

Anna Giza

Czy społeczeństwo może uczyć się z doświadczenia? Problem podmiotowości społeczeństwa

Termin „społeczeństwo” powszechnie używany jest jako podmiot różnego rodzaju twierdzeń: „społeczeństwo zmierza w stronę...”, „społeczeństwo nie ufa politykom” itp. Na poziomie teoretycznym przeważa jednak indywidualizm zarówno w wymiarze ontologicznym („społeczeństwo” jest jedynie złożeniem jednostkowych działań), jak i metodologicznym. Przy pewnej opcji teoretycznej możliwe jest jednak ujęcie społeczeństwa jako intencjonalnego, sprawczego podmiotu zdolnego do budowania struktur samowiedzy i poddającego refleksji swoje działania. W artykule dyskutowane są konsekwencje przyjęcia „nastawienia intencjonalnego” (*intentional stance*) w badaniu społeczeństwa.

Słowa kluczowe: intencjonalność, podmiotowość, sprawstwo (*agency*), jednostka, emergentyzm, społeczeństwo, koordynacja, agregacja, zbiorowe działanie, artefakty, kultura.

Termin „społeczeństwo”, właśnie w wersji rzeczownikowej, wszedł do powszechnego użytku i stał się tak naturalny, że rzadko kto zastanawia się nad jego treścią. Tymczasem, wcale nie jest jasne, czy odnosi się on do jakiegoś obiektu, czy też jest jedynie skrótową nazwą (metaforą) struktur i regularności życia zbiorowego. Wciąż nie został rozstrzygnięty spór między redukcjonizmem a emergentyzmem – mówiąc najogólniej o to, czy wylaniająca się z masy indywidualnych działań całość społeczna nabiera swoistych cech, niesprowadzalnych do indywidualnych składowych. Cała ta kwestia powszechnie uważana jest za problem filozoficzny, niemający większego znaczenia dla uprawiania nauki społecznej, tym bardziej, że trudno byłoby go rozstrzygnąć, przeprowadzając „porządne” badanie empiryczne. Banalizacja pojęcia „społeczeństwo” sprawia, że gładko przechodzimy nad nim do porządku dziennego, nie stawiając sobie pytań o sens sformułowań, w których występuje ono jako podmiot lub dopełnienie (jak w zdaniach „polskie społeczeństwo nie ufa politykom” czy „słabość społeczeństwa obywatelskiego”). Obecne w niektórych kontekstach badawczych i teoretycznych – np. w ekonomii społecznej czy

participatory action research, pojęcia przypisujące społeczności podmiotowość i autonomię traktuje się jako wyraz pewnej opcji – nie tyle nawet teoretycznej, co ideologicznej. W dominującym dyskursie socjologicznym (Touraine 2011) społeczeństwu przypisuje się *implicite* raczej cechy przedmiotu niż podmiotu (Giza 2015, w druku).

Chciałabym spróbować uzasadnić, że (1) przyjęcie założenia o podmiotowości społeczeństwa jest teoretycznie płodne; (2) podmiotowość społeczeństwa można rozważać bez popadania w metafizykę; (3) myślowy model społeczeństwa jako podmiotu pozwala inaczej ująć „ponowoczesność” i towarzyszące jej zjawiska.

1. Założenie o podmiotowości społeczeństwa w tradycji socjologicznej

Socjologii od początku towarzyszy pokusa ujmowania ludzkiej społeczności jako całości obdarzonej własnym życiem – zdolnej do reprodukcji, trwania i rozwoju (kierunkowej zmiany). Warto zauważyć, że wymienione trzy zdolności są konstytutywnymi cechami życia biologicznego, stanowiąc jednocześnie kanwę działania mechanizmu doboru naturalnego¹. Nie ulega

Anna Giza – Uniwersytet Warszawski, Instytut Socjologii.

¹ To za sprawą różnicowej reprodukcji (sukces reprodukcyjny odnosią relatywnie najlepiej przystosowani) w ko-

wątpliwości, że sukces, a przynajmniej rozgłos² sformułowanej przez Karola Darwina teorii ewolucji miał inspisujący wpływ na socjologię. Z jednej bowiem strony, sam Darwin sugerował w swoich pracach koncepcję doboru społecznego (grupowego) – mechanizmu selekcyjnego społeczności zdolne do wytwarzania większej wartości dodanej z prowadzenia wspólnego życia. Z drugiej zaś strony, w jego teorii zawartych było wiele inspirujących, nowatorskich pomysłów, jak np. idea dynamicznej relacji między organizmem (gatunkiem) a środowiskiem przyrodniczym, koncepcja organizmu jako układu hierarchicznie złożonego, pozwalająca nowatorsko ująć relację część – całość itp. Zaczepnięte z myślowego modelu teorii ewolucji elementy pojawiały się w odniesieniu do społeczeństwa w wielu teoriach, w bardziej lub mniej całościowym ujęciu i z mniej lub bardziej jawnym odniesieniem do koncepcji ewolucji oraz jej mechanizmów.

Spśród interesujących nas wątków, najważniejsze wydają się dwa: (1) traktowanie „społeczeństwa” jako swoistego organizmu – fenotypu, całości, układu, za pośrednictwem którego jednostki (elementy) wchodzi w interakcje ze środowiskiem, oraz (2) ujmowanie zmiany społecznej w kategoriach ewolucyjnych, czyli jako zmiany kierunkowej, zorientowanej na osiąganie coraz doskonalszej formy zorganizowania zbiorowych działań.

Co do wątku pierwszego, to – pomijając naiwne metafory organicystyczne Herberta Spencera – kluczowe jest ujmowanie społecznego sposobu życia jako formy jednoczącej elementy w całość, która staje się dla nich podstawowym odniesieniem i pośrednikiem w relacjach z otoczeniem zewnętrznym (przyrodą, innymi społecznościami). Ową jednoczącą elementy formę tworzą przede wszystkim artefakty – narzędzia, rytuały, symbole, czyli mówiąc najogólniej – kultura materialna i symboliczna społeczności. Zanurzone

lejných pokoleniach stopniowo materializuje się zmiana; o tym zaś, kto odniesie sukces reprodukcyjny decyduje zarówno środowisko naturalne, jak i dostępność partnerów (w przypadku reprodukcji płciowej – dobór seksualny).

² Teoria Darwina nie od razu spotkała się z uznaniem – na pewno jednak od momentu publikacji towarzyszył jej ogromny rozgłos.

w kulturze jednostki nie odnoszą się ani do siebie nawzajem, ani do środowiska przyrodniczego, ani nawet do siebie samych **bezpośrednio**. By nawiązać do znanego fragmentu z dzieła George’a H. Meada (1975), to aparat trawienny wołu przekształca trawę w pastwisko (tj. trawa i aparat trawienny pozostają w dynamicznej relacji dostosowania). W przypadku człowieka, to artefakty, a nie cechy jego organizmu są nośnikami dynamicznych relacji z otoczeniem: mając żarna, człowiek nie musi przebudowywać żuchwy, żeby zmiażdżyć twarde nasiona.

Społeczeństwo nie jest organizmem (fenotypem) w znaczeniu biologicznym, z funkcjonalną specjalizacją komórek tworzących stałe narządy. Jest natomiast **całością (fenotypem) w znaczeniu kulturowym**, z artefaktami uruchamiającymi wyspecjalizowane funkcje i interakcje. Choć nie ma większego sensu poszukiwać literalnych analogii między systemami zapewniającymi koordynację funkcjonowania organizmu w sensie biologicznym a systemami koordynującymi działania jednostek w społeczności. Nie ulega jednak wątpliwości, że do funkcjonowania ludzkiej społeczności niezbędny są systemy wymiany i cyrkulacji dóbr („gospodarka”), przepływu informacji i propagacji impulsów („komunikacja”), uśpólniania wiedzy („język”), transmisji artefaktów („przekaz kulturowy”) itp. Systemy tego rodzaju stanowią oczywisty warunek koordynacji działań jednostek, i warunkują składanie się ich na wspólny efekt.

