. – с. 304

Использование символического образа Прометея для выражения основной идеи поэмы подчинено действию риторического закона элоквенции – использования слов и выражений в фигуральном значении. Поэт обращается Иисусу Христу, пытаясь найти справедливость. И это уже не функция использования фигур для украшения текста в классическом понимании, а элемент творчества художника слова, который отображает его мировоззрение.

Таким образом, язык художественного произведения писателя можно рассматривать как канал духовной связи со своим этносом, его риторический потенциал реализуется через подбор соответствующей лексики, её соединения, механизмы создания текста. Эмоциональная и мыслительная деятельность автора находит своё выражение в языковых знаках.

Использование слов и выражений в переносном (фигуральном) значении нарушает логику, в результате дополнительных смысловых и эмоциональных наслоений происходит сдвиг логики высказывания. В художественном тексте паралогика создает новые смыслы, которые могут продуцировать эффекты невероятной силы. Основные значения слова трансформируются в переносные, которые способны трансформировать значения синтаксических структур.

Введение в текст стихотворения «Розрита могила» риторической фигуры персонификации Украины в образе Матери даёт возможность поэту организовать текст поэтического произведения в форме душевного диалога сына с Матерью-Украиной:

Світе тихий, краю милий,  
Моя Україно!  
Защо тебе сплюндровано,  
За що, мамо, гинеш?<sup>150</sup>

В уста Матери-Украины поэт вкладывает обвинения в адрес сына Богдана Хмельницкого. Здесь персонификация приобретает неимоверную выразительную силу:

Панувала і я колись  
На широкім світі,–  
Панувала... Ой Богдане!

---

<sup>149</sup> Там же. – с. 306

<sup>150</sup> Заборонений Кобзар: Вибране / Упоряд., передне слово і післяслово Миколи Зубкова. – Х. : Оригінал. 2006 с. 7

Нерозумний сину!  
Подивись тепер на матір,  
На свою Вкраїну.<sup>151</sup>

.....  
Ой Богдане, Богданочку!  
Якби була знала,  
У колищі б задушила,  
Під серцем приспала.<sup>152</sup>

Сила Шевченкового слова в могучей вере в бессмертие Украины:

Я так її, я так люблю  
Мою Україну убогу,  
Що проклену святого бога,  
За неї душу погублю.<sup>153</sup>

Литературовед Д. Наливайко отмечает, что уже первые зарубежные интерпретаторы Шевченко (Э. Дюран, К. Э. Француз и др.) в один голос заявляли, что такого влияния поэта на широкие слои народа невозможно найти ни в одной современной литературе.<sup>154</sup>

И хотя риторика справедливо считается искусством прозаической речи, она использует поэтический язык точно так же, как и поэтический язык – риторические приёмы. Определяя цель общей риторики, М. Ф. Кошанский подчеркивал, что она состоит в том, чтобы нормальным расположением мыслей дать разуму и моральному чувству соответствующее направление, научить выражать трепетное, разбудить, усилить в душах живую любовь ко всему благородному, великому и прекрасному.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Грінченко Б. Листи з України Наддніпрянської // Грінченко Б. – Драгоманов М. Діалоги про українську національну справу / НАН України. Ін-т укр. археографії. – К., 1994. – С. 72.
2. Заборонений Кобзар: Вибране / Упоряд., передне слово і післяслово Миколи Зубкова. – Х. : Оригінал. 2006. – 96 с.: іл.

---

<sup>151</sup> Там же. – с. 7

<sup>152</sup> Там же. – с. 9

<sup>153</sup> Шевченко Тарас. Твори : у 3 т. / Тарас Шевченко. – К., 1961. Том перший : Поезії. – 1961, с. 197

<sup>154</sup> Наливайко Дмитро. Теорія літератури й компаративістика / Наливайко Дмитро. – К. : Вид дім «Кисво-Могілянська академія», 2006, с. 229

3. Забужко Оксана. Шевченків міф України. Спроба філософського аналізу / Забужко Оксана. – К. : Факт, 2006. – 148 с.
4. Ліханський Якуб. Риторика / Якуб Ліханський ; пер. з польськ. С. Яковенка // Література. Теорія. Методологія : [упор. і наук. ред. Д. Уліцької]. – К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2006. – С. 470–517.
5. Наливайко Дмитро. Теорія літератури й компаративістика / Наливайко Дмитро. – К. : Вид дім «Києво-Могилянська академія», 2006. – 347 с.
6. Шевченко Тарас. Твори : у 3 т. / Тарас Шевченко. – К., 1961. Том перший : Поезії. – 1961. – 702 с.

**Notes about authors:**

Переломова Елена Степановна – доктор филологических наук, профессор кафедры журналистики и филологии, Сумский государственный университет  
Perelomova Elena Stepanovna – doctor of Philology, professor, journalism and philology chair, Sumy state university  
[olena\\_perelomova@mail.ru](mailto:olena_perelomova@mail.ru)

## **8. «ЧТО ВВЕРХУ, ТО И ВНИЗУ»: ТРИНИТАРНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О МИРЕ**

*Вандышев Валентин Николаевич*

*Walentyn N. Wandyszew*

### **Аннотация:**

В статье исследованы представления о триединой сущности мира. Истоки этих представлений коренятся в глубинах оккультной науки, что могло стать предпосылками их существования в структуре философских учений. Отмечено, что тринитарные представления о мире, о человеке и о месте человека в мире являются также существенной основой формирования научной картины мира. Акцентировано внимание на особенностях аргументации и понятийного аппарата наиболее авторитетных творцов тринитарных систем в истории философии до Новейшего времени.

Ключевые слова: мировоззрение, логос, космос, мир, человек, дух, душа, триада, тринитарное, ноосфера, истина.

### **Abstract:**

#### **"AS ABOVE, SO BELOW": THE TRINITARIAN REPRESENTATIONS ABOUT THE WORLD**

In the article the idea of the triune nature of the world. The origins of these ideas are rooted in the depths of the occult sciences, which could be a prerequisite for their existence in the structure of philosophical doctrines. Noted that the Trinitarian view of the world of man and man's place in the world are also an essential basis for the formation of the scientific world. The attention is focused on the specifics of the argument and the conceptual apparatus of the most influential artists in the history of Trinitarian systems philosophy to modern times.

Keywords: outlook, logo, space, world, man, spirit, soul, triad Trinitarian, the noosphere, the truth.

Несомненно, проблема тройственности сущего, исторически неоднократно рассматривалась, по меньшей мере, по отношению к сущности человека (дух, душа, тело), по отношению к Универсуму (макромир, микромир, мир человеческий) и по отношению к Богу (Бог Отец, Бог Сын, Дух Святой). Ноосферные представления о мире также вполне вписываются в соответствующую картину мира. Понятно, что обращаясь к фундаментальным началам, к известным тринитарным представлениям о мире, мы сможем вычленим что-то существенное и относительно реалий нынешнего мира.

Приступая к своему исследованию, автор видит потребность дать анализ того, что объединяет и разводит в искании истины таких мыслителей далекого и недавнего времени как Гераклит Эфесский, Симеон Полоцкий, Г.С. Сковорода, Н.Ф. Федоров, В.И. Вернадский, П. Тейяр де Шарден, К.Г. Юнг и ряда других. По сути дела все они, руководствуясь антропоцентрическими представлениями о мире, исходили из признания триединой сущности его: **макрокосм** (Вселенная, космос) – **дух** (Бог, мир божественный, сознание, жизнь, мир символический, ноосфера, «точка Омега») – **микроскосм** (человек).

Размышления над сущностью тринитарных представлений убеждают автора в том, что расхождение в представлениях о тройственной сущности мира у многих философов и мыслителей определялось в значительной мере их видением среднего члена триады. Как видно из того, что может стоять за понятием **дух**, индивидуальный субъективно-экзистенциальный опыт мыслителей подвигал их к знанию более глубокого значения, к архетипам. Естественно, архетипы следует понимать как аспект единства всех конкретных экзистенциальных форм, относимых к этому архетипу.

История свидетельствует, что всякое организованное общество основывает свою культуру на ограниченном количестве архетипов, или как писал Освальд Шпенглер, «первичных символов». Именно архетип сводит воедино группу в определенном пространственно-временном континууме, именно архетип является ответом на вселенскую и сверхличностную потребность существования индивидов, приобщая их, можно сказать, к групповой коллективной карме.

Тема сферы господства разумного перманентно поднималась в истории философско-религиозных исканий. Возможно, первый подход к осмыслению понятия – это представление о душе как одной из важнейших составляющих человеческого естества, связующей конечное, телесное бытие человека и начало духовное – безначальное, бесконечное.

Бесконечное представлялось мыслителям прошлого в различных формах: Космос, Логос, Бог, Макроскосм, Вселенная. Предположение о том, что человек и Вселенная взаимосвязаны и функционируют по одним и тем же законам, мы обнаруживаем, в частности, в известных феноменах мировой культуры: в оккультно-герметическом «Что вверху, то и внизу», в библейском «И сотворил Бог человека по образу и подобию Своему» и др. Приведенные



определения демонстрируют важную философско-мировоззренческую тему, касающуюся фундаментальных представлений о взаимосвязи конечного и бесконечного, а говоря более общо, о взаимосвязи двух форм реальности.

В итоге оказывается, что именно душа (сознание?) выступает средоточием потенциальной возможности соотнесения микрокосмоса и макрокосмоса. Вполне обоснованно поэтому, что многие мыслители в истории философской и теологической мысли предлагали свои версии такового соотнесения: Макрокосм – Мир Божественный – Микрокосм; Макрокосм – Мир Символический (Библия) – Микрокосм; Вселенная – Ноосфера – Человек; Космос – Коллективное Бессознательное – Индивид. Можно было бы привести и еще несколько подобных триад, но и уже приведенные в принципе исчерпывают ряд. Иные были бы просто модификациями известного.

Как автор уже заметил выше, исследование логики и аргументации авторов основных концепций тринитарных представлений о сущности мира и является целью настоящей работы.

Гераклит Эфесский (ок. 520 – ок. 460 до н.э.) – великий философ, чья диалектика уже в древности продуцировала множество откликов и интерпретаций. Учение о течении явлений вселенной и постоянном законе этого течения характерно для Гераклита: только иллюзия чувств приводит нас к ошибочному мнению о неизменности бытия. Разум показывает нам, что всё находится в состоянии постоянного изменения. Первоначальная сущность всех вещей – огонь. Пламя кажется нашим чувствам постоянным, хотя в действительности оно поддерживается процессом непрерывных изменений. Всякая вещь – это момент устойчивости. Изменяются вещи и явления не произвольно, а согласно незыблемому закону – *Логосу*, всемогущей судьбе, предписывающей течению явлений определенные правила. Гераклит учил, что вечный круговращающийся огонь есть бог, судьба же – Логос, созидаящий сущее из противоположных стремлений. Всё происходит по определению судьбы-Логоса, тождественной с необходимостью. Логос – это эфирное тело Вселенной, он пронизывает всю субстанцию Вселенной.

Космос для Гераклита – это вечно живой огонь, мерами разгорающийся и мерами погасающий. «Этот космос, тот же самый для всех, не создал никто ни из богов, ни из людей, но он всегда

был, есть и будет вечно живым огнём, мерами разгорающимся и мерами погасающим»<sup>155</sup>. Всё обменивается на огонь и огонь на всё. Огонь есть символ всех других явлений природы. Видимая форма созидания в мире – огонь. В огне есть и материя, и разум, нераздельные в созидании Вселенной. Огонь – это и чувственный огонь, переплавляющий, превращающий в иное материальные вещи. В то же время огонь – символ вечного духа, разрушающего и вновь образующего вещи. Дух растворяет мысли о чувственном, расплавляет и пожирает их как пламя. Та сила, которая физическим образом действует в огне, на высшей ступени живет в душе человека. В своём тигле душа расплавляет чувственное познание и производит из него созерцание вечного.

Гераклит констатирует, что в поведении человека, в его отношении к окружающему присутствует странная способность реагировать преимущественно на внешнее, преходящее. Причём реакции обыденного человека предсказуемы, а посему в его поведении явственна механистичность. И в познании человека присутствует поверхностность, но: «Ведь существует единственная мудрость: познать замысел, устроивший всё через всё». Для человека с грубой душой глаза и уши – плохие свидетели. Этот человек не причастен божественному разуму. Ему не дано познать истину. Истина – это трудно. Только люди с определенными богом способностями к познанию могут познавать. Поэтому и звучат вызывающе слова Гераклита: «Один для меня равен десяти тысячам, если он наилучший»<sup>156</sup>.

Человек двойственен: в нём живёт противоположность вечного и временного. Он одновременно и зависим, и независим. В человеке действует дух, исходящий из временного. В этом особенность человеческой души, что временное действует как вечное. В душе коренится противоречивое восприятие мира, в ней человек стоит между богом и животным. То, что рвётся из человека наружу – его демоническое: «Нрав человека – его демон». Демон не замыкается в одной личности, он превращается из личности в личность. Отсюда идея переселения душ. Сознание демонического в себе – сознание того, что над моей личностью уже работали в прошлом. Сегодня я пользуюсь тем, что приобрёл вчера в области мысли и дела. Этот вывод естественен, ибо люди вступают в жизнь

---

<sup>155</sup> Гераклит, *Антология мировой философии в 4-х т., Т. 1*, Мысль, Москва, 1969, с. 275.

<sup>156</sup> Гераклит, *Антология мировой философии в 4-х т., Т. 1*, Мысль, Москва, 1969, с. 275.

с различными способностями. Из дикаря не сделать ни И. Канта, А. Мицкевича, ни Г. Сковороду.

Таким образом, тринитарная схема Гераклита Эфесского может быть представлена в таком виде: **Космос** (вечно живой огонь) – **Логос** – **Человек**. Через посредство Логоса, связующего мир божественного промысла и человеческое познание, и возможно постижение вечного, абсолютного.

В эпоху становления и господства христианской религии тройственная картина мира представлялась достаточно упрощенной: Бог – Вера – Человек. Такая картина мира утверждалась столетиями и вполне была приемлема и для преподавания в Киево-Могилянском Коллегиуме. Здесь знаковой представляется фигура белорусско-украинского мыслителя, профессора Коллегиума Симеона Полоцкого (1629–1680), одного из первых его выпускников. В богословском сочинении «Венец веры» он излагает совокупность естественнонаучных представлений своего времени, приводит данные о расстоянии от Земли до планет и между планетами, описывает формы планет, их размеры, скорость вращения и качества влияния на окружающий мир человеческий и на человека, в частности. Небесные и земные явления объяснены им естественными причинами.

Симеон Полоцкий представляет существование в мире двух начал: материального, которое включает в себя четыре стихии, из которых образуются все вещи и тела, и духовного. Из сочетания этих начал и образуется человек, как существо сложное, имеющее бессмертную душу. Вещи и тела имеют между собой общее – бытие. Отличие между ними в том, что: 1) некоторые только существуют; 2) некоторые существуют и имеют жизнь (растения); 3) иные существуют, имеют жизнь и чувствование (животные); 4) человек, ко всему прочему, способен и мыслить. Согласно традиции С. Полоцкий делит мир на три части: «мир первообразный» – Бог, «макрокосм» – природа и «микрокосм» – человек. Познание Бога невозможно обыденному представлению, а познание природы необходимо для совершенствования жизни человеческой.

Истина, утверждал он, может быть отобразена мыслью, облачена в словесную форму и выражена в конкретном действии. В то же время он писал о двух истинах: «истине веры» и «истине философии нравной». Значение философии в том, что она помогает познать существенное в вещах, то, что не лежит на поверхности

явлений. К тому же философия учит человека тому, как лучше устроить жизнь и совершенствует нравы.

Исходя из философско-мировоззренческих представлений Симеона Полоцкого, можно его тринитарную схему продемонстрировать следующим образом: **Макрокосм** (природа) – **Бог** (мир первообразный) – **Микрокосм** (человек). Здесь средний член триады является связующим между миром материальным и миром человека. Познав первообразы, человек поднимается на уровень постижения Истины. Но возможно это не на пути чувственного познания, а в откровении, в неистовстве веры.

Феофан Прокопович (1681–1736) учился в Киево-Могилянской академии, в учебных заведениях Польши, Германии, Италии. В вещах фундаментальных, мировоззренческих Ф. Прокопович принимает аристотелевское учение о мире. Он исходил из следующих положений: мир наш имеет своего творца – Бога, мир вечный и никогда не будет уничтожен, существует только один мир, этот мир совершенен и неуничтожим во всех своих частях, наконец, мир не бесконечен, но замкнут и ограничен определёнными пределами. Сотворённый мир можно подразделить на два мира. Большой мир охватывает все созданные вещи, как телесные, так и духовные. Малый мир, или микрокосмос – сам человек, в котором соединено совершенство всех телесных вещей и природа, лишённая материи. Так что по сути это то же тринитарное представление о мире, что и у С. Полоцкого.

Григорий Сковорода (1722–1794) учился в Киево-Могилянской Академии, показал отличной остроты разум и редкие способности к наукам. Будучи современником Ж.-Ж. Руссо, М.А. Вольтера, Д. Дидро, П. Гольбаха, К.А. Гельвеция, И. Канта и др. Сковорода, тем не менее, не был романтиком технократического переустройства мира, не желал порывать с наукой, существовавшей тысячелетиями. Размышляя над словом *астролог*, в очередной раз Г. Сковорода упоминает *первое* и *второе* небо: «Перше небо прекрасне, але більш гідне божественного споглядання друге»<sup>157</sup>. Мы узнаём, что многожды несчастные те, чьё потомство родилось под звездой Фараона. Не верь поблескивающей звезде Люцифер – это Сатана! И под несчастной звездой, если часы Луны плохие, рождается не всё хорошее. Ибо звёзды соединяются с землёй.

---

<sup>157</sup> Г.С. Сковорода, *Полное собрание сочинений: В 2-х т. Т. 2*, Наукова думка, Киев, 1973, с. 261.

«Чуеш, Михайле, – обращался Григорий Саввич к М.И. Ковалинскому, – чего вчать священні книги?...»<sup>158</sup>.

Вульгаризированное видение библейского содержания не мог принять Сковорода. Лучше не читать и не слышать, нежели читать без очей, а без ушей слышать. Восстать против царства законов природы (природы) сіе есть несчастная исполинская дерзость: «Сей седмиглавный дракон (біблія), – писал Сковорода, – ... весь свой шар земный покрыл суеверіем. Оно не иное что есть, как безразумное, но будто Богом осуществованное и защищаемое разумение.

Говорят суеверу: «Слушай, друг! Нельзя сему стать... Противно натуре... Кроется здесь что-то». Но он во весь опор со желчію вопіет, что точно летали Іліин. При Елисее плавало-де железо, разделялись воды, возвращался Иордан, за Иисуса Навина зацепилось солнце»<sup>159</sup>.

Как раз вот это «что-то» и хотел показывать в Библии Сковорода. Ведь истинно за порой странными словами Библии скрываются глубокие истины, доступные только искренно жаждущему их постичь. «Во всех сих лживых терминах, или пределах, таится и является, лежит и восстаёт пресветлая истина...». Эту истину должно обнаружить, памятуя, что Библия есть новый мир и люд божий, земля живых, мир символический, – книга символическая.

Сковорода глубоко разработал **учение о трёх мирах**: «Суть же тры мыры. Первый есть всеобщій и мыр обительный, где все рожденное обитает. Сей составлен из безчисленных мыр-мыров и есть великій мыр. Другіи два суть частныи и малыи мыры. Первый мікрокозм, сиречь – мырик, мирок, или человек. Второй мыр символичный, сиречь біблія... А біблія есть символичный мыр, затем, что в ней собранныя небесных, земных и преисподних тварей фигуры, дабы они были монументами, ведущими мысль нашу в понятіе вечныя природы, утаенныя в тленной так, как рисунок в красках своих»<sup>160</sup>.

Отдав должное Библии, Г. Сковорода принципиально трансформировал привычную для его времени тринитарную формулу в новую, где появился миры Библии. Новая схема: **Библия**

---

<sup>158</sup> Там же, с. 262.

<sup>159</sup> Там же, с. 7-8.

<sup>160</sup> Там же, с. 137.

– мир символический; **Космос** – мир небесный; **Человек** – маленький мырик.

Через мир Библии осуществляется связь двух материальных телесных миров – Макрокосма и Микрокосма. Библия – суть знание боговдохновенное. Это знание «прекрасного храма премудраго Бога, мыра сего» может приходиться и из наблюдения за миром внешним и из сердца человека. Но принципиально важно, что мир Библии – это мир знания, хотя для большинства непосвященных – это всего лишь мир информации. Можно утверждать, что через понятие мира символического Г. Сковорода в тринитарную схему мира ввел понятие мира разумного, – а по сути ноосферные представления: **Вселенная** (макрокосм – творение Бога) – **Библия** (мир знания) – **Человек** (микрокосм – творение Бога).

Ноосферная концепция Владимира Ивановича Вернадского (1863–1945) в значительной степени опиралась на принципы холистичности, разумности и очевидной для него направленности развития Вселенной. Решающая роль в реализации этих принципов в условиях земного бытия отводилась человеку как существу разумному. Такой подход противопоставлялся западной христианской традиции, которая подразумевала, что человек является чужим на Земле ангельским созданием, сброшенным в исполненную страданий и темную земную природу. Отсюда единственной целью человека является возврат в свое первоначальное божественное состояние. Взаимоотношения человека с природой придавалось негативное значение.

Заслуга Вернадского в том, что он обнаружил фундаментальное воздействие человека на природу посредством своего разума. Признание цивилизации или культуры требует осознания формы и ритма во Вселенной, требует глубокого, пусть вначале и неясного, ощущения, что человек существует в определенных и важных *взаимоотношениях* со своим природным окружением. Энергия человека выступила важной преобразующей силой, которая на определенном этапе стала казаться соизмеримой с мощью геологических планетарных процессов.

Человек ощущает, что в его взаимоотношениях с природой существуют смысл и цель. Но, пытаясь сформулировать как таковые смысл и цель, человек, будучи существом интеллектуальным и на данном этапе эгоцентричным, скорее приходит к заключению, что вся природа создана и существует лишь для удовлетворения его потребностей в еде, одежде, жилье и удовольствиях.

Ноосфера для Вернадского – это новое состояние биосферы. Ноосфера – это творение человеческое, это продукт многотысячелетней деятельности человечества. Он писал: «...Научные дисциплины о строении орудия научного познания неразрывно связаны с биосферой, могут быть научно рассматриваемы как геологический фактор, как проявление ее организованности. Это наука «о духовном» творчестве человеческой личности в ее социальной обстановке, науки о мозге и органах чувств, проблемах психологии или логики. Они обуславливают искание основных законов человеческого научного познания, той силы, которая превратила в нашу геологическую эпоху, охваченную человеком биосферу в естественное тело, новое по своим геологическим и биологическим процессам – в новое ее состояние, *в ноосферу*»<sup>161</sup>.

