

Cezary Gembarzewski  
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
w Warszawie

## KONCEPCJA NATURY LUDZKIEJ WEDŁUG HANNAH ARENDT I MAGARET ARCHER

### Koncepcja natury ludzkiej w filozofii Hannah Arendt

W epistemologii i ontologii Arendt pojawia się wyraźne nawiązanie do Heideggera: „Skoro wybór jako decydujący czynnik autoprezentacji wpływa na zjawisko i skoro zjawisko ma podwójną funkcję równoczesnego ukrywania czegoś wewnętrznego i objawiania pewnej *powierzchni* (np. ukrywania strachu i pokazywania odwagi, czyli ukazywania strachu przez pokazywanie odwagi), to zawsze jest możliwość, że to, co się pojawia, może dzięki ukrywaniu czegoś innego zmienić pozór<sup>1</sup>...” Nie ma wyrażania swojego bytu bez elementu *nieprawdy* czyli *skrytości*. U Heideggera, jak wiadomo, te ostatnie były pierwotne wobec ujawnienia prawdy (*aletheia* będąca zaprzeczeniem wcześniejszego od niej *skrywania się*). Człowiek musi prowadzić wewnętrzny dialog pomiędzy swoją społecznie określoną indywidualnością oraz jaźnią *myślącą*, której tanta jest częściowo zdeformowanym wyrazem<sup>2</sup>. Arendt powraca również do klasycznej filozofii niemieckiej. Według niej, myślenie, wola i sędzenie stanowią trzy podstawowe akty umysłu. Są one autonomiczne. Wszystkie zależą w swojej genezie, od namiętności duszy, choć potrafią również poza nie wykraczać. Człowiek ciągle ulega impulsom, wyrażającym się w aktach woli. Arendt uważa, że wraz z Platonem filozofia odwróciła się ona od tego, co ziemskie i cielesne. Według niego ciało miało negatywny wpływ na umysł i kierowało go ku złemu. Tę ideę przejęło chrześcijaństwo. Arendt uważała, że istnieje antagonizm między myśleniem a wolą. Druga z tych władz popycha umysł do działania. Autorka „Kondycji ludzkiej”, odnosi się negatywnie do jałowej kontemplacji. Ma również krytyczny stosunek do chrześcijaństwa. Według niej, chrześcijańska krytyka woli jako grzesznej prowadziła jedynie do bierności<sup>3</sup>. Pozytywny stosunek do woli wyrażał w jej ocenie Hegel. Był on twórcą jednej z najbardziej znaczących wersji

---

<sup>1</sup> H. Arendt, „*Życie umysłu*”, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2016, przeł. Hanna Buczyńska Garewicz, Robert Piłat, Bogdan Baran, s. 44.

<sup>2</sup> Tamże, s. 96 - 97.

<sup>3</sup> Tamże, s. 234 - 236.

filozofii historii. Kładł on nacisk na stawanie się i tworzenie przyszłości w oparciu o naszą świadomość. U Hegla rozum wytwarza czas wyłącznie dlatego, że jest do tego pobudzany przez wolę<sup>4</sup>. Prymat woli głosił Schopenhauer, zalecając jednak wyzwolić się od niej na rzecz kontemplacji. Dopiero Nietzsche, uznając ją za pierwszą zasadę rzeczywistości ludzkiej, wzywał do afirmacji takiego jej statusu<sup>5</sup>.

Według Arendt, kondycję ludzką określają praca, wytwarzanie i działanie. Praca (w znaczeniu labor) jest podstawową czynnością, której celem jest biologiczne przetrwanie. Wytwarzanie stawia na wartości trwałe, takie jak kultura. Działanie to bycie świadomym politycznie obywatelem. Wszystkie trzy czynności są związane z naszą egzystencją, przychodzeniem na świat i umieraniem<sup>6</sup>. Ludzkie działanie łączy się z równością, lecz zarazem - z różnorodnością. Gdyby ludzie nie byli równi, nie mogliby tworzyć zbiorowości i przyszłości dla wszystkich pokoleń. Gdyby się nie różnili, nie istniałaby potrzeba zdobywania uznania przez działanie ani zrozumienie siebie i innych. Każdy człowiek jest niepowtarzalny. Mowa i działanie ujawniają niesprowadzalną odmienną jednostek w ramach pewnej nadrzędnej struktury. Dzięki działaniom ludzie tworzą społeczeństwo. Działać znaczy przedsięwziąć coś nowego, rozpocząć pewien ciąg zdarzeń. Zdolność człowieka do działania łączy się z powstawaniem rzeczy nowych, uprzednio nieznanych<sup>7</sup>. Jak zauważa Arendt: „Dziedzina spraw ludzkich, ściśle rzecz biorąc, składa się z sieci międzyludzkich powiązań, które istnieją wszędzie tam, gdzie ludzie żyją razem. Odsłanianie człowieczego *kto* przez mowę i ustanawianie nowego początku przez działanie zawsze wpada już w sieć, gdzie można odczuć ich bezpośrednie konsekwencje. Razem zaczynają nowy proces, który ostatecznie wyłania się jako unikatowa historia życia nowego przybysza, w niepowtarzalny sposób oddziaływująca na historię życia wszystkich ludzi, z którymi wchodzi on w kontakt”<sup>8</sup>. Arendt żywi niechęć do filozofii nowożytnej. Według niej ujawnia ona kryzys myślenia, który rozpoczął się jeszcze za Platona, odwracającego się od polityki i spraw ludzkich na rzecz filozofii. Działanie nie jest możliwe w odosobnieniu, które często wybierali przedstawiciele tradycji platońskiej. Zdaniem Arendt, człowiek jest istotą społeczną. Działanie i mowa potrzebują obecności innych. Dla Arendt przykładem takiej zbiorowości była polis<sup>9</sup>. Według Arendt, chrześcijaństwo całkowicie zniszczyło sferę obywatelską, tak ważną dla starożytnych. Działania doczesne straciły na znaczeniu<sup>10</sup>. Te sądy krytyczne Arendt przejmując od swojego nauczyciela z lat młodości, Heideggera<sup>11</sup>.

<sup>4</sup> Tamże, s. 239 - 251.

<sup>5</sup> Tamże, s. 221 - 223 oraz 225 - 227.

<sup>6</sup> H. Arendt, „*Kondycja ludzka*”, Altheia, Warszawa 2010, przeł. Anna Łagodzka, s. 25-40.

<sup>7</sup> Tamże, s. 163 - 166.

<sup>8</sup> Tamże, s. 214.

<sup>9</sup> Tamże, s. 47 - 58.

<sup>10</sup> Tamże, s. 351.

<sup>11</sup> Por. M. Heidegger, „*W drodze do języka*”, Wydawnictwo Altheia, Warszawa 2007, przeł. Janusz Mizera, s. 30 - 31. Heidegger odrzuca tam platońskie i chrześcijańskie pojmowanie ciała jako „więzienia duszy”. Przeciwstawia się także postulatowi platoników i chrześcijan, zgodnie z którym należy „...możliwie szybko porzucić obszar tego, co zmysłowe, a co ... jest bytem nieprawdziwym i podległym zniszczeniu.”

Starożytni mogli osiągnąć wieczność dzięki wytwarzaniu i heroicznemu poświęceniu dla dobra wspólnoty. Zgadza się z nimi Arendt. Wszystkie czynności ludzkie uwarunkowane są faktem, że ich podmioty tworzą wspólnotę. Dla Arendt idealną wspólnotę stanowiło polis, którego podstawowymi komórkami były rodzina oraz struktury prawno - państwowe. Istniało rozgraniczenie między sferą prywatną a publiczną. Dzięki polis, człowiek mógł angażować się praktycznie. Grecy w swoich deklaracjach ideowych odrzucali przemoc na rzecz hierarchii wartości. Przemoc była utożsamiana z barbarzyńskimi ludami Azji. Dla Greków wolność znajdowała się na pierwszym miejscu. Wspólnota miała zapewnić jednostce bezpieczeństwo<sup>12</sup>. Arendt kwestionuje koncepcje Locke'a i Marksa, którzy postrzegali społeczeństwo głównie w kategoriach ekonomicznych. Według niej tylko aktywność w przestrzeni publicznej mogła gwarantować wolność jednostki. Arendt jest krytyczna wobec społeczeństwa masowego. Uważa, że w tym społeczeństwie nie tylko dochodzi do upadku sfery publicznej. Stopniowo zanika granica między tym co prywatne, a tym co publiczne. Dochodzi też do stopniowego osamotnienia i wyalienowania jednostki. Państwowość - jak wielokrotnie podkreśla badaczka - wykształciła się w starożytnym Rzymie. Grecy kładli większy nacisk na sferę prywatną (rodzinę), Rzymianie - na publiczną. Zdaniem Arendt, na wzór polis należy oddzielić sferę prywatną od publicznej. Uważała ona, że epoka nowożytna odrzuca całkowicie wszystkie wartości klasyczne. Według Arendt współczesny liberalizm, podobnie jak marksizm, sprowadził wytwórczość do jej najniższego wymiaru. Praca jest oceniana jedynie według kryteriów instrumentalnych. Celem stała się produkcja rzeczy materialnych, a nie wytwarzanie dóbr kultury. Pracuje się jedynie po to, by coraz więcej konsumować<sup>13</sup>. Jak zauważa Arendt: „...świat ludzkich artefaktów wzniesiony przez homo faber, staje się dla śmiertelnych ludzi domem, którego stabilność przetrzyma i przetrwa wiecznie zmienny ruch ich żywotów i działań tylko o tyle, o ile przekracza on zarówno zwykły funkcjonalizm rzeczy produkowanych do konsumpcji, jak i zwykłą użyteczność rzeczy produkowanych do użytkowania”<sup>14</sup>. Współcześnie zasadniczo zmienił się stosunek do świata przyrody. Wcześniej człowiek postrzegał siebie jako integralną część przyrody, będącej częścią boskiego planu. Przez wieki jako wytwórca (homo faber) dążył do tworzenia dóbr trwałych w ścisłej współpracy z nią. Obecnie dąży do całkowitego przekształcenia jej na swój użytek. W przeświadczeniu Arendt: „Działanie w przyrodzie, wnoszenie cechującej poczynania człowieka nieprzewidywalności w dziedzinę działania żywiołów, których przypuszczalnie nigdy nie będziemy w stanie w rzetelny sposób kontrolować, jest rzeczą dostatecznie groźną”<sup>15</sup>.

