

Janina Świrk

Uniwersytet Szczeciński

Indywidualizm – autonomia – wspólnotowość

Ze względu na moje zainteresowania samodzielnością, analizując kategorie (zagadnienia) zawarte w tytule, w pierwszej kolejności skupiłam swoją uwagę na indywidualności i indywidualizmie. Uznałam, że w analizach tego zagadnienia należy uwzględnić terminy bliskie, a czasem stosowane zamiennie bądź też wyznaczające sposób jego rozumienia. Studiując literaturę, szybko się przekonałam, że kluczem do rozważań nad tymi kategoriami jest podmiotowość. I tu napotkałam na podstawową dzisiaj trudność: jak istnieje podmiotowość, jak ją rozumieć, a przede wszystkim, czy jest jeszcze sens o niej mówić wobec znanych twierdzeń o śmierci podmiotu, o końcu ery nowożytnej w okresie rozwoju społecznego nazywanym ponowoczesnością, postnowoczesnością?

Biorąc pod uwagę powyższe wątpliwości, należy jednak pamiętać, że „najczęściej spotykany dziś sposób rozumienia historii nowożytności, to jej pojmowanie jako dziejów nieustannie umacnianego panowania podmiotu” (Renaut, 2001, s. 31). Nie można jednak zapominać, że to także okres naznaczony poglądami Martina Heideggera (homogenizacja), a które obecne są również w pracach wielu myślicieli (np. Hannah Arendt, Leo Straussa, Michela Foucaulta, Claude’a Leforta). Przy czym – co bardzo istotne – interpretacja historii podmiotowości, do jakiej przyczynił się Heidegger, pociąga za sobą utratę szansy na nowe sformułowanie kwestii podmiotu, na podejmowanie udanych prób stworzenia perspektywy nowej historii podmiotowości (Renaut, 2001, s. 31). A właśnie w tych próbach podstawowym postulatem jest zawieszenie homogeniczności różnych obliczy podmiotu obejmowanych jednym pojęciem i stanowiących kolejne etapy na drodze, która rozpoczynając się wraz z Kartezjuszem, znalazła ukoronowanie w Heglowskim podmiocie absolutnym (Renaut, 2001, s. 16). W owych próbach zmierza się do uzasadnienia wielu obliczy podmiotu i bardziej zróżnicowanego pojmowania naszej nowożytności, a tym samym do podważenia argumentów antyhumanizmu rozumianego jako zamiar obalenia podmiotu.

Posiłkując się w swoich rozważaniach analizami znanego filozofa, profesora Sorbony, Alaina Renaut, przypomnę, że od początku czasów nowożytnych humanizm waloryzował w człowieku podwójną zdolność: pierwszą – do bycia świadomym samego siebie (autorefleksja) i drugą – ustanawiania własnego przeznaczenia (wolność jako samostanowienie). Te dwa wymiary definiowały klasyczną ideę podmiotowości: bycie świadomym i odpowie-

działalnym autorem swych myśli i czynów, swego fundamentu – *subiectum*. Stąd też destrukcja idei podmiotu wyrażała się przede wszystkim w tematyce *nieświadomości i skończoności* (naszej wiedzy i naszego panowania nad rzeczywistością), jak też np. w analizach warunków intelektualnych totalitaryzmu i technokratycznego zniewolenia. Nie chodzi przy tym o pomniejszanie wartości lub negowanie wszystkich tych dzieł, które przyczyniły się do rozbicia idei podmiotu (od Nietzschego do Foucaulta, od Heideggera do Derridy, od Marksa do Bourdieugo czy od Freuda do Lacana, jak też innych), ale o zasadnicze dla tej kwestii pytanie, które sformułował Alain Renaut (2001, s. 22): „w jaki sposób idea podmiotu może jednocześnie ukazywać się jako potencjalne źródło iluzji, ewentualnie niebezpieczeństw, i jako niezaprzeczalna wartość?”.