Биосферу до времени деятельности Вернадского естествоиспытатели и философы рассматривали обычно как Природу. Но эта Природа, заметил Вернадский, не аморфна и не бесформенна. В то же время в научном искании допускают, скорее бессознательно, противопоставление человеческой личности Природе, а посему ученый и мыслитель подавляются величиим Природы.

Биосфера переходит в ноосферу только с появлением разума. У человека форма биогеохимической энергии, связанная с разумом, с ходом времени растет, возможно, будучи зависимой от роста самого разума, от уточнения и углубления его использования, от роста научного знания<sup>162</sup>.

Таким образом, очевидно, что ноосфера – это область человеческой разумной преобразовательной деятельности, детище самого человека. Практически вопросы о природе мира, о природе человека, о природе разума мыслитель не поднимал. Естественно, что материалистическая концепция Вернадского определенно тяготеет к тринитарной формуле: **Вселенная (Космос) – Ноосфера – Человек**. Через разумную деятельность человека осуществляется и познание мира, и преобразование мира.

Для Пьера Тейяр де Шардена (1881–1955) рассматриваемая триада также обретает свою специфику. Материальный мир претерпевает ряд трансформаций на уровне «преджизни», которая, в свою очередь, переходит в стадию жизни. Де Шарден полагает, что

---

<sup>161</sup> В.И. Вернадский, *Философские мысли натуралиста*, Наука, Москва, 1988, с. 130.

<sup>162</sup> Там же, с. 133.

кристаллизация материальных образований приводит к высвобождению энергии, которая свертывается в синтезе благодаря образованию все более сложных молекул вплоть до органических. Он характеризует это как взрыв внутренней энергии, который дает принципиально новую суперорганизацию материи и приводит к формированию вокруг Земли новой пленки – биосферы: «С появлением первых белковых веществ сущность земного феномена определенно переместилась – она сосредоточилась в столь с виду ничтожной пленке биосферы. Ось геогенеза окончилась, отныне она продолжается в биогенезе. А этот последний в конечном итоге выражается в психогенезе»<sup>163</sup>.

Степень эволюции жизни, связанную с появлением человека как живого существа, обладающего рефлексией, Тейяр де Шарден определяет как мысль. Человек через свою деятельность создает некую сферу духа, которую автор называет ноосферой. Тейяр де Шарден характеризует ноосферу как «мыслящий пласт», покрывающий Землю. Подобно биосфере, это – еще одна земная оболочка, покров, разворачивающийся «над миром растений и животных – вне биосферы и над ней». Ноосфера является прямым следствием развития духа. Гоминизация в целом оценивается им как начало новой эры: «...с гоминизацией начинается новая эра. Земля “меняет кожу”. Более того, она обретает душу»<sup>164</sup>.

Ноосфера, в понимании де Шардена, представляет собой качественно новое состояние концентрации сознания, которое образует особую пленку или сферу духа. Это не просто мириады крупинок мысли, а единая мыслящая оболочка, образующая субстанцию мысли, в которой множество индивидуальных мышлений группируется и усиливается в акте единого мышления. Ноосфера, следовательно, не простая сумма индивидуальных рефлектирующих сознаний людей, а качественно новый сверхиндивидуальный феномен, охватывающий целиком все человечество.

Осмысление дальнейших перспектив эволюции приводит Тейяра де Шардена к заключению: «Невозможно усомниться – великая машина человечества создана, чтобы действовать, и она *должна* действовать, производя сверхизобилие духа»<sup>165</sup>. Следующим шагом, помимо самоконцентрации ноосферы, является

---

<sup>163</sup> Пьер Тейяр де Шарден, *Феномен человека*, Наука, Москва, 1987, с. 124.

<sup>164</sup> Там же, с. 149.

<sup>165</sup> Там же, с. 203.



присоединение ее к другому мыслительному центру, сверхинтеллектуальному, степень развития которого уже не нуждается в материальном носителе и полностью относится к сфере Духа.

Таким образом, свое завершение Ноосфера находит в некоем синтезе центров человеческого сознания, духовном центре универсума – «точке Омега»: «Универсум – будущее – может быть лишь сверхличностью в пункте Омега»<sup>166</sup>. Подобно тому, как слияние одноклеточных животных в организм было началом дальнейшего прогресса, так и духовное объединение человечества ведет его к Сверхжизни и Сверхчеловечеству. Распространение мысли и силы человека по Земле, его «планетизация» – это залог будущего. Тейяр верит в то, что все развитие науки, техники, социальных систем ведет к этой высшей духовной точке.

На основании сказанного, ясно, что тринитарная схема мироздания выступает у Тейяр де Шардена в таком виде: **Универсум (Бог) – Ноосфера – Человек (Индивид)**.

Ряд важных моментов в исследовании сущности и существования человека вносит и религиозный экзистенциализм. Так, по мнению Николая Бердяева (1874–1948), человек есть «разрыв в природном мире», он – существо парадоксальное, двойственное, трагическое и противоречивое и понять его можно только в отношении того, что выше его самого – в отношении к Богу. Николай Бердяев придерживается сложившейся традиции в христианско-религиозной философии рассматривать человека как результат творческого акта Бога: «Человек есть образ и подобие Божие, а значит, и Бог заключает в себе образ и подобие человека, чистую человечность»<sup>167</sup>. Именно «в человеке скрыта загадка бытия», поскольку в нем есть единство божественного и просто человеческого. И только через постижение жизнепроявления человека, его экзистенцию (самоосуществление) мы можем приблизиться к пониманию сущности Бога.

Таким образом, человек у Николая Бердяева выступает как творение Божье, в то время как у Тейяра де Шардена, – человек есть звено в биологической эволюции, связанное с предшествующими этапами. Перед Богом, в обращении к Богу, – подчеркивает Николай Бердяев, – человек поднимается и побеждает этот мир. Как и Тейяр

---

<sup>166</sup> Там же, с. 205.

<sup>167</sup> Н.А. Бердяев, *Я и мир объектов* в: Н.А. Бердяев, *Философия свободного духа*, Революция, Москва, 1994, с. 61.

де Шарден, он отводит важную роль любви. Он подчеркивает, что любовь – это обоюдный процесс, и он дает высший смысл существования человека. Так Николай Бердяев отстаивает не только божественность человека, но и человечность Бога. Бог рождается в человеке и человек поднимается и обогащается, но и человек рождается в Боге и этим обогащается Божественная жизнь.

И Николай Бердяев, и другие религиозные экзистенциалисты подчеркивают, что Бог есть Дух, и встреча с ним возможна лишь в духовном опыте, в свободе, в экзистенциальном общении, но отнюдь не в мире объективации, где имеют место отчужденность объекта от субъекта, поглощенность неповторимого индивидуального универсальным безличным и усредненным, детерминация извне, закрытие свободы и уничтожение всякой оригинальности в мнениях.

Личность для Николая Бердяева – это универсум и микрокосм в их индивидуально-неповторимой форме. Только личность человека и может вмещать универсальное содержание. Другим реальностям природного или исторического мира универсальное содержание недоступно, а поэтому они являются их частью. Несмотря на известную категоричность такого положения, в нем можно увидеть нечто новое в тринитарной формуле мироздания. Через способность творения, данную человеку от Бога, человек может продолжить творение Божие в том направлении, которое определено его человеческой свободной волей. В итоге имеем триаду: **Бог – Творчество – Человек**.

С философско-мировоззренческой точки зрения принципиально важно понять, является ли ноосфера творением мысли и «рук человеческих» или это – нечто изначальное, архетипическое. Исходя из этого, можно сказать, что ноосферная концепция имеет еще одну модификацию. Я имею в виду учение К.Г. Юнга (1875–1961) о коллективном бессознательном. Этот швейцарский врач-философ основательно исследовал в своей докторской диссертации психологию и патологию оккультных феноменов. Юнг обратил внимание на глубокую символичность нашего языка: слово или изображение символичны, если они подразумевают нечто большее, чем их очевидное и непосредственное значение. Отсюда их широкий «бессознательный» аспект, который всякий раз точно не определен или его нельзя объяснить.

И сам человек способен продуцировать символы спонтанно и бессознательно, часто в форме снов. Особенность человеческого сознания Юнг видит в том, что мы никогда ничего полностью не воспринимаем и никогда ничего полностью не понимаем. Какими бы приборами и инструментами мы не пользовались для того, чтобы приблизить к глазам маленький объект или усилить звук, в некоторой точке всё равно наступает предел уверенности, за который достоверность знание теряется.

Юнг заметил, что забывать – это нормально, так как надо освободить место в нашем сознании для новых впечатлений и идей. Но точно так же, как сознательное содержание может исчезать в бессознательном, новое содержание, которое *до того прежде не осознавалось*, может возникать из него.

«Открытие, что бессознательное – это не простой склад прошлого, но, что оно полно зародышей будущих психических ситуаций и идей»<sup>168</sup>, привело К. Юнга к новым подходам в психологии. Несомненно, что из бессознательного могут возникать совершенно новые мысли и творческие идеи, ранее неосознаваемые, поэтому многие художники, философы и ученые вдохновились новыми идеями, явившимися из него. Юнг подчеркивал, что именно гений способен достичь богатого источника идей и эффективно перевести его в доступные людям формы.

Бессознательное каждого человека дополняет или компенсирует его сознательное индивидуальным образом. Знаменательно, что порой даже неодушевленные предметы *сотрудничают* с бессознательным. Известно много случаев, когда во время смерти их владельца останавливаются часы, падают картины со стены, дают трещины зеркала и т.п.

Архетипы отличны от личностных комплексов, характеризующих лишь особенности одного конкретного человека. Архетипы создают мифы, религии и философии, влияющие на целые народы и исторические эпохи. Так, мифы религиозного происхождения можно рассматривать как вид ментальной терапии для обеспокоенного и страдающего человечества в целом. Архетип, по мысли Юнга, – это конкретизация платоновского эйдоса, идеи. Ибо здесь мы имеем дело с изначальными типами, т.е. испокон веку наличными всеобщими образами. Будучи осознаваемыми, архетипы

---

<sup>168</sup> К.-Г. Юнг, *Архетип и символ*, Революция, Москва, 1991, с. 89.

передаются посредством традиционного обучения, как правило, в виде тайного учения.

Коллективное бессознательное имеет не индивидуальную, а всеобщую природу. В отличие от личностной души, оно включает в себя содержание и образы поведения, являющиеся повсюду и у всех индивидов одними и теми же. К.Г. Юнг полагал, что коллективное бессознательное идентично у всех людей и образует тем самым всеобщее основание душевной жизни каждого, будучи по природе сверхличным.

Поэтому, анализ того среза реальности, на котором акцентировал внимание К.Г. Юнг, подвигает к определению еще одной тринитарной схемы: **Вселенная – Коллективное бессознательное – Индивид**. Здесь, естественно, и Вселенная, и индивид – это модификации материального телесного мира.

Наконец, нельзя не обратить внимание на те метаморфозы, которые претерпело учение о ноосфере в концепциях постиндустриального информационного общества. В.И. Вернадский и последователи его акцентировали внимание на материалистических аспектах ноосферного, на материально-техническом преобразовании мира при посредстве разумной деятельности человека. В современных условиях акцент уже можно сделать на аспекте информационно-творческом, хотя, наверное, вернее было бы говорить об информационно-подражательном или информационно-созерцательном. Здесь я имею в виду прежде всего то обстоятельство, что в современном обществе все больше начинает преобладать отход от предметно-материальной составляющей бытия в сторону информационно-виртуальной. Массовый человек все больше погружается в мир игры: многочисленные телевизионные игры, телешоу, игровые автоматы, юмористически-развлекательные и спортивные программы, компьютерные игры, общение через Интернет и пр.

Таким образом, тринитарная схема мироздания в жизни значительного (и все возрастающего!) массива современного человечества очевидно обретает такую форму: **Вселенная (материальный мир) – Информационная реальность (искусственный интеллект) – Индивид (человек)**. Поэтому и не удивительно, что происходящие изменения продуцируют представления о скорой и радикальной трансформации как системы взаимоотношения возникающих новых классов, среди которых, так

называемая «нетократия», так и о конце одной из форм социальных отношений, которую принято называть демократией.

#### BIBLIOGRAFY

1. Бердяев Н.А. Я и мир объектов / Н.А. Бердяев. Философия свободного духа. – М., 1994.
2. Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. – М., 1988.
3. Гераклит // Антология мировой философии в 4-х т. – Т. 1. – М., 1969.
4. Сковорода Г.С. Полное собрание сочинений: В 2-х т. Т. 2. – К., 1973.
5. Тейяр де Шарден Пьер. Феномен человека. – М., 1987.
6. Юнг К.-Г. Архетип и символ. – М., 1991.

#### **Notes about author:**

Walentyn Nikolajewicz Wandyszew – prof. zw., dr hab., kierownik katedry filozofii i sociologii Narodowy Agrarny Uniwersytet w Sumach (Ukraine).

Graduated the Kiev Polytechnic Institute and the Kiev State Shevchenko University. Scientific interests: history of philosophy, rhetorician, logician, religious studies, literary criticism, occultism.

The author more than 340 scientific and scientific-methodical works, among which 18 monographs, 23 textbooks on philosophy, rhetoric, logic, metaphysics and religious studies. Participant more than 350 scientific conferences in USSR, Ukraine, Moldova, Poland, the Czech Republic, Hungary.

[alburnus@mail.ru](mailto:alburnus@mail.ru)

## **9. SZKOŁA WIEJSKA MIEJSCEM KSZTAŁTOWANIA PODMIOTOWOŚCI I TOŻSAMOŚCI MIESZKAŃCÓW WSI**

*Iwona Błaszczak*

### **Abstract:**

#### **VILLAGE SCHOOL - A PLACE OF THE FORMATION OF THE SUBJECTIVITY AND THE IDENTITY OF THE VILLAGE HABITANTS**

Present reality carries a lot of changes and transforms of civilization, which also concerns the changes in the way of seeing the world and the philosophy of living of the village habitants. It seems then, that there is a indispensability of deeper reflection about: If a vilage school and the local cummunity still and if so, than how participate in the process of their establishment to realisation the religious values, social integration and the feeling of subjectivity.

Keywords: Village schools, subjectivity, social integration, identity, village values.

### **Abstrakt:**

Współczesna rzeczywistość niesie ze sobą wiele zmian i przeobrażeń cywilizacyjnych, które również dotyczą przemian zachodzących w sposobie postrzegania świata oraz filozofii życia mieszkańców współczesnych środowisk wiejskich. Konieczna wydaje się zatem głębsza refleksja nad pytaniem: czy nadal i w jaki sposób szkoła wiejska oraz społeczność lokalna uczestniczą w procesie wprowadzania mieszkańców wsi do realizowania wartości religijnych, integracji społecznej oraz poczucia ich podmiotowości?

Słowa kluczowe: Szkoły wiejskie, podmiotowość, integracja społeczna, tożsamość, wartości wiejskie.

## **WPROWADZENIE**

Wieloletni przedmiot badań i zainteresowań naukowych, autorki niniejszego artykułu stanowią szkoły wiejskie jako miejsca kształtowania podmiotowości, wartości religijnych oraz integracji społecznej mieszkańców wsi. Współczesna rzeczywistość niesie ze sobą wiele zmian i przeobrażeń cywilizacyjnych, które również dotyczą przemian zachodzących w sposobie postrzegania świata oraz filozofii życia mieszkańców współczesnych środowisk wiejskich. Konieczna wydaje się zatem głębsza refleksja nad pytaniem: czy nadal i w jaki sposób szkoła

wiejska oraz społeczność lokalna uczestniczą w procesie wprowadzania mieszkańców wsi do wartości religijnych, integracji społecznej oraz poczucia ich podmiotowości?

Zagadnienie podmiotowości, stanowi jedno z centralnych pojęć nauk społecznych, jest wyraźnie obecne we współczesnej myśli antropologiczno-filozoficznej. Podmiotowość nie ma charakteru statycznego, lecz dynamiczny, stanowi stałe wezwanie i zadanie służące wychowaniu człowieka do odpowiedniego rozumienia swojej wartości. Jan Paweł II podczas drugiej pielgrzymki do ojczyzny w 1983 roku, definiuje podmiotowość jako:

„(...) Sumę uprawnień wynikających z samej natury ludzkiej osoby”<sup>169</sup>.

W ujęciu humanistycznym podmiotowość człowieka łączy się z jego określoną tożsamością, która go odróżnia od innych oraz sprawia, że jego działalność zależy w znacznym stopniu od niego samego.

Filozofia podmiotowości nadaje człowiekowi kluczowe znaczenie, uznając go za niepowtarzalną jednostkę strukturalną rzeczywistości. Wyrazem tego jest przekonanie, że egzystencja jednostki ludzkiej wraz z charakterystycznymi dla niej problemami (emocje, tęsknoty, fakt śmiertelności człowieka, momenty graniczne w życiu człowieka), silnie wpływa na sposób percepcji tej rzeczywistości. Filozofia podmiotowości nazywana jest filozofią egzystencjalistyczną, ponieważ w centrum swych zainteresowań umieszcza człowieka i jego egzystencję. Filozofia podmiotowości bywa też nazywana filozofią antropologiczną, gdyż antropologia jest tutaj filozofią pierwszą, poprzedzającą filozofię bytu i filozofię poznania.

Autorzy publikacji naukowych poruszających problematykę podmiotowości jednostki ludzkiej są zgodni co do tego, że terminy podmiot i podmiotowość to pojęcia przeniesione do pedagogiki z filozofii. Podmiotowość w ujęciu filozoficznym jest zatem traktowana jako immanentna cecha danego społeczeństwa<sup>170</sup>.

Tak rozumiana podmiotowość, oznacza możliwość wpływania przez człowieka na to, co dzieje się w świecie w którym on żyje, co dzieje się w nim i z nim samym, w mniej lub bardziej autonomiczny sposób. Człowiek jest podmiotem wówczas, gdy może opierać się na systemie własnych wartości, formułować kierunek swojej działalności,

---

<sup>169</sup> Przemówienie do Konferencji Episkopatu Polski, Jasna Góra, 19 czerwca 1983.

<sup>170</sup> Bach-Olasik T.: *Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze* 1991 nr 8 s. 338.

wybierać lub tworzyć program czynności i sprawować kontrolę poznawczą nad jego realizacją.

Szkoły wiejska są właśnie takim miejscem, które tworzy warunki, w których z jednej strony mieszkańcy wsi mają możliwość podmiotowego wychowania, a z drugiej szansę na wyzwalenie i rozwoju tej cechy.

Jest sprawą oczywistą, że edukacja stanowi podstawowy czynnik rozwoju, socjalizacji i kształtowania wartości człowieka i społeczeństwa. Wykształcenie młodego pokolenia ma istotny wpływ na jakość życia każdej jednostki oraz całych społeczeństw. Wartością mądrego wykształcenia jest nie tylko zdobycie potrzebnych umiejętności i wiedzy, ale także ukształtowanie najbardziej pożądaných wartości w hierarchii potrzeb jednostki. Wychowanie zatem, jest ściśle związane z systemem określonych wartości.

Z pedagogicznego punktu widzenia istotny wpływ na poziom wychowania człowieka, ma środowisko wychowawcze jak: rodzina, szkoła i otoczenie społeczne. Rozwój dorastającego pokolenia, uwarunkowany jest nie tylko czynnikami genetycznymi i środowiskowymi mającymi podłoże w rodzinie, lecz także czynnikami występującymi w szerszych kręgach środowiskowych, w tym w środowisku lokalnym, w którym w przypadku dzieci wiejskich stanowi wieś. Każda szkoła przejmuje ze swojego otoczenia elementy funkcjonującej w niej kultury w postaci: norm zachowań, wartości, społeczne oczekiwania ludzi oraz wszystkie informacje dotyczące ważnych dla wspólnoty zdarzeń. Zatem i szkoły wiejskie są ściśle zintegrowane ze swoim środowiskiem lokalnym. Prowadzone przez autorkę badania, wskazują, że szkoła wiejska, jest i może być miejscem kooperacji podmiotowości jej mieszkańców i integracji społecznej mieszkańców wsi.

Problematyka funkcjonowania szkół wiejskich nabrała w ostatnich latach szczególnego znaczenia w związku z masową likwidacją małych szkół wiejskich. Proceder ten bulwersuje społeczność dotknięte tym zjawiskiem, funkcjonowanie małych wiejskich szkół obciąża skromne budżety gmin i jest to ważny czynnik ekonomiczny przyczyniający się do ich likwidacji, ale nie można zapominać również o aspektach społeczny takich działań. Trudno być obojętnym wobec masowej likwidacji ośrodków edukacyjnych i kulturalnych wsi, jakimi są szkoły wiejskie, które często stanowią jedyne miejsce kształtowania podmiotowości, poczucia tożsamości i integracji społecznej jej



mieszkańców. Stąd podejmowane w niniejszym artykule kwestie, wydają się aktualne i potrzebne.

W drugiej części artykułu zostaną przedstawione wybrane wyniki badań przeprowadzone w latach 2011-2013 przez Iwonę Błaszczak oraz Ewę Janikułę, dotyczące analizy szkoły wiejskiej, jako miejsca kształtowania wartości wiejskich, integracji społecznej oraz poczucia podmiotowości młodego pokolenia chłopów. Podjęte badania stanowiły próbę wnikięcia w specyfikę środowiska wiejskiego postrzeganego jako konstrukt wielowymiarowy i wielowątkowy, który ma istotny wpływ na proces nauczania i wychowania ku wartościom wiejskim, mieszkańców wsi. Badania te zostały przeprowadzone na przykładzie Szkoły Podstawowej i Gimnazjum im. M. Skłodowskiej-Curie w Krasieńcu. Celem poznawczym badań, było opisanie roli wartości wiejskich w wychowaniu młodego pokolenia w szkole wiejskiej oraz wskazanie znaczenia tych placówek w kształtowaniu poczucia podmiotowości i integracji społecznej mieszkańców wsi.

#### SZKOŁA WIEJSKA MIEJSCEM KSZTAŁTOWANIA PODMIOTOWOŚCI W POGLĄDACH FELIKSA POPŁAWSKIEGO

Szkoła oraz wszelkie organizacje społeczne działające na wsi, powinny pełnić w środowisku wiejskim funkcję społeczno-wychowawczą, a w szczególności powinny dążyć do gruntownych przeobrażeń wsi poprzez budowanie poczucia podmiotowości i tożsamości jej mieszkańców. Współtwórca powstałych w okresie dwudziestolecia międzywojennego Polskich Uniwersytetów Ludowych - Feliks Popławski, uznał za konieczne dla współczesnej wsi skupienie wysiłków wszystkich placówek edukacyjnych działających na terenie wsi dla podjęcia planowej i zorganizowanej akcji kulturalno-oświatowej w środowisku wiejskim. Znaczący to, że w szczególności szkoła jako instytucja oświatowa działająca na wsi, powinna rozbudzić i skoordynowany wielki ruch społeczno-oświatowy, zmierzający do upowszechniania zdobyczy kulturalnych oraz wprowadzenia ludności wiejskiej w procesy tworzenia demokratycznej kultury narodowej oraz kształtowania poczucia swojej podmiotowości i tożsamości. Szkoła wiejska przez pracę oświatowo-wychowawczą powinna mobilizować całą warstwę chłopską, do zdobycia powyższego celu. W pracy oświatowej szkoły wiejskiej, należy poświęcić wiele uwagi rozwojowi wartościowego dorobku kultury ludowej. Feliks Popławski uważa, że

zarówno w dziedzinie artystycznej jak również w dziedzinie społecznej szkoła wiejska stać się powinna doniosłym czynnikiem wzbogacania kulturalnego oraz demokratycznego, powszechnego życia narodu. Przenikające do życia ogólnego pierwiastki kultury chłopskiej nie powinny być czynnikiem dzielącym, natomiast winny zespałać w jedną wspólnotę kulturalną wszystkie warstwy ludowe.