Arendt podejmuje kwestię autorytetu. W jej opinii upadek tradycji i ukształtowanie społeczeństwa masowego jest ściśle związane z regresem autorytetu. Arendt konkluduje: „...ów zanik autorytetu jest tylko końcówką - acz decydującą fazą - postępującego kryzysu, który przez wieki podkopywał przede wszystkim religię i tradycję. Jednakże wraz z jego zanikiem, ogólne zwątpienie właściwe epoce nowożytnej ogarnęło także dziedzinę polityki,

<sup>12</sup> H. Arendt, „Kondycja ludzka”, op.cit., s. 218 - 230.

<sup>13</sup> Tamże, s. 47-65.

<sup>14</sup> Tamże, s. 203.

<sup>15</sup> H. Arendt, „Między czasem minionym a przyszłym”, Wydawnictwo Aletheia, przeł. Mieczysław Godyń i Wojciech Madej, s. 75.

gdzie rzeczy nabierają nie tylko bardziej radykalnej ekspresji, ale i zdobywają specyficzną realność, właściwą jedynie światu polityki”<sup>16</sup>. Wskazuje ona na upadek autorytetu w systemie edukacji i tradycyjnym wychowaniu. Według niemieckiej filozof, kryzys autorytetu i wiążący się z nim relatywizm postaw miały wpływ na kształtowanie się totalitaryzmów. Autorytet uważano zawsze za naturalną konieczność, ale epoka nowożytna doprowadziła do jego zaniku. Tradycyjnie opierał się on na obowiązywaniu hierarchii wartości i nie mógł być mylony z przymusem<sup>17</sup>. Nie religia, ani nie tradycja, ale autorytet okazał się najtrwalszy. Wybitny mówca, wódz i administrator dominował nad zbiorowością także wówczas, gdy bogowie i stare formy życia kolektywnego były już tylko wspomnieniem. Analogię do tego stanu rzeczy można odnaleźć we współczesnych społeczeństwach Dalekiego Wschodu. Ideologia komunistyczna w Chinach już dawno uległa zapomnieniu, mimo że wciąż istnieje powołująca się na nią partia. Trudno byłoby stwierdzić odrodzenie tradycyjnych doktryn filozoficznych i wychowawczych: konfucjanizmu i taoizmu. W Japonii, z kolei, stale tracą na znaczeniu współistniejące tam religie szintoistyczna i buddyjska. Japończykom pierwszych dziesięcioleci dwudziestego pierwszego wieku wystarczą zamiast nich efektywność gospodarcza, konsumpcja, turystyka i rozrywka. Równocześnie jednak mieszkańcy Japonii respektują cesarza, władzę centralną i lokalną oraz skomplikowane normy oddawania sobie szacunku przez ludzi z różnych warstw społecznych, mimo że nie przypisują im transcendentnego pochodzenia. Chińczyk, szanując mniej lub bardziej miejscową komórkę i sekretarza partii rządzącej, zazwyczaj przyznaje im prawo do kierowania sprawami regionu i kraju. Formalna zasada hierarchicznie zorganizowanego autorytetu przetrwała wyczerpanie się jego treściowych określeń<sup>18</sup>.

### **Człowieczeństwo i sprawstwo w ujęciu Margaret Archer**

Margaret Archer, podobnie jak Arendt, jest krytyczna wobec liberalizmu i postmodernizmu. Według niej, człowiek posiada autonomię, ale rozwija się najpełniej w toku interakcji społecznych. Swoją koncepcję nazywa ona realizmem społecznym. Archer jest niechętna postmodernizmowi, który redukuje społeczeństwo do wymiaru luźnych atomów. Postmodernistyczną krytykę racjonalizmu Archer określa jako metafizykę współczesnej fazy kultury nowoczesnej. Uważa ona, że człowiek odrzucił dziś poszukiwanie obiektywnej prawdy na rzecz perspektywy subiektywnej. Jak widać z niedawnych uwag o Arendt, diagnozy obydwu autorek są w tym punkcie sobie bliskie. Postmodernizm zakłada, że prawda wynika jedynie z aktów poznawczych podmiotu. Nie może ona jednak się ustalić, ponieważ sam podmiot ulega rozpadowi na niedające się ze sobą zintegrować dążenia<sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup> Tamże, s. 111.

<sup>17</sup> Tamże, s. 110.

<sup>18</sup> Por. S. Huttington, „Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego”, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA S.A., Warszawa 1997, przeł. Hanna Jankowska, s. 393 - 411.

<sup>19</sup> M.S. Archer, „Człowieczeństwo, problem sprawstwa”, Nomos, Kraków 2013, s.21-29.

Według brytyjskiej socjolog, postmodernizm odrzucając wartości społeczne, uniemożliwia jednostce pełny rozwój. Jak zauważa Archer: „Postmodernista odbiera podmiotom ludzkim jakąkolwiek kontrolę nad rozwojem i kształtem społeczeństwa, w przeciwieństwie do modelu oświeceniowego, który oddał im całkowitą władzę. Pomija się z kolei stanowisko pośrednie, zgodnie z którym struktura i sprawstwo wspólnie określają trajektorię społeczeństw, co sprawia, że jego kształt jest niezależną konsekwencją, która nie podporządkowuje się żadnej ze stron. Jeśli gatunek ludzki nie może być władcą społeczeństwa, staje się niewolnikiem jednego z jego systemów: kultury ujmowanej - wąsko i jednostronnie - jako język”<sup>20</sup>. Archer zgodzi się z Levi-Straussem, że człowiek nie tworzy siebie i swojej rzeczywistości samoistnie, ale w ramach wspólnoty, którą spajają kody kulturowe. Przedstawiciele postmodernizmu - tacy jak Foucault, Derrida czy Baudrillard - odrzucają tradycyjną aksjologię na rzecz pełnej dowolności. Ludzie w ich ujęciu są przypadkowymi podmiotami o różnych subiektywnych potrzebach. Społeczeństwo takie podlega ciągłej transformacji, stale się różnicuje, a zarazem hybrydyzuje. Miejsce tradycyjnych wartości zajmuje racjonalność. Człowiek stał się logocentryczny. Jeżeli cokolwiek zawdzięcza wspólnocie, to jedynie racjonalne uzasadnienie działań. W ocenie Archer, jednostka myli ślepe pożądanie z prawdziwym poczuciem szczęścia. Konsumpcjonizm daje jedynie pozór zaspokojenia. O tyle okazuje się zatem sprzeczny z wartościami utilitaryzmu, że nie potrafi wyznaczyć obiektywnej użyteczności. Według zwolenników postmodernizmu, człowiek działający z pobudek ściśle indywidualnych jest zdolny do właściwych wyborów. Temu pogładowi przeciwstawia się Archer<sup>21</sup>.

Ideą przeciwstawną postmodernizmowi jest konstruktywizm społeczny. Według tej koncepcji, człowiek jest pochodną społeczeństwa, które kształtuje go od początku do końca przez proces socjalizacji. Jednostka nie posiada autonomii<sup>22</sup>. Jednym z twórców konstruktywizmu społecznego jest Rom Harre. Według niego, człowiek jest jedynie tworem kulturowym. Poza tym kontekstem nie posiada on świadomości, intencjonalności i autorefleksji. Nie istnieje poza społeczeństwem, a człowiek jest bliżej nieokreślonym bytem. Dla Harre’ego osobowość jest fikcją i konstruktem społecznym. Nie ma żadnego oparcia w naszych doświadczeniach, którym miałby przysługiwać charakter pozakulturowy. Społeczeństwo sprowadza się wyłącznie do interakcji interpersonalnych. Jaźń ma sens wtórny wobec ukonstytuowanej interakcyjnie osoby, jest jedynie konstruktem teoretycznym. Nie ma wymiaru przedmiotowego i może przybierać różne formy. Według Marcela Maussa, jednostka ulegała stopniowemu rozwojowi od wspólnot pierwotnych w kierunku indywidualizmu. Wraz z przekształcaniem się struktur społecznych stopniowo wyłaniało się u ludzi poczucie odrębności. Zdaniem Archer natomiast, nasze poczucie jaźni jest pierwotne wobec naszego uspołecznienia<sup>23</sup>. Jak wskazuje badaczka: „Poczucie jaźni wykształca się w polu indywidualno - prywatnym (sekwencja realistyczna), przy czym prywatność nie oznacza wcale, że nie mamy tu do czynienia z żadnymi relacjami, lecz jedynie, że relacje społeczne nie odgrywają

---

<sup>20</sup> Tamże, s.28.

<sup>21</sup> Tamże, s. 53 - 78.

<sup>22</sup> Tamże, s. 30-53.

<sup>23</sup> Tamże, s. 90-120.

tu istotnej roli. Powód jest prosty - tym, z czym się spotykamy, jest niezróżnicowane środowisko przedmiotów, włączając w to ludzi, przedmioty ożywione i nieożywione. Różnicowanie tego, co społeczne, przychodzi później i opiera się na dokonanym już rozróżnieniu na jaźń i to, co inne<sup>24</sup>.

Według Archer, nie możemy zrozumieć przedmiotów w oderwaniu od rzeczywistości. Gdy zostaną pozbawione odniesienia do tej ostatniej, ich doświadczenie będzie jedynie tożsame z wiedzą. Osoba doświadczająca jest kimś, kto napotyka przedmiot posiadający autonomię. Rzeczywistość według Archer posiada własności i siły. Ulega ona wpływowi zdarzeń losowych. Ludzie w opinii brytyjskiej socjolog mają znaczny wpływ na kształtowanie się rzeczywistości. Wpływ człowieka jest jednak ograniczony. Istnieje bowiem rzeczywistość nadnaturalna. Tym, co odróżnia nas od innych istot, jest umiejętność poszerzania wiedzy i tworzenia kultury<sup>25</sup>.