Dochodzimy tym samym do drugiego aspektu ujmowania społeczeństwa jako „organizmu” (całości). Połączenie jednostek – za sprawą różnego rodzaju relacji, których nośnikami są artefakty (rytuały, normy itp.) – w całość pozwala zmytygować indywidualne egoizmy na rzecz uwzględniania interesu *alter*, a tym samym wykreować wartość dodaną i zwiększyć – używając języka teorii gier, łączne wypłaty interagujących jednostek. Idea wartości dodanej, płynącej z kooperacji i zachowań altruistycznych, obecna jest nie tylko w filozofii społecznej (np. idea umowy społecznej jako aktu umożliwiającego wyjście ze stanu natury u Hobbesa) czy w socjologii, lecz również w fundamentalnym dziele ojca nowoczesnej ekonomii, *Teorii uczuć moralnych* Adama Smitha (1989). To oczywiste, że wielkość wartości dodanej – decydująca o „opłacalności” życia

społecznego, zależy od jakości społeczeństwa: od jakości systemów podtrzymujących koordynację i kooperację, od charakteru całościowo pojmowanej kultury i wolności/możliwości zmiany. I chociaż od społecznej formy życia nie ma odwrotu – wszak człowiek jest zwierzęciem społecznym, można sobie przypomnieć lub wyobrazić ginące społeczeństwa, niezdolne do utrzymywania solidarności, do zapewnienia swoim członkom minimalnej jakości życia czy wreszcie – do wytwarzania więzi łączących ich jako członków wspólnoty. Podsumowując wątek pierwszy: społeczeństwo ujmowane jest w jego ramach jako specyficzna całość, „fenotyp”, tworzący interfejs między jednostkami a otoczeniem, zdolny do zmian i rozwoju oraz sprzyjający tworzeniu wartości dodanej z koordynacji i kooperacji. Na tyle, na ile społeczeństwo działa „tak jakby” było skoordynowaną całością, można przypisać mu podmiotowość – do czego wróć po krótkim omówieniu drugiego głównego wątku pojawiającego się w rozważaniach nad społeczną podmiotowością.

Idzie w nim o ujmowanie zmiany społecznej w kategoriach ewolucyjnych, czyli jako zmiany kierunkowej, zorientowanej na osiąganie coraz doskonalszej formy zorganizowania działań zbiorowych. Jest rzeczą interesującą, że myślenie o ewolucji społecznej bardzo oddala się od koncepcji ewolucji biologicznej. W myśl tej ostatniej, ewolucja nie ma celu, do niczego nie zmierza, jest procesem dynamicznym, stymulowanym w znacznym stopniu przez przypadek (mutacja genetyczna, jednorazowa katastrofa – jak upadek meteorytu będący przyczyną wyginięcia dinozaurów), a żadna forma życia nie może być uznana za doskonalszą od innej. W tym sensie, nie można mówić o rozwoju społecznym jako następstwie coraz lepiej urządzonych społeczeństw. Ewolucja w sensie biologicznym nie ma też kresu – choćby z uwagi na niedające się wyeliminować mutacje³. Idea osiągnięcia przez społeczeństwo ostatecznej, doskonałej formy, która nie podlega dalszym zmianom, wydaje się więc przeczyć pojęciu ewolucji. Uderza również pomijanie roli środowiska, które w teorii

ewolucji uruchamia działanie doboru naturalnego. Można odnieść wrażenie, że teoretycy koncentrowali się na wewnętrznej ewolucji „ustroju” społecznego, ograniczając myślenie o zmianach i doskonaleniu do tej jedynie perspektywy. Innymi słowy, kresem **ewolucji społeczeństwa** miało być wyłonienie się społeczeństwa doskonale urządzonego, z najlepszą możliwą metodologią życia zbiorowego.

Wiele wyjaśnia sięgnięcie do Auguste’a Comte’a – twórcy socjologii jako nauki pozytywnej. Otóż jej główną funkcją miało być **naukowe wytwarzanie samowiedzy społecznej**, dzięki której społeczeństwo mogło lepiej, by tak rzec, zarządzać same sobą i ulepszać ustrój (metodologię) życia zbiorowego. Comte ustanowił socjologię jako swoisty „społeczny rozum”, który wspiął się na najwyższy, naukowy poziom poznawania i dzięki temu może dostarczać ludzkiej zbiorowości zrozumienia – wiążących się ze społecznym sposobem istnienia – zasad, prawideł i mechanizmów. Dla funkcjonowania społeczeństwa konstytutywna jest, według niego, świadomość „bycia powiązanimi”, poczucie przynależności do działającego wspólnie „jednego organizmu”. Charakter i treść owej świadomości zależą przede wszystkim od tego, kto i jak ją wytwarza oraz podtrzymuje. Dlatego po okresie dominacji instrumentalnego, ideologicznego kształtowania wiedzy wspólnej teologię zastąpić miała nauka pozytywna (socjologia), a kapłanów – uczeni.

Dostarcza to interesującego tropu: zdaniem Comte’a ewolucja społeczna przebiega w kierunku zyskiwania przez społeczną całość samoświadomości i samowiedzy, która – co istotne, tworzona jest w rygorze metodologicznym empirycznej, pozytywnej nauki. Można zatem sądzić, że nie idzie o osiągnięcie stadium doskonale urządzonego społeczeństwa, które zastyga w owej idealnej postaci na wieki. Chodzi raczej o osiągnięcie takiego poziomu samowiedzy i refleksyjności, który gwarantuje zdolność do świadomego (a nie – sterowanego przypadkiem i czystą adaptacyjnością) dokonywania zmian. Warto wspomnieć, że podobne idee – choć wyrażone z odwrotnej perspektywy, odnaleźć można w dziełach twórcy amerykańskiego pragmatyzmu, Charlesa S. Peirce’a. Ujmował on proces społeczny jako proces semiozy – włączania w przestrzeń symboliczną kolejnych obszarów świata, a naukę przed-

³ Głównie jednak z uwagi na niedostrzegalne mikrośrodowisko, w którym trwa ciągły wyścig zbrojeń między mikroustrojami a organizmem człowieka.

stawiał jako materializację istoty doskonałego życia społecznego, w którym dominuje rzetelność i odpowiedzialność, krytyka i otwartość, poszukiwanie prawdy, opieranie twierdzeń na dowodach i szacunek dla myśli⁴.

Kierunek rozwoju społeczeństwa prowadzi w tym ujęciu od – by użyć określenia Emile’a Durkheima, pozbawionej refleksyjności „solidarności mechanicznej”, w stronę samoswiadomej, samokontrolującej się całości społecznej, zdolnej do refleksji nad swoim funkcjonowaniem; w stronę podmiotowości. Zmiany świadomości społecznej sprzęgnięte są z przemianami środowiska wewnętrznego i zewnętrznego, które umożliwiły liczebny rozrost społeczeństw i tym samym zwiększyły ich złożoność. Nie chodzi więc o to, że nowoczesne społeczeństwo jest „lepsze” od tradycyjnego, ale o to, iż koordynacja i kooperacja w miejskim środowisku przemysłowym wymagają innej metodologii życia społecznego i nowych narzędzi komunikacji, wymiany czy uwspólniania wiedzy. Teoretycy ponowoczesności zwracają uwagę na procesy indywidualizacji, które wyłaniają nowego rodzaju podmiot indywidualny – refleksyjny, pozbawiony zewnętrznych kotwic tożsamości, oraz na nowy rodzaj płynnej, niejednoznacznej rzeczywistości społecznej. Być może jesteśmy świadkami przełomowego momentu, kiedy „społeczeństwo” przestaje być – jak w nowoczesności – rzeczywistością o charakterze przyrodniczym, wymykającą się rozumieniu i sprawstwu jednostek, i zaczyna nabierać cech podmiotu⁵.

Co jednak zyskujemy, przypisując społeczeństwu podmiotowość? I w jakim sensie można je traktować jako podmiot?