Dla tematu niniejszego opracowania bardzo ważne jest, wskazane również przez tego francuskiego filozofa, powiązanie teoretycznych sposobów obalenia podmiotu z pewnego rodzaju wyniesieniem wartości indywidualności (idea monadologiczna Leibniza), ale dodajmy – wyniesieniem dalece wykraczającym poza obszar filozofii, w sferę życia społecznego. Zjawisko to tworzyło warunki śmierci podmiotu na rzecz jednostki, wartości humanizmu na rzecz wartości indywidualizmu. Powyższe przekształcenia połączyły wartości podmiotowości i indywidualizmu (najwyraźniej uczynił to Louis Dumont), pomijając założenie, iż humanizm i indywidualizm nie pokrywają się całkowicie i że istnieją indywidualistyczne postaci antyhumanizmu. Alain Renaut, analizując stanowiska wielu filozofów w poszukiwaniu różnych postaci idei podmiotu, zaznacza, że Heidegger wskazał na panowanie podmiotu, Dumont zaś na tryumf jednostki. Swoje narodziny jednostka jednak zyskuje dzięki monadologicznej idei Leibniza. Zarówno kontynuacje tej idei w postaci monadologii empirystycznych, jak i proces rozpadu podmiotu znajdujemy u Berkeley’a i Hume’a, a dalszy rozwój u Hegla i Nietzschego. Natomiast kres tej idei w fenomenologii i krytycyzmie.

Bardzo ważnym rezultatem przeprowadzanych analiz jest odróżnienie indywidualności od indywidualizmu (zob. Szczepański, 1988). Podkreślmy – indywidualności rozumianej poprzez etykę autonomii, a indywidualizmu – poprzez etykę niezależności. Zauważyć przy tym należy, że w nowożytności rzadko dostrzegany był (i jest) konflikt między wartościami autonomii i niezależności. Tym samym pomijano pytanie – w jaki sposób waloryzacja autonomii została przesłonięta przez waloryzację niezależności? „Tymczasem w całym wymiarze nowożytności, którą wyrażają, między innymi, dzieła Rousseau, Kanta czy też Fichtego, wartością najwyższą nie jest wcale niezależność jako wolność bez reguł, lecz autonomia, która nie przeciwstawia się zależności (podporządkowaniu regułom), lecz heteronomii” (Renaut, 2001, s. 95). Należy wyraźnie powiedzieć, że autonomia jest zależnością, ponieważ człowiek jest zależny od norm i praw. Dodajmy – norm i praw, których jest autorem, źródłem lub fundamentem, których nie czerpie ani z natury rzeczy, jak Starożytni, ani od Boga, jak w tradycji judeochrześcijańskiej. „Niemniej jednak prawdą jest, że *zależna od samostanowienia praw ludzkich* autonomia jest również, w pewnym sensie, formą niezależności (dlatego niewątpliwie można się pomylić i pomieszać ją z niezależnością), lecz jest niezależnością tylko w stosunku do skrajnej Inności, którą dyktuje mi

Prawo” (Renaut, 2001, s. 96). Krótko mówiąc, jako forma niezależności autonomia, która oznacza samostanowienie prawa, zupełnie nie łączy się z żadną wyobraźną postacią niezależności – w idealnej autonomii jestem nadal zależna od norm i praw pod warunkiem, że akceptuję je dobrowolnie. W ten sposób waloryzacja autonomii, akceptując ideę prawa lub reguły, może naturalnie dopuszczać *zasadę ograniczenia Ja* poprzez *podporządkowanie się* prawu powszechnemu. Oznacza to również, że „wartość autonomii jest konstytutywna dla idei demokracji, waloryzacja niezależności może natomiast prowadzić – i na tym polega «doskonała niezależność», którą kultywował indywidualizm – aż do uznania całkowitej samowystarczalności za wartość ponadczasową, z istoty niemożliwą do ograniczenia i wymykającą się wszelkiej normatywności” (Renaut, 2001, s. 96).

Niezwykle istotne w analizach Alaina Renaut jest stwierdzenie, że dzisiejsza waloryzacja indywidualizmu stała się możliwa właśnie dzięki dewaloryzacji lub dekompozycji autonomii. W tym procesie – co znacznie komplikuje i zaciemnia obraz nowożytności – oczywiście jednostka pozostaje postacią podmiotu w tym sensie, że dla rozwoju indywidualizmu konieczne są warunki typowe dla nowożytności, tzn. ustanowienie człowieka „właściwą wartością” w świecie wewnątrznie niezhierarchizowanym: indywidualizm niewątpliwie również jest postacią lub momentem humanizmu nowożytnego. Przy czym „jednostka jest prawdopodobnie tylko zanikającą postacią podmiotu, indywidualizm zaś zanikającym momentem humanizmu, który pozbawiony został samej swej istoty” (Renaut, 2001, s. 66).