Archer wyróżnia trzy porządki ludzkiego poznawania i działania: naturalny, praktyczny i społeczny. Odpowiadają im trzy typy wiedzy: ucieleśniona, praktyczna i społeczna. Wiedza ucieleśniona odnosi się do naszych relacji ze światem natury<sup>26</sup>. Wiedzę praktyczną, z kolei, uzyskujemy poprzez nasze relacje z kulturą materialną. Zakłada ona proces działania. Jest w pewnej części wiedzą ukrytą, ponieważ nie zawsze jesteśmy w stanie szczegółowo opisać i przeanalizować oparte na niej postępowanie. Zarazem jednak ma element poznawczy. Jej rozwój wiąże się ze stawianiem pytań i poszukiwaniem. W obrębie kultury materialnej mieszczą się liczne artefakty. Są one niezależne od swoich twórców i mają często charakter rytualny. Dlatego społeczeństwa pierwotne nadawały im sens religijny<sup>27</sup>. Wiedza praktyczna wiąże się z pewnymi ograniczeniami i możliwościami. Przedmioty materialne i artefakty umożliwiają rozwój wiedzy praktycznej, dzięki której uzyskujemy autokontrolę i samowiedzę. Jeżeli bierzemy pod uwagę porządek społeczny, mówimy o dualizmie między ideami a dyskursywnymi relacjami społecznymi. Kultura istnieje obiektywnie, podobnie jak autonomiczne relacje zachodzące między jej elementami<sup>28</sup>. Trzecim rodzajem wiedzy jest „kultura propozycjonalna”. Do jej rozbudowy prowadzą nie tylko relacje dyskursywne. W jej tworzenie są zaangażowane również jednostki. Ich aktywność wiąże się z interesami materialnymi, które są zakorzenione w naszej cielesności. Na poziomie społeczno-kulturowym mogą istnieć grupy, które czują, że dany hegemoniczny system kulturowy im nie służy. W efekcie, będą one konstruować przeciwstawny zbiór idei. W obrębie kultury propozycjonalnej występuje wiele możliwości i sprzeczności<sup>29</sup>. Archer podsumowuje: „System kulturowy jest zawsze produktem historycznych interakcji społeczno-kulturowych, lecz wyłania-

---

<sup>24</sup> Tamże, s. 127.

<sup>25</sup> Tamże, s. 188 - 190.

<sup>26</sup> Op.cit, s. „Ucieleśniona wiedza jest wiedzą - jak (know - how) odnoszącą się do natury, która - literalnie - stała się drugą naturą jej posiadacza. Jest ona raczej „wiedzą jak”, specyficzną dla działania, niż „wiedzą że”, specyficzną dla myślenia”.

<sup>27</sup> Op.cit. „...rozwój wiedzy praktycznej jest przedłużeniem ciała i naszych cielesnych sił, co jest możliwe, ponieważ my, ludzie, jesteśmy otwartymi systemami, których władze i własności mogą zostać wzmocnione przez oddziaływanie kultury materialnej”.

<sup>28</sup> Tamże, s. 169 - 173.

<sup>29</sup> Tamże, s. 173 - 178.

jąc się (emergencja jest procesem ciągłym) jako produkt, posiada specyficzne dla siebie właściwości, które oddziałują na relacje dyskursywne, zachodzące między aktorami społeczno-kulturowymi. Innymi słowy, system kulturowy oddziałuje na poziom społeczno-kulturowy<sup>30</sup>.

Wiedza zakłada istnienie wzajemnych oddziaływań między własnościami. Między wcześniej wymienionymi rodzajami wiedzy zachodzi nieustanna komunikacja. Ulegają one ciągłej syntezie. Tym, co ogranicza lub umożliwia ich wzajemną translację, są nasze interesy. Wiedza ucieleśniona i praktyczna jest poszerzana przez wiedzę dyskursywną. Zadaniem tej ostatniej jest ulepszenie praktyk. Kultura materialna odgrywa rolę medium translacji, pozwalając ulepszyć praktykę. Według Bourdieu, różnica między wiedzą praktyczną a naukową charakteryzuje się tym, że rządzą się one innymi strukturami logicznymi. Francuski teoretyk uważał, że nie istnieje powiązanie między tymi różnymi formami poznania<sup>31</sup>. W przeciwieństwie do niego, Archer przypisuje praktyce znaczenie dla całościowego systemu wiedzy. Natomiast dla Bourdieu praktyka stanowi odrębny porządek<sup>32</sup>. Według Archer, w wiedzę praktyczną wpisane są dwa momenty odkrycia. Pierwszy polega na działaniu, drugi jest zewnętrzny i ma stały powtarzalny charakter. To, czy zyska on trwałość obejmującą co najmniej epokę, zależy w dużej mierze od porządku dyskursywnego. Zdobyte techniczne kultur starożytnych nie utrzymałyby się bez wynalazku pisma. Jednakże, wiąże się to również z wykorzystaniem kultury materialnej. Wiedza dyskursywna może oddziaływać pośrednio lub z opóźnieniem. Aby mogła ona przyczynić się do rozwoju wiedzy praktycznej, należy włączyć jedną i drugą w obręb wiedzy materialnej<sup>33</sup>. W przekonaniu Archer, doświadczenie religijne łączy się z wiedzą praktyczną. Religia może być wzmocniona przez kodyfikację praktyki. Nowe ruchy religijne kodyfikują swoje praktyczne zachowania, ale czynią to na właściwy sobie sposób. W religiach profetycznych praktyka konstytuuje normatywny styl życia, który oddziałuje na porządek zbiorowy. Praktyka religijna wykorzystuje kulturę materialną, by podtrzymać swoją ciągłość. Na poziomie systemu kulturowego wiąże się to z rozbudową liturgii. Na poziomie społeczno-kulturowym, z kolei, niezbędne okazuje się powstanie instytucji duchowieństwa. Praktyka religijna polega na cielesnej czci i naśladownictwie. Gdybyśmy nie byli jednostkami emocjonalnymi, posiadana przez nas wiedza nie popchnęłaby nas do działania. Nie istniałaby więc religia, a jedynie - dyskursywna teologia<sup>34</sup>. W opinii brytyjskiej socjolog: „Sama idea modlitwy, kontemplacji czy medytacji pociąga za sobą nowe cielesne relacje, które z kolei zakładają cielesną dyscyplinę... liturgiczna kodyfikacja prowadzi do pojawienia się dyskursywnych komentarzy i egzegezy, które stają się podstawą *teologii* która łączy się z *kulturą propozycjonalną*”<sup>35</sup>.

<sup>30</sup> Tamże, s.173 -174.

<sup>31</sup> Archer powołuje się tutaj na stadium francuskiego socjologa o praktyce : P. Bourdieu, „*The logic of practice*”, Stanford University Press, s. 86. Por. także P. Bourdieu, *Szkic teorii praktyki poprzedzony trzema studiami na temat etnologii*”, Kąkolewo, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007, przeł. Wiesław Kroker z przedmową Ewy Klekot.

<sup>32</sup> Por. M.S. Archer, po. cit., s. 151 - 152.

<sup>33</sup> Tamże, s. 182 - 184.

<sup>34</sup> Tamże, s. 183-186.

<sup>35</sup> Tamże, s. 185.

Emocje w osądzie Archer skłaniają ku aktywności. Nie godzi się ona z Hume'm, że emocje są ślepyim popędem. Aby obalić tezę Hume'a, wystarczy powołać się na specyficzny typ emocji religijnych. Emocje te nie ograniczają się do przeżywania. Mają związek z *troską* o dostęp wspólnoty ludzkiej do rzeczywistości nadprzyrodzonej. Kluczowa tajemnica wiary konstytuowana jest przez ucieleśnioną wiedzę. Samo poświęcenie artefaktów liturgicznych podczas mszy wykracza poza sferę subiektywnej symboliki. Między kapłanem a wiernymi odbywa się komunikacja, dzięki której wymiar sakralny nie tylko jest przeżywany i nazywany, lecz także się materializuje. W obrębie porządku praktycznego, znajdują się także liczne symbole i odpowiadające im artefakty. Porządek ów nie może być samoistny. Wymagałoby to bowiem jego uniezależnienia się zarówno od rzeczywistości materialnej, jak i od aktywności wiernych. Jedno i drugie, oczywiście, jest niemożliwe do spełnienia<sup>36</sup>.

Archer podkreśla, że nasza jaźń rozwija się w procesie uczenia się i doświadczania. Według niej, znaczną rolę odgrywają tu emocje, które wyłaniają się z relacji międzyludzkich. Kierujemy naszymi emocjami, przekształcamy je i monitorujemy. Ludzie wchodzą w interakcje z trzema porządkami: naturalnym, praktycznym i społecznym. Wszyscy muszą mierzyć się ze światem natury. Wszyscy również są zmuszeni żyć i pracować w porządku praktycznym. Troski odnoszące się do naszego działania stanowią część praktycznego zaangażowania w świat kultury materialnej. Ludzie skazani są na uspołecznienie. Dzięki życiu w społeczeństwie w pełni realizują swoje człowieczeństwo. Emocje wyłaniają się zatem we wszystkich tych trzech porządkach.