2. Sens założenia o podmiotowości społeczeństwa

W przedmowie *Zasad metody socjologicznej* oskarżany o reifikację zjawisk społecznych Durkheim wyjaśniał, że ujmowanie „faktów społecznych jak rzeczy” nie oznacza przypisywania im fizycznej, namacalnej natury, ale o przyjęcie pewnego modelu myślowego (Durkheim 2011). Istnienie „rzeczy” poznajemy po oporze, który stawiają; po konsekwencjach, jakie ma dla nas zderzenie się z nimi. Fakty społeczne są „rzeczami” na tej samej zasadzie: doznajemy ich istnienia jako oporu, jako źródła namacalnych konsekwencji. I tak, normy społeczne materializują się w postaci ostracyzmu, a prawo – sądu i więzienia. O ile jednak działanie faktów przyrodniczych wyjaśniamy, odwołując się do praw fizyki – przymusu o charakterze fizycznym, jak zasady Newtona, o tyle fakty społeczne według Durkheima czerpią swoją realność z przymusu moralnego.

Podobnie, teoria racjonalnego wyboru nie lokuje w ludzkich głowach założeń i procedur, które są świadomie uruchamiane w sytuacjach wymagających decyzji⁶. Zasady i procedury są modelem, z którego perspektywy rozpatruje się dokonywane wybory. Podobnie jak postulował Durkheim, formułując metodologiczną zasadę traktowania faktów społecznych jak rzeczy, racjonalność jest modelem ujmowania zachowań, a nie procesów decyzyjnych dokonujących się w ludzkich głowach⁷.

Analogicznie, rozpatrywanie społeczeństwa jako podmiotu oznacza jedynie ujmowanie go tak, jakby było podmiotem, a nie przypisywanie mu intencji, mózgu czy innych elementów zazwyczaj związanych z byciem podmiotem.

⁴ Można przy okazji dodać, że z tego właśnie powodu Peirce krytycznie odnosił się do demokracji.

⁵ Wielu badaczy wskazuje nowe technologie informacyjne i komunikacyjne jako podłoże nowego, podmiotowego społeczeństwa (czy raczej – społeczeństw): sieci społecznościowe pozwalają nie tylko samodzielnie wytwarzać wiedzę wspólną, lecz także mobilizować ruchy społeczne. Niewątpliwie nowe technologie dostarczają infrastruktury utrwalającej sieci powiązań i umożliwiającej komunikację w czasie rzeczywistym, a w świecie zachodnim jednostki coraz śміiej odwracają się od dominujących systemów i dyskursów. Trudno jednak przewidzieć, czy i w jakim horyzoncie czasu owe innowacje są w stanie zmienić układ sił w globalizującym się świecie.

⁶ Omawiane teorie nie dotyczą zawartości ludzkich głów, koncentrując się na analizie zachowań. Podobne nieporozumienia powstały wokół teorii altruizmu, który nie jest definiowany w kategoriach intencji (ktoś świadomie „chce” czynić dobro bliźniemu), ale w kategoriach konsekwencji zachowania. Jeśli w efekcie zachowania ego ponosi koszt (c), a alter odnosi korzyść, zachowanie jest altruistyczne niezależnie od tego, czy dawca działał intencjonalnie, czy też nie. Altruizm jest w tym ujęciu cechą zachowania, nie zaś nastawienia.

⁷ Dlatego właśnie ograniczona racjonalność realnie działających jednostek nie falsyfikuje teorii racjonalnego wyboru (zob. Haman 2014).

Zbadanie konsekwencji zastosowania do analizy społeczeństwa modelu myślowego „podmiotowości” wymaga sformułowania podstawowych czynników składających się na bycie podmiotem. W tradycji teoretycznej wskazuje się trzy takie czynniki: intencjonalność, sprawstwo (*agency*) oraz samowiedzę.

Zacznijmy od najbardziej bodaj kontrowersyjnego, ale i fundamentalnego, zagadnienia **intencjonalności**: aktu odnoszenia się do czegoś, ukierunkowywania na coś uwagi i/lub skierowania działania na cel. Czy zatem społeczeństwo (społeczność) ma zdolność odnoszenia się do czegoś, koncentrowania na czymś uwagi, i wreszcie – orientowania swojego zachowania na założony cel? Odpowiedź na to pytanie zależy od przyjętej koncepcji intencjonalności, co do której nie ma w filozofii zgody. Jedni wiążą ją ze świadomością, rozróżniając intencjonalność pierwotną (rozgrywającą się wyłącznie w obrębie umysłu) oraz wtórną – materializującą się w działaniu. Inni (zob. Chisholm 1982, 1994; Dennett 1971, 1987, 1997) proponują rozważać intencjonalność wyłącznie w kategoriach zewnętrznych, bez odwoływania się do – skądinąd niedających się stwierdzić – stanów wewnętrznych. W ramach tego drugiego podejścia najbardziej bodaj znacząca jest aktualnie koncepcja sformułowana przez Daniela C. Dennetta: o tyle ważna, że łączy różne obszary nauk – biologię (teoria ewolucji), filozofię (problem intencjonalności), psychologię i informatykę (komputacyjna teoria umysłu, sztuczna inteligencja). Podobnie jak w przypadku wspomnianej wcześniej teorii racjonalnego wyboru czy modelu zachowań altruistycznych, Dennett proponuje przyjęcie nastawienia intencjonalnego (*intentional stance*) jako strategii interpretowania funkcjonowania pewnych obiektów (*intentional systems*) (Dennett 1971), czyli traktowania ich tak, „jakby” miały przekonania i dążenia bez zakładania jakichkolwiek stanów wewnętrznych. Jeśli przypisanie systemowi tak rozumianej intencjonalności prowadzi do prawdziwych predykcji, to należy go uznać za intencjonalny niezależnie od tego, czy w ogóle da mu się przypisać świadomość, czy też umysł.

Najprostszym, podawanym przez Dennetta przykładem systemu intencjonalnego jest termostat. Jego działanie ewidentnie ukierunkowane jest na cel (utrzymywanie właściwej temperatury)

i wyzwalane (bądź nie) przez odniesienie do stanu otoczenia: jeśli temperatura pozostaje „za wysoka” lub „za niska”, uruchamiana zostaje procedura jej obniżania bądź podnoszenia. Choć więc termostat nie ma „umysłu”, lepiej opisywać jego działanie w nastawieniu intencjonalnym niż w jakimkolwiek innym – ani opis w kategoriach jego mechanicznej konstrukcji, ani odwołanie się do praw fizyki nie oddadzą natury działania termostatu jako system w istocie „nastawionego” na utrzymywanie określonej temperatury. Również wyuczone zachowania zwierząt mają charakter intencjonalny, mimo że (zapewne) nie przedstawiają one sobie celu, w jakim naciskają dźwignię czy ruszają do wyścigu w labiryncie. „Obiektywnie” rzecz biorąc, ich zachowanie jest optymalne z punktu widzenia osiągnięcia celu (otrzymanie pożywienia). W książce *Natura umysłów* (1997) Dennett wprowadza pojęcie „swobodnie unoszącej się racji”, której założenie jako celu systemu pozwala zrozumieć i przewidzieć jego działanie, bez konieczności imputowania mu umysłu czy „pierwotnej” bądź „źródłowej” intencjonalności. Skądinąd, według Dennetta szalenie trudno byłoby stwierdzić jej istnienie, podczas gdy badanie systemu „tak jakby był intencjonalny” jest nie tylko wykonalne, lecz i płodne poznawczo.

Nie ulega wątpliwości, że – podobnie jako koncepcja altruizmu jako cechy zachowania, a nie nastawienia podmiotu – intencjonalność ograniczona do analizy działania systemu jest konceptem trudnym do przyjęcia. Intuicyjnie czujemy, że „umysłność” działania, świadome ukierunkowanie na osiągnięcie jakiegoś efektu to jednak coś innego niż automatyzm termostatu czy reakcja uwarunkowanego instrumentalnie szczura. Trzeba jednak pamiętać, że koncepcja Dennetta nie wyklucza tak rozumianej intencjonalności – przeciwnie, lokuje ją na szczycie Wieży Generowania i Testowania (Dennett 1997), jako umysłową, refleksyjną intencjonalność „istoty gregoriańskiej”. I tak, parter Wieży zajmują istoty darwinowskie, których działania uwarunkowane są przez geny i ewoluują w wyniku doboru naturalnego; na pierwszym piętrze pojawiają się „istoty skinnerowskie”, które potrafią – metodą prób i błędów – zmieniać swoje zachowania pod wpływem informacji zwrotnych z otoczenia (selekcjonowane są więc zachowania, niekoniecznie organizmy). Piętro wyżej znajdziemy „istoty popperowskie”,

które potrafią mentalnie badać (przewidywać) konsekwencje swoich wyobrażonych działań – co pozwala, by umierały ich hipotezy, a nie oni sami. „Istoty gregoriańskie⁸”, rezydujące na najwyższym piętrze Wieży Generowania i Testowania, są istotami zdolnymi do transcendencji: wykorzystującymi wytwory kultury – idee, narzędzia, do **twórczego konstruowania** środowiska zewnętrznego, zamiast jedynie się do niego reaktywnie adaptować. Nowa, „samowspomagająca się” forma umysłu zakorzeniona jest w przestrzeni kulturowej (duchowej) stanowiącej zbiorowy dorobek ludzkości.