Podkreślić przy tym należy, że przechodzenie od zasady autonomii do zasady niezależności w sferze praktycznej stwarzało i nadal tworzy warunki powstania wielu groźnych zjawisk, jak atomizacja społeczeństwa, niszczenie przestrzeni publicznej, konsumpcjonizm, czy – jak pokazuje to Małgorzata Jacyno (2007) – profesjonalizacja podmiotowości. Współczesny indywidualizm dąży do rozpuszczenia obiektywności w czystym relatywizmie, a wręcz w nihilizmie, któremu odpowiada formuła: każdemu jego opinie, cele i gusta (Renaut, 2001, s. 72). Ideologia ta nadaje wartość jednostce jako niezależnemu bytowi, z istoty swej niespołecznemu, który jest wartością najwyższą i nie może podlegać niczemu oprócz siebie, a wszelkie zasady hierarchii są przez to odrzucane na rzecz zasady równości, co w sferze ekonomiczno-politycznej propaguje agresywny neoliberalizm (zob. Bauman, 2007; Bokszański, 2007; Elias, 2008; Gurczyńska-Sady, 2013; Jacyno, 2007; Szahaj, 2000; Touraine, 2007)¹.

Wobec powyższego powstaje pytanie – jak pogodzić „wolność nowożytnych” (tzn. wymaganie niezależności wpisanej mimo wszystko w nowożytną ideę autonomii jako niezależności od całkowitej inności lub zewnętrzności zmuszających podmiot do działań) z koniecznością istnienia norm (jako nieprzekraczalnym wymogiem intersubiektywności)? (Renaut, 2001, s. 69).

¹ Szczególnie u Bokszańskiego (2007) znajdujemy wskazanie na różne modele, typy indywidualizmu powiązane z etapami rozwoju nowoczesności, w tym tzw. późnej nowoczesności.

Pomijając skomplikowane, choć niezwykle ważne dla tego tematu analizy humanizmu niemetafizycznego i nieindywidualistycznego oraz subiektywności, obiektywności i intersubiektywności, jak też koncepcje i argumenty formułowane w sporze liberałów z komunitarystami, chciałabym zaznaczyć – uwzględniając tytuł tego opracowania – że centrum tych rozważań stanowią problemy związane zarówno z autonomią, podmiotowością, jak i samodzielnością człowieka.

W różnicowaniu postaci podmiotowości i odróżnianiu wartości autonomii od wartości indywidualizmu pomocne jest dostrzeżenie przede wszystkim cech charakterystycznych autonomii, jak też jej rodzaju. Należy mianowicie zauważyć, że autonomia jest wartością wynalezioną, historyczną, upowszechnioną jako ideał godny pożądania w wyniku wielu przygodnych mutacji kulturowych (Szahaj, 2000, s. 148)². Jej cechą podstawową jest wybór zasad swojego życia, który musi być jednak świadomy, tzn. musimy mieć świadomość alternatyw, między którei możliwościami wybierać. Niezbędne jest też krytyczne myślenie o tych możliwościach oraz uświadamianie sobie swoich zdolności do wybierania. Tak naprawdę, takie cechy ma jeden z wyróżnionych przez Thomasa Maya (1998) modeli autonomii, tzn. autonomia pojmowana zgodnie z Arystotelesowską metaforą sternika jako „rządzenie sobą”. Takie rozumienie za kryterium autonomii przyjmuje umiejętność i możliwość podmiotowego wyboru przedmiotu wpływu, konkretnie – autorytetu. Drugi model jest zaś pojmowany zgodnie z Arystotelesowskim pojęciem autarkii (*autarkeia*) i oznacza całkowitą niezależność od wpływów otoczenia (samowystarczalność). May podkreśla, że autonomia nie wymaga odcięcia się od zewnętrznych wpływów, ale aktywnego ich oceniaania po to, aby „sternik” przyjął odpowiedni kurs. Poza tym różnorodność wpływów i stopień ich oddziaływania na podmiot tworzą określony zasób informacji, jaki ma do dyspozycji. Istotę tej koncepcji autonomii stanowią właśnie te informacje oraz poczytalność, rozumiana jako wolność podmiotu od przymusów psychicznych, które z góry wykluczają możliwość swobodnego wyboru, a także kompetencja w radzeniu sobie z zewnętrznymi wpływami, czyli aktywne kształtowanie swojego życia, a nie tylko reaktywne odnoszenie się do okoliczności³. Zauważmy, że w takim rozumieniu autonomii podmiot musi mieć jakiś wybór możliwości działania, jakiś zakres możliwych opcji do własnej oceny. Przy czym właśnie unikatowość oceny zewnętrznych wpływów świadczy o osiągniętym zakresie i poziomie autonomii.