Pociągają one bowiem za sobą akt rozpoznania przedmiotu oraz intencji. Emocjonalne *komentarze* mają w sobie element poznawczy. Część badaczy mówi tu o zawieraniu się w emocjach takich aktów refleksji, które można określić jako teoretyczne. W porządku naturalnym, mamy do czynienia z własnościami emocjonalnymi, które tworzą się z relacji zachodzących między daną sytuacją a naszymi potrzebami. Celem emocji z tego porządku jest przekształcenie stosunków między ciałem a środowiskiem. Dążą one do stanu równowagi, („dobrostan fizyczny” w którym zanikają lub się stabilizują)<sup>37</sup>. Ponieważ możemy na wiele różnych sposobów stosować materialne imperatywy przetrwania, w porządku naturalnym występuje o wiele więcej znaczeń niż wynikałoby to z motywacji ściśle biologicznych. Takim emocjom, jak lęk, złość, zdziwienie czy smutek odpowiadają, kolejno „*znaczenia przekazywane przez środowisko*”: „*krzywda, napaść, zaskoczenie strat*”. Jedne i drugie wspólnie determinują typowe reakcje na bodźce z otoczenia: „*ucieczkę lub kurczenie się, opór, znieruchomienie bądź koncentrację uwagi oraz wycofanie*”<sup>38</sup>. Archer konkluduje: „*ponieważ podmiot w większym kontroluje swoje ciało niż środowisko to ono usuwa się i zrywa relację, przygotowuje się i bada, podejmując decyzję o tym, czy nawiązać bliższy kontakt czy też go porzucić*”<sup>39</sup>. W porządku praktycznym, emocje kształtują się poprzez relacje - określonych już wstępnie - podmiotu i przedmiotu. Ich celami są osiągnięcia performatywne. Należy do nich na przykład ukończenie wazy przez garncarza. Idąc dalej, ponieważ porządki

<sup>36</sup> Tamże, s. 202 - 203.

<sup>37</sup> O pojęciu tego „dobrostanu” - Tamże, s. 202.

<sup>38</sup> Tamże, s. 205.

<sup>39</sup> Tamże, s. 204.



praktyczne różnią się w zależności od kultury, odmienne są także nasze troski. Emocje wywołujące się z oddziaływania między podmiotem a przedmiotem formułują komentarz dotyczący naszych działań: „...prezentują nam antropocentryczną interpretację sytuacji, w której się znajdujemy, a nie beznamiętne sprawozdania”<sup>40</sup>. I wreszcie emocje o charakterze społecznym konstytuują się z relacji między podmiotami. Archer, jednakże, precyzuje: „...społeczeństwo nie może zostać sprowadzone jedynie do innych ludzi, lecz posiada emergentne własności...”<sup>41</sup>. Wobec tego, „...kluczową relacją, z jaką mamy do czynienia, jest relacja między indywidualnym podmiotem a normatywnym porządkiem społeczeństwa”<sup>41</sup>. W tym systemie mieszczą się satysfakcja z bycia zrozumianym, otrzymanie gratulacji za występ czy afirmatywna odpowiedź na zadeklarowanie swoich uczuć do drugiej osoby. Społeczeństwo nie sprowadza się jedynie do jednostek. Ma także właściwości kulturalne i strukturalne. Te ostatnie odnajdują podłoże w emocjach związanych z troskami podmiotów, uwarunkowanymi ich związkami lub konfliktami z moralnym porządkiem społeczeństwa. Mowa tu o tego rodzaju emocjach, jak duma, zawiść czy zazdrość. Nie mają one natury wyłącznie społecznej. O ich powstawaniu decyduje konfrontacja norm społecznych z podmiotem, który na nie reaguje<sup>42</sup>. Podsumowując ten wątek, należy przyznać, że teoria emocji zalicza się do najbardziej oryginalnych elementów dorobku Archer. Kładzie się w niej nacisk na takie wymiary życia emocjonalnego, które tradycyjna nauka o nim była skłonna pomijać. Emocje są zatem dla Archer istotne poznawczo i powiązane z rzeczywistością. Te ich cechy podkreśla kreatywna terminologia badaczki („komentarze” i „troski”).

Do ważnych innowacji terminologicznych Archer należy *konflacja* występująca w trzech odmianach: *odgórną, oddolną i centralną*. Jest ona błędem poznawczym, polegającym na zredukowaniu co najmniej dwuwymiarowej rzeczywistości do jednej płaszczyzny. Konflacja odgórna zakłada, że użytkownik kodu kulturowego jest wyłącznie pozycją określoną w jego ramach<sup>43</sup>. Wyobraźmy sobie, że w podręczniku łaciny dla Polaków występuje zdanie łacińskie: „quia ego nominor leo” i jego tłumaczenie na polski: „bo nazywam się lew”<sup>44</sup>. Każdy się zorientuje, że nie chodzi tutaj o rozpoczęcie opowieści o bajkowym lwie, który mówi. Przytoczone frazy ilustrują gramatyczną różnicę między kontynentalnymi językami europejskimi, w których zazwyczaj używa się strony czynnej, oraz łaciną, gdzie (także przy autoprezentacji) stosuje się częstokroć stronę bierną. Działania ludzi są według rzeczników teorii antropologicznej, opartej na konflacji odgórną, taką aktualizacją kodu<sup>45</sup>. W społecznościach pierwotnych wszyscy - włącznie z ich wodzami, szamanami - spełniają jedynie czynności wyznaczone przez rytuał, któremu umożliwiają uobecnianie się w życiu plemienia. Również w społecznościach tradycyjnych ich władcy, faraonowie egipscy czy królowie babilońscy, odtwarzali wzory przekazane w tradycji. Rola jednostek - sprawców wydaje się rosnąć równoległe do postępu ekonomicznego, technicznego i cywilizacyjnego.

<sup>40</sup> Tamże, s. 207.

<sup>41</sup> Tamże, s. 234 - 235.

<sup>42</sup> Tamże, s.190-220.

<sup>43</sup> M.S. Archer, „Kultura i sprawczość. Miejsce kultury w teorii społecznej”, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2009, przeł. Paweł Tomanek, s. 129 - 159.

<sup>44</sup> R. Barthes, „Mitologie”, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2008, przeł. Adam Dziadek, s. 246 - 247.

<sup>45</sup> Por. M.S. Archer, „Kultura i sprawczość”, op.cit. s. 150 - 156.

Zwolennik konflicji odgórnjej również wobec takiego przypadku będzie zazwyczaj skłonny przyjmować, że znaczenie bohaterów czy liderów ulega wyolbrzymieniu w ideologiach i mitach, czyli w strukturach świadomości fałszywej, dzięki którym system odtwarza się także za pośrednictwem indywidualuów oraz ich myślenia o sobie. Jednostka sprawca zawsze pozostaje przypadkiem nadrzędnego wobec niej kodu.

W konflicji oddolnej, na odwrót, wyłącznym układem odniesienia są ludzie działający, ich cele oraz systemy wartości<sup>46</sup>. Jeśli dana zbiorowość składa się głównie z indywidualistów ekonomicznych, którzy są zainteresowani wzrostem swych płac i obniżaniem podatków, jest oczywiste, że ustroj odpowiadający tej zbiorowości będzie przypominał neoliberalny kapitalizm. I przeciwnie, jednostki przywiązane do solidaryzmu społecznego mogą opowiadać się za względnie niską nierównością dochodów oraz pewnością zatrudnienia w państwowym lub spółdzielczym zakładzie pracy, jeśli nawet odrzucą znany im dotychczas ideowo symboliczny sztafaż ustroju solidarystycznego. Robotnicy zrzeszeni w Solidarności w znacznej części byli po stronie socjalizmu bez jego ideologii z czasów PRL<sup>47</sup>. Konflicjonista oddolny niedostatecznie bierze pod uwagę, że preferencje dotyczące ekonomii i życia społecznego mogą wynikać - często poza wiedzą jednostek - z uwarunkowań systemowych. O ile system edukacyjny odwołuje się do rywalizacji a nie do współpracy, wówczas jego adeptci są skłonni uznawać, iż dostęp do poszukiwanych dóbr (np. w dziedzinie zdrowia czy statusu kulturowego) powinien zależeć od sukcesu w rywalizacji zawodowej.

*Konflicja centralna* mieści się pomiędzy omówionymi poprzednio modelami teoretycznymi<sup>48</sup>. Stosujący ją badacze, wśród których Archer wymienia szczególnie Zygmunta Baumana i Anthony'ego Giddensa, przyjmują perspektywę zarówno kodu, jak i jednostek<sup>49</sup>. W skutek tego, okazują się nieuchronnie *synkretystami*. Ich analizy nierzadko poddają się obydwu wykładniom: Systemowej oraz indywidualistyczno-subiektywnej. W społeczeństwie dzisiejszym - wskazuje Bauman - Turysta zastąpił Żołnierza i Robotnika<sup>50</sup>. Może to wynikać z odrzucenia przez naszych współczesnych wyczerpujących zadań na rzecz poszukiwania zmiennych satysfakcji. Punktem wyjścia w analitycznym wyjaśnieniu wolno nam uczynić także jakościowy przyrost oferty konsumpcyjnej. Jej użytkownik, żeby korzystać oddziela się od tradycji i regionów. Podobna ambiwalencję indywidualną daje się odkryć w ujęciu stosunku między ponowoczesnymi stylami życia oraz ich użytkownikami u Giddensa. Nie dowiemy się od tych bogatych w szczegółowe spostrzeżenia badaczy, co w końcu jest podstawą, co zaś objawem, co przyczyną, a co skutkiem. Budzą się przypuszczenia, że takie same niekonsekwencje są do wykrycia u Archer. Analizuje ona przecież w równym

<sup>46</sup> Tamże. s. 161 - 198.

<sup>47</sup> Por. A. Touraine, „Solidarność. Analiza ruchu społecznego 1980 - 1981”, Europejskie Centrum Solidarności, Gdańsk 2010, przeł. Andrzej Krasiński, „We wszystkich naszych zespołach badawczych...” - zaznacza Touraine - określenie działalności związkowej nader często ujmowano w kategoriach walki klasowej...”, s. 81.

<sup>48</sup> Tamże, s. 199 - 232.

<sup>49</sup> Tamże, s. 201 - 233, Archer cytuje w tym kontekście głównie rozprawy Z. Baumana „Kultura jako praxis”, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, przeł. J. Konieczny oraz A. Giddensa „Nowe metody zasady socjologicznej, pozytywna krytyka socjologii interpretatywnych”, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2009, przeł. G. Woroniecka.