Za podstawową komórkę tej pracy Feliks Popławski uznał zespoły ludzkie, złączone ściśle więzią wspólnej filozofii społecznej. Szkoła wiejska na drodze organizowania swej działalności powinna zwrócić uwagę na niedostatki rozwoju szkolnictwa wiejskiego i włączyć do swoich zadań wychowawczych organizowanie wysiłku społecznego, który wspomógłby podjęcie działań celem wyrównania szans rozwojowych dzieci wiejskich i miejskich.

Feliks Popławski, kładł szczególny nacisk na silne więzi szkoły wiejskiej ze środowiskiem lokalnym, regionem, tradycją, kulturą ludową, między innymi poprzez podejmowanie przez wszystkie organizacje i placówki edukacyjne działające w środowisku wiejskim takich działań jak:

- Twórcze uczestniczenie wychowanków i wychowawców w życiu społecznym wsi i wszystkich jej instytucjach oraz organizacjach;
- Stałe badanie potrzeb gospodarczych i kulturalnych wsi oraz poszukiwanie środków dla ich zaspokajania;
- Współdziałania z instytucjami naukowo-badawczymi, związanymi z życiem wsi oraz towarzystwami ludoznawczymi;
- Współdziałanie z prasą a zwłaszcza w zakresie informowania jej o podejmowanych przez wieś pracach i osiągnięciach oraz włączania opinii publicznej na rzecz postępu;
- Prowadzenie kroniki oraz zbieranie i opracowywanie materiałów historycznych przydatnych dla napisania dziejów wsi;
- Gromadzenie przedmiotów o wartościach ludoznawczych i organizowanie muzeum regionalnego;
- Organizowanie wystaw ludowych eksponatów twórczości kulturalnej i artystycznej, ochranianie zabytków architektonicznych i przyrody;
- Organizowanie w środowisku wiejskim pracy kulturalno-oświatowej, sanitarnej, opiekuńczo-wychowawczej;
- Zapraszanie na spotkania działaczy społecznych, agronomów, lekarzy, literatów, artystów, naukowców;

➤ Niesienie pomocy w nagłych wypadkach w swoim środowisku oraz podejmowanie akcji dla dobra ogółu<sup>171</sup>.

Ten swoisty wykaz prac zalecanych przez Feliksa Popławskiego do realizacji w ramach instytucji i organizacji oświatowych działających w środowisku i regionie własnym, świadczy o dążeniu do przywrócenia wiejskim placówkom edukacyjnym roli i znaczenia zgodnego z ideałami i celami wychowania społecznego opartego na idei kształtowania podmiotowości mieszkańców środowiska wiejskiego.

Wychowanie i kształtowanie poczucia podmiotowości młodzieży wiejskiej, stanowi według Feliksa Popławskiego, nieustanny proces budowania życia duchowego człowieka, jest przekształcaniem jednostki z istoty biernej w aktywną, nieświadomej wartości kultury ludzkiej i własnej w niej roli - w świadomą swojej misji życiowej, mającej lęk przed przekształcaniem świata - w istotę odważną i twórczą, ograniczającej się do wymiarów życia prywatnego w uspołecznioną. Dla Feliksa Popławskiego głównym zadaniem jakie stało przed szkołą wiejską było wychowanie – utożsamiane z całożyciowym udoskonalaniem procesu kontaktowania się człowieka z wartościami kultury i z drugim człowiekiem, duchowego jednoczenia się ludzi mających pokrewne lub bliskie sobie ideały, dążenia i plany życiowe<sup>172</sup>.

Charakterystyczne jest to, że układem odniesienia tak rozumianych celów wychowania są wartości tkwiące w kulturze ludowej, narodowej i ogólnoludzkiej. Z jednej strony jest to wyzwolenie się z pod jednostronnego kultu kultury ludowej, z drugiej zaś jest to ukazanie walorów kultury narodowej, bez poznania i zrozumienia których osobowość człowieka byłaby niepełna. Najważniejsze zadanie jakie mają do zrealizowania szkoły wiejskie, stanowi wychowanie społeczno-moralne, ujmowane jako proces przygotowania młodzieży wiejskiej do roli gospodarza swojej wsi, środowiska, regionu i ojczyzny.

Z zarysowanej tu koncepcji poglądów Feliksa Popławskiego na rolę szkół wiejskich w budowaniu poczucia podmiotowości i tożsamości młodzieży wiejskiej wynika, że placówki te powinny podejmować taką działalność, która polega na łączeniu dobra społecznego z dobrem jednostki ludzkiej.

---

<sup>171</sup> Materiał niepublikowany, prywatne zbiory Iwony Błaszczak. Osobiste notatki Feliksa Popławskiego z posiedzeń Zarządu Towarzystwa Uniwersytetów Ludowych w latach 1985-1986, t. nr 37.

<sup>172</sup> F. Popławski, *Skąd i dokąd idziemy*, „Siewba”, nr 1-2, s. 13, Warszawa 1945.

## WSPÓLNOTA WIEJSKA – MIEJSCEM ZRÓWNOWAŻONEGO ROZWOJU

Wychowanie współczesnego człowieka zgodnie z założeniami idei rozwoju zrównoważonego, jest nierozdzielnie związane z obowiązkiem badania przeobrażeń społeczno-kulturowych zachodzących we współczesnym świecie i próbą ich interpretowania, w sposób dostosowany do kolejnych pokoleń, by móc odpowiadać na odwieczne pytanie ludzkości o wartość i sens naszego życia.

Idea zrównoważonego rozwoju jest ideą społeczną jak i polityczną, a skoro jest to idea społeczna to należy przez nią rozumieć pewien:

„(...) Wzór życia dla jednostek jako członków związku ludzkiego i wzór dla społeczeństwa jako związku jednostek. Wzór, którego urzeczywistnienie uważane jest za konieczność”<sup>173</sup>.

Wspólnota wiejska stanowi właśnie taki wzór, który jest miejscem kształtowania się wartości uniwersalnych, które określamy mianem - wartości wiejskich. Są to te elementy życia ludności wiejskiej, które przypisane są do wsi i są cenione przez jej mieszkańców oraz inne grupy społeczne. Stanowią one podstawę chłopskiej egzystencji, warunkującą byt, godność i przynależności do warstwy chłopskiej.

Wspólnota wiejska jest tym niezwykłym miejscem, które przejmuje ze swojego otoczenia elementy funkcjonującej w nim kultury w postaci: norm zachowań, wartości, społecznych oczekiwań oraz wszystkie informacje dotyczące ważnych dla wspólnoty wydarzeń. Stąd mieszkańcy wsi są tak mocno zintegrowani ze swoim środowiskiem lokalnym.

Życie wspólnoty wiejskiej stanowi dobry przykład społeczności zrównoważonej, zdolnej do przetrwania, którą łączą wspólne problemy społeczne jak: pielęgnowanie wartości kultury ludowej, wzajemna pomoc sąsiedzka w sytuacjach zagrożenia, poczucie godności i społecznej sprawiedliwości, pomoc dla biednych. Z celami na płaszczyźnie społecznej współgrają cele ekologiczne, np.: powstrzymanie degradacji ekosystemów, szacunek do ziemi i przyrody, wykorzystywanie w pracy rolnika techniki i technologii przyjaznej człowiekowi i środowisku naturalnemu. Trudno nie zauważyć, że tak sprecyzowane cele na różnych płaszczyznach mają wyraźny, humanistyczny profil.

---

<sup>173</sup> S. Czarnowski, *Idee kierownicze ludzkości*, (w:) *Wybór pism socjologicznych*, Warszawa 1982, s. 79.

Zrównoważony rozwój we wspólnocie wiejskiej, oznacza zatem znalezienie harmonii między aspektem społecznym, przyrodniczym, kulturowym i gospodarczym w każdym ludzkim działaniu. To poszukiwanie harmonii dotyczy nie tylko ludzi żyjących obecnie ale również przyszłych pokoleń. Nie ma wątpliwości, że polska wieś ciągle jest skarbcem ponadczasowych wartości, i szczególnie dziś potrzeba wspólnego wzmoczonego wysiłku wielu podmiotów, aby w obliczu zmian społeczno-kulturowych te wartości przetrwały. Świadomość roli i znaczenia wartości wiejskich i współodpowiedzialności za ich przetrwanie, są fundamentem wspólnoty wiejskiej, na którym trzeba budować, teraźniejszość i przyszłości zrównoważonej wspólnoty wiejskiej.

Od kilku lat wśród mieszkańców wsi Ministerstwo Rolnictwa i Rozwoju Wsi, prowadzi badania dotyczące rozwoju zrównoważonego. Na ich podstawie można wskazać na niektóre wartości wiejskie – odnoszące się właśnie do zrównoważonego rozwoju. Do tych wartości należą<sup>174</sup>:

- Jakość życia oraz dobrobyt gospodarczy mieszkańców wsi;
- Solidarność ludzi i wspólnotowość przy realizacji założeń zrównoważonego rozwoju.
- Wolność gospodarcza i wiarygodność kulturowo-informacyjna;
- Kontynuacja pracy w gospodarstwie przez dzieci jako wartość życia i pracy na wsi.

Zrównoważony rozwój jest ideą, która głosi dezyderat wskazujący na konieczność dążenia do zachowania równowagi pomiędzy rozwojem wewnętrznym człowieka a jego światem zewnętrznym, na który składa się funkcjonowanie na płaszczyźnie społecznej, kulturowej, ekonomicznej i przyrodniczej. Warto zwrócić uwagę na fakt, iż rozwój wewnętrzny jednostki ludzkiej bywa często pomijany, ze względu na problemy ze wskazaniem obiektywnego narzędzia jego pomiaru. W związku z tym rozwój zrównoważony, najczęściej dotyczy zewnętrznego życia człowieka. Płaszczyzny zewnętrznego jak i wewnętrznego funkcjonowania człowieka są od siebie zależne i współtworzą jedną rzeczywistość, która, zgodnie z naszymi oczekiwaniami, powinna rozwijać się w sposób zrównoważony, a więc z poszanowaniem dynamiki rozwoju każdej z nich.

Zatem zgodnie z ideą zrównoważonego rozwoju, można przyjąć tezę, że pełnię swojego życia wewnętrznego - człowiek może osiągnąć

---

<sup>174</sup> W. Kaczocha, J. Sikora, *Aksjologiczne aspekty zrównoważonego rozwoju w ujęciu teoretycznym i empirycznym*. „Journal Agribus, Rural Development”, 2011, 1/19, s. 51.

jedynie wówczas, jeśli nie ograniczy się wyłącznie do poznania czynników biologicznych, ekonomicznych czy psychologicznych, mających wpływ na jego rozwój. Znajomość tych dziedzin może stanowić jedynie podstawę i przygotowanie do pełni rozwoju własnego człowieczeństwa. Człowiekowi bowiem do pełnego rozwoju, oprócz wody, pożywienia i innych rzeczy świata materialnego potrzebny jest również, a może nade wszystko rozwój duchowych wartości, które są mu przekazywane w procesie wychowania.

Dlatego, należy uznać, że właściwa edukacja młodzieży wiejskiej, oparta na pielęgnowaniu przez nich wartości wiejskich, powinna stanowić najważniejszy element rozwoju, socjalizacji, podmiotowości, tożsamości i kształtowania wartości całej wspólnoty wiejskiej. Wychowanie młodego pokolenia wsi, wywiera istotny wpływ na jakość życia jednostek i całych społeczeństw. Wartością tak rozumianego wychowania jest nie tylko zdobycie potrzebnych umiejętności i wiedzy do gospodarczego rozwoju ludności wiejskiej, ale także ukształtowanie najbardziej pożądaných wartości w hierarchii potrzeb człowieka. Wychowanie człowieka integralnego jest nierozzerwalnie związane z wartościami oraz poczuciem podmiotowości.

#### CZYM JEST - MAŁA OJCZYZNA?

Poczucie silnej, emocjonalnej więzi z miejscem, które jest obszarem wyznaczonym miejscem urodzenia lub zamieszkania, często jest określane jako „mała ojczyzna”. Poczucie więzi społecznej, podobnie jak wspólne przeżywanie wydarzeń, umożliwia utrzymywanie ciągłości tradycji. Te uczucia charakteryzują właśnie wspólnotę wiejską, czyli społeczność lokalną lub rodzinę. Im częściej ludzie ze sobą przebywają, tym mocniejsza łączy ich więź. Społeczność wiejska identyfikuje się ze swoją wsią jako małą ojczyzną. Mała ojczyzna stanowi podstawowe źródło współczesnego życia obywatelskiego, to gniazdo rodzinne, które powinno chronić swoich członków przed szkodliwymi formami życia w zbiorowości ludzkiej. Według Wiesława Theissa „mała ojczyzna” skupia ludzi żyjących na określonym terytorium, mniejszym lub większym, w kręgu oddziaływań miejscowej tradycji, kultury, różnych form życia społecznego oraz przyrody. Jest to rzeczywistość realna, konkretna, materialna a jednocześnie naznaczona wartościami, znaczeniami, symbolami, mitami<sup>175</sup>.

---

<sup>175</sup> W. Theiss, *Mała ojczyzna - perspektywa edukacyjno-utilitytarna*, (w:) „Mała ojczyzna. Kultura, Edukacja. Rozwój lokalny”, Warszawa 2001, s. 11.

W małej ojczyźnie podstawowe znaczenie przypisuje się takim wartością jak: wolność, dialog, wspólne dobro, poszanowanie prawa, samorządność, poszanowanie zasad demokratycznych, tolerancja, harmonia, szacunek dla pracy, przywiązanie do ziemi ojczystej, szacunek dla tradycji, umiejętność współpracy, poszanowanie godności człowieka, rodziny wiejskiej oraz pracy na roli. Świadomość wartości wiejskich oraz ich rozpoznawanie w małych ojczyznach stanowią pierwsze ogniwo procesu wychowawczego. W powyższym kontekście wyrasta zadanie integracji procesu wychowawczego rodziny wiejskiej i szkoły w obrębie małych ojczyzn.

Zmiany, które zaszły w Polsce po transformacji społecznej w roku 1989, przyczyniły się w dużej mierze do odrodzenia małych ojczyzn. Upodmiotowienie społeczności lokalnych, wyzwoliło ich ogromną energię wewnętrzną, spowodowało ożywienie życia politycznego, gospodarczego i kulturalnego społeczności gmin, miast, powiatów i regionów. Dzięki odrodzeniu pojęcia „mała ojczyzna”, ludzie stali się sobie bliscy, znani, mogą czuć się bezpiecznie we własnej wsi, często mają poczucie współgospodarowania, współdecydowania, bycia u siebie. Mała ojczyzna dla większości ludzi jest zazwyczaj strukturą bliską, znaną, dobrą, piękną, bezpieczną i przyjazną, a zatem realizującą ideę zrównoważonego rozwoju. Tu narodziły się niepowtarzalne wartości jak: atmosfera domu rodzinnego z jej tradycjami, kontakty przyjacielskie, pierwsza szkoła, piękno przyrody, najwspanialsze wspomnienia lat dziecińczych. Małe ojczyzny przyciągają bogactwem niezwykłych wrażeń.

Pojmowanie małej ojczyzny w XXI wieku, wymaga zmierzenia się z licznymi wyzwaniami, ponieważ współczesna wieś wymaga od swoich mieszkańców twórczego wysiłku, aktywności prospołecznej, czasami poświęcenia i trudu, często dużych starań oraz środków finansowych by, umożliwić im kultywowanie miejscowych zwyczajów i obrzędów. Małe ojczyzny odgrywają istotną rolę w kształtowaniu osobowości ludzi tam zamieszkujących. Jednak piękna i szczytna idea małych ojczyzn nie będzie funkcjonowała w praktyce bez zapewnienia jej wsparcia edukacyjnego. Stąd potrzebą dnia dzisiejszego miejscowych społeczności stała się edukacja lokalna, wiedza o małej ojczyźnie, jej strukturze, możliwościach, potrzebach, aspiracjach, kulturotwórczych oraz integracyjnych wartościach.

Nieocenionym aspektem wychowania ku wartościom wiejskim są działania prospołeczne podejmowane przez całą wspólnotę wiejską.

Prawidłowo ukształtowane postawy prospołeczne we wspólnocie wiejskiej, kształtują się pod wpływem oddziaływania miejscowych realiów, zarówno tych pochodzących z przeszłości, jak i współczesnych. Szczególnie trudna jest sytuacja wielu miejscowości popegeerowskich, w których bezrobocie pociągnęło za sobą kompletną degradację środowiska, gdzie rozwinęły się postawy apatii, braku wiary, nadziei w lepszą przyszłość.

Taki stan rzeczy nazywany „syndromem gminnej rozpacz”, budzi najwyższy niepokój. Mała ojczyzna traci wówczas swoje atuty, zamienia się w „środowisko ryzyka”, staje się miejscem bez szans rozwojowych. W takich przypadkach koncepcja budowania wspólnoty społecznej w oparciu o założenia zrównoważonego rozwoju pozwala na połączenie edukacji społecznej z pracą socjalną oraz działaniem ekonomicznym, by wspólnym wysiłkiem budować sieć szerokiego wsparcia społecznego dla tego środowiska<sup>176</sup>.

Warunkiem osiągnięcia satysfakcji, które daje mała ojczyzna oraz warunkiem uniknięcia jej ograniczeń jest dbałość o własne korzenie kulturowe. Jest to zadanie ustawicznej edukacji lokalnej - wspólnoty wiejskiej.

## UNIWERSALNY WYMIAR WARTOŚCI WIEJSKICH

Wartościami wiejskimi Jan Styka określa te elementy życia ludności wiejskiej, które przypisane są do wsi i cenione przez jej mieszkańców oraz inne grupy społeczne. Stanowią one podstawę chłopskiej egzystencji, warunkującą byt, godność i przynależności do warstwy chłopskiej. Przedmiot analizy wartości wiejskich w ujęciu fenomenologicznym, stanowią te wartości, które można uznać za integralną własną tożsamość wsi polskiej. Podejście fenomenologiczne pozostaje w zgodzie z doświadczeniem i obserwacją tych wartości w życiu codziennym mieszkańców wsi. Według Edmunda Husserla, fenomenologia opiera się na naoczności (swoistym wglądzie) i oczywistości, czyli dostrzeżeniu prawdy. Oczywistość jest cechą świadomości poznawczej, a naoczność stanowi źródło prawomocności poznania. Fenomenologia jest zatem nauką o fenomenach<sup>177</sup>.

Fenomenem w przypadku wartości wiejskich są takie wartości jak: przyroda, przywiązanie do ziemi, gospodarstwo rolne, rodzina, praca na roli, godność rolnika czy kultura ludowa.

---

<sup>176</sup> W. Theiss, op. cit., s. 12.

<sup>177</sup> J. Szewczyk, *O fenomenologii Edmunda Husserla*, Warszawa 1987, s. 29.



I tak świat przyrody stanowi zbiór rzeczy i zjawisk otaczającego nas wszechświata, które powstają samoistnie, bez udziału człowieka. W języku potocznym przyroda określana jest jako natura, obejmująca teren, na którym istnieje świat roślinny i świat zwierzęcy.

Z kolei ziemia jest życiodajną wartością przypisaną wsi, ponieważ stanowi warsztat pracy rolnika, źródło utrzymania jego rodziny i całego narodu. Stąd ma znaczenie jako żywicielka dla całej planety. Ziemia to dobro trwałe, odnawialne, ma wartość dziedzictwa przekazywanego potomstwu. Jest także dobrem rynkowym podlegającym uregulowaniom rynkowym. Wartość ziemi ma dwie kategorie: kulturową i technologiczno-produkcyjną. Wartość kulturowa kojarzy się z ziemią ojczystą jako spectrum dóbr wypracowanych przez pokolenia do których zaliczymy: język, mowę ojczystą, literaturę, sztukę, kulturę i historię<sup>178</sup>. Od strony wychowawczej ziemia jest ogniwem integrującym rodzinę, a poprzez proces dziedziczenia jest ogniwem kultury rodziny i czynnikiem jej budowania. Bez ziemi nie byłoby życia i to jest podstawowa wartość i oczywistość.

Rodzinne gospodarstwo rolne charakteryzuje się, wspólnotą pracy rodziny, będącą płaszczyzną pracy oraz ogniwem integrującym rodzinę i społeczną lokalność. Według Władysława Grabskiego za podstawę wsi należy uznać rodzinę jako grupę i siłę społeczną, rodzinę jako kolebkę powstawania, ukształtowania wsi oraz rodzinę jako część wsi<sup>179</sup>.

Na wartość i rozwój rodzinnego gospodarstwa rolnego wywierają wpływ takie elementy jak „kapitał kulturowy” i „kapitał ekonomiczny”, które razem wzięte budują cały kapitał gospodarstwa rolnego. Wokół gospodarstwa rolnego ogniskuje się wiele wartości takich jak: rodzina, praca, ziemia, miłość, pożądane cechy charakteru, przedsiębiorczość, wartości ekonomiczne, które są czynnikami wartości wychowawczych. Są także czynnikami integrującymi dziecko z rodziną. Gospodarstwo rolne nie jest kojarzone tylko z mozolną pracą. Chcąc podążać za nowoczesnością i sprostać wymogom stawianym wsi, szczególnie po wejściu Polski do Unii Europejskiej, niezbędna jest wiedza z zakresu technologii, mechanizacji, ekonomii, organizacji i zarządzania, kultury pracy i przepisów prawnych. Dlatego dla celów egzystencjonalnych te wymogi stają się niezbędne, bo to jest źródło utrzymania i pracy. Niemniej jednak tradycja i nowoczesność muszą iść w parze, aby nie

---

<sup>178</sup> K. Chałas, *Wychowanie ku wartościom. Elementy teorii i praktyki*, t. I, Lublin-Kielce 2003, s. 115.

<sup>179</sup> W. Grabski, *System socjologii wsi. Prace socjologiczne*, Warszawa 2004, s. 90.

cofnąć się w rozwoju, a jednocześnie nie pogrzebać tradycji rodzinnych<sup>180</sup>.