Jeśli zatem przyjmiemy „nastawienie intencjonalne” Dennetta, to system społeczny – o ile przypisanie mu dążeń (choćby w postaci „swobodnie unoszącej się racji”) przyniesie trafne przewidywania, można uznać za system intencjonalny⁹. To, czy uda się sformułować trafne przewidywania, a także bardziej przekonująco wyjaśnić działania społeczne, będzie rozważane w końcowej części artykułu.

Przejdźmy zatem do – ściśle wiążącego się z problemem intencjonalności, pytania o **sprawstwo**: zdolność do generowania działań (ang. *agency*). Podobnie jak w przypadku intencjonalności, napotykamy tu na nierozstrzygniętą dyskusję odnośnie do przypisywania sprawstwa „społeczeństwu” czy też zbiorowemu aktorowi. W języku potocznym nie mamy problemu z atrybucją sprawstwa takim twórcom, jak państwa („Rosja zaanektowała Krym”), korporacje („Toyota sprzeda-

ła milionowy samochód”) czy instytucje („służba zdrowia stawia na poprawę obsługi pacjenta”). Wyraźnie jednak czujemy, że zarówno sam „aktor”, któremu przypisujemy zainicjowanie działania, jak i rodzaj owego sprawstwa daleko odbiegają od fizycznego działania fizycznych jednostek, jak np. uderzenie kogoś w twarz, przewrócenie przez kogoś stołu czy wywrócenie przez kota miski z jedzeniem. Działanie zbiorowego aktora społecznego (Rosji, Toyoty, służby zdrowia) nie ma charakteru jednorazowego, fizycznego czynu: jest to działanie złożone z masy rozłożonych w czasie i przestrzeni, różnych jakościowo pojedynczych aktów, składających się na wspólny efekt (aneksja Krymu, sprzedaż samochodu). Działa więc nie „Rosja”, ale pewna grupa fizycznych aktorów (jednostek) dokonujących fizycznych czynności „na rzecz” aktora zbiorowego – Rosji. Istotny jest fakt, że owe pojedyncze akty składają się na pewien regularny, powtarzalny wzór, który określamy jako „aneksję” czy „poprawę obsługi pacjenta” – cel oznacza, że zbiorowy aktor ma zdolność generowania powtarzalnych, intencjonalnych regularności¹⁰.

Zwolennicy metodologicznego indywidualizmu z tego właśnie powodu wykluczają istnienie „kolektywnego sprawstwa” jako atrybutu całości społecznej, koncentrując się na analizie działań jednostkowych. Można jednak z tej samej przesłanki wywieść wnioszek wprost przeciwny: że właśnie z uwagi na zdolność działania za pośrednictwem obdarzonych wolną wolą i świadomością jednostek, zdolność koordynowania i układania ich zachowań w regularne wzory, aktorom społecznym takim jak państwa czy korporacje **trzeba** przyznać sprawstwo.

Należy zaznaczyć, że teoria sprawstwa (*agency theory*) rozwijana jest głównie w ekonomii, w szczególności w teoriach organizacji. Właśnie z ekonomii wywodzi się model *principal-agent*, badający dylematy wiążące się z delegowaniem zadań. Dopiero niedawno (Mitnick 1998) pojawiło się opracowanie lokujące problem spraw-

⁸ Nazwane tak za brytyjskim psychologiem, Richardem Gregorym, który dostrzegł rolę artefaktów kulturowych jako nosicieli inteligencji, element inteligentnego układu współtworzonego z użytkownikiem. W tym sensie, np. program komputerowy jest nie tylko „wcieleniem” inteligencji i talentu jego twórców, lecz także podnosi inteligencję, zdolności, możliwości tych użytkowników, którzy potrafią z niego skutecznie i twórczo korzystać. Kwestia roli artefaktów kulturowych staje się obecnie – głównie za sprawą teorii *distributed cognition*, ANT (*actor-network-theory*), socjologii techniki i wielu innych nowych nurtów w naukach społecznych coraz poważniej dyskutowanym wymiarem funkcjonowania społeczeństwa (Stasik 2014).

⁹ Ciekawe wydaje się pytanie o konsekwencje wzrostu refleksyjności jednostek współtworzących społeczeństwo: jeśli w społeczeństwie przeważają (jakkolwiek to rozumieć), „istoty gregoriańskie”, to jakie ma to konsekwencje dla ich życia społecznego, poczucia tożsamości i przynależności?

¹⁰ Ponieważ zaś działa pośrednio, poprzez fizyczne jednostki wykonujące „częstkowe” zadania, ma – jak można sądzić, moc skłaniania ich do robienia tego, co należy. Jak łatwo zauważyć, napotykamy tu stary problem relacji między strukturą a sprawstwem jednostek, porządku społecznego, kontroli, norm itp.

stwa aktorów społecznych (zbiorowych) w obszarze socjologii. Według Barry'ego M. Mitnicka, teoria sprawstwa jest po prostu „ogólną społeczną teorią relacji społecznej powierzenia (działania w imieniu – *acting for*) i kontroli w złożonych systemach” (ibidem, s. 12). Opracowanie to jasno pokazuje związek między problematyką sprawstwa społecznych aktorów a klasycznymi zagadnieniami socjologii, takimi jak normy społeczne, sieci, władza, kontrola społeczna, reputacja, zaufanie, wymiana itp. Wydaje się też, że kwestia „sprawstwa” aktorów społecznych pojawia się w socjologii w swoistym przebraniu: w postaci pojęć biurokracji (która jest przecież sposobem zorganizowania indywidualnych działań w uporządkowane i przewidywalne wzory), organizacji, zawodu, roli, rządu, rodziny, kapitału społecznego i wielu innych. To, w jaki sposób konstituowany jest i podtrzymywany porządek społeczny, czyli wiązanie pojedynczych działań w regularne, powtarzalne i rozpoznawalne wzory, istotnie należy do jądra teorii socjologicznej. Można zatem twierdzić, że społeczeństwo jest podmiotem również dlatego, iż emituje (generuje) regularne sploty działań, które w dodatku da się ujmować w nastawieniu intencjonalnym: Rosja „chciała” zaanektować Krym, i to uczyniła.

Ostatnim spośród składających się na podmiotowość czynników jest **zdolność autorefleksji**: obok generowania regularnych, uporządkowanych zachowań, do „prawdziwego” sprawstwa niezbędna jest dodatkowo zdolność przyjęcia refleksyjnej, krytycznej perspektywy, z której analizuje się owe wzory zachowań (*critical, ratiocinative perspective on that pattern*), czyli samoświadomość (Davidson 1980). Czy zatem społeczeństwo ewaluje wzory swoich działań, monitorując je, poddając analizie z punktu widzenia osiągnięcia celów, a następnie – pod wpływem doświadczenia, modyfikuje je? Z pewnością tak rzecz się ma w organizacjach, które na bieżąco monitorują własną efektywność, identyfikują kulturę organizacyjną, nawyki organizacyjne, i – przynajmniej od czasów słynnej *Piątej dyscypliny* Petera Senge, pragną przekształcić się w „organizację uczącą się”. Jednak i inni zbiorowi społeczni aktorzy – rządy, przywódcy religijni itp., w coraz większym stopniu dążą do optymalizacji sprawstwa, skądinąd wraz z rozwojem nauk społecznych dostarczają-

cych narzędzi i wiedzy niezbędnej do oceny „jakości” zarządzania społecznymi działaniami.