<sup>50</sup> Por. Z. Bauman, „Płynna nowoczesność”, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006, przeł. Tomasz Kunz, s. 212 - 219 oraz 291 - 300.

stopniu systemowe wymiary ludzkiej rzeczywistości, jak i działania podmiotów. Archer broni się jednak przed wykryciem u niej sykretyzmu<sup>51</sup>. Pierwszą zasadą w jej teorii jest zawsze ludzka sprawczość. Ta określa się oczywiście wobec kultury - tak polemicznie jak i do niej nawiązując - ale zawsze pozostaje na głównym planie. Sprawca tworzy, częściowo odrzuca i przekształca swoją kulturę.

Według Archer, człowiek posiada jaźń wrodzoną. Sądzi ona, że do pewnego stopnia immanentna mu jest również podmiotowość. Nie jest prawdą, że nasze cechy podmiotowe i związane z samoświadomością rozwijają się dopiero w toku socjalizacji. Archer nie zgadza się z poglądem, że sami siebie kształtujemy, wybierając określone preferencje. Na jakiej podstawie możemy dokonywać aktów wyboru, nie odwołując się do emocji, które je poprzedzają. Realizm społeczny Archer proponuje stratyfikacyjne ujęcie podmiotu. Wyróżnia w nim cztery warstwy: jaźń, osobę, podmiot działania, i aktora. Dwie ostatnie pochodzą z interakcji społecznej. Zależne są w dużej mierze od jaźni. Ta wyłania się na styku struktury i sprawstwa, co nadaje jej relacyjny charakter. Siłami specyficznie ludzkimi, które znajdują się pod wpływem porządków strukturalnych i kulturowych, są jaźń i tożsamość osobista. Jaźń powstaje we wczesnych stadiach życia. Jest źródłem samoświadomości, która nieprzerwanie towarzyszy jednostce. Archer przyznaje praktyce prymat nad naturą i dyskursem w procesie wyłaniania się jaźni<sup>52</sup>. Realści społeczni dokonują rozróżnienia między koncepcjami jaźni, kładącymi nacisk bądź na jej charakter społeczny bądź - na indywidualny. Społeczne poczucie jaźni rozwija się stopniowo. Przykładem może być tutaj wspomniane już wcześniej ewoluowanie od społeczności pierwotnych do indywidualistycznych. Według Marcela Maussa, proces kształtowania się jaźni ma charakter społeczny, ale łączy się z uniwersalistycznym poczuciem własnego ja<sup>53</sup>. Pierwotne samodoświadczenie jaźni musi być oddzielone od tych koncepcji podmiotu, w których przypisuje mu się wyłącznie wymiar społeczny. Każda jednostka partycypująca w społeczeństwie powinna posiadać jaźń i podmiotowość<sup>54</sup>. Dla istnienia jaźni niezbędna jest ciągłość. Stanowi ona punkt oparcia dla osoby, będącej zarazem podmiotem działania. Obejmuje doświadczenia życiowe, uwarunkowania strukturalne i oczekiwania normatywne. Należy odróżnić tożsamość społeczną od osobistej. Ta pierwsza powstaje w toku konwersacji wewnętrznej podmiotu. Ma ona znaczenie tylko w społeczeństwie. Tożsamość osobista natomiast reguluje relacje podmiotu z rzeczywistością. To, w jaki sposób nabywamy tożsamości społeczne oraz indywidualne, zależy od trzech poziomów oddziałujących na nas przyczyn: ludzi, struktur i kultur, które dają się zredukować do siebie nawzajem. Odnoszą się one do problemu struktury i sprawstwa. Zdaniem Archer, osobowość nie kształtuje się jedynie w toku konwersacji społecznej<sup>55</sup>. Jesteśmy nie tylko uczestnikami dialogu, lecz także sprawcami skutków w świecie obiektywnym. Pojęcie sprawcy używane jest przez badaczkę zwykle w liczbie mnogiej<sup>56</sup>. Nawet użycie

<sup>51</sup> Por. M.S. Archer, „Kultura i sprawczość”, op.cit., s. 241 - 301.

<sup>52</sup> Por. M.S. Archer, „Człowieczeństwo...”, op.cit., s. 254 - 257.

<sup>53</sup> Tamże, s. 255.

<sup>54</sup> Tamże, s. 257 - 258.

<sup>55</sup> Tamże, s. 258 - 260.

<sup>56</sup> Podobnie stosowane są kategorie podmiotów działania i aktorów. Por. np. Spis treści, tytuły rozdziałów XIII i IX (Podmioty działania: aktywne i pasywne, aktorzy i zaangażowanie), s. VI.

go w odniesieniu do pojedynczego podmiotu wskazuje pośrednio na grupę lub zbiorowość. Podmioty działają w ramach systemu społeczno-kulturowego. Grupy i zbiorowości ulegają ciągłym przekształceniom. Struktury społeczne kształtują się w toku różnych sytuacji oraz procesów, powodujących niejednokrotnie emergencję nowych form bytu kolektywnego. Widać tu podobieństwo z koncepcją Arendt, gdzie aktywność jednostek stanowiących niepowtarzalny *nowy początek* została ujęta w ramy ponadindywidualnej *światowości*, która znajduje polityczny wyraz w polis.

Istnienie struktur i kultur, w obrębie których funkcjonujemy, oznacza że mamy ograniczony wpływ na część naszych działań. Otrzymujemy zawsze, bądź nie, pewien kapitał kulturowy. Przychodzimy na świat w danym kręgu kategorii, symboli i wartości. Nasze dzieciństwo i socjalizacja pierwotna mają istotny wpływ na to, jacy będziemy w przyszłości. Podmioty działania złączone są w zbiorowości posiadającej podobne szanse życiowe, które tradycyjna socjologia nazywała warstwami lub klasami. Między podmiotami a zbiorowościami istnieją konieczne relacje. Dystrybucja dochodów, na przykład, zależy od takich czynników, jak pochodzenie i status społeczny. Szanse życiowe zależą w znacznej mierze od interakcji między zbiorowością a jednostką<sup>57</sup>. Archer kładzie nacisk na to, że: „Pierwotne podmioty działania różnią się od zbiorowych... tym, że nie mają one prawa głosu w procesie przekształcania...” (społeczeństwa)<sup>58</sup>.

Wiele miejsca w swych badaniach Archer poświęca teorii kultury. Zgodnie z założeniami realizmu krytycznego, kultura powstaje w efekcie oddziaływania zarówno struktur, jak i sprawstwa. Współcześnie w naukach społecznych wciąż silnie oddziałują teorie, które upraszczają model społeczno-kulturowy. Jedną z nich jest mit integracji kulturowej. Zgodnie z założeniem jego twórców, kultura stanowi w pełni zintegrowany system i konstituuje całość<sup>59</sup>. Na ukształtowanie się tej koncepcji duży wpływ miały badania antropologów kulturowych takich, jak Pritchard czy Ruth Benedict, którzy na podstawie obserwacji społeczeństw pierwotnych doszli do wniosku, że funkcjonują one w ramach silnie ujednoczonego systemu kulturowego. W naukach społecznych wyłoniły się dwa stanowiska. Funkcjonalisci (tacy, jak Sorokin) obserwowali poszczególne składowe kultur i powiązania między nimi. Strukturalisci (Mauss i Durkheim) traktowali kulturę jako całość. Archer odrzuca te koncepcje jako niepełne i zubożające człowieka i kulturę. Społeczności tradycyjne żyły według określonego systemu wartości i kodów kulturowych. System taki, jak zauważa, był całkowicie odmienny od społeczeństw współczesnych. Co ciekawe, w kulturach tradycyjnych istniało pewne zróżnicowanie<sup>60</sup>. Obejmowało ono organizację strukturalną (np. zasady pokrewieństwa), tradycję kulturową, w tym szczególnie religijną, wzory osobowości indywidualnych oraz technikę (polowania czy uprawy roli). Archer spostrzega, że: „*Zasadniczy błąd zawarty w mie integracji kulturowej polegał na tym, że mit ów zacierał to fundamentalne rozróżnienie. Główną wadą tradycji antropologicznej przeszczepionej na grunt socjologii stanowiło blokowanie przez nią możliwości przeprowadzania jakichkolwiek rozróżnień*

<sup>57</sup> Tamże, s. 240-260.

<sup>58</sup> Tamże, s. 265.

<sup>59</sup> M.S. Archer, „Kultura i sprawczość”, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2019, s. 97 - 100.

<sup>60</sup> Tamże, s. 120 - 121.

*analitycznych. ...Z logicznego punktu widzenia części składowe dowolnej złożonej całości muszą posiadać pewną autonomię jeśli mają wchodzić ze sobą w interakcję i zmieniać (lub aktywnie podtrzymywać) siebie nawzajem lub stan całości”*<sup>61</sup>.

Krytyka mitu integracji kulturowej, dokonana przez Archer, ma znaczenie także dla socjologii, która skupia się już nie tylko na społeczeństwach pierwotnych, ale także współczesnych. Szczególnie w zbiorowościach poza europejskich mamy skłonność wyróżniać jedną dominującą cechę, której następnie podporządkowujemy całość ich życia. W związku z wydarzeniami politycznymi ostatnich dekad, muzułmanów identyfikuje się z fundamentalizmem religijnym. Nie zwraca się tu uwagi na - jak określiłaby to Archer - historyczne i aktualne *składowe*<sup>62</sup> ich kultury. A przecież kultura muzułmańska w szeregu stadiów swojej przeszłości odznaczała się tolerancją i zdolnością do przejmowania dorobku innych kręgów cywilizacyjnych, z których pochodzą charakterystyczne dla niej wzory architektoniczne i plastyczne (Alhambra) oraz podstawowe zasady filozofii i nauki (Grecja). Podróżników europejskich - jak Gerarda de Nerval - uderzała znaczna rola, którą kobiety w Egipcie czy Turcji odgrywały w życiu rodzinnym<sup>63</sup>. Islamowi nie była obcy permissywizm obyczajowy (jeden z najsłynniejszych władców muzułmańskich, zdobywca Konstantynopola Mehmed II nie ukrywał swoich skłonności homoseksualnych, które bez powodzenia próbował narzucać podbitej ludności prawosławnej)<sup>64</sup>. Sam Koran jest dziełem synkretycznym (inspiracje ze Starego Testamentu oraz Ewangelii). W tradycji islamskiej nie przypadkiem zachowały się wdzięczność i szacunek dla „Ludów Księgi”, które zazwyczaj chronił zakaz nawracania ich siłą<sup>65</sup>. Odmienne czasem szokująco agresywne zachowania muzułmanów wobec Żydów i chrześcijan wynikały z reakcji na wyzwanie i zagrożenie ze strony cywilizacji zachodniej (talibowie w Afganistanie, wahabici w Arabii Saudyjskiej czy Państwo Islamskie w Iraku i Syrii)<sup>66</sup>. Mit o integracji wywiera niekorzystny częstokroć wpływ na politykę państw europejskich wobec imigrantów ze świata islamskiego. Odpowiednio do zasad republiki francuskiej, od muzułmanów wymaga się pełnego dostosowania do przyjmującej ich zbiorowości, która ma być jednolicie nowoczesna i laicka<sup>67</sup>. Założenie to nie wydaje się słuszne nawet wobec rdzennych Francuzów, których znaczący odłam wyrażał ostatnio - także na masowych protestach - katolicki punkt widzenia na sferę moralną i obyczajową. Wśród imigrantów tym bardziej występują zróżnicowane *składowe*. Skoro przenieśli się oni do Europy, akceptują oni zapewne tutejsze standardy zaspokojenia potrzeb materialnych. Można zapewne ich przekonać do przestrzegania prawa oraz respektu dla takich egzekwujących je

<sup>61</sup> Tamże, s. 104 - 105.