Nieodłącznym elementem wspólnoty wiejskiej, jest rodzina, którą określa się jako instytucję społeczną, podstawową komórkę społeczeństwa i narodu, szkołę cnót społecznych, patriotycznych, moralnych, szkołę pracy i miłości, jako siłę społeczeństwa, narodu i państwa. Zwięzłą definicję rodziny prezentuje Jan Turowski, według którego rodziny wiejskie to takie wspólnoty w których członkowie zamieszkują stale i prowadzą swe gospodarstwa domowe na wsi<sup>181</sup>. Wśród wielu funkcji rodziny wiejskiej na szczególną uwagę zasługuje jej aspekt wychowawczy, charakteryzujący się integralnością gospodarstwa rolnego i członków tej rodziny. Innymi wartościami rodziny wiejskiej jest respektowanie i urzeczywistnianie systemu wartości, norm, ocen moralnych i społecznych. Tradycyjna rodzina chłopska jest szkołą urzeczywistniania wartości ściśle ze sobą powiązanych: posłuszeństwa, dyscypliny moralnej, adaptacji do istniejących warunków.

Triadę istotnych wartości stanowią: ziemia żywicielka, praca na roli, rodzina, które w odniesieniu do Boga funkcjonują w rytmie codziennego dnia<sup>182</sup>.

Specyfikę gospodarstwa domowego Krystyna Chałas opiera na definicji innej autorki Krystyny Gutkowskiej, według której gospodarstwo domowe porównane zostało do mikroorganizmu społeczno-gospodarczego, w którym kumulują się wszystkie sfery życia jednostek, stanowiąc tym samym wspólnotę społeczną, kulturową, wytwórczo-usługową oraz konsumpcyjną<sup>183</sup>. W tym kontekście wartościami gospodarstwa domowego są: integracja rodziny, budowanie relacji międzyosobowych, zaspokajanie potrzeb wspólnoty rodzinnej, budowanie właściwej hierarchii wartości ku dobru rodziny i jej członków, pomyślności oraz poczucia bezpieczeństwa. W sensie pedagogicznym umiejętność gospodarowania staje się źródłem aktywności młodego pokolenia w procesie dorastania. Jednocześnie mając różne doświadczenia w rodzinie i trudności nabiera ono doświadczenia życiowego, kształtuje swoje postawy i aspiracje, dąży do wykreowania własnych celów i potrzeb.

Praca na roli jest podstawowym zajęciem rolników, jest wpisana w ich codzienne życie. Rolnik, jak żaden inny człowiek w sposób

---

<sup>180</sup> I. Bukraba-Rylska, *Socjologia wsi polskiej*, Warszawa 2008, s. 139.

<sup>181</sup> J. Turowski, *Socjologia wsi i rolnictwa*, Lublin 1992, s. 137.

<sup>182</sup> K. Chałas, op. cit., s. 126.

<sup>183</sup> Tamże, s. 130.

bezpośredni czyni sobie ziemię poddaną. Warto w tym miejscu przytoczyć słowa Krystyny Chałas, która wskazała, że u podstaw pracy rolnika znajduje się tajemnica stworzenia. Rolnik pracuje dzięki stworzeniu natury, bo ona mu została dana i zadana, by nią gospodarował na miarę swojej godności w sposób rozumny i odpowiedzialny, by oddać ją następnym pokoleniom nie zdegradowaną, lecz ubogaconą<sup>184</sup>.

Rolnictwo, wbrew przypisywanym wartościom innym gałęziom gospodarki narodowej, jest wciąż podstawową dziedziną gospodarczą na skalę gospodarki światowej. Żadna inna praca nie ma tak globalnego wymiaru jak praca na roli. Godność rolnika wynika wprost z godności człowieka jako takiej, a jej źródłem jest specyfika pracy na roli. Godność określa wielką wartość człowieka, ogniskując wobec takich pojęć jak: cześć, dobra sława, dobre imię, szacunek, poważanie, honor, wartość człowieka.

Integralną częścią kultury wiejskiej jest kultura ludowa. W sensie pedagogicznym kultura ludowa, tak jak kultura w ogóle, stanowi dla mieszkańców wsi skarbnicę wiedzy o jej składnikach oraz płaszczyznę wyrażania i potwierdzania siebie poprzez poszanowanie i zachowanie tradycji, zwyczajów, obyczajów, języka, religii, budowania więzi społecznych, troski o własny rozwój, o rozwój rodziny coraz społeczności lokalnej we wszystkich sferach funkcjonowania: prywatnej, społecznej, gospodarczej, ekonomicznej, kulturalnej, religijnej, oraz zaangażowania się na rzecz jego rozwoju<sup>185</sup>.

Wartości te stanowią rdzennie wartości chłopskie, bez których istnienie wsi jako systemu społecznego osadniczego nie byłoby możliwe. Dlatego jak zauważa Janusz Mariański: najgroźniejszym problemem dla wychowania jest odrzucenie autorytetu wartości, co skutkuje negowaniem własnej jednostkowej wartości<sup>186</sup>.

## WYCHOWANIE DO PODMIOTOWOŚCI I REALIZOWANIA WARTOŚCI WIEJSKICH

Wychowanie jest nieustannym procesem, w którym wpajane są jednostce od najmłodszych lat określone wartości, kształtujące osobowość w celu osiągnięcia pełni człowieczeństwa. Zdaniem Krystyny Chałas człowiek żyje wśród wartości i jest zmuszony do ciągłego

---

<sup>184</sup> Tamże, s. 131.

<sup>185</sup> K. Chałas, op. cit., s. 164.

<sup>186</sup> J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości. Studium socjologiczne*, Lublin 2001, s. 45.

dokonywania wyboru między dobrem a złem, nieustannie różnicuje to, co ważne i nieważne. To wartości decydują o sensie naszego istnienia:

„Wartości decydują o sensie życia i egzystencji człowieka, o jego relacjach interpersonalnych, umiejętności rozwiązywania problemów, stosunku do samego siebie, świata i wspólnot, w których żyje i funkcjonuje”<sup>187</sup>.

Istotą tak rozumianego wychowania jest więc urzeczywistnianie tych wartości w taki sposób, aby nadały one osobowości i zachowaniu człowieka pożądany kierunek.

Podobny pogląd wyraża Wincenty Okoń, który przez proces wychowania rozumie:

„(...) System czynności wychowawców (nauczycieli, rodziców i innych) i wychowanków, umożliwiających wychowankom zmienianie się w pożądanym kierunku, a więc przekształcanie uczuć, przekonań i postaw społecznych, moralnych, estetycznych, kształtowanie woli i charakteru oraz wszechstronne rozwijanie osobowości”<sup>188</sup>.

W procesie edukacyjnym wspólnoty wiejskiej, powyższy katalog wartości powinien być wzbogacony wartościami ponadlokalnymi, obecnymi w świecie globalnym, według kryterium poszanowania wartości wiejskich i nadania im nowej jakości, sprzyjającej rozwojowi społeczeństwa. Dlatego właśnie wspólnoty wiejskie powinny uwzględniać walory wychowawcze środowiska wiejskiego oraz jego kształtowanie ku wyższym wartościom. Aby ten cel mógł być spełniony musi zostać uwzględniony warunek relacyjności między: środowiskiem wychowawczym a wartościami wiejskimi. Proces wychowawczy składa się z określonych ogniw, etapów, które zintegrowane ze sobą stanowią jego podstawę i decydują o jego treściowym wymiarze.

W każdym z elementów procesu wychowania ku wartościom wiejskim wspólnymi działaniami wychowawczymi są głównie: poznawanie poziomu świadomości wychowanków o wartościach wiejskich oraz ich postaw wobec ich permanentnego rozwijania i doskonalenia, wspomaganie wychowanków w poznaniu istoty wartości wiejskich i ich roli w życiu społecznym i narodowym, wspomaganie w akceptacji wartości wiejskich, motywowanie wychowanków w budowaniu pozytywnych uczuć do wartości wiejskich, oraz w wartościowanie działań wyrażających pozytywne postawy wobec wartości wiejskich, inspirowanie i wspomaganie wychowanków do

---

<sup>187</sup> K. Chałas, op. cit., s. 9.

<sup>188</sup> W. Okoń, *Nowy Słownik Pedagogiczny*, Warszawa 2004, s. 329.

działań animacyjnych na rzecz urzeczywistniania, poszanowania i doskonalenia wartości wiejskich.

#### ŚRODOWISKO LOKALNE TRWAŁYM ELEMENTEM ŻYCIA - ZESPÓŁ SZKÓŁ W KRASIŃCU JAKO PRZYKŁAD DOBRZYCH PRAKTYK EDUKACYJNYCH BUDOWANIA POCZUCIA PODMIOTOWOŚCI MŁODZIEŻY WIEJSKIEJ

Niezależnie od przyjętej definicji środowisko lokalne jest szczególnie typem środowiska wychowawczego jako uniwersalny i trwały element życia jego mieszkańców. Życie w społeczeństwie lokalnym wśród ludzi, których dobrze znamy, w stałym kontakcie z przyrodą, przy utrzymaniu cywilizowanego poziomu życia, jest ratowaniem przed utratą tożsamości indywidualnej i społecznej, przed wykorzeniem, samotnością, poczuciem wyobcowania, anonimowością, jest miejscem budowania poczucia podmiotowości jego mieszkańców. Pozwala to zawierać taki typ kontaktów, który socjologowie określają stycznościami „*twarzą w twarz*”<sup>189</sup>. Stąd społeczność lokalna postrzegana jest jako źródło wiedzy społecznej i obywatelskiej oraz kanonów postępowania i hierarchii wartości. Społeczność lokalna i rodzina to dwie podstawowe wartości, które są źródłem kształtowania postaw prospołecznych oraz nabywania cech charakteru ułatwiających kontakty interpersonalne, współpracę i współdziałanie. Kształtowane w ten sposób relacje te to nic innego jak tworzące się w społeczeństwie więzi społeczne.

Współczesna społeczność lokalna, ma inną strukturę, niż społeczność tradycyjna. Składa się na ten stan rzeczy wiele czynników związanych z kulturą masową i globalizacją. Rozwój techniczny masowych środków przekazu spowodował, że różnymi kanałami (radio, telewizja, prasa, Internet), przenikają do środowisk lokalnych elementy polityki kulturalnej. Nadaje to społeczności lokalnej otwarty charakter w sensie jej związków z kulturą szerszych grup, społeczeństw czy większych grup cywilizacyjnych.

Środowiskiem lokalnym, w którym funkcjonuje Zespół Szkół w Krasińcu jest Gmina Płoniawy-Bramura. Jest to gmina wiejska położona w powiecie makowskim, północnej części województwa Mazowieckiego. W skład Gminy zajmującej powierzchnię 13485 ha wchodzi 34

---

<sup>189</sup> J. Damrosz, *Rola nauczyciela w krzewieniu lokalizmu i regionalizmu*, (w:) *Szkoła a regionalizm*, red. A. Kociszewski i inni, Ciechanów 1996, s. 106.

sołectwa, w tym 40 wsi. Ludność Gminy wynosi 5,7 tysięcy mieszkańców<sup>190</sup>.

W gminie Płoniawy-Bramura działa Gminna Biblioteka Publiczna z dwiema filiami przy szkołach podstawowych w Chodkowie Wielkim i w Węgrzynowie. Czytelnikami biblioteki jest 13,7% mieszkańców gminy. Gromadzony jest księgozbiór zgodnie z zapotrzebowaniem czytelników: literaturę dla dzieci, dla dorosłych oraz popularnonaukową. Biblioteka udostępnia również prasę, zarówno w czytelniku jak i wypożycza do domu. Gromadzi zgodnie z zapotrzebowaniem, broszury i książki na tematy uzależnień. Gminna biblioteka posiada salę komputerową wyposażoną w komputery z dostępem do Internetu, z których mogą korzystać mieszkańcy gminy<sup>191</sup>.

Kolejnym przykładem aktywności tego środowiska lokalnego jest Gminny Program Aktywności Lokalnej, które ma uczynić to środowisko przyjazne dla życia jej mieszkańców. Według założeń tego Programu: prężnie działające społeczności lokalne stanowią ważny element społeczeństwa obywatelskiego. Aktywność społeczna to dążność do oddziaływania na otoczenie społeczne zmierzające do jego przekształcenia. Podnoszące efekty jednostce i kształtowanie jej twórczej postawy możemy określić terminem wychowania lub edukacji środowiskowej. W ten sposób lokalna społeczność staje się jednocześnie źródłem, formą i celem edukacji<sup>192</sup>.

Jak wynika ze wielu obecnie prowadzonych badań socjologicznych: współczesne środowisko lokalne, jakim w tym ujęciu jest wieś stanowi specyficzny element mikrostruktury społecznej. Połączone silną więzią społeczności lokalne wsi, które charakteryzują się silnym systemem kontroli sposobu zachowań swoich mieszkańców, odgrywają istotną rolę w procesie socjalizacji wychowywanych dzieci<sup>193</sup>.

Zatem szkoła wiejska, wciąż postrzegana jest na wsi jako najważniejsza instytucja życia kulturalnego. W sytuacji zaniku innych instytucji kultury i oświaty na wsi rola szkoły wiejskiej staje się szczególnie, jako jedyne ośrodka życia kulturalnego. Jest jedynym budynkiem publicznym, w którym oprócz edukacji dzieci odbywają się różne wydarzenia kulturalne, sportowe i rozrywkowe. Budynek szkolny jest miejscem spotkań z władzami samorządowymi, z rodzicami,

---

<sup>190</sup> Na podstawie danych Urzędu Gminy w Płoniawach-Bramurze.

<sup>191</sup> Na podstawie danych Gminnej Biblioteki Publicznej w Płoniawach-Bramurze.

<sup>192</sup> Uchwała nr 89/XVII/08 Rady Gminy Płoniawy-Bramura z dnia 14 maja 2008 r. w sprawie uchwalenia Gminnego Programu Aktywności Lokalnej na lata 2008-2013 .

<sup>193</sup> R. Dyoniziak, K. Iwanicka, A. Karwińska, Z. Pucek, *Spółeczeństwo w procesie zmian. Zarys socjologii ogólnej*, Kraków, 1994, s. 56.

twórcami, pisarzami oraz są lokalami wyborczymi. Szkoły wiejskie tworzą i skupiają wokół siebie kapitał społeczny, tak ważny w procesie aktywizacji społeczności wiejskiej. W wiejskich szkołach lokowane są wszelkie inicjatywy społeczne. Kluczową kwestią edukacji wiejskiej jest proces kreowania, rozbudzania, stymulowania i ukierunkowywania lokalnych sił społecznych mających wpływ na rozwój społeczeństwa. Nosicielami tych wartości są pedagodzy, nauczyciele oraz inne osoby zaproszone do współpracy.

Młodzież wiejska stanowi bardzo cenny kapitał społeczny, który musi być właściwie wykorzystany. Szkoła może czynić to na wiele sposobów. Jednym z nich jest organizacja uroczystości oraz różnych imprez kulturalnych, będących składnikami akulturacji, tak ważnej w erze globalizacji. Aktywizacja tej strefy życia ludzkiego, jakim jest uczestnictwo społeczeństwa lokalnego i szkoły w kulturze, wdrażanie i wytwarzanie nawyków do korzystania z dóbr kultury i sytuowanie treści kultury artystycznej stanowi istotny element wychowawczy, integrujący i promujący humanistyczne wartości edukacji a w szczególności budujący poczucie tożsamości i podmiotowości tej grupy społecznej.

Uczniowie ze wszystkich uczestniczących w badaniu szkół, jak wskazuje Iwona Błaszczak i Ewa Janikuła w gminie Płoniawy-Bramura utożsamiają się ze swoją szkołą i środowiskiem lokalnym oraz podejmują liczne próby promocji swojej placówki, poprzez udział w różnego rodzaju konkursach i zawodach sportowych. Warto wspomnieć, iż uczniowie klasy III Gimnazjum w Krasieńcu realizowali projekt w wojewódzkim konkursie interdyscyplinarnym „Wokół odkryć naukowych polskiej noblistki”, zdobyli II miejsce w województwie mazowieckim. Ponadto uczestniczyli w:

1. Ogólnopolskim Turnieju Wiedzy Pożarniczej - I miejsce w gminie i II w powiecie zajęli uczniowie z Węgrzynowa w kategorii szkół podstawowych.

2. Turnieju Bezpieczeństwa Ruchu Drogowego - I miejsce na etapie gminnym i IV na powiatowym zajęli uczniowie z Gimnazjum w Płoniawach-Bramurze.

3. Konkursie plastycznym „Bezpiecznie na wsi, czy upadek to przypadek” dla szkół podstawowych organizowanym przez KRUS - czołowe miejsca zdobyli uczniowie szkół podstawowych z Węgrzynowa, Płoniaw i Chodkowa.

4. Uczniowie z Krasieńca zajmowali czołowe miejsca w konkursach artystycznych na szczeblu powiatowym.

5. Konkursie piosenki anglojęzycznej, konkursie matematycznym „Kangur”, konkursie informatycznym, plastycznym, „Olimpusek” dla klas II-III i z języka angielskiego.

6. Konkursach polonistycznych, krasomówczych, poetyckich, ortograficznych, o duże osiągnięcia mają uczniowie Gimnazjum w Płoniawach-Bramurze.

7. Różnego rodzaju zawodach sportowych: biegi przełajowe dziewcząt i chłopców (uczniowie Szkoły Podstawowej w Chodkowie brali udział w biegach wojewódzkich), zawody Ringo, biegi przełajowe im. Ireny Szewińskiej, gry i zabawy sportowe, Międzyszkolny Halowy Turniej piłki nożnej o Puchar Przewodniczącego Sejmiku Mazowieckiego, hokej chłopców, powiatowe biegi sztafetowe, piłka ręczna, piłka koszykowa.

8. Organizowane są również wyjazdy na baseny do pobliskich miejscowości.

9. We wszystkich szkołach prężnie działają Szkolne Kluby Wolontariatu. Organizowane były między innymi zbiórki ubrań, zabawek, słodyczy, zbiórka korków na zakup sprzętu rehabilitacyjnego, akcja Góra Grosza, Wielka Orkiestra Świątecznej Pomocy.

Można zatem stwierdzić, że społeczeństwo czynnie angażuje się w proces wychowawczy organizowany przez szkołę i inne instytucje wychowawcze, co jest nieodzowne w procesie realizowania założonych przez szkołę celów wychowawczych.

## ROZUMIENIE PODMIOTOWOŚCI I WARTOŚCI WIEJSKICH PRZEZ UCZNIÓW ZESPÓŁ SZKÓŁ W KRASIŃCU I ICH RODZICÓW W ŚWIETLE WYNIKÓW PRZEPROWADZONYCH BADAŃ

Poniżej jako potwierdzenie powyższych rozważań zostaną zaprezentowane, wybrane wyniki badań przeprowadzonych przez Iwonę Błaszczak i Ewę Janikułę w latach 2011/2013. Rozumienie wartości wiejskich, budujących poczucie podmiotowości i tożsamości przez uczniów Zespół Szkół w Krasieńcu i ich rodziców ilustruje tabela 1.

Uczniowie w większości 51,6% (32) udzielili twierdzącej odpowiedzi, 19,3% (12) nie rozumie pojęcia wartości wiejskich, 29,1 % (18) nie ma zdania. Większą wiedzą wykazali się rodzice, którzy w 71% (44) udzielili twierdzącej odpowiedzi, 29% (18) udzieliło negatywnej odpowiedzi.



Tabela 1. Rozumienie wartości wiejskich przez uczniów i ich rodziców jako poczucia tożsamości i podmiotowości

Ogółem	Uczniowie			Rodzice		
	tak	nie	nie wiem	Ogółem	tak	Nie
62	32	12	18	62	44	18

Źródło: opracowanie I. Błaszczak, E. Janikuła .

Porównywalnymi środowiskami wychowawczymi: są pochodzenie chłopskie (10) i pochodzenie mieszane (8) oraz pochodzenie robotnicze (20) i pochodzenie inteligenckie (24). Większą świadomością i wiedzą na temat wartości wiejskich wykazali się rodzice ze środowisk inteligenckich 83,3%, z rodzin robotniczych 65%, z rodzin chłopskich 60 %, z rodzin mieszanych 62,5%.

Rodzina i szkoła są podstawowymi środowiskami wychowawczymi, w których przekazywane, wpajane i kultywowane są wszelkie wartości. Chcąc bardziej zgłębić problematykę czy rodziny i szkoła przekazują dzieciom wiedzę o wartościach postawiono uczniom pytanie: czy spotkałeś się w szkole i rodzinie z pojęciem wartości wiejskich? Pytanie to ma sens, gdyż wiąże się nierozdzielnie z kształtowaniem wiejskiego środowiska wychowawczego, jakim jest rodzina i szkoła. Rodzaj udzielonych odpowiedzi obrazuje poniższa tabela.

Tabela 2. Przekazywanie wiedzy o wartościach wiejskich w rodzinie i w szkole\*

Wartości wiejskie	Pochodzenie uczniów			
	chłopskie	mieszane**	robotnicze	Inteligentnie
Przyroda	↓	↓	11	1
Ziemia	↓	↓	12	1
Gospodarstwo rolne	↓	↓	12	1
Rodzina	↓	↓	13	1
Gospodarstwo domowe	↓	↓	12	1
Pracownia rolna	↓	↓	8	7
Godność rolnika	↓	↓	7	8
Kultura ludowa	↓	↓	7	1

Źródło: opracowanie I. Błaszczak, E. Janikuła.

\* Wybory wielokrotne, dane nie sumują się, \*\* robotniczo-chłopskie, robotniczo-inteligenckie .

Jak wynika z analizy tabeli wśród uczniów z rodzin chłopskich najwięcej, bo 80% badanych posiada wiedzę na temat pracy na roli. Na drugim miejscu 60% uczniów, wskazało na wartość gospodarstwa rolnego. Pozostałe wartości znajdują się na porównywalnym poziomie 30%. W środowisku mieszanym najbardziej znanymi wartościami są gospodarstwo rolne i gospodarstwo domowe po 75 %. Najniższą punktację uzyskały godność rolnika i kultura ludowa po 37,5%. W środowisku robotniczym najczęściej wskazywaną odpowiedzią stanowiła wartość rodziny 65%. Najniższe parametry uzyskały kultura ludowa i godność rolnika po 15%. Dzieci z rodzin inteligenckich uzyskały najwięcej informacji o wartości przyrody 75% i wartości rodziny 66,7%, a najmniej o pracy na roli 29,2% co jest rzeczą zrozumiałą dla tej społeczności. Trzeba jednak pamiętać, iż bez względu na to czy jest to rodzina inteligencka, robotnicza, mieszana, chłopska, są to rodziny wiejskie, zamieszkujące dane środowisko lokalne. Następnie postawiono pytanie: czy wieś posiada specyficzne dla swojego środowiska wartości? Dane na temat wsi jako źródła wartości ilustruje tabela 3.

Tabela 3. Wieś jako źródło wartości

	Pochodzenie							
	chłopskie		mieszane		Robotnicze		inteligentkie	
	dzieci	Rodzice	dzieci	rodzice	Dzieci	rodzice	dzieci	Rodzice
<b>Tak</b>		6	6	5	15	13	18	20
<b>Nie</b>		0	0	2	0	3	1	1
<b>Nie wiem</b>		4	2	1	5	4	5	3

Źródło: opracowanie I. Błaszczak, E. Janikuła .