Wydaje się więc, że ujmowanie społeczeństwa jako podmiotu jest uzasadnione, przynajmniej na gruncie pewnych opcji filozoficzno-teoretycznych: społeczeństwo (aktorzy społeczni) dają się opisać jako system intencjonalny, mający inicjatywę działania i zdolny do krytycznego oglądu swoich działań. Oczywiście, nie oznacza to przypisania społeczeństwu fizycznego, namacalnego istnienia czy dającego się zlokalizować umysłu. Podmiotowość społeczeństwa rozciągać się może od „automatu”, który zachowuje się tak, jakby był działającym intencjonalnie, samoświadomym podmiotem, aż do świadomego samego siebie, planującego i ewaluującego swoje działania podmiotu o rozproszonym charakterze. We wszystkich jednak przypadkach zasadza się ona na zdolności układu społecznego do **agregowania, współniwania i nadawania struktury zdarzeniom z poziomu jednostkowego**. Takie ujęcie podmiotowości odnosi się w równym stopniu do jednostki ludzkiej – która przecież także składa się z masy elementów (komórek), a ich funkcjonowanie jest agregowane i organizowane tak, że w efekcie organizm działa jako całość, obdarzona świadomością i intencjonalnością, komórki zaś w kontekście organizmu nabierają nowych jakości. Oznacza to, że w rozważaniach nad podmiotowością społeczeństwa kluczowe staje się pytanie nie o naturę elementów (ludzi), ale o mechanizmy agregowania działań jednostkowych, korygowania wzorów działania zbiorowego pod wpływem skumulowanego doświadczenia jednostek oraz agregowania preferencji co do celów (kierunków działania). Jeśli zbiorowość ma zdolność „uczenia się z doświadczenia” swoich członków (samowiedza), produktywnego agregowania ich działań i trafnego wyboru kierunku (celu), można przypisać jej wyższy stopień podmiotowości niż przysługująca „istocie Darwinowskiej” z parteru Wieży Generowania i Testowania „swobodnie unosząca się racja”.

3. Podmiotowość społeczeństwa a podmiotowość jednostki

Społeczeństwo składa się z ludzi (i artefaktów) powiązanych relacjami w mechanizmie ży-

cia zbiorowego. Budując na analogii organizmu, poziom jednostkowy i czynności indywidualne są faktycznym, fizycznym sposobem istnienia społeczeństwa, którego całościowe funkcje stanowią łączny efekt owych rozproszonych aktywności. „Jakość” społeczeństwa zależy od tego, w jaki sposób preferencje jednostek, ich działania oraz ich płynąca z doświadczenia wiedza są agregowane, koordynowane i uwspólniane. Jednostkom przysługuje intencjonalność, co oznacza, że mają własne preferencje (cele), które muszą zostać w jakiś sposób zagregowane tak, by dało się wyłonić cele wspólne. Jednostki mają swoją agendę, więc jeśli działają w zgodzie z oczekiwaniami czy wręcz na rzecz „społeczeństwa”, to musi istnieć jakiś system organizacji oraz motywowania, który jest w stanie zapewnić „rozgrywanie się” działań zbiorowych zgodnie z założonym scenariuszem i osiągnięcie założonych efektów. Wreszcie, jednostki dysponują zdolnością krytycznej refleksji nad własnym działaniem (doświadczeniem) i jeśli samowiedza społeczna ma czerpać „dane empiryczne” z doświadczenia jednostek, to musi istnieć jakiś tryb uwspólniania wiedzy, która z kolei jest warunkiem koordynacji we wszystkich relacjach społecznych.

Przy takim ujęciu kwestii podmiotowości zarysowują się dwa główne problemy: (1) relacji poziomu jednostkowego z poziomem zbiorowym, czyli agregacji, organizacji, motywowania i uwspólniania aktów z poziomem jednostkowego, oraz (2) procesu budowania samowiedzy pozwalającej modyfikować i optymalizować własne działania.

Zacznijmy od kwestii powiązań między poziomami, które są w istocie dwiema stronami tej samej monety w tym znaczeniu, że nie istnieje społeczeństwo bez jednostek, a jednostka nie istnieje (jako intencjonalny podmiot, obdarzony świadomością) bez społeczeństwa. Kwestia harmonijnego połączenia – integracji obu poziomów ma charakter fundamentalny zarówno dla jakości życia jednostek, jak i dla wielkości wartości dodanej tworzonej przez wspólne życie i współdziałanie. Na poziomie jednostkowym spotykamy się z realnymi, fizycznymi podmiotami, których działania mają równie konkretny, namacalny charakter. Poziom społeczny ma natomiast charakter całkowicie abstrakcyjny, dający się ująć jedynie w formie pojęciowej – a więc racjonalnej,

rozumowej. Jak więc podejść do problemu ich wzajemnych stosunków? Nawiązując do analogii z jednostką ludzką (organizmem złożonym z komórek), dla dyskusji tego zagadnienia posłużę się sformułowaną przez Seymoura Epsteina teorią CEST (*Cognitive Experiential Self Theory*) (Epstein 2003). Człowiek dysponuje dwoma systemami teoretycznymi (modelami) orientującymi działanie. System doświadczeniowy (*experiential*) jest niewerbalny, intuicyjny i opiera się na przedświadomych schematach, które są generalizacjami własnych, emocjonalnie ważnych doświadczeń. System racjonalny ma zaś charakter jawnej teorii siebie i świata, obejmuje przekonania, których źródłem są własne doświadczenia oraz – co istotne, przekaz kulturowy i społeczny, zawierający „gotowe” znaczenia, schematy interpretacyjne czy to dostępne w zasobach wiedzy potocznej, czy pojawiające się jako zwrotna informacja od innych członków społeczności.

Owe systemy – co odczuwamy intuicyjnie, należą do dwóch różnych porządków – „empirycznego” i „umysłowego”. Kluczowym zagadnieniem jest komunikacja (współpraca) między nimi, tym trudniejsza, że – jak to zostało powiedziane, system doświadczeniowy ma charakter niewerbalny, a ukształtowane w jego ramach schematy, choć zawierają „swobodnie unoszące się racje”, są przedświadczone. Ten drugi, racjonalno-rozumowy, nie jest z kolei „zaszyty” w indywidualnych doświadczeniach, ale pochodzi z zewnątrz, z poziomu społecznego (kulturowego). Trudno więc poddać racjonalnej analizie strukturę i znaczenie własnych doświadczeń, podobnie jak trudno jest wcielić racjonalne dyrektywy działania w praktykę, jeśli brakuje motywacji.

Sam Epstein pisze o tym tak: „Człowiek ma więc do dyspozycji dwa systemy orientujące jego zachowanie. Na jeden z nich składają się ukształtowane w toku doświadczenia nawyki, kryjące w sobie emocje, preferencje i adaptacje zawierające 'teorię świata', w którym przebiegają działania. System doświadczeniowy to zespół generalizacji, zasad i oczekiwań, które mają charakter niewerbalny, ukryty. Na drugi z orientujących działanie systemów składają się pojęcia (symbole) wchodzące w obręb języka, tradycji, kultury, zbiorowej wiedzy oraz operacje na tych pojęciach prowadzone” (Epstein 2014, s. 23).