Ogólnie więc ta koncepcja autonomii zakłada, że

autonomia polega na czymś więcej niż tylko zwykłej podmiotowości. Wymaga bowiem podmiotowości ujawnianej przy spełnianiu pewnych warunków „poczytalności” [*sanity*] i wolnej od przymusowych czy zniewalających wpływów. Wpływy te identyfikuje się przez zdolność „rozumnego” [*sensible*] pod-

2 Autor powołuje się na, jak to określa, niesłychanie drobiazgowe i historycznie rzetelne studium Schneewinda (1998).

3 Ten rodzaj autonomii Szahaj traktuje jako cenny dla proponowanego przez siebie tzw. poprawionego liberalizmu – liberalizm skorygowany, poprawiony, przemyślany na nowo (Szahaj, 2000, s. 150).

miotu do tego, aby wybrać inaczej. A z kolei owa zdolność do innego wyboru wymaga obecności odpowiedniego zakresu faktycznych [viable] opcji. Gdy warunki te i cechy są obecne, podmiot działa jak „sternik” przy określaniu swojego zachowania (Szahaj, 2000, s. 151).

Oznacza to, że przeciwieństwem autonomii nie jest uleganie wpływom, ale bezrefleksyjność. Pozbawione refleksji przyjmowanie norm i zasad jest wyrazem braku autonomii. Przy czym autonomia (jak i samodzielność człowieka) jest stopniowalna, co oznacza, że w różnych sytuacjach przymus i sterowanie swoim zachowaniem są w różnych proporcjach wyznacznikami naszych działań. Warto też zaznaczyć, że autonomia nie oznacza egoizmu⁴, ponieważ nie ma żadnej sprzeczności między nią a chęcią niesienia pomocy, poczuciem braterstwa itp. Co więcej, autonomia jako kompetencja podmiotu wymaga wzrastania we wspólnocie, w określonej kulturze. W tym miejscu należy jednak mocno podkreślić, że nie każda wspólnota, nie każda kultura sprzyja czy wręcz umożliwia rozwój autonomii. Do jej rozwoju niezbędny jest bowiem taki charakter więzi wspólnotowych, który charakteryzuje wspólnoty otwarte, inkluzywne, kulturę posttradycyjną, kulturę odczarowaną. W ich warunkach możliwy jest rozwój moralny człowieka i osiągnięcie w nim etapu postkonwencyjonalnego.

Odnosząc powyższe ustalenia do uniwersytetu, dwa elementy wydają się szczególnie ważne: stopień autonomii w charakterystyce studentów i profesorów oraz charakter i jakość wspólnoty, którą tworzą. Uwzględniając ich wzajemne oddziaływanie oraz potrzebę nieustannego poszukiwania równowagi pomiędzy autonomią i wspólnotowością, warto się zastanowić, czy i jaką wspólnotę w konkretnym uniwersytecie, wydziale czy instytucie stworzymy. Warto pozyskać informacje niezbędne do odpowiedzi na pytania, w jakim stopniu naszą wspólnotę można charakteryzować jako otwartą, inkluzywną, taką, która spełnia kryteria sformułowane np. przez Henry'ego Tama (1998) w jego pracy o komunitalnym. I na koniec – trzeba mieć nadzieję, że w odniesieniu do naszego uniwersytetu (tzn. uniwersytetu, w którym pracujemy lub studiujemy) Bill Readings nie miał racji, twierdząc:

Każdy, kto spędził choć trochę czasu na Uniwersytecie, wie, że nie jest on wzorem wspólnoty i że trudno o zbiorowość równie małąstkową i pełną złośliwości jak społeczność na typowym wydziale uni-

4 Ważnym argumentem w tym zakresie mogą być też ustalenia psychologii współczesnej, w ramach której od ponad czterdziestu lat są przesłanki pozwalające głębiej interpretować indywidualizm i kolektywizm. Przede wszystkim istnieją podstawy, aby podkreślać istnienie wielu odmian zarówno indywidualizmu, jak i kolektywizmu. Poza tym, co niezwykle ważne, wskazuje się, że dla dobrego rozwoju i życia człowieka nie należy tych kategorii sobie przeciwstawiać, ale widzieć je łącznie. Z badań Marii Jarymowicz (1994, 1999) wynika, że proces poznawczego wyodrębniania Ja (nazwany procesem poznawczej indywidualizacji) jest warunkiem koniecznym (a nie tylko wystarczającym) do uznania celów cudzych za własne, jest warunkiem wspólnoty duchowej z innymi i pozaosobistego angażowania się. W psychologii indywidualizm, jako nazwa orientacji „ku sobie”, wiązany jest jednak głównie z ksobnością, egocentryzmem, egoizmem. Ale przecież zauważyć też trzeba, że w orientacji „ku innym” nie dość wyraźnie odróżnia się koncentrację na innych z miłości bądź z powodów pozakolektywnych. „Wnikliwe słuchanie innych i spełnianie ich oczekiwań jest także nieodzownym warunkiem realizacji celów makiawelicznych: by skutecznie manipulować innymi, trzeba znać się na tym, czego inni chcą i czemu nie potrafią się oprzeć (Machiavelli poucza: «Mów innym to, co pragną usłyszeć»)” (Jarymowicz, 1999, s. 125).