<sup>62</sup> Por. Rozdz. 7. Interakcja społeczno - kulturowa, s. 361.

<sup>63</sup> Por. G. de Nerval, „Podróż na Wschód”, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 1967, przeł. Jadwiga Dmochowska, s. 412 - 417.

<sup>64</sup> Por. S. Runciman, „Upadek Konstantynopola 1453”, PIW, Warszawa 1994, przeł. Antoni Dębicki, s. 139

<sup>65</sup> Tłumacz Koranu i autor wstępu do jego polskiej edycji, Józef Bielawski, twierdzi nawet, że „Islam jest religia pokoju w najszerszym tego słowa znaczeniu...”, zaś „... islam i przemoc przeczą sobie wzajemnie”. Por. Koran. Interpretacja znaczenia według Józefa Bielawskiego, Fundacja Sakinah Europe, Goodworld Books, 2020, s. 17

<sup>66</sup> Por. s. Eisenstadt, „Utopia i nowoczesność. Porównawcza analiza cywilizacji”, Oficyna Naukowa Warszawa 2009, przełożył Adam Ostolski, s. 477 - 506, 507 - 523.

<sup>67</sup> M. Pachocka, „Polityka imigracyjna i integracyjna Francji w okresie prezydentury Nicholasa Sarkozyego - zarys problemu”, Katedra Administracji Publicznej, Szkoła Główna Handlowa w Warszawie, s. 1-21.

instytucji, jak policja czy urzędnicy prawa cywilnego<sup>68</sup>. Czy muszą natomiast rezygnować z tych elementów swojego tradycyjnego stroju, które wynikają z prawa koranicznego?

Poważny wpływ na nauki społeczne wywarł marksizm. Według tej doktryny, jedność rzeczywistości społecznej miały stanowić - w porządku *nadbudowy* - przekonania i normy, które łącznie określano jako *ideologię*. *Nadbudowa* zależała jednak od ekonomicznej *bazy*<sup>69</sup>, z którą tworzyła łącznie system. Marksizm nie uznawał zatem trwałej odrębności grup i warstw społecznych. Dystynkcje między nimi wynikały bowiem z miejsc zajmowanych w podziale pracy i własności. Jeśli istotnym zmianom ulegnie dotychczasowa formacja ekonomiczna społeczeństwa, wówczas istniejące w nim zróżnicowanie zaniknie. Warto zaznaczyć, że Archer ogranicza zarzuty stawiane Marksowi, wskazując że w swojej praktyce analitycznej był on w stanie odchodzić od elementów dogmatycznych w założeniach swojej teorii: „Marks uczciwie wskazał problemy...” - przyznaje brytyjska socjolog - „...które późniejsi marksiści zatuszowali”<sup>70</sup>. Dostrzegał on, że ideologia, aby pełnić swoją funkcję świadomości fałszywej, uzasadniającej interesy określonej klasy, musi oddziaływać na swoich zwolenników także właściwymi sobie wartościami i treściami. Zdarzało się, iż wewnątrz tej samej klasy występowały różne ideologie. Podczas francuskiej rewolucji i restauracji obok arystokratów - tradycjonalistów religijnych występowali również arystokraci - ateści<sup>71</sup>. Wśród klasy robotniczej obserwowano się zjawisko przyjmowania ideologii mieszczańskiej. Marks uniknął zatem błędu uznawania poglądów za jednoznacznie zdeterminowane przez pozycję w strukturze klasowej. W terminologii Archer, nie był on więc rzecznikiem konflicji oddolnej lub odgórnjej<sup>72</sup>. Znacznie surowiej ocenia Archer szkołę frankfurcką<sup>73</sup>. Jej zasadniczy błąd można określić jako konflicję oddolną. Kształt współczesnego społeczeństwa kapitalistycznego miał wynikać z narzucenia grupom podporządkowanym zespołu poglądów afirmujących status quo. Osiągnął to establishment za pośrednictwem już nie tylko i nie głównie - jak u Marksa - organizacji wytwórczości i podziału dóbr, ale także mediów służących mu jako narzędzie do manipulowania świadomością. Przeciw tej tezie Archer ma szereg argumentów, z których nie wszystkie - jak mi się wydaje - dają się obronić na gruncie tekstów krytykowanej szkoły. Brytyjska uczona zarzuca myślicielom z kręgu frankfurckiego zignorowanie pluralizmu i konfliktu, które zaznaczają się także w dzisiejszych społeczeństwach. Dzielą się one przecież na tradycjonalistów i rzeczników postępu, ludzi religijnych i związanych jedynie z kulturą laicką, kosmopolitów i nacjonalistów. Politykę z punktu widzenia szkoły frankfurckiej oceniano jako dziedzinę w pełni podporządkowaną warstwie uprzywilejowanej, w której różnice i podziały są iluzjami wytwarzanymi na użytek manipu-

<sup>68</sup> Por. T. Huddelston, *Rekomendacje dla polityki integracyjnej w Polsce* (w: Praktyki integracji. Doświadczenia i perspektywy, Caritas Polska, Warszawa 2012, s. 87 - 104.

<sup>69</sup> Por. M.S. Archer, „*Kultura i sprawczość*”, s. 167 - 168.

<sup>70</sup> Tamże, s. s. 165.

<sup>71</sup> Wystarczy porównać religijnego przeciwnika rewolucji, Josepha de Maistre'a, oraz księcia Orleańskiego Filipa o wybranym przez niego samym pseudonimie Egalite, który był mistrzem masonerii francuskiej. Por. M. Poradowski, „*Dziedzictwo rewolucji francuskiej*”, s. 85 - 103 oraz s. 61 - 62. O zróżnicowaniu światopoglądowym we Francji epoki rewolucji: J Bainville, „*Dzieje Francji*”, s. 265 - 269, 382 - 385.

<sup>72</sup> Por. M.S. Archer, „*Kultura i sprawczość*”, op.cit., s. 168 - 169.

<sup>73</sup> Tamże, s. 175 - 178.

lowanych mas. Diagnoza ta jest wątpliwie adekwatna wobec przykładowo - ostro manifestującego się sporu między obozami zwolenników i przeciwników Donalda Trumpa. Realnego charakteru trudno też odmówić różnicom dzielących euroentuzjastów i eurosceptyków w szeregu krajów UE. Broniąc aktualności krytycznych koncepcji szkoły frankfurckiej, dałoby się zauważyć, że obie strony naszkicowanych opozycji wykazują niespodziewanie pewne cechy wspólne. Na obydwu biegunach uznaje się niejako aksjomatycznie takie wartości, jak wzrost gospodarczy, konkurencyjność produktów przemysłu krajowego oraz możliwość jednostek, rodzin i regionów, którą mierzy się kryteriami współczesnej cywilizacji konsumpcyjnej. Odmienność poglądów dotyczy raczej środków, którymi najkorzystniej będzie osiągać te cele. Czy należy więc stosować ingerencję państwa w gospodarkę i życie społeczne - jak zwykli postępować administracje Demokratów w USA - czy z nią zerwać (jak postulował Trump)<sup>74</sup>. Tzw. wojny kulturowe również toczą się między zbiorowościami w pewnych istotnych charakterystykach do siebie zbliżonymi. Konserwatyści, nie różniąc się pod tym względem od potępianej przez nich lewicy, okazują się konsumerystycznymi indywidualistami, należącymi do zglobalizowanego społeczeństwa masowego<sup>75</sup>.

### Podsumowanie

Mam nadzieję, że udało mi się wykazać daleko idące zbieżności pomiędzy poglądami Archer i Arendt. Są one tym bardziej znamienne, że brytyjska socjolog prawie nigdy nie powołuje się na niemiecką filozof, a ta ostatnia nie posługiwała się metodologią naukowych teorii socjologicznych. Wspólny mianownik ich koncepcji wyznacza - jak mi się wydaje - pojęcie sprawczości. Nieprzypadkowo pojawia się ona w tytułach lub podtytułach najważniejszych książek Archer. Stara się ona je powiązać zarówno z człowieczeństwem, jak i kulturą. Arendt natomiast za istotę kondycji ludzkiej uznawała wytwarzanie dóbr trwałych, ustrojów państwowych lub imienia w pamięci zbiorowej. Cały jej spór z tradycją myśli zachodniej dotyczy zignorowania przez nią sprawczości na rzecz kontemplacji. Mówiąc ściślej, sprawstwem przestał interesować się człowiek teorii. Zostało ono pozostawione warsztom rzemieślniczym i kupieckim, kierującym się motywami pragmatycznymi. Archer w o wiele mniejszym stopniu niż Arendt odnosi się do historii idei. Skupia się za to na modelach badawczych współczesnej socjologii. Stawia im dokładnie ten sam zarzut, jaki Arendt formułowała wobec doktryn Platona i jego następców. Mianowicie, nie pozwalają one człowiekowi odkryć siebie jako sprawcy. Modele te, o ile są szerzej dyskutowane wśród profesjonalistów, prędzej czy później, za pośrednictwem wypowiedzi ekspertów i popularyzacji dziennikarskich, przedostają się do opinii publicznej. Ich odbiorcy, dowiadując się, iż nauki

<sup>74</sup> O elastyczności czy wręcz chwiejności deklaracji Trumpa w istotnych kwestiach ideowych i gospodarczych - por. M. d'Antonio, „Donald Trump. W pogoni za sukcesem”, Wydawnictwo Bukowy Las, Wrocław 2016, przeł. Maciej Studencki, s. 246 - 261.