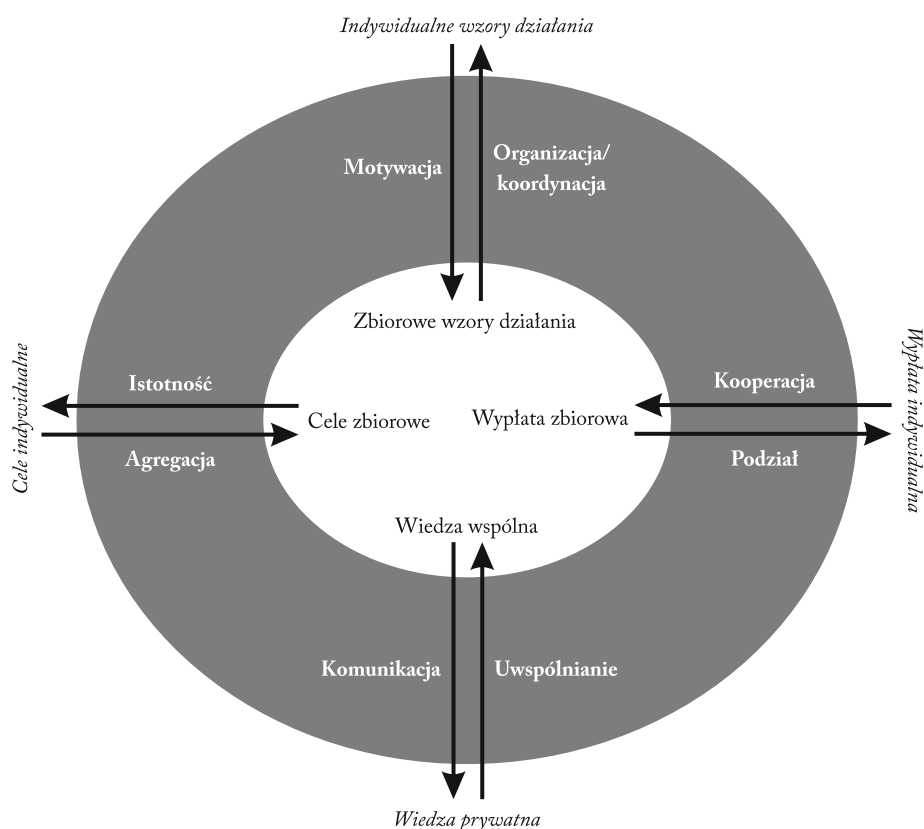
Według tego autora, systemy te nie muszą współpracować. Człowiek może nie rozumieć własnego doświadczenia, źle je interpretować, ponieważ język nie jest jego własnością, lecz zawiera gotowe pojęcia, kalki, stereotypy itp. W socjologii mówi się też w takim właśnie znaczeniu o „przemocy symbolicznej” (Bourdieu 1991, 2005) czy „fałszywej świadomości”, czyli narzucaniu jednostkom obrazu świata, który jest jawnie stronniczy i zawiera element władzy – bo obraz ten skłania ludzi do działań i wyborów niezgodnych z ich doświadczeniem/interesem, które jednak służą innym. Człowiek może nie rozumieć własnego doświadczenia, a nawet postępowania również dlatego, że nie poddaje go refleksji – gdyż nie ma kompetencji (kapitału kulturowego) bądź potrzeby namysłu nad swoim działaniem. Czasem też może delegować refleksję na zewnątrz w przekonaniu, że sam sobie nie poradzi – to przeświadcze-

nie narastające w epoce nadmiaru wyboru i kultury ekspertów.

Zakłócenia w komunikacji między systemem doświadczeniowym a racjonalnym mogą prowadzić do niemożności doskonalenia (optymalizacji) swoich działań, niepełnej świadomości własnych cech i możliwości, stawiania nietrafnych celów.

Przyjmijmy na potrzeby dalszych rozważań koncepcję Epsteina, odnosząc ją do relacji między poziomem jednostkowym (system doświadczeniowy) a społecznym (system racjonalny). Zagadnienie ich wzajemnych relacji można schematycznie przedstawić jak na rycinie 1.

Należy na marginesie zaznaczyć, że przedstawiona na rycinie sekwencja: cel (preferencja) → działanie (wykonanie pewnej sekwencji czynności, według planu/nawyku) → konsekwencje („wyplata” – informacja zwrotna) → samowiedza (krytyczna refleksja i ewaluacja) → cel... reprezentuje



Ryc. 1. Indywidualny i zbiorowy poziom funkcjonowania społeczeństwa

Źródło: opracowanie własne.

elementy podmiotowości składające się na proces budowania samowiedzy. Umożliwia to nie tylko prześledzenie relacji między podmiotowością indywidualną a społeczną, lecz także proces budowania samowiedzy na każdym z poziomów.

Wróćmy do opisu ryciny. Zewnętrzna część pierścienia reprezentuje poziom jednostkowy, na którym ludzie mają indywidualne cele (preferencje), jednostkowe nawyki działania i indywidualne plany, w wyniku czego uzyskują „wyплаты” (informację zwrotną o efektywności swoich działań), a także wiedzę prywatną powstającą na gruncie indywidualnych doświadczeń i refleksji. Wszystkie te składowe indywidualnej podmiotowości kształtują się w odniesieniu do doświadczenia oraz do poziomu społecznego znajdującego wyraz w systemie racjonalnym (język, kultura, wiedza potoczna itp.). I tak, wiedza prywatna kształtowana jest w jakiejś mierze przez treści komunikowane poprzez kanały i nadawców z poziomu społecznego oraz informacje zwrotne od otoczenia społecznego, indywidualne nawyki i wzory działania kształtowane są w jakiejś mierze przez instrukcje kulturowe, normy i reguły z poziomu społecznego, indywidualne cele (preferencje) współkształtowane są przez społeczne systemy wartości, a выплаты indywidualne zależą w pewnym stopniu od poziomu выплаты zbiorowej (wartość dodana ze zbiorowego życia) i sposobu jej dystrybucji.

Wewnątrz pierścienia znajdują się składowe podmiotowości społecznej: intencjonalność społeczna (zbiorowe cele), wiedza wspólna (samowiedza społeczna), wzory działań kolektywnych (leżące u podłoża sprawstwa – *agency*). Tak, jak system podmiotowości indywidualnej w jakiejś mierze czerpie swoją treść z poziomu społecznego, tak ten drugi kształtuje się w jakiejś mierze w odniesieniu do poziomu indywidualnego. I tak, wiedza prywatna może być uwspólniana, cele zbiorowe mogą powstawać na skutek agregowania preferencji indywidualnych (np. w procesie wyborczym, deliberacji, badań socjologicznych itp.), wzory działań kolektywnych – pochodzić z instytucjonalizacji (organizowania) nawyków i planów indywidualnych, a выплата zbiorowa ewidentnie zależy od produktywności kooperacji.

Środkowy pierścień to „infrastruktura społeczna”, czyli przestrzenie publiczne, w których działania jednostek, ich cele, przekonania, nawyki spletają się w mechanizmie życia zbiorowego.

Na tę infrastrukturę składają się m.in. instytucje, normy, organizacje, prawo, normy, media – innymi słowy, wszystko to, co stanowi podłoże wytwarzania ładu zbiorowego. Pośredniczą one między poziomem jednostkowym („system doświadczeniowy”) a społecznym („system racjonalny”), a tym samym odpowiadają za dobrą współpracę między nimi.

A zatem, społeczeństwo „uczy się z doświadczenia”, jeśli infrastruktura społeczna (przestrzenie publiczne) umożliwia oddolne generowanie wiedzy, wpływanie ludzi na instytucje (weryfikacja instytucji przez nawyki i odwrotnie), przekładanie się indywidualnego sukcesu („zysku”) na sukces zbiorowy – i odwrotnie, oraz tak agregują działania indywidualne, że powstaje dobrze skoordynowany strumień działań zbiorowych.

Chodzi więc o sprzężenie zwrotne między poziomem zbiorowym a poziomem indywidualnym, pozwalające optymalizować działania zbiorowe, stymulujące coraz lepsze dopasowanie nawyków i instytucji oraz coraz pełniejszą samowiedzę zbiorową, która z kolei poprawia płynność koordynowania działań indywidualnych w układy zbiorowe.