Dostrzeżenie wartości wiejskich tkwiących na wsi wzmacnia system więzi społecznych, które stanowią ogniwo integrujące wspólnotę rodzinną i lokalną. Jak wynika z analizy danych dzieci (72,6%) i rodzice (71%) na porównywalnym poziomie dostrzegają wartości wiejskie, 6,4%

dzieci nie orientuje się w wartościach wiejskich, 21% nie ma na ten temat zdania, W przypadku rodziców 9,7% negowało posiadanie przez wieś wartości wiejskich, a 19,3% nie posiadało wiedzy. Co ciekawe w środowiskach robotniczo-chłopskich i inteligentkich 75 % dzieci wykazało się większą wiedzą na temat obecności wartości na wsi. Negatywnych opinii nie było, 25% nie posiada wiedzy. Na podobnym poziomie 75% kształtuje się wiedza na temat obecności wartości wiejskich, wśród uczniów pochodzących z rodzin robotniczych, również ich rodzice, w 75% postrzegają wieś jako cenne źródło wartości. Natomiast 15% rodziców nie dostrzega wartości wiejskich, podczas gdy ich dzieci nie podzielają takiej opinii. Na zbliżonym poziomie 25% dzieci i 20% rodziców nie wiedzą o wartościach na wsi. Środowisko inteligentkie wykazało się większą orientacją w 83,3% na temat wartości wiejskich, a ich dzieci w 75%. Być może wpływ na to mają ich lepsze oraz łatwiejsze warunki życia. Tylko jeden rodzic i jedno dziecko twierdzi, że wieś nie posiada żadnych wartości wiejskich, a 20,8% dzieci i 12,5% rodziców nie ma wiedzy w tym przedmiocie.

W trakcie badań skierowano kolejne pytanie do rodziców: co rozumieją przez wychowanie do wartości wiejskich. Dane na ten temat zawiera tabela 4. Zdaniem badanych respondentów wywodzących się z kręgu rodzin chłopskich wychowanie do wartości wiejskich ma na celu głównie: ukształtowanie poprawnej osobowości dziecka, rozwinięcie szacunku do świata wartości oraz wpojenie dziecku podstawowych wartości wiejskich. Rozwinięcie szacunku dla świata wartości to dla większości badanych ze środowisk mieszanych zadanie priorytetowe w następnej kolejności respondenci wskazywali ukształtowanie poprawnej osobowości dziecka. W rodzinach robotniczych dla większości badanych rozwinięcie cech szacunku do świata wartości jest głównym celem wychowawczym. Podobną opinię wyrazili reprezentanci z rodzin inteligentkich. Dla większości badanych, rozwinięcie cech szacunku do świata wartości stanowi główny cel wychowania ku wartościom wiejskim, na drugim miejscu wskazano wpojenie dziecku podstawowych wartości wiejskich.

Tabela 4. Wychowanie do wartości wiejskich według opinii rodziców\*

	Pochodzenie			
	chłopskie	mieszane*	robotnicze	inteligentne
Przygotowanie dziecka do życia w rodzinie z naturą	2	3	8	1
Wpływanie na dziecko podstawowych wartości jak poczucie odpowiedzialności i odpowiedzialności	4	3	5	1
Przygotowanie do dorosłego życia	1	3	8	7
Ukształtowanie poprawnej osobowości dziecka	6	4	7	1
Rozwinięcie poczucia szacunku do świata wartości	5	5	13	1
Ukształtowanie prawidłowej psychiki	0	1	2	3
Inne -nie wiem	0	2	0	1

Źródło: opracowanie I. Błaszczak, E. Janikuła.

\* Wybory wielokrotne, dane nie sumują się.

W kolejnej części badań dotyczących wychowania do wartości, poproszono uczniów i ich rodziców o uszeregowanie wartości wiejskich, począwszy od najistotniejszych do mało ważnych, w kolejności od 1 do 8. Dane przedstawia tabela 5.

Tabela 5. Wartości cenione we własnej wsi\*

Lokata	1		2		3		4		5		6		7		8	
	R	D	R	D	R	D	R	D	R	D	R	D	R	D	R	D
	*	*														
	*	*														
Przyroda	2	1	1	7	1	18	4	7	6	4	1	1	4	0	2	4
		4	1		7											
Ziemia	0	8	1	9	7	9	22	1	6	6	6	4	1	5	2	3
								1								
Gospodars two Rolne	1	2	2	6	8	8	3	7	5	7	3	8	1	1	6	6
													1	4		
Rodzina	4	3	0	1	0	4	0	4	1	2	0	0	0	0	1	1
	9	8		1											2	
Gospodars two domowe	2	0	2	5	5	3	4	9	5	1	3	7	2	3	2	2
			8						5							
Praca na Roli	0	1	1	0	0	4	4	7	2	5	0	1	1	1	1	9
											6	4	1	1		
Godność, tożsamość i podmioto- wość Rolnika	0	0	0	6	4	7	2	4	1	8	8	9	2	1	1	9
								5					0			
Kultura ludowa	2	3	1	1	6	4	7	5	6	4	6	6	4	6	1	1
			3											3	0	

Źródło: opracowanie I. Błaszczak, E. Janikuła.

\* Wybory wielokrotne, dane nie sumują się \*\*R - rodzice, \*\*D – dzieci.

Dla 12,9% uczniów, którzy wskazywali na posiadanie przez wieś wartości wiejskich i spotkali się z tym pojęciem w domu lub w szkole trudno było uszeregować wartości według hierarchii ich ważności. Najwięcej wskazań co do ważności, zarówno przez uczniów (61,3%) jak i rodziców (79%) uzyskała rodzina, na drugim miejscu ulokowano gospodarstwo domowe, a następnie przyrodę i ziemię. Na dalszych miejscach (5,6,7,8) respondenci wskazali gospodarstwo rolne, kulturę ludową, godność rolnika, pracę na roli. Badani wskazywali również na takie wartości jak: zdrowie, miłość, uczciwość, religia, mądrość,

wykształcenie, wspólne spędzanie wolnego czasu, ostatnie miejsce w hierarchii wartości zajęły sport i pieniądze.

Wydaje się uzasadniona przyjęta przez badaczki hipoteza robocza, iż mieszkańcy środowiska wiejskiego są świadomi, istnienia na wsi cennych wartości. Z badań wynika, że uczniowie doceniają swoją wieś jako źródło wartości wiejskich.

## PODSUMOWANIE

Upowszechniane przez szkoły wiejskie wartości kultury chłopskiej, pomagają w głębszym zrozumieniu przeżyć i przyswojeniu wybranych wartości kultury rodzimej oraz kształtują poczucie tożsamości i podmiotowości jej mieszkańców. Do takich wartości należą niewątpliwie: tolerancja, światopoglądowa i religijna, uznanie prawa człowieka do zachowania swojej indywidualności, rozwój osobowości, wolność polityczna narodów, wolność słowa, demokracja, racjonalizm<sup>194</sup>. Upowszechnianie scharakteryzowanych wartości kultury chłopskiej sprzyja poznaniu i otwarciu się na wartości kultury europejskiej, które mieszczą się w szeroko rozumianym pojęciu praw człowieka i jego godności. Pojęcie godności jest podstawowym składnikiem europejskiego humanizmu. Zrozumienie pojęcia godności funkcjonujące w chłopskiej kulturze umożliwia głębsze poznanie tej wartości w jej europejskim wydaniu.

W procesie wychowawczym młodzież wiejska, nabywa świadomość o wartościach wiejskich, potrafi docenić ich walory, określa własny stosunek wobec tych wartości, poznaje ich istotę w życiu człowieka oraz środowiska lokalnego. Dzieci i młodzież nabierają poszanowania i przekonania o słuszności i potrzebie działań animacyjnych w środowisku rodzinnym, rówieśniczym, społeczności lokalnej.

Człowiek rozwijając się w działaniu, doskonali i poznaje siebie oraz obiektywną rzeczywistość. Dlatego nieodzowne jest podejmowanie takich oddziaływań pedagogicznych przez szkoły wiejskie, które będą propagować wartości wiejskie wśród mieszkańców wsi.

Zdaniem Krystyny Chałas wychowanie ku wartościom powinno koncentrować się na: „Integracji wartości wiejskich z wartościami powszechnie uznawanymi za nieodzowne w edukacji szkolnej, łączenia

---

<sup>194</sup> W. Cichoń: *Wartości, człowiek, wychowanie*, Kraków 1996, s. 164-165.

edukacji szkolnej z edukacją środowiskową w powiązaniu ze sferą publiczną, powiązaniu procesu wychowania szkolnego z wychowaniem rodzinnym”<sup>195</sup>.

Dokonywanie wyborów oznacza poruszanie się w sferze wartości. Oddziaływanie na tę sferę jest szczególną cechą edukacji na rzecz budowania poczucia tożsamości i podmiotowości wychowanków. Oznacza to, że mamy obowiązek przekazywać kolejnym pokoleniom wiedzę o rodzinnych wartościach, uczyć umiejętności dokonywania ich wyboru, a przede wszystkim pokazać właściwą hierarchię tych wartości. Wzmacnianie obszaru wartości wiejskich we wspólnocie mieszkańców wsi przyczynia się do kształtowania postawy odpowiedzialności (współodpowiedzialności) za środowisko w którym żyją a tym samym do poczucia ich podmiotowości i tożsamości.

W historii naszego narodu można wskazać na przykłady kiedy, cała wspólnota wiejska czuła się moralnie odpowiedzialna za rodzinę i najbliższych. Dobry wzorzec stanowią swoiste szkoły życia, powstałe w okresie dwudziestolecia międzywojennego w Polsce, pod nazwą Uniwersytety Ludowe. Były to placówki edukacyjne, które uczyły wspólnotę wiejską moralnej odpowiedzialności za swoją wieś, ojczyznę a nawet świat oraz kształtowały poczucie podmiotowości i tożsamości młodzieży wiejskiej.

Konkludując, edukacja prowadzona przez szkoły wiejskie na rzecz budowania poczucia podmiotowości i tożsamości młodzieży wiejskiej, powinna być intensywnym oddziaływaniem na świadomość a w konsekwencji na postawy i style życia mieszkańców wsi, by ze społeczeństwa konsumpcyjnego przeobrażało się ono w społeczeństwo zrównoważone, w sposób harmonijny funkcjonujące we wszystkich obszarach życia społecznego, kulturowego i ekonomicznego.

#### BIBLIOGRAFIA:

Błaszczak I., Rola uniwersytetów ludowych w upowszechnianiu kultury chłopskiej poprzez turystykę. (w:) Wielokulturowość w turystyce, (red.) E. Puchnarewicz, Warszawa 2010.

Bach-Olasik T., *Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze* 1991 nr 8.

Bukraba-Rylska I., *Socjologia wsi polskiej*. Warszawa 2008.

Chałas K., *Wychowanie ku wartościom. Elementy teorii i praktyki*, t. I, Lublin-Kielce 2003

Cichoń W., *Wartości, człowiek, wychowanie*. Kraków 1996.

---

<sup>195</sup> K. Chałas, op. cit., s. 340.

Czarnowski S., *Idee kierownicze ludzkości*. (w:) *Wybór pism socjologicznych*. Warszawa 1982.

Damrosz J., *Rola nauczyciela w krzewieniu lokalizmu i regionalizmu*, (w:) *Szkoła a regionalizm*, red. A. Kociszewski i inni, Ciechanów 1996.

Dyoniziak R., Iwanicka K., Karwińska A., Pucek Z., *Społeczeństwo w procesie zmian, Zarys socjologii ogólnej*, Kraków, 1994.

Grabski W., *System socjologii wsi*. Prace socjologiczne. Warszawa 2004.

Kaczocha W., Sikora J., *Aksjologiczne aspekty zrównoważonego rozwoju w ujęciu teoretycznym i empirycznym*. Journal Agribus, Rural Development, 2011, 1/19.

Mariański J., *Kryzys moralny czy transformacja wartości. Studium socjologiczne*, Lublin 2001.

Okoń W., *Nowy słownik pedagogiczny*, Warszawa 2004.

Popławski F., *Skąd i dokąd idziemy*, „Siewba”, nr 1-2, s. 13, Warszawa 1945.

Theiss W., *Mała ojczyzna - perspektywa edukacyjno-utilityarna*. (w:) *Mała ojczyzna. Kultura, Edukacja. Rozwój lokalny*, Warszawa 2001.

Turos L., *Wychowawcze wartości kultury chłopskiej w ujęciu Ignacego Solarza i jego wychowanków*. Siedlce 1982.

Turowski J., *Socjologia wsi i rolnictwa*. Lublin 1992.

Materiał niepublikowany, prywatne zbiory Iwony Błaszczak. Osobiste notatki Feliksa Popławskiego z posiedzeń Zarządu Towarzystwa Uniwersytetów Ludowych w latach 1985-1986, t. nr 37.

Uchwała nr 89/XVII/08 Rady Gminy Płoniawy-Bramura z dnia 14 maja 2008 r. w sprawie uchwalenia Gminnego Programu Aktywności Lokalnej na lata 2008-2013.

Przemówienie do Konferencji Episkopatu Polski, Jasna Góra, 19 czerwca 1983.

**Notes about author:**

Dr. Iwona Błaszczak, University of Life Sciences in Warsaw, Faculty of Social Sciences, Department of Education and Culture, andragog, specialist in social communication.

Address: Ul. M. Wańkowicza 5/13, 96-100 Skierniewice

Tel. 602-703-247

E-mail: [i.blaszczak@wp.pl](mailto:i.blaszczak@wp.pl)

**Informacja o autorze:**

Dr Iwona Błaszczak jest adiunktem w Szkole Głównej Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie na Wydziale Nauk Społecznych w Katedrze Edukacji i Kultury.

Adres do korespondencji

Ul. M. Wańkowicza 5/13, 96-100 Skierniewice

Tel. 602-703-247e-mail: [i.blaszczak@wp.pl](mailto:i.blaszczak@wp.pl)



## **10. ZASTOSOWANIE FILOZOFII KAIZEN DO ZARZĄDZANIA JAKOŚCIĄ W PRZEDSIĘBIORSTWIE BUDOWLANYM**

*Wojciech Czaczkowski*

### **Summary**

#### **THE IMPLEMENTATION OF THE KAIZEN PHILOSOPHY TO QUALITY MANAGEMENT IN CONSTRUCTION ENTERPRISE**

For decades there have been visions and strategies developed in the Japanese industry that contribute to achieving long-term benefits in companies across the world, which are applied them consequently. The undeniable successes achieved by the Japanese companies in the continuous development of quality are not accidental, but a result of consequence and determination in applying new concepts of quality improving.

One of the Japanese strategies of improvement and development is KAIZEN philosophy, which has been known in the developed industrial countries since the second half of the eighties of the twentieth century. Although much scientific research have confirmed that Japanese quality management concepts contribute to the achievement of measurable business benefits, only few executives shown enough determination to use them, though.

The conducted analysis proved that the achievement of long-term effects in companies is possible if the perseverance in implementing of these strategies and methods is accompanied by strengthening the company's philosophy, business ethics and the openness to new ideas over the years.

Key words: construction industry, philosophy, KAIZEN, quality, construction enterprise, management

### **Streszczenie**

Rozwijane od dziesięcioleci w przemyśle japońskim wizje i strategie zarządzania jakością przyczyniają się do uzyskiwania wymiernych korzyści również w konsekwentnie wprowadzających je przedsiębiorstwach wielu państw świata. Niezaprzeczalne sukcesy osiągnięte przez przedsiębiorstwa japońskie w procesie ciągłego polepszania jakości nie są dziełem przypadku, lecz wynikiem wytrwałości i determinacji w stosowaniu nowych koncepcji podnoszenia jakości.

Jedną z japońskich strategii doskonalenia i rozwoju procesu produkcji stanowi filozofia KAIZEN, znana od drugiej połowy lat osiemdziesiątych dwudziestego wieku także w gospodarkach rozwiniętych krajów przemysłowych. Choć wiele badań naukowych potwierdziło, że japońskie koncepcje zarządzania jakością przyczyniają się do osiągania przez stosujące je przedsiębiorstwa wymiernych korzyści, to jednak, jak do tej pory, kadry kierowniczej przedsiębiorstw brakuje dostatecznej konsekwencji w ich wdrażaniu.

Prowadzone analizy wykazały, że osiągnięcie długofalowych efektów w działalności przedsiębiorstw jest możliwe, jeśli wytrwalemu wprowadzaniu tych strategii i metod

towarzyszy umacnianie przez lata filozofii przedsiębiorstwa, etyki biznesu i otwartość na nowe idee.

Słowa kluczowe: budownictwo, filozofia, KAIZEN, jakość, przedsiębiorstwo budowlane, zarządzanie

## WPROWADZENIE

Filozofia KAIZEN stanowi istotę najważniejszej japońskiej koncepcji zarządzania. Podstawowa różnica między japońską a zachodnioeuropejską i północnoamerykańską metodą zarządzania polega na tym, iż bazuje ona na sposobie myślenia opartym na procesach, w przeciwieństwie do panującego w cywilizacji okcydentalnej przekonania o wyższości zarządzania zorientowanego na kreatywność i efektywność.

KAIZEN przedkłada japońskie dążenie do osiągnięcia perfekcji, wyrażające się "widoczną poprawą" nad innowacyjność, której przypisuje się szczególne znaczenie w gospodarkach narodowych świata zachodniego.

Słowo KAIZEN składa się z symbolu KAI „zmiana” i symbolu ZEN „lepiej”, co tłumaczy się, jako „poprawa, polepszenie, zmiana na lepsze”<sup>196</sup>. KAIZEN stanowi rodzaj filozofii zarządzania ściśle związanej z japońską filozofią życia i pracy oraz japońską kulturą i mentalnością.

W filozofii KAIZEN jakość stanowi styl życia, którym jest niekończący się proces ulepszania<sup>197</sup>. Pod pojęciem procesu rozumie się chronologiczny ciąg zdarzeń, któremu podlega określony obiekt. W zależności od tego, czy procesy przebiegają samoistnie, czy pod wpływem świadomej ingerencji człowieka, wyróżnia się procesy naturalne i procesy sztuczne<sup>198</sup>. W przypadku przedsiębiorstwa budowlanego procesem (sztucznym) jest zestaw wzajemnie powiązanych działań podejmowanych podczas realizacji zleconego przez Zamawiającego przedsięwzięcia lub inwestycji.

KAIZEN jest sposobem myślenia opartego na procesach w sensie ciągłego polepszania jakości, chociaż dotyczącym różnych jej aspektów i zwiększania wydajności pracy w przedsiębiorstwie, przy zaangażowaniu wszystkich pracowników, niezależnie od zajmowanych przez nich stanowisk.

---

<sup>196</sup> Brunner F. J.: *Japanische Erfolgskonzepte*. Carl Hanser Verlag, Monachium 2008

<sup>197</sup> Imai M.: *KAIZEN – The Key to Japan's Competitive Success*. Wyd. 1. McGraw-Hill, Nowy Jork 1986

<sup>198</sup> Hamrol A., Mantura W.: *Zarządzanie jakością. Teoria i praktyka*. Rozdz. 3. Wprowadzenie do zarządzania jakością. Wyd. 3 uakt. PWN, Warszawa 2005, s. 91-120

Zgodnie z normą PN-ISO 8402:1996 jakość stanowi ogół właściwości obiektu wiążących się z jego zdolnością do zaspokajania potrzeb stwierdzonych i oczekiwanych przez użytkownika<sup>199</sup>. Istnieje wiele rodzajów jakości. W tym kontekście, w odniesieniu do przedsiębiorstwa budowlanego, najczęściej istotna jest jakość wykonania.

Należy zauważyć, że w literaturze przedmiotu brak jest jednoznacznej definicji terminów „zarządzanie” i „kierowanie”. Oba terminy wywodzą się z pojęcia „sterowanie” oznaczającego wzajemne oddziaływanie dwóch systemów na siebie w celu uzyskania takich zmian w procesie zachodzącym w przedmiocie sterowania lub w stanie sterowanego systemu, które w danej chwili uważa się za pożądane<sup>200</sup>.

## PODSTAWY FILOZOFII KAIZEN

KAIZEN opiera się na spostrzeżeniu, że nie istnieje idealne przedsiębiorstwo, a w każdym pojawiają się określone problemy. KAIZEN rozwiązuje je opierając się na założeniu, że metoda „małych kroków” i uważna obserwacja otoczenia prowadzi do znaczących osiągnięć.

Znajomość zasad filozofii KAIZEN nabiera znaczenia w związku z rozwojem zarządzania międzykulturowego (ang. *cross-cultural management*). Przyczynia się do tego ekspansja krajów Azji Południowo-Wschodniej oraz rozwój korporacji ponadnarodowych i globalnych.<sup>201</sup>

Zasady filozofii KAIZEN wyznaczają następujące elementy:

- siedem narzędzi poprawy jakości Q7,
- siedem (nowych) narzędzi zarządzania (N7) lub M7,
- program doskonalenia organizacji pracy 5S,
- metoda globalnego zarządzania utrzymaniem ruchu (TPM),
- trzy rodzaje marnotrawstwa 3M,
- metoda pięciu pytań 5W,
- metoda koła jakości (QC),
- metoda ciągłego doskonalenia procesu (CIP).

---

<sup>199</sup> ibidem

<sup>200</sup> Gierasimczuk A., Daszkiewicz J.: *Aspekty humanistyczne w zarządzaniu i biznesie*. Rozdz. VII. Filozofia sukcesu w zarządzaniu i biznesie. Poligrafia Wyższego Seminarium Duchownego, Rzeszów 2001, 125-147.

<sup>201</sup> Koźmiński A. K. [red. nauk.], Piotrowski W. [red. nauk.]: *Zarządzanie. Teoria i praktyka*. Rozdz. XIII Zarządzanie międzykulturowe. Wyd. 5 zm. PWN, Warszawa 2005, s. 583-613

Techniki filozofii KAIZEN służące do ciągłego doskonalenia procesów szczególną uwagę poświęcają zagadnieniom związanym z wykonywaniem wszystkich zadań dokładnie na czas (ang. *Just-In-Time*). Strategia JIT pozwala na takie zarządzanie zapasami, które poprzez ich redukcję zarówno w systemie magazynowym jak i w procesie produkcyjnym zapewni planowany zwrot inwestycji w założonym czasie<sup>202</sup>.

System JIT ma duże znaczenie w przedsiębiorstwie budowlanym, gdyż minimalizuje przestrzeń magazynową i koszty składowania. Wymaga jednak bardzo dobrej współpracy z producentami, a szczególnie z dostawcami materiałów budowlanych.