<sup>75</sup> Już pod wpływem doświadczeń rewolwy roku 1968, Helmut Schelsky zauważył, że faktycznym - choć nie deklarowanym - celem profesjonalnych „producentów sensu” jest utrzymanie i rozszerzenie swojej władzy nad poglądami i zachowaniami podporządkowanych mas. Ten status polityczny wiąże się, oczywiście, z przywilejami materialnymi. Por. H. Schelsky, „Die Arbeit tun die Anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen”, Westdeutscher Verlag GmbH, Opladen 1975, s. 367 - 376.

społeczne nie przewidują miejsca dla ludzkiej aktywności sprawczej, przestają wierzyć, iż sami mogliby stać się jej podmiotami.

Konwencjonalisci deklarują się często jako zwolennicy zmian w istniejącym systemie politycznym, prawnym i gospodarczym<sup>76</sup>. Sugerują nawet, że ich refleksja teoretyczna przygotowuje i uzasadnia te zmiany. Podważa bowiem zbiorowe przeświadczenia o naturalnym, a przez to niezmiennym charakterze występujących obecnie w europejskim kręgu kulturowym struktur więzi rodzinnych, stylów życia czy wzorów osobowości. Nie dowiemy się jednak od nich, w imię czego obowiązujący obecnie model mielibyśmy zastąpić innym. Jak udowodnić, że taka wymiana, jeśli zajdzie, okaże się korzystna dla zbiorowości? Co więcej, doświadczenie historyczne wydaje się pouczać, że następowanie po sobie odmiennych typów norm istnienia zbiorowego odpowiada figurze sinusoidy. Po epoce mocno ugruntowanych zasad moralnych i obyczajowych, którym za uzasadnienie służą wielkie narracje, następują epoki rozluźnienia i dezintegracji. One, z kolei, nie okazują się fazą definitywną. Emancypacji obyczajowej z oświeconego wieku XVIII - ego przeciwstawił się romantyzm ze swoim kultem tradycji, szczególnie średniowiecznej, narodu i kościoła oraz miłości pojmowanej przede wszystkim duchowo<sup>77</sup>. Archer wypomina konwencjonalistom, że nie poradzą nam oni, który biegun zarysowanych opozycji mamy wybrać<sup>78</sup>. Mogliby powołać się najwyżej na swoje osobiste i, być może, przejściowe preferencje.

Otwiera się tu interesująca perspektywa do przemyślenia kolejnego wymiaru teoretycznych polemik Archer: jej sprzeciwu wobec prądów postmodernistycznych w kulturze ostatnich dziesięcioleci. Ich rzecznicy ogłaszali, że kategorie zgłaszające roszczenia do powszechnego obowiązywania - włącznie, jeśli nie na czele z prawdą - ograniczają ludzką wolność. W skrajnych wypadkach, prowadzą do represji, dyskryminacji, wykluczenia czy wręcz terroru<sup>79</sup>. Archer tymczasem wskazuje, że postmoderniści, oddziałując na ludzkie postawy, nie przynieśli rozszerzenia zakresu wolności, które obiecywali. Przeciwnie upowszechnili nastawienie „rozpieszczonego paniczyka”, które już przed stuleciem demaskował Ortega y Gasset w „Buncie mas”<sup>80</sup>. Zdając się na swoje przypadkowe i doraźne zachcianki, nie jesteśmy wolni. Sądząc, że wszystko zależy od naszych życzeń, poddajemy się perswazji typu reklamowego.

Badając jej konstrukcje teoretyczne, dostrzega się w nich szereg korespondencji z - wyrażonymi w odmiennym języku - poglądami Arendt. Dla obydwu badaczek, centralna okazuje się problematyka samoświadomości. Nie klóci się ona za sprawczością, lecz wzajemnie z nią uzupełnia. Arendt podkreślała, że - jak można to wyrazić, parafrazując Kanta - sprawczość bez samoświadomości jest ślepa, zaś ta ostatnia bez tamtej - pusta<sup>81</sup>. Działanie musi być nieproduktywne, jeśli nie towarzyszy mu refleksja nad jego warunkami i celami. Rów-

<sup>76</sup> Por. M. S. Archer, „Człowieczeństwo. Problem sprawstwa”, op.cit., s. 7.

<sup>77</sup> Por. N. Elias, *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, PIW, Warszawa 1980, przeł. Tadeusz Zbłudowski, s. 367 - 368.

<sup>78</sup> Por. M.S. Archer, „Człowieczeństwo. Problem sprawstwa”, op.cit., s. 8 - 9.

<sup>79</sup> Tamże, s. 27 - 29.

<sup>80</sup> J. Ortega y Gasset, „*Bunt mas*”, Wydawnictwo Replika, Warszawa 2016, przeł. Piotr Miklewicz, s. 137 - 152.

<sup>81</sup> Por. H. Arendt, „*Życie umysłu*”, op.cit., s. 92 - 97.



nocześnie myślenie o sobie bez związku z praktyką zamyka w bezproduktywnej izolacji. Dopiero samoświadomość, którą Arendt nazywała chętnie „myśleniem”, pozwala spojrzeć z dystansu na struktury - jak to określa Archer - „zmanipulowanego konsensusu”<sup>82</sup>. Dzięki takiemu spojrzeniu, jesteśmy w stanie inicjować debatę, która wykracza poza mechanizmy przymusu i propagowania stereotypów.

Co jest układem odniesienia dla samoświadomości? Archer skłonna jest tutaj - przynajmniej częściowo - rehabilitować tradycyjne pojęcie natury ludzkiej. Nie budzi jej niepokoju, że w naukach społecznych ostatnich dekad stosunkowo powszechnie uznawano wspomnianą naturę za kategorię przestarzałą i zdyskredytowaną. Wydaje się jednak, że - krytykując anachronizmy i uproszczenia w koncepcjach prawa naturalnego czy metafizycznie ujmowanego człowieczeństwa - zbyt pochopnie wyłano dziecko z kąpielą.

Rodzi się tu pytanie, jak określić naturę człowieka, jeśli nie ma ona być fałszywie zaabsolutyzowanym zapisem obserwacji z własnego otoczenia. Pomocne może okazać się tutaj arystotelesowskie pojęcie „dynamis”. Nie w pełni wierne jest tłumaczenie go - jak słusznie wskazał Heidegger - jako „potencji”, czyli tylko logicznej możliwości. „Dynamis” jest raczej zdolnością zawierającą się już w bycie któremu jest właściwa, i w którego historii stopniowo się urzeczywistnia<sup>83</sup>. Pisząc n przykład o „wyłanianiu się tożsamości”, Archer wydaje się bardzo bliska arystotelesowskiemu nurtowi w antropologii. Również z Arystotelesem i jego kontynuacjami średniowiecznymi spokrewnione jest wielowarstwowe pojmowanie natury ludzkiej. Wyrażanie się „dynamis” ma bowiem różne szczeble, które poddają się hierarchizacji. Człowiek w efekcie swoich fizycznych uwarunkowań jest zmuszony do życia zbiorowego. Przebywa on jednak, choć nie narzuca mu tego jednoznaczna zależność przyczynowa, drogę rozwojową od grup żyjących ze zbieractwa do - opartego na zorganizowanej wytwórczości - miasta - państwa.

Niemiecka filozof unika interesującego nas pojęcia. Dzieje się tak jednakże ze względów głównie politycznych. W jej reakcjach intelektualnych, natura powiązała się nierozdzielnie z podziałem na rasy wyższe i niższe, który z kolei uzasadniał praktyki kolonialne, totalitarne czy eksterminacyjne. Ta zrozumiała zależność psychologiczna nie przekłada się wszakże na logikę powiązania idei w szerszej strukturze. Natury ludzkiej bronił przecież tak wnikliwy krytyk dwudziestowiecznych totalitaryzmów, jak Erich Fromm<sup>84</sup>. Rekonstrukcja teorii Archer mogłaby wiele skorzystać na szczegółowym zbadaniu analogii między brytyjską badaczką a Frommem czy - przywoływanym przez niego w „Anatomii ludzkiej destruktywności” - psychologiem Abrahamem Maslowem<sup>85</sup>. Wymienieni są świadomi, że człowiek odznacza się tylko częściową plastycznością. Dzięki niej może podlegać oddziaływaniu wy-

<sup>82</sup> Por. M. S. Archer, „Kultura i sprawczość”, op.cit., s. 161.

<sup>83</sup> Por. T. J. Sheehan, „Heidegger interpretation of Aristotle”, Philosophy Research Archives, 1997. Por. także M. Heidegger, „Aristoteles *Metaphisik IX*, 1 - 3. *Von Wessen und Wirklichkeit der Kraft*”, Sommersemester 1931, Gesantausgabe 30, Vittorio Klostermann, 3 durchgesehene Ausgabe 2006.

<sup>84</sup> Por. E. Fromm, „Anatomia ludzkiej destruktywności”, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2021, przeł. Jan Karłowski, s. 268 - 280.