4. Samowiedza indywidualna i samowiedza społeczna

Mówiąc najogólniej, „samowiedza” oznacza zespół przekonań i wartości odnoszących się do własnej osoby, dynamicznie sprzęgnięty z funkcjonowaniem jednostki. Budowana jest w dynamicznym procesie, w ramach którego jednostka uczy się samej siebie, doświadczając efektów swojego działania w świecie. Jednocześnie owa wiedza o samym sobie – o tym, co się lubi, co potrafi, w czym osiąga się sukcesy itp. – wpływa na wybór działania i jego kształt. Samowiedza traktowana jest w psychologii jako proces, którego istotę stanowi poznawanie samego siebie na podstawie informacji zwrotnych dostarczanych przez otoczenie (materialne i społeczne) w efekcie podejmowanych działań. Składowymi tego procesu jest działanie, które przynosi jakieś efekty (zarówno realne – np. wygrana w grze, zakup samochodu, oparzenie się, jak i „symboliczne” – w postaci informacji zwrotnej od otoczenia społecznego). To działanie może – szczególnie, jeśli jego efekt jest

odmienny od spodziewanego – uruchomić refleksję, która z kolei przynosi jakąś rewizję samowiedzy, co modyfikuje kolejne działania itd. Podstawą tworzenia samowiedzy są więc zarówno doświadczenie, jak i refleksja – umiejętność analizy swojego działania w świecie, wskazania granic własnego sprawstwa i odpowiedzialności, rozpoznania struktury sytuacji. Zdolność do uczenia się z doświadczenia to ważny warunek rozwoju osobistego, choć istotną rolę odgrywa też element czysto poznawczy: można „dowiadywać się” rzeczy modyfikujących działania, np. poprzez uzyskanie nowych informacji, nowej porcji wiedzy czy narzędzi.

Refleksja nad własnym działaniem nie jest jednak ani konieczna, ani doskonała. Można nigdy się nie zastanawiać nad tym, co o mnie mówią moje działania i ich efekty, Nie jest konieczna, gdyż ruch ku samopoznaniu – refleksja nad własnym doświadczeniem – pojawił się stosunkowo niedawno. Samowiedza rozumiana jako świadome ukierunkowywanie uwagi na analizowanie, obserwowanie i poznawanie siebie przez „zwykłych” uczestników życia społecznego to stosunkowo nowe zjawisko. I choć impulsów kreujących ruch ku autopoznaniu poszukuje się w różnych okresach historycznych – w chrześcijańskim rachunku sumienia czy w uruchomionym przez doktrynę predestynacji tropieniu wskazówek odnośnie do perspektyw zbawienia – panuje zgoda co do tego, że samowiedza jest dzieckiem nowoczesności, a więc zdobyczą historyczną, powstałą na gruncie specyficznych procesów społecznych.

Trzeba jednak pamiętać, o czym była już mowa, że człowiek żyje w społeczeństwie (kulturze), które nie tylko jest interfejsem między nim a przyrodą, lecz również polem swoistych doświadczeń z innymi ludźmi, artefaktami, instytucjami itp. Tak, jak uczymy się przyrody, działając i doświadczając efektów owego działania, tak też uczymy się społeczeństwa, poruszając się w obrębie grup społecznych, instytucji, przepisów, reguł. I również w tym przypadku dokonuje się to w obrębie tradycji i kultury, które dają nam gotowy system racjonalnej wiedzy o prawach rządzących życiem społecznym, o innych ludziach itp. Obok wiedzy tworzonej w procesie doświadczania i działania jednostka ma do dyspozycji całą gamę różnych gotowych systemów – począwszy od wiedzy potocznej i mądrości ludowej („kie-

dy wejdiesz między wrony, musisz krakać jak i ony”), a skończywszy na formalnych modelach makrosocjalnych i wielkich historiozoficznych systemach próbujących zdać sprawę z istoty życia społecznego, praw jego rozwoju, „dobrego społeczeństwa” itp.

Również w sferze społecznej mamy zatem podwójny system poznawania i tworzenia *self*: system doświadczeniowy i system racjonalny, który w dużej mierze dostajemy gotowy. Refleksja nad społeczeństwem jest, co pokazują przysłowia, stara jak świat – człowiek to zwierzę społeczne i musiał radzić sobie z życiem wśród innych, a także adaptować się do specyficznej kultury, środowiska społecznego, systemów instytucjonalnych. Społeczeństwo, z jednej strony, trenuje, kształtuje nawyki, z drugiej – uczy nas swojego systemu racjonalnej wiedzy.

Psychologowie społeczni wskazują, że idea samopoznania (czy raczej potrzeba i nakaz urefleksyjniania swojego doświadczenia) jest dzieckiem nowoczesności. Ale dzieckiem nowoczesności jest również samopoznające się społeczeństwo. Socjologia zrodziła się, jak to się często podkreśla (Szacki 1975), właśnie jako forma samowiedzy społecznej niezbędnej w sytuacji przekształcania się społeczeństwa tradycyjnego w otwarte, mobilne społeczeństwo miejsko-przemysłowe. Koordynacja działań w otwartym, mobilnym społeczeństwie nie jest gwarantowana przez zinternalizowany przymus społeczny, czyniący wybór zachowania bezalternatywnym, bo oczywistym. Wymaga ona świadomej, refleksyjnej orientacji na wartości społeczne i na innych uczestników życia zbiorowego jako partnerów w przestrzeni wspólnego działania.

Włączenie się w przebieg działania zbiorowego („w społeczeństwo”), wejście w interakcję z innym członkiem społeczeństwa wymaga w nowej sytuacji wiedzy nie tylko o normach i regułach, lecz także przyjmowania założeń o intencjach i racjonalności uczestników życia społecznego. W przypadku świata naturalnego (czy fizycznego, włączającego artefakty kulturowe – komputery, telefony itp.) muszą wiedzieć lub znać z doświadczenia, jak to działa, żeby osiągnąć zamierzone efekty (znaleźć coś w Internecie, zadzwonić). Nie muszą zakładać, że telefon czy komputer „myśla”, są świadome siebie i tego, jak funkcjonują, lub że dokonują jakiegoś wyboru swojego zachowa-

nia zależnie od tego, jaki nawiązę z nimi kontakt itp. Przyjmuję, że działają zgodnie z prawami i nie mają żadnej swobody, żadnego wyboru. Tymczasem w świecie społecznym innym przypisuję swobodę, dobrowolność, zdolność i możliwość dokonywania wyboru.

Włączenie się w działania z innymi ludźmi wymaga zatem wspólnej, uświadomionej, podzielanej wiedzy o społeczeństwie, do którego należymy – obowiązujących w nim regułach, „faktach społecznych”, typowych zachowaniach innych ludzi, zasadach i rytuałach. Przez samowiedzę społeczną rozumiem tę właśnie wiedzę o zbiorowości, do której należymy, wiedzę publiczną. Chodzi o taki zakres podzielanej wiedzy, co do którego wiemy, że również inni „to wiedzą” – a zatem jest to wiedza publiczna (nie indywidualna), posiadana przeze mnie i przez innych. Elementem samowiedzy społecznej jest więc to, co „wiedzą wszyscy” o naszym funkcjonowaniu jako społeczeństwa, i co może wobec tego stać się podstawą świadomego wyboru działania.

Według psychologii, jednostkowy rozwój uzależniony jest od zdolności uczenia się z doświadczenia – poddawania refleksji swoich działań i ich efektów. W podobnym duchu można by scharakteryzować rozwój zbiorowy (społeczny): społeczeństwo uczące się z doświadczenia swoich członków, które to doświadczenie jednocześnie kształtuje się poprzez system instytucji i reguł.

5. Jak upodmiotwić społeczeństwo?

Przedstawiony model ujmowania społeczeństwa jako intencjonalnego systemu, zdolnego do generowania działań i budowania samowiedzy, ma naturalnie charakter uproszczony, czysto koncepcyjny. Odpowiedź na pytanie o to, jak upodmiotwić społeczeństwo, wymaga uściślenia, o jakim społeczeństwie mówimy. W innym miejscu staram się dowieść, że atrybucja pojęcia „społeczeństwa” do kształtujących się masowych, przemysłowych zbiorowości powstających w ramach krzepnącego państwa narodowego zasadniczo zmienia jego treść (Giza 2015; w druku). Owa zbiorowość „wyższego rzędu”, włączająca w obręb administracji, gospodarki, systemów edukacji itp. coraz więcej małych wspólnot i społeczności, powstawała w miarę tego, „jak poszerzały się

obszary jednoczące i uwspółmierniające ludzkie działania w rozmaitych sferach. Niewątpliwie nie było to 'stare', przytulne życie w małych społecznościach. Ów nowy tryb współistnienia wielkich mas ludzi był czymś nieznanym i nieintuicyjnym, a powstające w ten sposób 'społeczeństwo' trzeba było dopiero nazwać, wyjaśnić i opowiedzieć” (ibidem). Wiodącą rolę w intelektualnym konstituowaniu nowoczesnego masowego społeczeństwa odegrała socjologia – w potocznym użytku termin „społeczeństwo” wciąż jeszcze funkcjonuje jako oznaczający małe, lokalne wspólnoty lub związki. Przejście do społeczeństwa masowego zmienia w sposób zasadniczy sposób jego funkcjonowania.

