

Krzysztof Wielecki

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Dewajtis 5, Warszawa

krzysztof.wielecki@gmail.com

## **Nadzieja, troska i horyzonty odniesienia – przyczynek do konceptu podmiotowości**

### **Kryzys cywilizacyjny**

Punktem wyjścia jest tu teza, iż żyjemy współcześnie w czasach wielkiego kryzysu cywilizacyjnego. Nie mam możliwości rozwijania jej szerzej. Więcej pisałem na ten temat w książce pt. *Kryzys i socjologia*<sup>1</sup>. Obecnie wyjaśnię jedynie, iż podzielam zdanie tych, którzy sądzą, że przypadł nam ten frapujący i trudny los świadków przełomu cywilizacji. Pojęcie cywilizacji pojmuję zaś dość szeroko, jako pewien stan kultury.

Kulturę zaś potraktuję dla potrzeb tego tekstu jako sferę ludzkich wytworów (społecznych) w danych ramach cywilizacyjnych. Składają się na nią, jak sądzę, materialne i niematerialne wytwory, które można by potraktować jako swego rodzaju reakcję na ludzkie pragnienia oraz potrzeby duchowe, psychiczne i materialne, ale także interesy różnego rodzaju zbiorowości, w konkretnych warunkach geograficznych, cywilizacyjnych, kulturowych, społecznych i gospodarczych. Tradycja każe wyprowadzać pojęcie kultury z negacji natury. Współcześnie akcentuje się szczególne i właściwe tylko ludziom wytwory, jakimi są symbole. Tworzą osobliwą ludzką kulturę symboliczną. Często zwraca się uwagę na *aksjonormatywny* aspekt kultury symbolicznej, czyli na takie jej treści, jak wartości, normy i znaczenia. Kultura jest niewątpliwie tym, co realizuje się w interakcjach

---

<sup>1</sup> K. Wielecki, *Kryzys i socjologia*, Warszawa 2012.

społecznych, co jest w nich wytwarzane i reprodukowane, i na nie zarazem wpływa. Jest też funkcją i warunkiem interakcji i istnienia społeczeństw<sup>2</sup>. Nie istnieją one bez kultury, jak i ona bez nich. Sens takich pojęć jak potrzeby, pragnienia, funkcje i wytwory trzeba rozumieć głębiej. Za Danielem Bellem np., warto wspomnieć, iż kultura jest również wynikiem dążenia do „spójnego zbioru odpowiedzi na problemy egzystencjalne”, dodajmy, że jedną z niezwykle ważnych funkcji kultury jest ta, jaką pełni ona w procesie wytwarzania indywidualnych i zbiorowych *horyzontów odniesienia*, o których będzie mowa dalej.

Aby nie popadać w poboczne dla tego tekstu rozważania<sup>3</sup>, przyjmę roboczo, iż „Kultura, to ogół materialnych, głównie technicznych wytworów ułatwiających życie człowieka”,<sup>4</sup>. Choć zauważmy na marginesie, iż kultura nie zawsze ułatwia życie i nie należy jej zawężać do dóbr materialnych. Pojęcia cywilizacji tym bardziej.

J. Woleński wymienia trzy orientacje w odczytaniu tego pojęcia. Po pierwsze zatem, możemy wyodrębnić „cywilizację ze względu na sposób jej powstania (przemysł), typ wytworów (technika) lub jakiś ich szczególnie ważny rodzaj, nie znany w przeszłości, np. komputery”<sup>5</sup>. Stąd uprawnione jest rozróżnienie cywilizacji *technicznej*, *przemysłowej* lub *informatycznej*. Można też pod tym pojęciem rozumieć to, co względnie powszechne dla wielu kultur, „co zaciera do pewnego stopnia różnice między narodami; kładzie ono akcent na to, co wszystkim ludziom jest lub – w poczuciu tych, którzy się nim posługują – powinno być wspólne”<sup>6</sup>. To orientacja druga. Trzecia zaś wiąże pojęcie cywilizacji z historią i różnymi wyróżnianymi w niej epokami<sup>7</sup>.