<sup>85</sup> Por. E. Fromm, „Anatomia ludzkiej destruktywności”, op.cit., s. 271. Por. także, A. Maslow, „Motywacja i osobowość”, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013, przeł. Józef Radzicki.

chowawczemu, które ma szansę uwolnić go od skłonności do agresji i przemocy. Równocześnie jednak występuje u nich zbiór względnie stałych potrzeb, które dają się nawet uporządkować hierarchicznie. Podstawą będą tutaj potrzeby wynikające z fizjologii ludzkiego organizmu. Przykładowo, do grzebania zwłok skłania niebezpieczeństwo chorób czy epidemii, które mogłyby z nich pochodzić. Tańce i obrzędy, które towarzyszyły pogrzebom we wszystkich właściwie znanych kulturach, wskazują już na zdolność ludzi do osiągania wyższych szczebli rozwojowych. Ciekawe że Arendt, mimo swego urazu do naturalistycznych doktryn rasowych, skierowała się na tropy zbliżone do ostatnio naskwicowanych. Ludziom według niej miały być wspólne - nazwane tak za Heideggerem - „egzystencjalna”. Należały do nich znajdowanie się we wspólnym świecie, wytwarzanie jego bazy materialnej przez narzędzia, komunikowanie się za pośrednictwem znaków czy utrwalanie śladów swojej aktywności<sup>86</sup>.

W jednym punkcie, Archer wyróżnia się zdecydowaną przewagą nad Arendt. Kluczowe znaczenie w jej teorii ma bowiem koncepcja „artefaktów”. Rzeczy, które kreujemy narzędziami technicznymi - zaznacza Archer - nie są obojętne w stosunku do naszej natury, ale ja współtworzą<sup>87</sup>. Arendt natomiast żyła w czasie skokowej ewolucji techniki, która w zaskakująco nikłym stopniu odzwierciedliła się jednak w jej dziele. U Arendt niezmiennie przeciwstawiają się sobie gra partykularnych interesów w „sferze społecznej” oraz wyniesiona ponad nią „sfera publiczna”<sup>88</sup>. Archer, w przeciwieństwie do niej, pamięta że nowy typ „artefaktów” wyznacza nadejście nieznannej dotychczas epoki w kulturze. Wspólny obydwu intelektualistkom wydaje się natomiast błąd polegający na niedostatecznym braniu pod uwagę zła w naturze ludzkiej. Arendt, mimo że przez całe życie studiowała Kanta, nie wyciągnęła dalej idących wniosków z odkrycia przez myśliciela z Królewca „zła radykalnego”. Wskutek tego totalitaryzm okazał się u niej funkcją okoliczności historycznych, które z punktu widzenia filozoficznego można uznać za przypadkowe (kryzysu formuły państwa nowoczesnego, popularyzacji „myślenia w kategoriach rasy” itd.). Archer przywraca rozwijającej się aktualnie socjologii kategorię „wartości”, które mają być czymś więcej niż indywidualnymi lub grupowymi preferencjami<sup>89</sup>. Czy jednak dążeniu do urzeczywistnienia wartości nie towarzyszy u ludzi równie głęboko ugruntowana skłonność do niszczenia dobra już istniejącego? Czytanie Arendt obok Archer pozwala przełożyć dyskurs autorki „Kondycji...” na język socjologiczny. I na odwrót, odnosząc drugą z wymienionych do pierwszej, zapewnia się jej teoriom podbudowę filozoficzną.

<sup>86</sup> Por. M. Heidegger, *„Bycie i czas”*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013, przeł. Bogdan Baran, s. 87 - 106.

<sup>87</sup> Por. M. S. Archer, *„Człowieczeństwo. Problem sprawstwa”*, op.cit., s. 184 - 185.

<sup>88</sup> Por. H. Arendt, *„Kondycja ludzka”*, op.cit, s. 41 - 47 oraz s. 58 - 79.

<sup>89</sup> O relacjach między podmiotami działającymi, ich założeniami teoretycznymi, przekonaniemi, wpojonymi przez wychowanie wartościami oraz systemami zbiorowymi - Por. M.S. Archer, *„Kultura i sprawczość”*, op.cit. s. 342 - 351.

**Bibliografia**

- Archer M.S., „*Kultura I sprawczość. Miejsce kultury w teorii społecznej*”, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2009, przeł. Paweł Tomanek.
- Archer M.S., „*Człowieczeństwo, problem sprawstwa*”, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2013, przeł. Agata Dziuban.
- Arendt H., „*Życie umysłu*”, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2016, przeł. Hanna Buczyńska - Garewicz, Bogdan Baran, Robert Piłat.
- Arendt H., „*Kondycja ludzka*”, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2010, przeł. Anna Łogodzka.
- Arendt H., „*Między czasem minionym a przyszłym*”, Aletheia, Warszawa 2011, przeł. Mieczysław Godyń i Wojciech Madej.
- Bainville J., „*Dzieje Francji*”, Wydawnictwo Antyk, Komorów 2010.
- Barthes R., „*Mitologie*”, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2008, przeł. Adam Dziadek.
- Bauman Z., „*Płynna nowoczesność*”, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006, przeł. Tomasz Kunz.
- Bourdieu P., „*Szkic teorii praktyki poprzedzony trzema studiami na temat etnologii*”, Kabyłów, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007, przeł. Wiesław Kroker.
- D'Antonio M., „*Donald Trump. W pogoni za sukcesem*”, Wydawnictwo Bukowy Las, Wrocław 2016, przeł. Maciej Studencki.
- Eisenstadt S., „*Utopia i nowoczesność. Porównawcza analiza cywilizacji*”, Oficyna Naukowa Warszawa 2009, przełożył Adam Ostolski.
- Elias N., „*Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*”, PIW, Warszawa 1980, przeł. Tadeusz Zbłudowski.
- Fromm E., „*Anatomia ludzkiej destruktywności*”, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2016, przeł. Jan Karłowski.
- Heidegger M., „*Bycie i czas*”, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013, przeł. Bogdan Baran.
- Heidegger M., „*Aristoteles *Metaphisik IX, 1 - 3. Von Wessen und Wirklichkeit der Kraft**”, Sommersemester 1931, Gesantausgabe 30, Wittorio Klostermann, 3 durchgesehene Ausgabe 2006.
- Heidegger M., „*W drodze do języka*”, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2007, przeł. Janusz Mizera
- Huddelston T., „*Rekomendacje dla polityki integracyjnej w Polsce*” (w:) *Praktyki integracji. Doświadczenia i perspektywy*, Caritas Polska, Warszawa 2012
- Maslow A., „*Motywacja i osobowość*”, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013, przeł. Józef Radzicki.
- Nerval G. de, „*Podróż na Wschód*”, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 1967, przeł. Jadwiga Dmochowska.
- Ortega y Gasset J., „*Bunt mas*”, Wydawnictwo Replika, Warszawa 2016, przeł. Piotr Miklewicz.

- Pachocka M., „*Polityka migracyjna i integracyjna Francji w okresie prezydentury Nicolasa Sarkozy'ego - zarys problemu*”, Katedra Administracji Publicznej, Szkoła Główna Handlowa w Warszawie.
- Poradowski M., „*Dziedzictwo rewolucji francuskiej*”, Wydawnictwo Nortom, Wrocław 2001.
- Runciman S., „*Upadek Konstantynopola 1453*”, PIW, Warszawa 1994, przeł. Antoni Dębnicki.
- Schelsky H., „*Die Arbeit tun die Anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen*”, Westdeutscher Verlag GmbH, Opladen 1975.
- Sheehan T.J., „*Heidegger interpretation of Aristotle*”, Philosophy Research Archives, 1997.
- Touraine A., „*Solidarność. Analiza ruchu społecznego 1980 - 1981*”, Europejskie Centrum Solidarności, Gdańsk 2010, przeł. Andrzej Kasiński.

Cezary Gembarzewski

### **Koncepcja natury ludzkiej według Hannah Arendt i Margaret Archer**

Pomimo pewnych różnic istnieją podobieństwa w koncepcjach społecznych Hannah Arendt i Margaret Archer. Ta ostatnia dostrzega problem postmodernizmu i społeczeństwa masowego. Ludzie pozbawieni tradycji stają się jednowymiarowi. Problemem jest brak wartości i relatywizm moralny. Archer poddaje krytyce także konstruktywizm społeczny. Jesteśmy częścią społeczeństwa, ale jesteśmy też autonomicznymi jednostkami. Proponuje ona realizm społeczny. Miałby on być alternatywą dla postmodernizmu. Mamy zarówno prawa, jak i obowiązki wobec społeczeństwa.

Poglądy Arendt są podobne. Nawiązuje ona w nich do ideału polis. Dla niej istotne są zarówno wolność jednostki, jak i pluralizm społeczny. Tworzymy przestrzeń publiczną i działamy wspólnie. Nie można działać i wytwarzać dóbr kultury poza społeczeństwem. Postmodernizm i konsumeryzm są zagrożeniem dla kultury wyższej. Liberalizm oznacza fałszywą wolność. Zarówno dla Arendt, jak i dla Archer kultura i społeczeństwo są nierozdzielne. Kultura jest częścią społeczeństwa. Istnieją wieczne symbole zakorzenione w naszej kulturze i religii. Stanowią one o naszym człowieczeństwie.

**Słowa kluczowe:** postmodernizm, konstruktywizm społeczny, realizm społeczny, polis.

### **The concept of human nature according to Hannah Arendt and Margaret Archer**

Despite some differences, there are similarities in the social concepts of Hannah Arendt and Margaret Archer. The latter sees the problem of postmodernism and mass society. People without tradition become one-dimensional. The problem is the lack of values and moral relativism. Archer also criticizes social constructivism. We are part of society, but we are also autonomous beings. She proposes social realism. It would be an alternative to a postmodernism. We have both rights and obligations to society.

Arendt's views are similar. In them she alludes to the ideal of polis. For her, both individual freedom and social pluralism are important. We create public space and work together. You cannot act and create cultural goods outside society. Postmodernism and consumerism are a threat to a high culture. Liberalism means a false freedom. For both Arendt and Archer, culture and society are inseparable. Culture is a part of society. There are eternal symbols rooted in our culture and religion. They are about our humanity.

**Keywords:** postmodernism, social constructivism, social realism, polis.

*Translated by Cezary Gembarzewski*