wersyteckim (...). A mimo to mit się utrzymuje. Uniwersytet jest traktowany jako wzór potencjalnie wolnej i racjonalnej dyskusji, miejsce, gdzie wspólnota tworzy się dzięki wspólnej wierze w pewną abstrakcję, niezależnie od tego, czy abstrakcja ta jest częścią tradycji, czy przedmiotem racjonalnej umowy (Readings, 2017, s. 274).

Wobec takich i innych waloryzacji uniwersytetu, szczególnie w ostatnich latach, można zadać pytanie, na ile autonomia jest jeszcze właściwą, możliwą czy też po prostu potrzebną kategorią opisu uniwersytetu. A może w naszych odwołaniach do niej już tylko ją mistyfikujemy?

Bibliografia

- Bauman, Z. (2008). *Zindywidualizowane społeczeństwo*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Bokszański, Z. (2007). *Indywidualizm a zmiana społeczna. Polacy wobec nowoczesności. Raport z badań*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Elias, N. (2008). *Spółczesność jednostek*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gurczyńska-Sady, K. (2013). *Człowiek jako słowo i ciało. W poszukiwaniu nowej koncepcji podmiotu*. Kraków: TAIWPN Universitas.
- Jacyno, M. (2007). *Kultura indywidualizmu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Jarymowicz, M. (1994). W stronę indywidualnej podmiotowości i zbliżeń z innymi: podmiotowe podstawy społecznych identyfikacji. W: M. Jarymowicz (red.), *Poza egocentryczną perspektywę widzenia siebie i świata* (s. 11–36). Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Psychologii PAN.
- Jarymowicz, M. (1999). O godzeniu wody z ogniem: związki kolektywizmu z indywidualizmem. W: B. Wojciszke, M. Jarymowicz (red.), *Psychologia rozumienia zjawisk społecznych* (s. 121–152). Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Psychologii PAN.
- May, T. (1998). *Autonomy, Authority and Moral Responsibility*. Dordrecht–Boston: Kluwer Academic Publishers.
- Readings, B. (2017). *Uniwersytet w ruinie*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Renaut, A. (2001). *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*. Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Schneewind, J.B. (1998). *The Invention of Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Szahaj, A. (2000). *Jednostka czy wspólnota? Spór liberalistów z komunitarystami a „sprawa polska”*. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Szczepański, J. (1988). *O indywidualności*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Związków Zawodowych.
- Tam, H.B. (1998). *Communitarianism. A New Agenda for Politics and Citizenship*. Basingstoke: Macmillan.
- Touraine, A. (2007). *Mysleć inaczej*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Streszczenie

Artykuł zawiera próbę analizy znaczeń tytułowych kategorii oraz ich możliwych powiązań. Zwraca przede wszystkim uwagę na niejednoznaczność każdej analizowanej kategorii, a także proponuje ich znaczenia, które – jak się wydaje – zostały zdominowane przez sposoby ich rozumienia charakterystyczne dla ideologii neoliberalnej. Pomija się przez to możliwości podważenia argumentów antyhumanizmu rozumianego jako zamiar obalenia podmiotu. Przywołane rozumienia autonomii i wspólnoty są potraktowane jako możliwe kategorie analityczne kondycji dzisiejszego uniwersytetu.

Słowa kluczowe: indywidualizm, autonomia, wspólnota

INDIVIDUALISM – AUTONOMY – COMMUNITY

Summary

The article contains an attempt to analyze the meanings of the title categories and their possible connections. It primarily draws attention to the ambiguity of each analyzed category, and also proposes their meanings, which – it seems – were dominated by the ways of their understanding characteristic of neo-liberal ideology. Thus, the possibility of undermining the arguments of antihumanism understood as the intention to overthrow the subject is omitted. The cited understandings of autonomy and community are treated as possible analytical categories of the condition of today's university.

Keywords: individualism, autonomy, community