### NARZĘDZIA POPRAWY JAKOŚCI (Q7)

Do narzędzi poprawy jakości (ang. *Seven Tools of Quality*) Q7 należą:

- Zbiorcza lista błędów (ang. *Check sheet*) – systematyczne zbieranie i opisywanie pojawiających się problemów na podstawie konkretnych danych.
- Histogram (ang. *Histogram*) – uporządkowanie zebranych danych empirycznych w zależności od częstotliwości ich występowania.
- Analiza ABC (ang. *ABC analysis*) oparta o zasadę Pareto (ang. *Pareto chart*) – podział zasobów na trzy klasy np. pod względem ich malejącej wartości wg zasady 80/20 (80% problemów powodowanych jest przez 20% przyczyn).
- Stratyfikacja (ang. *Stratification, flow chart or run chart*), (uwarstwienie) – rozdzielenie danych pozostających w relacjach nadrzędności i podporządkowania w zależności od źródła ich pochodzenia. (Niekiedy zastępowane przez *brainstorming*.)
- Wykres korelacji (ang. *Scatter diagram*) – badanie wpływu dwóch zmiennych na siebie. Pomaga przedsiębiorstwu w ustaleniu, w jaki sposób i czy w ogóle np. pogorszenie się jakości ma wpływ na spadek sprzedaży.
- Diagram przyczynowo-skutkowy (ang. *Cause-and-effect diagram*), (diagram Ishikawy, diagram rybiej ości, diagram drzewa błędów) – analizuje wystąpienie zdarzenia np. awarii w celu identyfikacji wszystkich możliwych przyczyn, które go spowodowały.

---

<sup>202</sup> Łazicki A., Samsel D., Krużycka L., Brzeziński A., Matejczyk M., Nowacki M., Czołba M., Leszczyk-Kabacińska M., Babalska B.: *Systemy zarządzania przedsiębiorstwem – techniki Lean Management i Kaizen*. Kaizen – techniki zarządzania w przedsiębiorstwie. Wydawnictwo Wiedza i Praktyka. Warszawa 2014, 79 – 109

Sześć głównych przyczyn (ang. *Causes*) 6M w przemyśle wytwórczym to: praca (ang. *Manpower*), metody (ang. *Methods*), maszyny (ang. *Machinery*), materiały (ang. *Materials*), zarządzanie (ang. *Management*), środowisko (ang. *Milieu*).

- Diagram kontroli jakości (ang. *[Quality] Control chart*) – w zarządzaniu jakością graficzny sposób kontroli, czy przebieg danego procesu odbywa się w założonym przedziale tolerancji.

#### NOWE NARZĘDZIA ZARZĄDZANIA (M7)

Do nowych narzędzi zarządzania (ang. *New Management Tools*) M7 zalicza się:

- Diagram pokrewieństw (ang. *Affinity Diagram*) – organizuje informacje o charakterze jakościowym (idee, pomysły, koncepcje) w grupy i podgrupy na zasadzie ich intuicyjnego powiązania.
- Diagram relacji (ang. *Interrelationship Digraph*) – metoda wyjaśniania związków przyczynowych w sytuacjach złożonych, w celu znalezienia poprawnego rozwiązania.
- Diagram systematyki (ang. *Tree Diagram*) – graficznie porządkuje czynniki powodujące występowanie problemu. Służy do znalezienia najbardziej odpowiednich i efektywnych środków do realizacji celów.
- Diagram macierzowy (ang. *Matrix Diagram*) – organizuje w formie tablicy duże zbiory danych, charakterystyk, funkcji i działań. Przedstawia rodzaje i siłę związków przyczynowo-skutkowych.
- Macierzowa analiza danych (ang. *Prioritization Matrix*) – technika analizy i przedstawienia w prostej formie danych uzyskanych w trakcie sporządzania diagramu macierzowego. Spośród innych narzędzi jedyna metoda numeryczna.
- Wykres programowania procesu decyzyjnego (ang. *Process Decision Program Chart*) (PDPC) – narzędzie graficzne używane przy wyborze najlepszego wariantu działania dla osiągnięcia założonego celu. Pokazuje alternatywne drogi prowadzące do rozwiązania tego samego problemu i przedstawia kolejność działań w różnych możliwych do zastosowania wariantach.
- Diagram strzałkowy (ang. *Activity Network Diagram*) – graficzne narzędzie projektowania procesów. Ukazuje kolejność działań w procesie i współzależności pomiędzy nimi. Bazuje na technice PERT (deterministyczna metoda planowania i kontroli projektu).

## DOSKONALENIE ORGANIZACJI PRACY (5S)

Program ciągłego doskonalenia 5S (ang. *Workplace Organization Method*) ma na celu stworzenie dobrze zorganizowanego i uporządkowanego miejsca pracy.

Program 5S wdraża się w pięciu etapach:

- Selekcja (ang. *Sorting*) – usunięcie wszystkich przedmiotów, które są zbędne w miejscu pracy.
- Systematyka (ang. *Streamlining*) – wyznaczenie miejsca przechowywania wszystkich przedmiotów, które są potrzebne w miejscu pracy.
- Systematyczne sprzątanie (ang. *Systematic Cleaning*) – codzienne sprzątanie miejsca pracy umożliwia wczesne wykrycie uszkodzeń i wyeliminowanie źródeł zanieczyszczeń w miejscu pracy.
- Standaryzacja (ang. *Standardization*) – udokumentowanie wszystkich rozwiązań i praktyk wypracowanych w pierwszych trzech krokach.
- Samodoskonalenie (ang. *Sustainability*) – wprowadzenie ogółu działań wspierających utrzymanie pierwszych czterech kroków.

Wdrożenie programu 5S podnosi jakość produkowanych wyrobów oraz świadczonych usług, zwiększa wydajność pracy, wpływa pozytywnie na stabilność procesów oraz obniża koszty prowadzenia działalności przez przedsiębiorstwo. Celem trzech pierwszych kroków jest wprowadzenie programu 5S, dwóch następnych – jego utrzymanie. Często w tym programie przedsiębiorstwa wprowadzają dodatkowy, szósty krok (6S, 5S+1) odpowiadający za Bezpieczeństwo i Higienę pracy (ang. *Safety and Security*).

## TOTAL PRODUCTIVE MAINTENANCE (TPM)

Globalne zarządzanie utrzymaniem ruchu (ang. *Total Productive Maintenance*) stanowi jedno z narzędzi techniki szczupłego zarządzania (ang. *lean management*), którego celem jest dostarczenie produktu o wymaganej jakości po najniższych kosztach przy wykorzystaniu najmniejszej ilości zasobów.

Koncepcja TPM została opracowana przez JIPM (ang. *Japan Institute of Plant Maintenance*) dla potrzeb przedsiębiorstw japońskich.

Głównym celem TPM jest osiągnięcie poziomu trzech zer:

- zero awarii,
- zero braków,

- zero wypadków przy pracy.

W procesie TPM istotnego znaczenia nabiera kultura organizacyjna przedsiębiorstwa lub organizacji. Do składników kultury organizacyjnej większość autorów zalicza takie elementy jak: wartości, normy, podstawowe założenia, wzory kulturowe, język i symbole, atrybuty statusu, rytuały oraz świętości. Modele kultury organizacyjnej są zróżnicowane pod względem wymiarów, wartości i typologii. Analizując kulturę organizacyjną G. Hofstede wyodrębnił sześć jej wymiarów: orientacja na zachowanie procedur – orientacja na osiąganie wyników, troska o pracowników – troska o produkcję, przynależność – profesjonalizm, system otwarty – system zamknięty, luźna kontrola – ścisła kontrola, normatywność – pragmatyzm. Wśród autorów istnieje mnogość poglądów dotyczących wymiarów kultury organizacyjnej, dlatego mamy do czynienia z różnorodnością modeli, wymiarów i typologii kultur organizacyjnych.<sup>203</sup>

W dziedzinie (grupie) nauk o kierowaniu organizacjami filozofia KAIZEN może być uprawiana w ramach już na trwale ukształtowanych i nadal rozwijających się wraz ze wzbogacaniem instrumentarium metodologicznego takich dyscyplin naukowych i dydaktycznych jak: metody i techniki organizatorskie i kierownicze, organizacja technicznego przygotowania produkcji, zarządzanie logistyczne, teoria i metodologia podejmowania decyzji, zarządzanie marketingowe, zarządzanie strategiczne, ekologia organizacji, organizacja systemów produkcyjnych, zarządzanie produkcją i wielu innych.<sup>204</sup>

### RODZAJE MARNOTRAWSTWA (3M)

Trzy podstawowe rodzaje marnotrawstwa 3M, strat i nieefektywnych działań w zarządzaniu to bezużyteczność (jap. *muda*) nieregularność (jap. *mura*) i nadmierne obciążenie pracą (jap. *muri*). Wyeliminowanie strat i marnotrawstwa ze wszystkich procesów w przedsiębiorstwie pozwala wzmocnić jego konkurencyjność dzięki m.in. lepszemu wykorzystywaniu dostępnych zasobów, podniesieniu wydajności pracy oraz obniżeniu kosztów wytworzenia produktów lub usług.

Wyróżnia się siedem przyczyn marnotrawstwa (TIMWOOD):

---

<sup>203</sup> Sułkowski Ł.: *Epistemologia i metodologia zarządzania*. Rozdz. 5. Zastosowanie paradygmatów zarządzania. PWE, Warszawa 2012, s. 172 – 220

<sup>204</sup> Krzyżanowski L. J. 1999: *O podstawach kierowania organizacjami inaczej: paradygmaty, metafory, modele, filozofia, metodologia, dylematy, trendy*. Rozdz. 5. Struktura nauk o kierowaniu organizacjami. PWN, Warszawa 1999, s. 127-144

- Zbędny transport (ang. *waste of Transportation*) – niepotrzebne przemieszczanie produktów lub materiałów w obrębie danego przedsiębiorstwa, jak i pomiędzy przedsiębiorstwami.
- Zapasy (ang. *waste of Inventory*) – większa, niż niezbędne minimum, ilość surowców, półproduktów, pracy w toku oraz wyrobów gotowych. Obecność zapasów jest konsekwencją nadprodukcji. Zapasy powodują dodatkowe koszty ich transportu i magazynowania.
- Zbędny ruch (ang. *waste of Motion*) – każdy zbędny wysiłek fizyczny wykonywany przez pracownika w trakcie wykonywania pracy.
- Oczekiwanie (ang. *waste of Waiting*) – niepotrzebne oczekiwanie produktu w procesie dodawania wartości lub oczekiwanie maszyn lub ludzi na potrzebne materiały, narzędzia, instrukcje lub informacje niezbędne do wykonania pracy.
- Nadmierne przetwarzanie (ang. *waste of Over-processing*) – każda czynność, która nie jest niezbędna do wytworzenia produktu lub usługi o wymaganych przez klienta parametrach i poziomie jakości.
- Nadprodukcja (ang. *waste of Overproduction*) – wytwarzanie produktów i usług w oderwaniu od popytu tj. z wyprzedzeniem, lub w większej ilości, niż jest to niezbędne w chwili, kiedy pojawiła się taka potrzeba.
- Błędy i wady jakościowe (ang. *waste of Defects*) – wadliwe produkty lub niewłaściwie wykonane usługi wymagają ponownego wytworzenia, naprawy lub wymiany wadliwego produktu.

Niektórzy autorzy jako ósmą przyczynę marnotrawstwa wymieniają ponadto marnotrawstwo potencjału ludzkiego przez umieszczanie pracowników na stanowiskach niezgodnie z ich wykształceniem i umiejętnościami. Może to prowadzić do podejmowania błędnych decyzji, co w rezultacie wpływa na obniżenie produkcji, pogorszenie się jakości, powstawanie strat na skutek tzw. efektu domina.<sup>205</sup>

## METODA PIĘCIU PYTAŃ (5W)

Metodę pięciu pytań „Dlaczego?” (ang. *Five „Whys” question-asking technique*) 5W stosuje się w celu wykrycia przyczyn i źródeł powstawania problemów w przedsiębiorstwie.

Dzięki zadawaniu pytań „Dlaczego?” problem staje się bardziej zrozumiały, co ułatwia jego zidentyfikowanie i rozwiązanie.

---

<sup>205</sup> Ortiz C. A: *Kaizen Assembly. Designing, Constructing, and Managing a Lean Assembly Line*. Rozdz.3. The Basic. Taylor and Francis Group, LLC, Nowy Jork . 2006, s. 27 – 40



Ilość pytań nie ogranicza się do pięciu. Liczbę „5” należy rozumieć symbolicznie. Pytania zadawane są tak długo, aż przyczyna problemu zostanie jednoznacznie zidentyfikowana.

Pytania muszą być formułowane w taki sposób, aby odpowiedzi dostarczały informacji o faktach i nie ograniczały się jedynie do prostego „tak” lub „nie”.

Metoda 5W stała się popularna na całym świecie i jest obecnie wykorzystywana jako element filozofii KAIZEN.

## QUALITY CIRCLE (QC)

Koło jakości (ang. *Quality Circle*) stanowi grupa pracowników (5-10 osób) różnych szczebli w organizacji przedsiębiorstwa, których celem jest analizowanie procesów produkcyjnych pod względem kryterium jakości. Proces tworzenia kół jakości stanowi metodę podnoszenia jakości w przedsiębiorstwie.

Metoda ta została opracowana w Japonii i jest jednym z elementów składowych koncepcji kompleksowego zarządzania jakością TQM (ang. *Total Quality Management*).

Elementami charakterystycznymi dla koła jakości są:

- inicjatywa oddolna pracowników,
- spotkania poza godzinami pracy,
- dobrowolne uczestnictwo, którego celem jest przedstawienie metody rozwiązania zadanego problemu najwyższemu kierownictwu.

W tym miejscu należy zauważyć, że rozważając problematykę jakości w ujęciu aksjologicznym pojawiają się dwa podstawowe wymiary znaczeniowe dobra. Pierwszym jest subiektywne dobro nabywcy produktu lub usługi, a drugim Dobro zobiektywizowane, poddane sądom wartościującym. Obydwa wymiary powinny prowadzić do zrozumienia czym w stosunku do nich jest jakość, na czym polega jej ocena i jej zapewnienie. Chodzi tutaj o przezwycięzenie rozbieżności stanowisk pomiędzy usługobiorcą a usługodawcą, które jest możliwe, gdy obie strony wzniosą się na poziom myślenia według wartości.

Dopiero po uzyskaniu akceptacji kryteriów oceny jakościowej przez zamawiającego i wykonawcę usługa lub produkt stają się niekwestionowanym Dobrem dla konkretnego nabywcy<sup>206</sup>.

---

<sup>206</sup> Rogoziński K.: *Zarządzanie wartością z klientem*. Rozdz. 23. Od jakości do wartości. Wolters Kluwer Polska, Warszawa 2012, s. 213 – 228

## CONTINUOUS IMPROVEMENT PROCESS (CIP)

Proces ciągłego doskonalenia (ang. *Continuous Improvement Process*) polega na nieprzerwanym dążeniu do ulepszenia procesu produkcji oraz poprawę jakości produktów i usług.

Za stałe doskonalenie systemu, ulepszanie procesów planowania, produkcji i obsługi, a także podnoszenie jakości, zwiększenie produktywności i obniżanie kosztów odpowiedzialne jest kierownictwo przedsiębiorstwa.

Zadaniem kierownictwa jest także stworzenie klimatu, w którym pracownicy odczuwają zadowolenie z pracy, co sprzyja ich innowacyjności i doskonaleniu.

W ramach CIP filozofia KAIZEN dostarcza następujących technik zarządzania:

- koło PDCA (ang. *Plan-Do-Check-Act*), czyli Zaplanuj-Wykonaj-Sprawdź-Popraw oparte na cyklu Williama Edwardsa Deminga,
- technikę QCD (ang. *Quality-Cost-Delivery*), czyli Jakość-Koszt-Dostawa,
- technikę TQM (ang. *Total Quality Management*), czyli kompleksowe zarządzanie jakością, której rozwiązanie systemowe stanowi kompleksowa kontrola jakości TQC (ang. *Total Quality Control*),
- technikę TPM (ang. *Total Produktive Maintenance*), czyli zarządzanie konserwacją i utrzymaniem ruchu.

Do zarządzania jakością stosuje się statystyczne metody kontroli procesów stosując wymienione wcześniej nowe narzędzia zarządzania (M7). W TQM bardzo ważną rolę odgrywa zaufanie, które najczęściej zależy od sprawiedliwości i solidarności oraz satysfakcji i zaangażowania, które zalicza się do kultury jakości.

Etyka i jakość to dwie dominujące wartości organizacyjne, które są ze sobą ściśle powiązane. Przejawem kultury jakości jest wzrost autonomii decyzyjnej w organizacji lub przedsiębiorstwie, delegowanie uprawnień decyzyjnych oraz usuwanie strachu i poczucia zagrożenia pracowników przed menedżerami.

## KAIZEN W PRZEDSIĘBIORSTWIE BUDOWLANYM

Jakość definiuje się jako ogół cech produktu lub usługi decydujących o ich zdolności do zaspokajania stwierdzonych lub potencjalnych

potrzeb<sup>207</sup>. Jakość w przedsiębiorstwie budowlanym ma istotne znaczenie z uwagi na aspekty związane z jego działalnością takie jak: konkurencja, wydajność i koszty.

Konkurencja na rynku budowlanym wymusza oferowanie przez przedsiębiorstwo produktów i usług o coraz wyższej jakości. Wraz z poprawą jakości rośnie również wydajność, ponieważ zmniejsza się liczba usterek. Maleje też ilość reklamacji, co powoduje, że zaangażowanie zasobów ludzkich i materiałowych staje się mniejsze. W ten sposób, zgodnie z filozofią KAIZEN zmniejsza się wielkość marnotrawstwa.

Lepsza jakość wpływa pozytywnie na redukcję kosztów, gdyż obniża wydatki na usuwanie usterek, oszczędza czas pracy pracowników przedsiębiorstwa, przyspiesza realizację budowy, przyczynia się do wzrostu liczby zadowolonych klientów i renomy przedsiębiorstwa, co w konsekwencji generuje większe zyski.

W realizacji powyższych postulatów pomaga zastosowanie kompleksowego zarządzania jakością, czyli strategicznego zaangażowania kierownictwa przedsiębiorstwa na rzecz takiej zmiany sposobu prowadzenia działalności gospodarczej, która stałe polepszenie jakości uczyniłaby priorytetem wszelkich poczynań przedsiębiorstwa budowlanego<sup>208</sup>. Idea ta jest zgodna z filozofia KAIZEN, gdyż opiera się na założeniu, że jakość jest obiektywnym celem, do którego należy wytrwale zmierzać.

Jednym z dążeń filozofii KAIZEN jest zmniejszanie marnotrawstwa kierowniczego na wszystkich poziomach zarządzania organizacją lub przedsiębiorstwem. Marnotrawstwo kierownicze wynika z niedostatecznej koncentracji, wadliwej struktury, niedostatecznej dyscypliny i braku poczucia posiadania<sup>209</sup>. Uzyskanie wymiernych efektów poprawy jakości wymaga zaangażowania nie tylko kierownictwa, ale także wszystkich pracowników przedsiębiorstwa.

Skuteczna poprawa jakości zakłada odpowiedzialność pracownika za wykonanie powierzonego zadania o zaplanowanym poziomie

---

<sup>207</sup> Griffin R. W.: *Podstawy zarządzania organizacjami*. M. Rusiński [tłum.]. Rozdz. 21. Kompleksowe zarządzanie jakością w organizacjach. Wyd. 2. zm. PWN, Warszawa 2004, s. 687-720

<sup>208</sup> Griffin R. W.: *Podstawy zarządzania organizacjami*. M. Rusiński [tłum.]. Rozdz. 21. Kompleksowe zarządzanie jakością w organizacjach. Wyd. 2. zm. PWN, Warszawa 2004, s. 687-720

<sup>209</sup> Lareau W.: *Filozofia Kaizen w biurze*. M. Kublewska [tłum.]. Rozdz. IV. Marnotrawstwo kierownicze, czyli wyzwanie dla dyrekcji. Helion, Gliwice 2009, s. 65-80

jakościowym. W tym celu pracowników organizuje się w zespoły robocze, tworząc np. system brygadowy.

W programach polepszania jakości przydatne może być zastosowanie nowoczesnych technologii budowlanych oraz użycie materiałów posiadających atesty i certyfikaty jakości. Istotne znaczenie ma także zapewnienie lepszej organizacji pracy zarówno bezpośrednio na budowie podczas realizacji jak i w procesie projektowania i przygotowania inwestycji.

## PODSUMOWANIE

Filozofia KAIZEN przyczynia się do łagodzenia antagonizmów pomiędzy kadrą kierowniczą a pracownikami przedsiębiorstwa. Od menedżera należy spodziewać się zarządzania „nakierowanego na pracowników”, co oznacza poszanowanie ich podmiotowości.

Od współpracowników oczekuje się doskonalenia kwalifikacji zawodowych i wspiera się ich w tym działaniu. Przykład przemysłu motoryzacyjnego, a w szczególności Toyoty pokazuje, że o wysokości płac decyduje nie tylko zakres powierzonych czynności, ale także liczba lat przepracowanych w przedsiębiorstwie. Wobec pracowników stosuje się ponadto system premii i bonusów powiązany z wynikami ekonomicznymi przedsiębiorstwa.

Krytyka ze strony podwładnych nie jest odbierana jako zagrożenie dla przełożonych, ale jako szansa na poprawę aktualnych warunków pracy. Zadaniem kierownictwa jest konstruktywne przyjęcie przedłożonych propozycji, ich analiza pod kątem wymiernych korzyści i po uzyskaniu pozytywnej oceny, wdrożenie ich w przedsiębiorstwie.

Takie podejście kierownictwa wspomaga postawy twórcze wśród pracowników oraz zaangażowanie intelektualne i emocjonalne w powierzone im zadania i proces zarządzania, a ogranicza postawy bierno. Wzmaga ponadto, poczucie więzi i współkierowania przedsiębiorstwem, a w konsekwencji zadowolenie z wykonywanej pracy oraz jako podmiot poczucie samorealizacji w jej wykonywaniu.

KAIZEN wychodzi naprzeciw współczesnym oczekiwaniom stawianym organizacjom i grupom zawodowym w społeczeństwie. Wpływa na kształtowanie się świadomości zbiorowej i etyki ogólnej oraz osiągnięcia wyższego poziomu stanu moralności jednostki, nawiązując przy tym do koncepcji etycznej Kanta.

Filozofia KAIZEN skupiając się na rozwiązywaniu problemów praktycznych unika jednakże wciągnięcia w pułapkę dualizmu

etycznego, tj. etycznej bezsilności związanej z możliwością wywarcia rzeczywistego wpływu na rzeczywistość<sup>210</sup>. Istotną rolę przypada w tym kontekście kadry kierowniczej organizacji, która jest odpowiedzialna za zmniejszenie marnotrawstwa kierowniczego na wszystkich poziomach zarządzania i uzyskanie przewagi strategicznej przedsiębiorstwa nad konkurencją.

Wprowadzenie w przedsiębiorstwie budowlanym filozofii KAIZEN ma służyć osiągnięciu kilku głównych celów. Należą do nich:

- polepszenie jakości,
- wzrost wydajności,
- obniżenie kosztów.

KAIZEN jest metodą małych kroków, której zastosowanie nie powoduje dużych wydatków. Jej zastosowanie może być źródłem oszczędności zasobów przedsiębiorstwa. Podstawową regułą tej filozofii jest zaangażowanie pracowników i kierownictwa przedsiębiorstwa w proces ciągłego podnoszenia jakości produktów i usług<sup>211</sup>.