W mniejszych liczebnie i mniej złożonych społecznościach łatwiej jest uwspólniać wiedzę, instytucjonalizować oddolne struktury organizujące działania czy agregować preferencje. Znacznie o to trudniej w społeczeństwie masowym. Uwspólnianie wiedzy dokonywać się może jedynie za pośrednictwem masowych mediów, co oznacza komunikację jednostronną, niepozostawiającą miejsca na dzielenie się wiedzą prywatną pochodzącą z doświadczenia. Trudno bowiem wyobrazić sobie, w jaki sposób wielomilionowe zbiorowości miałyby dowiadywać się wzajemnie o swojej wiedzy. Internet daje oczywiście szansę na tworzenie wspólnej wiedzy, ale siłą rzeczy jest ona ograniczona do jakiegoś kręgu społecznego, kształtującego się na mocy autoselekcji. Uwspólniona w ten sposób wiedza nie przekłada się z reguły na zmiany zbiorowego działania, nie przebija się bowiem na poziom makrosocjalny i tym samym nie stanowi wystarczającego impulsu do reorganizacji instytucji.

Agregacja preferencji dokonuje się za sprawą wyborów (w społeczeństwach demokratycznych), tyle że z trudem tylko można utrzymać, iż partie polityczne prezentują programy (cele zbiorowe), a wyborcy wybierają je w odniesieniu do swoich celów. Marketing polityczny jako narzędzie budowania sukcesu wyborczego sprawia, że partie wpisują się w oczekiwania wyborców, którzy nie mają żadnych złudzeń co do realizacji wyborczych obietnic. Jednocześnie, koszt wejścia do politycznej gry jest tak wysoki, że w zasadzie żadne społeczne ugrupowanie nie potrafi zagrozić istniejącym partiom – również z uwagi na działanie mediów. Instytucje, normy, reguły organizujące ludzkie działania kształtowane są w oparciu

o dane i ekspertyzy, a także zapewne w wyniku różnych partykularnych presji, a nie w odniesieniu do ludzkich potrzeb, motywacji, planów czy nawyków. W przypadku tych instytucji publicznych, które mają komercyjną (rynkową) alternatywę, problem polega też na tym, że ci, którzy dysponują wystarczającymi zasobami, by wywierać presję na zmianę (*voice* w terminologii Alberta O. Hirschmana [1970]) przenoszą się do sektora prywatnego (*exit*). Dystrybucja środków publicznych od dawna już nie jest w stanie zapewnić społecznej spójności: różnice „wypłat” różnych grup społecznych zwiększają się, a wzrost PKB nie przekłada się na równomierny wzrost dochodów.

W społeczeństwie masowym jednostki, mimo daleko posuniętej indywidualizacji, nie wchodzi w bezpośrednie relacje ze społeczeństwem *sensu largo*. Wciąż pozostają one zakorzenione w różnego rodzaju grupach i społecznościach niższego rzędu: społecznościach terytorialnych, grupach zawodowych, rodzinach, sąsiedztwach, klubach, stowarzyszeniach itp. I jedynie w tych mniejszych jednostkach społecznych możliwe jest, jak się wydaje, zachowanie dobrej komunikacji między poziomem jednostkowym i społecznym. Społeczeństwo *sensu largo* ma do czynienia raczej ze społecznościami niższego rzędu niż jednostkami, i to na te społeczności deleguje zadania koordynowania, dystrybucji, uwspólniania itp.

Dlatego właśnie jedyną drogą do upodmiotowienia społeczeństwa jest decentralizacja, pojmowana zarówno w kategoriach terytorialnych (samorządy terytorialne), stowarzyszeniowych (wolność organizowania się), jak i instytucjonalnych (szkoła, zakład pracy itp.)

Literatura

- Bourdieu P. (1991). *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bourdieu P. (2005). *The Social Structures of the Economy*. Cambridge–Malden: Polity Press.
- Chisholm R.M. (1982). *The Foundations of Knowing*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Chisholm R.M. (1994). *Teoria poznania*, przekł. R. Ziemińska. Lublin: Instytut Wydawniczy „Daimonion”.
- Davidson D. (1980). *Essays on Actions and Events*. Oxford: Oxford University Press.
- Dennett D. (1971). „Intentional systems”, *The Journal of Philosophy*, t. 68, nr 4, s. 87–106.
- Dennett D. (1987). *The Intentional Stance*. Cambridge–London: MIT Press.
- Dennett D. (1997). *Natura umysłów*, przekł. W. Turopolski. Warszawa: Wydawnictwo CiS.
- Durkheim E. (2011). *Zasady metody socjologicznej*, przekł. J. Szacki (wyd. II). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Elias N. (2008). *Społeczeństwo jednostek*, przekł. J. Stawiński. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Epstein S. (2003). „Cognitive-experiential self-theory of personality” w: T. Millon, M.J. Lerner (red.), *Comprehensive Handbook of Psychology* (t. V): *Personality and Social Psychology*. Hoboken: Wiley & Sons.
- Epstein S. (2014). *Cognitive-Experiential Theory: An Integrative Theory of Personality*. New York: Oxford University Press.
- Giza A. (2015). „Społeczeństwo po nowoczesności”. Artykuł w pracy zbiorowej pod red. M. Lewickiego, S. Mandesa i M. Sikorskiej (w druku).
- Giza-Poleszczuk A., Marody M. (2004). *Przemiany więzi społecznych. Zarys teorii zamiany społecznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Haman J. (2014). *Gry wokół nas. Socjolog i teoria gier*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Hirschman A.O. (1970). *Exit, Voice and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*. Cambridge: Harvard University Press.
- Jasanoff S. (2005). *Designs on Nature: Science and Democracy in Europe and the United States*. Princeton: Princeton University Press.
- Latour B. (2005). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor–Network–Theory*. New York: Oxford University Press.
- Latour B. (2009). *Polityka natury: nauki wkraczają do demokracji*, przekł. A. Czarnacka. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Latour B. (2011). *Nigdy nie byliśmy nowocześni: studium z antropologii symetrycznej*, przekł. M. Gdula. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Mead G.H. (1975). *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, przekł. Z. Wolińska. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Mitnick B.M. (1992). „The theory of agency and organizational analysis” w: N.E. Bowie, R.E. Freeman (red.), *Ethics and Agency Theory*. New York: Oxford University Press.
- Mitnick B.M. (1998). „Agency theory”, w: R.E. Freeman, P.H. Werhane (red.), *The Blackwell*

Encyclopedic Dictionary of Business Ethics. Malden, MA: Blackwell.

Mokrzycki E. (red.) (1984). *Kryzys i schizma. Antyscjentystyczne tendencje w socjologii współczesnej*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, t. 1 i 2.

Smith A. (1989). *Teoria uczuć moralnych*, przekł. D. Petsch. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Stasik A. (2014). *Ocena ryzyka i niepewności związanych z nowymi technologiami jako wyzwanie dla demokracji. Kontrowersje wokół wydobywania gazu łupkowego w Polsce*. Niepublikowana praca doktorska.

Szacki J. (1975). *Historia myśli socjologicznej* (t. I i II). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Tonnies F. (1988). *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, przekł. M. Łukasiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Touraine A. (2011). *Myślenie inaczej*, przekł. M. Byliniak. Warszawa: PIW.

Weber M. (2002). *Gospodarka i społeczeństwo*, przekł. D. Lachowicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Can society learn from experience? Society as a subject

The term “society” is usually used as the subject of various statements: “society tends to...”, “society does not trust politicians”, etc. Theoretically, however, individualism prevails both ontologically (“society” is a complex of individual actions) and methodologically. However, there exists a theoretical stance that considers society as an intention-driven agent, a self-reflective subject able to build the structures of self-knowledge. The paper discusses the consequences of adapting the “intentional stance” in the study of society.

Keywords: Intentionality, subjectivity, agency, individual, emergentism, society, coordination, aggregation, collective action, action, artefacts, culture