Filozofia KAIZEN uważa, że wprowadzanie niewielkich, codziennych ulepszeń może przyczynić się do osiągnięcia znacznie większych efektów niż duże, radykalne zmiany.

Zastosowanie filozofii KAIZEN dotyczyło początkowo przemysłu samochodowego, jednak jej uniwersalność umożliwia korzystanie z niej także w innych działach gospodarki, m.in. w budownictwie. Stosowanie filozofii KAIZEN ściśle łączy się z postulatem profesjonalizmu, rozumianego jako wysoki poziom wiedzy i umiejętności oraz akceptacji określonych wzorców kulturowych przez pracowników przedsiębiorstw.

W warunkach przedsiębiorstw polskich wdrażanie procesu profesjonalizacji napotyka na trudności powodowane przez czynniki społeczno-kulturowe, których źródło stanowi nieprzystosowanie kwalifikacyjne istotnej części społeczeństwa, przywiązanie do systemu centralnego planowania oraz popularny stereotyp pracownika pracowitego, lecz bez inicjatywy, oczekującego kierowania i orientującego się na innych<sup>212</sup>. Wprowadzenie filozofii KAIZEN i związanego z nią profesjonalizmu może być pomocne w osiągnięciu przez przedsiębiorstwa polskie wyższego standardu przedsiębiorstw.

---

<sup>210</sup> Kubka J. [red. nauk.]: *Z zagadnień filozofii zarządzania i etyki biznesu*. Zakład Nauk Filozoficznych. Wydział Zarządzania i Ekonomii. Politechnika Gdańska, Gdańsk 2005, s. 119-134.

<sup>211</sup> Niedziółka M., Piasek A.: *Kaizen Costing nowoczesną metodą zarządzania kosztami*. Zeszyty Naukowe Akademii Podlaskiej w Siedlcach. Siedlce 2009, Nr 81/2009

<sup>212</sup> Sikorski C.: *Profesjonalizm: filozofia zarządzania nowoczesnym przedsiębiorstwem*. Profesjonalizm jako filozofia społeczna. PWN, Warszawa 1995, s. 76-107

## LITERATURA

- Brunner F. J. 2008: *Japanische Erfolgskonzepte*. Carl Hanser Verlag, Monachium.
- Gierasimczuk A., Daszkiewicz J. 2001: *Aspekty humanistyczne w zarządzaniu i biznesie*. Rozdz. VII. Filozofia sukcesu w zarządzaniu i biznesie. Poligrafia Wyższego Seminarium Duchownego, Rzeszów. 125-147.
- Griffin R. W. 2004: *Podstawy zarządzania organizacjami*. M. Rusiński [tłum.]. Rozdz. 21. Kompleksowe zarządzanie jakością w organizacjach. Wyd. 2. zm. PWN, Warszawa. 687-720.
- Hamrol A., Mantura W. 2005: *Zarządzanie jakością. Teoria i praktyka*. Rozdz. 3. Wprowadzenie do zarządzania jakością. Wyd. 3 uakt. PWN, Warszawa. 91-120.
- Imai M. 1986: *KAIZEN – The Key to Japan's Competitive Success*. Wyd. 1. McGraw-Hill, Nowy Jork.
- Koźmiński A. K. [red. nauk.], Piotrowski W. [red. nauk.] 2005: *Zarządzanie. Teoria i praktyka*. Rozdz. XIII Zarządzanie międzykulturowe. Wyd. 5 zm. PWN, Warszawa. 583-613.
- Krzyżanowski L. J. 1999: *O podstawach kierowania organizacjami inaczej: paradygmaty, metafory, modele, filozofia, metodologia, dylematy, trendy*. Rozdz. 5. Struktura nauk o kierowaniu organizacjami. PWN, Warszawa. 127-144.
- Kubka J. [red. nauk.] 2005: *Z zagadnień filozofii zarządzania i etyki biznesu*. Zakład Nauk Filozoficznych. Wydział Zarządzania i Ekonomii. Politechnika Gdańska, Gdańsk. 119-134.
- Lareau W. 2009: *Filozofia Kaizen w biurze*. M. Kublewska [tłum.]. Rozdz. IV. Marnotrawstwo kierownicze, czyli wyzwanie dla dyrekcji. Helion, Gliwice. 65-80.
- Łazicki A., Samsel D., Krużycka L., Brzeziński A., Matejczyk M., Nowacki M., Czołba M., Leszczyk-Kabacińska M., Babalska B. 2014: *Systemy zarządzania przedsiębiorstwem – techniki Lean Management i Kaizen*. Kaizen – techniki zarządzania w przedsiębiorstwie. Wydawnictwo Wiedza i Praktyka. Warszawa. 79-109.
- Niedziółka M., Piasek A. 2009: *Kaizen Costing nowoczesną metodą zarządzania kosztami*. Zeszyty Naukowe Akademii Podlaskiej w Siedlcach. Siedlce. Nr 81/2009.
- Oleksyn T. [red. nauk.] 2013: *Filozofia a zarządzanie*. Rozdz. 7. Kultura jakości jako wyraz filozofii zarządzania [Bugdol M.]. Wolters Kluwer Polska, Warszawa. 213-242.
- Ortiz C. A. 2006: *Kaizen Assembly. Designing, Constructing, and Managing a Lean Assembly Line*. Rozdz.3. The Basic. Taylor and Francis Group, LLC, Nowy Jork. 27-40.
- Rogoziński K. 2012: *Zarządzanie wartością z klientem*. Rozdz. 23. Od jakości do wartości. Wolters Kluwer Polska, Warszawa. 213-228.
- Sikorski C. 1995: *Profesjonalizm: filozofia zarządzania nowoczesnym przedsiębiorstwem*. Profesjonalizm jako filozofia społeczna. PWN, Warszawa. 76-107.
- Sułkowski Ł. 2012: *Epistemologia i metodologia zarządzania*. Rozdz. 5. Zastosowanie paradygmatów zarządzania. PWE, Warszawa. 172-220.

### Notes about author:

Wojciech Czaczkowski - University of Life Sciences in Warsaw, Department of Geotechnical Engineering WULS – SGGW

Szkoła Główna Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie, Wydział Budownictwa i  
Inżynierii Środowiska, Katedra Geoinżynierii, ul. Nowoursynowska 02 -776 Warszawa  
e-mail: [wojciech\\_czaczkowski@sggw.pl](mailto:wojciech_czaczkowski@sggw.pl)

## **11. SPOŁECZEŃSTWO OBYWATELSKIE JAKO WYNIK PRZEKSZTAŁCENIA OBYWATELI W ... OBYWATELI. DOŚWIADCZENIE MAJDANU**

*Oleg Hirnyy*

Temat obywatelstwa moim zdaniem, stał się teraz na Ukrainie tematem podstawowym, będąc jednocześnie niejako „w tle”, niczym rozumiejący się sam przez się i dlatego nie podejmowany w dyskusjach publicznych – przysłonięty przez głośnie na cały świat, drastyczne i dramatyczne wydarzenia, związane z „Rewolucją Godności”, przemieniającą się teraz w dużym stopniu w kontrrewolucję na tle rosyjskiej inwazji na Ukrainę.

Teraz w różnych artykułach analitycznych, wywiadach i dyskusjach podejmowanych na temat Majdanu przedstawia się przeróżne wersje tego, co się wydarzyło w Kijowie w okresie od listopada 2013 do marca 2014 roku. Nie brakuje wśród nich wątków spiskowych, nawiązujących do zrealizowanych z góry powziętych scenariuszy geopolitycznych bądź to ze strony Rosji, bądź USA, bądź rządzącego wtedy reżimu prezydenta Janukowicza. Odnoszę nawet wrażenie, że teraz promuje się tendencję zmierzającą, jeśli nie do wyłączenia, to chociażby do redukcji przeciętnych mieszkańców Ukrainy – uczestników tej rewolucji, do niezbyt chlubnej roli „masówki”, „tłumu” zmanipulowanego przez różnego rodzaju „lalkowodów”.

Najwyraźniej nie udaje się. Przynajmniej nie udaje się w większym stopniu. Większość analityków przyznaje że „to jest już inny naród” oraz „Ukraina się zmieniła”. A co się właściwie zmieniło? Moim zdaniem zmieniło się to, że obywatele Ukrainy dorosli do bycia obywatelami właśnie.

Tu muszę poczynić jedną dygresję językową. Rosyjskim odpowiednikiem polskiego słowa „obywatel” jest „grażdanin”, ukraińskim zaś – „hromadianyn”. W moim wyczuciu języka wszystkie trzy mają różne pochodzenie i odpowiednio różne niejako odcienie sensowe. Polskie „obywatel” dla mnie jest wyraźnie spokrewnione z „bywać”, „przebywać”, „bytować” (przynajmniej tak się rozumie to słowo po ukraińsku i rosyjsku). Obywatelem jest ten, który „przebywa” lub też „bytuje” na określonym terytorium administracyjno-politycznym. Rosyjskie „grażdanin” jest spokrewnione z „gorożanin”, oznaczającym



mieszkańca „gorodu” – grodu, historycznie korzystającego z większych praw i możliwości, aniżeli mieszkanię wsi – przebywający w stanie raczej niewolniczym. Ukraińskie „hromadianyn” natomiast pochodzi od „hromada”, czyli „wspólnota”. Słowo to nawiązuje nie do terenu, który się zamieszkuje, tylko do wspólnoty, w której się żyje i członkiem, której się jest. Obojętnie, na jakim – względem administracyjno-politycznego statusu prawnego – terenie wspólnota ta się znajduje. Gdybym miał dosłownie oddać to po polsku, przetłumaczyłbym to jako „wspólnotowianin” lub też „wspólnotowiak”.

I rzeczywiście tak historycznie się złożyło, że pozbawione własnego państwa (własnego prawowitego terytorium administracyjno-politycznego) Ukraińcy zawsze byli przywiązani do swych wspólnot, będących najczęściej wspólnotami lokalnymi: wspólnota rodzinna, wspólnota sąsiedzka, dzielnicowa, wiejska lub miasteczkowa, a także wspólnota religijna. Przy tym nie były to wspólnoty rozumiane przez ich członków jako wspólnoty ściśle narodowe. Stąd – znane w wielu miejscowościach jeszcze w połowie ubiegłego wieku samookreślenie „tutejszi”. Narodowościowe utożsamianie się ze wspólnotą było natomiast w dużych miastach, zamieszkałych z reguły przez kilka narodowości.

W podobnym (lub zbliżonym) właśnie stanie ludność dzisiejszej niepodległej Ukrainy przebywała do ostatniego czasu, dzieląc się mniej lub bardziej wyraźnie na miejscowe wspólnoty oraz tak zwane subkultury lokalne. Określając siebie, na przykład „my – Galicyjscy”, „my – Donbascy”, „my – Wołyniacy”, „my – Krymczanie”, „my – Wschodniacy”, „my – Podolacy” etc. Albo w inny sposób: „my – kibicowie (ultrasy) Shachtara” (lub Karpat, Dynama, Czarnomorca etc). Albo jeszcze inaczej: „my – górnicy”, „my – statkowcy” (budownicze statków). Albo też „my – greko-katolicy”, „my – prawosławni” etc. Zmieniające się władze sukcesywnie korzystały z tego stanu (szczególnie przed wyborami), eksploatując temat rozdzielenia Ukraińców na tak zwanych „ukraińskojęzycznych” i „rosyjskojęzycznych”. A przy tym – narzucając temu podziałowi dwie wyraźne konotacje: ukraińskojęzyczni to mieszkańcy obwodów zachodnich będący przeważnie nacjonalistami i rusofobami; rosyjskojęzyczni to mieszkańcy wschodu będący właściwie Rosjanami (małorosami).

Nastąpił więc 21 listopada 2013, kiedy to jeden z „lalkowodźów” odmówił podpisania (bodaj części politycznej) Umowy Stowarzyszeniowej z UE. Reakcją na to były wiece studentów – najpierw we Lwowie (na placu przed głównym gmachem Uniwersytetu

Lwowskiego) i prawie jednocześnie w Kijowie. Dość sympatyczne choć hałaśliwe – klasyczne wiece młodzieżowe. Była tam scena, występy przy mikrofonie, zespoły rockowe, policzki pomalowane barwy narodowe, wykrzykiwanie „Ukraina – to Europa!”. Taki sobie performance, któremu nawet Janukowicz chciał przyklaskiwać (jak wtedy sam powiedział w jednym z wywiadów telewizyjnych).

W ciągu tygodnia wiece studenckie rozpowszechniły się niemal po całym terenie Ukrainy, w Kijowie zaś – najpotężniejszy, zbierający studentów i gapiów ze wszystkich obwodów. Do dnia 28 listopada natomiast zaczął wyraźnie wygasać. Jak powiedziała mi moja młodsza córka-studentka, to był już kompletny „odstój”<sup>213</sup>. Powróciła (jak potem zrozumiałem – na szczęście), bo po prostu się znudziła (ileż można z pomalowaną twarzą śpiewać; tańczyć; wygłupiać się i drwić z JanukOWOCA). A przy tym wszystkim – co ważne – nie były to wiece „przeciw”, tylko „za”: na rzecz podpisania Umowy (wtedy zawiedzionych ludzi uspokajano tym, że to nie jest rezygnacja, a tylko odroczenie podpisania).

Przełom nastąpił w nocy z 31 listopada na 01 grudnia, kiedy – stosunkowo nieliczna – grupa półsennych studentów brutalnie (wręcz okrutnie) została pobita przez jednostki milicji (słynny Berkut). Bito ich uderzając kijami i kopiąc ciężkimi butami w twarz, w piersi, w brzuch, w tym leżących i nie stawiających żadnego oporu. Milicjanci atakowali we dwoje, troje, pięcioro, dziesięcioro na jednego (w telewizji pokazano jak 26 milicjantów bije leżącego na ziemi bezbronnego chłopca).

Nie było wtedy na Majdanie ani barykad, ani koktajli Mołotowa, ani kostki brukowej, ani tarczy, ani jakiegokolwiek innej broni. Czy był to z góry zaplanowany pomysł jakiegoś „lalkowodza”, czy też zwierzęca reakcja reżimu, niezadowolonego z przedłużenia akcji cywilnych – nie wiem. Wiem, że 1 lutego Ukraina obudziła się w szoku. Ludzie – bez względu na jakiegokolwiek podziały – poczuli się solidarni z tymi, którzy zostali pobici. „Pobito nasze dzieci!” Dokładnie tak: „NASZE dzieci”. Teraz zerwali się ludzie dorośli. Wiec we Lwowie zgromadził ponad 30000 ludzi (widziałem taki tylko w czasie Rewolucji Pomarańczowej). Ogłoszono mobilizację do Kijowa pod hasłem „Wszyscy na Majdan”. W Kijowie – ponad 50000. I teraz to był już na wprost protest – do wymagań „za” (niezwłoczne podpisanie Umowy Stowarzyszeniowej) dołączono wymagania „przeciw” (dymisja rządu Azarowa, śledztwo i ukaranie winnych w pobiciu studentów). Akcję ogłoszono bezterminową. To

---

<sup>213</sup> Jedno z najnowszych słówek slangowych, oznaczające coś, nie zasługujące na uwagę, zacofane lub nieciekawe.

znaczy, że pojawiły się namioty, a – ze względu na ewentualnie zagrażające ponowne pobicie – również środki obrony (kaski budownicze i tarcze z dykty).

Do Kijowa zaczęto ściągać jednostki milicji z obwodów. Przeciwdziałanie się milicji, która okrążyła Majdan i usiłowała rozwalić namioty przerosło w budowanie barykad, palenie ogumienia samochodowego, rzucanie kostką i koktejlami Mołotowa oraz utworzenie jednostek Samoobrony Majdanu.

Ponowne pobicie – już teraz dorosłego – Majdanu, w tym dziennikarzy, kobiet i starców, tylko „dolało benzyny do ognia”. Wymagania wzrosły – dymisja Janukowicza wraz z rządem, przedterminowe wybory prezydenckie. Już nawet nie podpisanie US. Czyli – czysty protest „przeciw”, przemieniający się w bunt.

Po użyciu przez milicję broni traumatycznej, pojawiły się hełmy wojskowe, żyletki pancerne, tarcze aluminiowe, kije, u niektórych także broń traumatyczna. Konflikt narastał. Kolejne nasilenie się nastrojów protestacyjnych wywołane zostało uchwaleniem przez Janukowiczowską wtedy większość parlamentarną ustaw, wprost zabraniających noszenie masek, kasków, hełmów, tarcz i kuloodpornych kamizelek, groźbą 2-5 lat więzienia. Ustawy odebrano jako znęcanie się władz, usiłujących w ten sposób pozostawić demonstrantów bez jakichkolwiek środków obrony przed pobiciem. Oprócz tego zaczęto aresztować ludzi, pod zarzutem „zorganizowania zamieszek masowych”, wsadzając ich natychmiast do więzień (praktyka wzięcia zakładników). Teraz żądano już przyspieszonych wyborów również parlamentarnych. Akcje protestacyjne wyraźnie przemieniły się w otwarty bunt (wyrażający się między innymi w noszeniu kasków i hełmów oraz – w przypadku ich braku – naczyń i durszlaków na głowie), który rozszerzył się na zachodnie i środkowe obwody kraju, w tym także w postaci szturmów gmachów obwodowych administracji państwowych i wymuszaniu na władzach samorządowych dołączenia się do protestów (co zresztą wielu uczyniło z radością).

A przy tym jest zima, narastają mrozy, ludzie na Majdanie potrzebują pomocy. I wczorajsi zwykli „obywatele” (w sensie zjadaczy chleba) solidaryzują się jeszcze bardziej. Na obwodach zaczynają się absolutnie spontaniczne zbiórki. Ludzie idą do cerkwi, przynosząc „dla Majdanu” żywność, ciepłą odzież, obuwie i leki przeciwkatarowe – lub przywożą osobiście do Kijowa. (Niedługo będą to leki poważniejsze i sprzęt chirurgiczny.) Kto może – robi składki pieniężne. Rosjanie po dziś dzień są przekonani, że Majdan sfinansował Departament Stanu USA. I

nawet wyliczyli, że pomoc ta wyniosła około 5 miliarda dolarów. Przedsiębiorcy mali i średni ofiarowali więcej, a przy tym nie tylko pieniądze – na przykład kupując (i przywożąc swoim transportem) drewno na opał, namioty wojskowe lub duże opcje odzieży i obuwia, jak również kasków i tarcz milicyjnych.

Mieszkańcy Kijowa nieśli z domów dla protestujących gorącą herbatę i kawę w termosach, ciepłe jedzenie, pomagali budować barykady, przychodzili w nocy „na dyżur” itd. Można było zobaczyć rzeczy wręcz niesamowite: pięknie wypielegnowana pani na wysokich obcasach, w drogim futrze, o wymalowanych paznokciach i ustach taszczy za sobą wózek napchany... ciastkami („dla chłopców”); biedna staruszka niesie przed sobą (trzymając w obu rękach) zawinięte w ręcznik naczynie z pierogami („żeby nie wystygło”) i po drodze do skrzynki ofiarnej (wtedy było dużo takich na Majdanie) wsuwa ostatnie dwie hrywny („dla wnuczków”). Do połowy grudnia Majdan miał już kilkumiesięczny zapas żywności tak, iż znajdujący się tam ludzie mogli wybierać sobie na przykład rodzaje kanapek lub też nawet dań gorących.

Do akcji dołączyły się wspólnoty miejscowe i lokalne, kombatanckie najpierw – Związek Kombatantów Afganistanu, Związek Kombatantów Armii Radzieckiej, Związki Kombatantów Wojsk Specjalnych, Wojsk Desantu, Związek Oficerów Ukrainy. Potem – rzecz przedziwna – wspólnoty kibiców klubów piłkarskich (ultrasy), które zawierając przymierze między sobą przychodzą z pomocą Majdanowi. Początkową motywacją ultrasów była wrogość do milicji („jesteśmy przeciwko glinom”), potem zjawisko unikatowe – na wszystkich meczach piłkarskich nie było – i po dziś dzień nie ma – ani jednej bójkii lub przepychanki między kibicami klubów walczących, ultraszy różnych klubów przychodzą na mecze bez petard i prawie wyłącznie z flagami Ukrainy. Podczas meczów zaś wykrzykują hasła przeciw reżimowi (najczęściej „Sława Ukrainie!” lub też „Z bandą precz!”). Oprócz tego ultraszy na Wschodzie dobrowolnie ochraniają uczestników stosunkowo nielicznych akcji protestacyjnych osłaniając ich od milicji i prorosyjskich uczestników tak zwanych „antymajdanów”, a także bandytów (słynne „tituszkii”).

Władze lokalne na Ukrainie Zachodniej podejmują uchwały przeprowadzenia następnych posiedzeń swoich samorządów na Majdanie. I robią to.

Dołączają kapłani wszystkich wyznań. Oprócz wielowyznaniowych (włącznie – rzecz szczególna – z muzułmanami!) wspólnych codziennych modłów na scenie, na Majdanie powstaje

namiot-kaplica, w którym udzielało się spowiedzi i sakramentów wiernym, przy tym bardzo często – w jednym kącie spowiadał kapłan prawosławny, a jednocześnie w przeciwnym – grecko-katolicki.

Kiedy zaczęło się strzelanie do protestantów, pierwsze okaleczenia i zabójstwa, przyszli lekarze. Natychmiast zorganizowano szpitale polowe, w tym w słynnym soborze Mychajłowskim, w tym miejsca dla przeprowadzenia zabiegów chirurgicznych. Kiedy milicja zaczęła przebijać koła karetkom pogotowia (w celu uniemożliwienia nadania szybkiej pomocy rannym, z obwodów pojechały pogotowia ratunkowe do Kijowa (dziesiątki) wraz z ekipami. Szczególny fenomen – to wolontariusze – sanitariusze i sanitariuszki na Majdanie w Kijowie biegnące pod ostrzałem z pomocą rannym, naiwnie spodziewając się, że czerwone krzyże na białych kurtkach, które sobie malowali na plecach, odwrócą od nich ogień z broni ostrej. Okazało się, że jest odwrotnie – służą jako doskonały cel...

Uwydatniała się coraz mocniej narastająca solidarność obywateli, którzy do tej pory utożsamiali siebie przeważnie ze społecznościami lokalnymi, a teraz zaczęli czuć się jako właśnie obywatele Ukrainy, czyli Ukraińcy – bez względu na język rodzimy, wyznanie lub region. Faktycznie wokół Majdanu kształtowała się, mówiąc słowami prof. Andrzeja Góralskiego, „wspólnota wspólnot” lub też swoista „wspólnota powinności” – tym razem narodowa. Każdy czuł się zobowiązany dołączyć do akcji w ten lub inny sposób. Jeśli nie mogę pojechać na Majdan do Kijowa, to wyjdę na Majdan w swoim mieście (powstały w większości miast obwodowych i nawet powiatowych), przekażę pieniądze lub żywność (ewentualnie obuwie, leki, drewno itd.), opowiem, co się dzieje znajomym przez Internet, dołączę się do tak zwanego „majdanu SOS” (fizyczna i prawnicza pomoc represjonowanym) lub „Automajdanu” (latająca pomoc samochodowa) etc.

Kulminacją wydarzeń niewątpliwie stało się rozstrzelanie demonstrantów przez jednostki specjalne milicji i SBU. Ogółem na dzień dzisiejszy 106 osób zabitych (św.p. „Niebiańska Setnia”) i ponad 3500 rannych i okaleczonych, w tym również – prowokacyjnie zabitych przez snajperów – milicjantów drogowki, którzy znaleźli się w pobliżu Majdanu (służbowo lub z przypadku) oraz żołnierzy wojsk wewnętrznych (młodych 18-20-letnich chłopców, rekrutowanych w ramach ogólnej powinności wojskowej), stojących bez broni jako osłona dla uzbrojonego „Berkutu”.

Po tych wydarzeniach, właściwie bunt się skończył przeobrażając w rewolucję. JanukOWOC uciekł i cały reżim zawalił się jak domek z kart.

Natomiast przeciętni mieszkańcy, posiadające paszport obywatela Ukrainy, w tym, właściwie krótkim, okresie 3-4 miesięcy stali się obywatelami Ukrainy z prawdziwego zdarzenia. Przykład ten dobitnie pokazuje, że „obywatelskość” może być dwojaka (co najmniej): formalna i rzeczywista. Obywatel formalny po prostu żyje w państwie swego obywatelstwa korzystając ze stosownych praw i przywilejów, nie czuje się natomiast specjalnie przywiązany do niego duchowo lub też głęboko emocjonalnie. Kiedy jest mu stosunkowo dobrze – chwali i cieszy się, że jest tego państwa obywatelem. Kiedy zaś staje się mu gorzej – gotów jest nie tylko narzekać lub wyjechać, ale i wręcz podejmować działania przeciwko całemu kraju. Wymownym jest fakt, że największe w parlamencie Republiki Krym stronnictwo rządzącej wtedy Partii Regionów, podjęło wysiłki w celu odłączenia półwyspu od Ukrainy, a po przyłączeniu go do Rosji – całym składem wstąpiło do rządzącej w Rosji partii „Jedyna Rosja”.

Obywatel rzeczywisty natomiast, utożsamia się nie tylko ze swoim państwem, lecz również z krajem i narodem. Staje się po prostu patriotą, gotowym ponosić niewygodę i ofiary na rzecz państwa w trudnych czasach. Najnowszy przykład ukraiński – zachowanie się obywateli w czasie okupacji Krymu przez wojska rosyjskie. Kiedy z Krymu zaczęli uciekać ludzie, którzy poczuli się tam zagrożeni, setki osób w różnych obwodach zgłaszało się z pomocą uchodźcom, ofiarując pieniądze, żywność i mieszkania. W obliczu ewentualnego ataku Rosjan ze strony granicy wschodniej tysiące ludzi zaczęło się zgłaszać do komisariatów wojennych, prosząc o zapisanie ich do wojska. Jest to rzecz niesłychana, aczkolwiek jeszcze do października ubiegłego roku ludzie nieśli łapówki do tychże komisariatów w celu uniknięcia rekrutacji do armii. Kiedy ujawnił się pożałowania godny stan wyposażenia armii ukraińskiej – ludzie zaczęli robić składki – dosłownie jak dla Majdanu – tak pieniężne, jak również naturalne (żywność, namioty, kamizelki kuloodporne, paliwo, części zamienne do techniki, śpiwory, środki łączności itd). Przez kilka tygodni tylko pieniędzy zebrano około 120 mln UAH. Do jednostek wojskowych, przetrzucanych na wzmocnienie granic wschodnich i południowych, ludność miejscowa dostarczyła dla żołnierzy jedzenie, leki, koce, śpiwory itd. Przedsiębiorcy zaś podjęli się wykonania niezbędnych prac remontowych oraz wyposażenia reanimowanych koszar i obozów polowych.

Rozkwitłe poczucie solidarności we wszystkich warstwach społeczeństwa ukraińskiego, zrobiło go wyczulonym również na solidarność międzynarodową. Wszyscy bacznie śledzą i dyskutują zachowanie się państw europejskich i innych. Krajem i narodem, który odbiera się na Ukrainie bezwzględnie jako najbardziej przyjazny, wręcz przyjacielski jest Polska i Polacy.

Podsumowując, chcę powiedzieć, że główna zmiana, która nastąpiła w Ukrainie polega na transformacji ludności z formalnych obywateli, preferujących – mówiąc słowami prof. Andrzeja Grzegorzcyka – wartości „witalne” (ceny, pensje, dobrobyt) – w obywateli nieformalnych lub też prawdziwych, odwołujących się do wartości duchowych (solidarność, patriotyzm, powinności wobec kraju). Zmiana ta od stolicy i obwodów zachodnich, poprzez regiony północne i środkowe dotarła do obwodów wschodnich. Wynikiem tego procesu wydaje się być ukształtowanie nowoczesnej ukraińskiej nacji politycznej. Wątpię, czy można było taki proces zaplanować lub też nawet przewidzieć. A jeżeli już, to cóż – brawa dla „lalkowodźców”.

**Notes about author:**

Oleg Hirnyy - dr docent w Katedrze Oświaty Przyrodniczo-Matematycznej, Lwowski Obwodowy Instytut Podyplomowej Oświaty Pedagogicznej  
[ohirnyy@ukr.net](mailto:ohirnyy@ukr.net)

## 12. WYZWOLENIE CZŁOWIEKA – PROCES NIESKOŃCZONY

*Henryk Skolimowski*

Filozofia jest przedmiotem odwiecznym. Jedną z najstarszych dyscyplin świata. Ale było tyle różnych filozofii, że niektórzy pytają, czy można coś nowego jeszcze wymyślić? To jest niewłaściwe pytanie i niewłaściwy tok myślenia.

Filozofia jest nieustannym procesem zrozumienia świata; zrozumienia świata na nowo. Bo świat się zmienia i my się zmieniamy. I stwarzamy takie sytuacje, systemy i problemy, o jakich się nie śniło poprzednim filozofom. *Kto powiada, że autentycznie nowa filozofia nie jest możliwa, nie rozumie ani filozofii, ani świata.*

Filozofia może, a nawet powinna, starać się zrozumieć świat ją otaczający. Bo jeśli nie filozofia, to kto ten świat zrozumie? Czy kupcy i kapitaliści, którzy wszystko mierzą miarą pieniądza?

Nasz obecny świat, w którym żyjemy, też trzeba zrozumieć. Jeśli filozofia się od tego odżegnuje, to abdykuje część swojej historycznej i moralnej odpowiedzialności. Jeśli pozostaną tylko specjaliści, to nikt nie będzie odpowiedzialny za sprawy najważniejsze. I być może tak jest obecnie. Byle mądralek ekonomista peroruje nam czym jest rzeczywistość, na czym polega realność i jak współczesny człowiek powinien się przystosować do obecnego świata. To jest bombastyczne i żalosne.

Proces wyzwolenia człowieka miał wiele aktów. Zrekapituluję tylko niektóre z nich. Jednym z nich był proces wyzwolenia się z jaskini... to był wielki akt wyzwolenia człowieka.

Następny wielki akt, to wyzwolenie człowieka z dogmatów i kajdan dogmatycznej religii średniowiecznej. To działo się w czasach historycznych. Renesans był wielkim wyzwoleniem człowieka z kajdan ślepej wiary. Jednak wyzwolenie renesansowe było niezupełne, lub też niekompletne. W krótkim czasie narzuciliśmy sobie nowe kajdany.

Tak myślał Jan Jakub Rousseau, w XVIII wieku, w dobie kwitnącego Oświecenia. Oświecenie myślało, że rozwiązało wszystkie problemy człowieka. Ale Rousseau temu zaprzeczał. On był przenikliwy. Podczas gdy myśliciele Oświecenia byli dogmatyczni. Pod hasłem „Hurra Nauka, Hurra Technika, Niech żyje Progres!”, tworzyli nową cywilizację. Przeciwno tej właśnie cywilizacji wystąpił Rousseau, szczególnie gdy pisał: „człowiek rodzi się wolnym, ale gdziekolwiek



*spojrzymy, widzimy go w kajdanach*”. Rousseau był zupełnie świadomy, gdzie tkwi sedno sprawy. Jego zdaniem prawdziwe wyzwolenie polega na wyzwoleniu człowieka z tyranii cywilizacji, która narzuca nam sztuczne potrzeby, które nas wiążą i zniewalają. Zniewolenie człowieka to alienacja życia samego, to wyobcowanie od natury, od całej żywej przyrody – poprzez sztuczne potrzeby narzucone nam przez cywilizację. Tak więc hasłem Rousseau było: „Precz z cywilizacją”. Głosił on również hasło powrotu do natury. Nawoływał do komunii z przyrodą.

Sto lat potem pojawił się Karol Marks, ze swoim programem wyzwolenia. Zaakceptował on ideę Rousseau, że człowiek jest zniewolony i wyalienowany od swej własnej esencji. Teoria alienacji jest ważnym elementem filozofii człowieka Marksa. Jednak pamiętajmy, że Marks upatrywał wyzwolenie człowieka w innych źródłach i w innych parametrach, niż Rousseau. Dla Marksa główny program to wyzwolenie z alienacji, którą wytwarzają fałszywe stosunki produkcji. One zmuszają człowieka do sprzedaży jego siły roboczej. One go poniżają i wyzyskują. I w ostatecznej konsekwencji alienują od jego własnej natury. Znamy ten język i znamy tę teorię. Jednak warto na nią spojrzeć w nowych historycznych warunkach.

Nie ma wątpliwości, że program marksowski był programem *par excellence* rousseaujański: wyzwolenie człowieka z tyranii cywilizacji. W obu wypadkach – Jana Jakuba i Karola Marksa – u podstaw ich teorii i filozofii był moralny protest, że nie można człowiekiem pomiatać i redukować go do sztucznych potrzeb, czy też degradujących warunków pracy. U każdego z nich był to protest w imię godności ludzkiej, którą każdy z nich, na swój sposób, pragnął człowiekowi przywrócić. Tak więc, w czasach nowożytnych mamy dwa wielkie programy wyzwolenia: program Rousseau – wyzwolenie z tyranii sztucznych potrzeb cywilizacyjnych; oraz wyzwolenie z tyranii fałszywych i degradujących stosunków produkcji, które wypaczają naturę całego społeczeństwa i naturę samego człowieka.

Ale świat się rozwija. Czy idzie naprzód – tego nie powiem. W czasach obecnych, szczególnie w XXI wieku, jesteśmy świadkami nowej tyranii, tyranii konsumeryzmu, który prowadzi do zduszenia i zniekształcenia esencji człowieka, jak również degradacji godności ludzkiej przez sztuczne potrzeby konsumpcyjne, które są nam narzucone i poprzez które jesteśmy zupełnie zniewoleni. Jest to (moim zdaniem) nowa forma alienacji esencji człowieka poprzez konsumpcjonizm. Jest to proces tyleż groźny, co uniwersalny. Klęska człowieka wydaje się nieunikniona. To nie jest li tylko proces spożywania i zachłanności w

gromadzeniu obiektów materialnych wszelkiego rodzaju. To jest problem wyjałowienia świadomości i wykrzywienia całej natury ludzkiej, jak również wypaczenia całej moralności. *To jest alienacja człowieka od swojej własnej esencji poprzez bezmyślne spożywanie*. Dlatego też uważam, że jest to proces groźny. Mamy tu przed sobą nie tylko problem ekonomiczny, nie tylko problem edukacyjny (jaki wielki!), ale problem filozoficzny i moralny, jak również teologiczny. *Homo consumeris* – czy to nowa istota boska? Czy też drwina ze wszystkich istot boskich.

W Polsce problem ten spadł na nas tak nagle, że jeszcze się nie pobbieraliśmy, że jeszcze się nie ocknęliśmy i nie rozumiemy, w jakim świecie żyjemy. Edukacja kształtowana przez konsumpcjonizm (choć w sposób ukryty), to klęska. Wystarczy popatrzeć na naszą młodzież i ich ogromne problemy. Ale również starsi są skołowani. I to jak!

Będąc na Zachodzie, szczególnie w Ameryce, byłem dumny z Polaków, że nie dali się omamić ideologii komunistycznej – mimo naporów i nawet łamania kości. A teraz, w wolnej Polsce, po paru latach prania mózgow przez ideologię konsumpcyjno-kapitalistyczną, padli na kolana jak bezbronni niewolnicy. Każdy myślący człowiek, a szczególnie filozof, musi sobie zadać pytanie, w jakim kraju on żyje, czy on rzeczywiście należy do kraju konsumpcyjnych niewolników i wyznawców plugawej konsumpcji!? Nie chcę nikogo obrażać, ale masowa konsumpcja jest w ostatecznej konsekwencji zawsze plugawa.

Jest jeszcze jeden aspekt konsumpcjonizmu, który wymaga filozoficznej refleksji. Otóż konsumpcjonizm, jako sposób na życie, jest wewnętrznie sprzeczny. Pozornie ma on zaspakajać potrzeby ludzkie. Ale jest on tak skonstruowany, że nigdy naszych potrzeb nie zaspakaja. *Konsumpcjonizm jest systemem, który nasze potrzeby nakręca*. Tak właśnie jest: imperatywem konsumpcjonizmu jest nakręcanie naszych potrzeb, a nie ich zaspakajanie. Stąd jest on wewnętrznie sprzeczny.

Mówiąc językiem mitologicznym – konsumpcjonizm to sytuacja Tantala. Mityczny Tantal jest okrażony wodą. Jest spragniony. Ale swego pragnienia nie może zaspokoić – mimo obfitości wody. Dlaczego wierzymy, że konsumpcjonizm jest tak zbawienny i służy życiu? Dlatego, że zostaliśmy omamieni, oszukani i zniewoleni.

Co na to wszystko ekologia? Ma wiele do powiedzenia. Więcej, niż większość ludzi zdaje sobie z tego sprawę. Wyjaśnijmy teraz, o jaką ekologię nam chodzi. Mam na myśli ekologię nie jako ochronę środowiska i nawet nie ekologię rozumianą jako rozsądną gospodarę zasobami naturalnymi. To są sprawy ważne. Ale w ostatecznej konsekwencji powierzchowne. Ekologia ochroniarska, tzw.

environmentalizm, to są strategie, aby zasoby naturalne służyły nam dłużej. Koncepcja człowieka jako istoty konsumpcyjnej nie jest kwestionowana w ekologii ochroniarskiej.

Ja mam na myśli ekologię w głębszym sensie – *ekologię jako formę wyzwolenia*. Tak było z ekofilozofią. Ekofilozofia twierdzi, że *Świat jest sanktuarium*. A następnie, że człowiek jest spolegliwym opiekunem całej przyrody, i jest odpowiedzialny za jej dobry byt. Jak również jest odpowiedzialny za swój dobry byt. Każdy z nas jest sanktuarium i wymaga poszanowania, troski i opieki, graniczących z uświęceniem człowieka. Człowiek jest częścią przyrody. Wszystko jest jednością. My jesteśmy integralną częścią przyrody. Nie wolno nam jej niszczyć i nie wolno jest nam siebie niszczyć, ponieważ jest to grzech śmiertelny przeciw stworzeniu i przeciw Bogu samemu.

Taki program ekologii, filozoficzny i etyczny, jest jednocześnie programem i formą wyzwolenia. Wskazuje on jak człowiek może się uwolnić od trzech zniewoleń, od trzech rodzajów alienacji: pierwszy, to ten, o którym mówi Rousseau (zniewolenie od sztucznych potrzeb, narzuconych nam przez cywilizację); drugi, o którym mówi Marks (zniewolenie przez narzucenie człowiekowi degradujących form pracy, które go wyzyskują i pozbawiają godności ludzkiej; i trzeci, to ten, który postuluje Henryk Skolimowski (wyzwolenie z niewoli tyrańi konumeryzmu, który alienuje nas od naszej własnej esencji i pozbawia godności ludzkiej).

Na ogół nie jest to dostrzegane, że te trzy formy zniewolenia i alienacji na siebie się nakładają. I być może mają jakieś wspólne źródło. Aby to ująć lapidarnie: *jesteśmy skowani potrójnym łańcuchem*. Dlatego nam się tak trudno żyje, tak trudno oddycha, tak trudno myśli o rzeczach ostatecznych i naszej własnej głębi. Tak więc, trzeba nam widzieć, jak te łańcuchy się na siebie nakładają. Trzeba również zauważyć, że czym więcej konsumujemy, tym bardziej łańcuch konsumpcji wrzyna się w nasze ciało i w naszą osobowość.

Uwolnienie się od tych łańcuchów nie będzie polegało na ich przerywaniu, na walczeniu z nimi. Ale będzie wyrazem bardziej subtelного procesu. Będziemy musieli tak „schudnąć”, tak się pozbyć naleciałości cywilizacji, które nas zniewalają i zniekształcają, tak zrekonstruować proces i warunki pracy, które obecnie człowieka patologizują, że te kajdany same z nas spadną.

To nie jest mrzonka. Ale pozytywny program. I właśnie Ekofilozofia, rozumiana jako forma wyzwolenia z patologii cywilizacyjnych jest drogowskazem oraz moralnym

i filozoficznym alfabetem, którego litery składają się na Wyzwolenie. Właściwie rozumiana, właściwie studiowana, właściwie wdrożona Ekofilozofia jest uwolnieniem ze wszystkich tych trzech łańcuchów, o których mówiliśmy.

Zrekapitulujmy: koncepcja świata jako sanktuarium; koncepcja człowieka, jako partnera i przyjaciela przyrody; koncepcja odpowiedzialności za swoje własne życie i za cały świat; koncepcja wstrzeźliwości i skromności w naszej własnej konsumpcji; koncepcja miłości

i altruizmu – wszystkie te koncepcje składają się na wielki program wyzwolenia przez ekologię. Powtórzę więc – *właściwie odczytana ekologia, to program wyzwolenia.*

Zawirowanie naszego świata jest wynikiem nieporadności naszego umysłu. Nasz umysł został zaćmiony lub też wykolejony. Ten umysł nie wykoleił się sam. Potencjał umysłu ludzkiego jest ogromny i wspinały, jak o tym świadczy wielka sztuka, wielka literatura, genialni uczeni i wielkie kultury. Umysł zakażony rodzi potwory i potworki. Wtedy z człowieka-tworu, człowiek staje się potworem. Co nas wykoleiło, to te potworne sny o potędze, potędze dominacji i panowaniu nad innymi. W tej manii panowania, straciliśmy panowanie nad sobą. Skarleliśmy i staliśmy się zdegenerowanymi potworkami.

Droga do odnowienia nie wiedzie poprzez nowe technologie i dalsze panoszenie się rozumu mechanistycznego, który stał się tyranem. Droga do odnowienia wiedzie przez ekologię, która jest pojęta jako nauka światła i wyzwolenia. Jak również przez inne nauki i praktyki duchowe, które pomogą nam odzyskać wolność, odnaleźć siebie i nasze Wielkie Przeznaczenie.

Walka człowieka o wyzwolenie, w całej historii ludzkości, to proces fascynujący i niekiedy dramatyczny. Można nawet powiedzieć, że *walka o wyzwolenie jest esencją rozwoju człowieka.* Być to walczyć o wyzwolenie. Z drugiej strony, nie być – to poddać się jakiejś niewoli lub być brutalnie zniewolonym przez jakieś siły czy systemy.

Wyzwolenie to nie tylko procesy uwalniania się z więzów i alienacji, które są nam narzucone przez systemy – ekonomiczne, społeczne i religijne. W głębszym aspekcie to również, a może przede wszystkim, *próby uwolnienia się od ograniczeń i tyranii umysłu.*

Pozostaje nam do poruszenia jeszcze jeden ważny temat, którym jest zrozumienie, że wyzwolenie człowieka to w ostatecznej konsekwencji podróż duchowa. Musimy nasz wzrok skierować jeszcze

głębiej, niż poprzednio i zapytać, o jakie wyzwolenie nam ostatecznie chodzi. Tak, chodzi nam o wyzwolenie od:

- przemocy fizycznej
- przemocy systemów społeczno-ekonomicznych
- przemocy konsumpcji

Są to formy wyzwolenia OD, od jakiegoś jarzma, ale jest jeszcze jeden proces wyzwolenia, który towarzyszy człowiekowi od zarania dziejów. Jest to wyzwolenie duchowe. Jest to wyzwolenie, nie OD (kajdan), ale wyzwolenie DO, lub też wyzwolenie KU: *ku realizacji swego najgłębszego jestestwa, KU realizacji swojego największego potencjału duchowego.*

Bronimy się przed przemocą fizyczną, bo ta jest poniżająca. Bronimy się przed niewolą religijną i ideologiczną, bo to jest degradujące nas jako ludzi. Bronimy się przed tyranią konsumpcjonizmu i kapitalizmu, bo to jest zniekształcenie naszego bytu i naszego snu o egzystencji ludzkiej – jako godnej, natchnionej i spełnionej. We wszystkich tych wypadkach bronimy się przed utratą godności i duchowości.

Procesy wyzwalamia człowieka są nieodłączne od Wielkiego Procesu Samorealizacji Człowieka. Ten Wielki Proces nie jest mrzonką. I dlatego też poszczególne akty naszego wyzwalamia nie są złudą. Procesy wyzwalamia się człowieka są esencją bytu ludzkiego. Wzwalanie człowieka jest procesem nieskończonym, ale nie znaczy to, że jest procesem syzyfowym, który nigdy się nie kończy.

*W podsumowaniu.* Aby mieć właściwą koncepcję wyzwolenia trzeba wierzyć, że życie jest wspaniałą przygodą. Kto zatracił sens fascynacji życia, już się wyalienował od życia i od swojej esencji. Największą przygodą życia człowieka jest samorealizacja i realizowanie najgłębszych esencji w nas tkwiących. Ta samorealizacja to proces duchowy. Ale niekoniecznie religijny. Bo religie bywały zniewoleniem, a nie wyzwoleniem człowieka. Kiedy to wyzwolenie duchowe jest zawsze wyzwoleniem pozytywnym – największym wyzwoleniem ku któremu człowiek dąży.

**Notes about author:**

Prof. Henryk Skolimowski completed technical studies, musicology and philosophy in Warsaw. He received his Ph.D. in philosophy from Oxford University, where he also taught before he began his professorships at the University of Southern California in Los Angeles, and then at the University of Michigan, Ann Arbor, where he was for many years a professor of philosophy, and now holds the position of professor emeritus. In the years 1992-1997 he held the position of Chair of Eco-Philosophy at Technical University of Lodz. He is the author of over 50 books and hundreds of scientific and

academic papers. He is also a poet. He writes in English. He was a member of scientific organizations such as: member of the task force on Appropriate Technology of the US Congress consultant to the program on Technology and Culture of UNESCO 1976-78; Teilhard Society in London - Vice President 1980-90; International Union for the Conservation of Nature 1981-86; Committee "Man and Environment", Polish Academy of Sciences 1995-2010.

e-mail: [henryks@umick.edu](mailto:henryks@umick.edu)