Przyjmijmy zatem roboczo, iż cywilizacja to pewien stan kultury (niekoniecznie tylko materialnej i niekoniecznie ułatwiającej życie), wynik procesów historycznych *długiego trwania*<sup>8</sup>, *wytwarzany przez społeczeństwa, przekraczający czas życia kilku pokoleń. Cywilizacja tworzy ramy, w których, w niemałym stopniu pod jej wpływem, ludzie konstruują ład społeczny, tworzą*

---

<sup>2</sup> O problemie konflacji popełnianych przy analizie relacji człowiek – kultura oraz o emergentnych cechach obu członów relacji np. M.S. Archer *Morfogeneza – ramy wyjaśniające realizmu*, tłum. D. Leonarska, „Uczelniane Czasopismo Socjologiczne”, 2015:10 (1), s. 16–46 oraz K. Wielecki, *Socjologia na rozstaju dróg. Znaczenie teorii Margaret S. Archer*, tamże, s. 47–59

<sup>3</sup> Gdyby było na to miejsce, odwołałbym się do M. Archer, *Culture The place of culture in social theory*, Cambridge 1996.

<sup>4</sup> S. Blackburn, J. Woleński, *Oxfordzki słownik filozoficzny*, Warszawa 1997, s. 70.

<sup>5</sup> Tamże.

<sup>6</sup> N. Elias, *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, Warszawa 1980.

<sup>7</sup> S. Blackburn, J. Woleński, *Oxfordzki słownik filozoficzny*.

<sup>8</sup> F. Braudel, *Historia i trwanie*, Warszawa 1999.

*grupy i instytucje społeczne, kulturę i swoje tożsamości. Cywilizacja strukturyzuje zatem życie wielu społeczeństw przez dłuższy czas, ale też jest wytworem tych społeczności i tworzących je jednostek.*

Cywilizacja – gdy analizować ją od innej strony – to ogół wytworów społecznych, jakie powstają w odpowiedzi na kryzys cywilizacyjny. Przez kryzys cywilizacyjny będą natomiast rozumiał sytuacje, w których wyzwania cywilizacyjne uniemożliwiają istnienie społeczeństwa bez istotnych zmian. Czynniki takiego kryzysu mogą być wielkie wydarzenia historyczne (wojny, rewolucje itp.), zjawiska przyrodnicze (powódzie, trzęsienia ziemi itp.), albo też przełomowe odkrycia naukowe i techniczne czy nowe religie, idee lub też wielkie racjonalizacje, wyobrażenia, mity. Czynniki takie często są wyzwaniem nie tylko dla jakiejś odosobnionej społeczności, lecz także mają znaczenie bardziej uniwersalne. Tradycja zatem wiąże pojęcie cywilizacji z szerszą przestrzenią. Cywilizacje długo powstają i powoli się rozwijają. Zwykle jest to proces, który zachodzi za pamięci wielu pokoleń.

Mamy zatem obecnie do czynienia – twierdzą – z dość dramatycznym procesem strukturyzacji cywilizacyjnej. Postępuje zaawansowana dekompozycja cywilizacji industrialnej. Niektórzy są zdania, iż wyłania się jakaś inna, nowa, informacyjna – jak chcą niektórzy, postnowoczesna, postindustrialna – wielość nazw świadczy, zdaje się, o dużej dezorientacji. Kryzys cywilizacyjny wiąże się często z dokonaniem w dziedzinie odkryć naukowych i technicznych, które pociągnęły za sobą tak rewolucyjne zmiany techniczne, że nie tylko następują bezprecedensowe w historii zmiany technologii wytwarzania, ale wszystkie wymiary życia człowieka i społeczeństw znajdują się w stanie głębokiej transformacji.

Właśnie podobne zasadnicze i dynamiczne zmiany charakteryzują stan głębokiego kryzysu cywilizacyjnego. Dawne instytucje, poglądy, strategie tracą stopniowo aktualność. Choć, oczywiście w dorobku kulturowym są wartości, które zawsze będą ważne i potrzebne oraz takie, których znaczenie nie zanika tak szybko. Widzimy, jak industrializm słabnie, zabierając ze sobą bardzo wiele, wytwarza zaś zupełnie nowe zjawiska, wartości i konflikty – prawdziwe wyzwania dla współczesnych ludzi.

Brak tu miejsca na poważniejsze rozważania w tej sprawie. Nawet jednak niezbyt uważny obserwator współczesnego świata może się zorientować, że dziś małżeństwo jest czymś innym niż jeszcze dwadzieścia lat temu, wojna nie przypomina znanych nam wcześniej konfliktów zbrojnych, terroryzm przybiera formy bez precedensu w przeszłości itd., itp. Głębsza analiza wykáže natomiast, że wielkie przemiany cywilizacyjne i technologiczne powodują głębokie zmiany na poziomie ładu społecznego poszczególnych

państw. Co więcej, same państwa przechodzą tak istotne przeobrażenie, że każdy już widzi, iż zmienia się ich funkcja, znaczenie, możliwości i siła.

Ulrich Beck pisze o społeczeństwie ryzyka jako rezultacie wielkiej zmiany cywilizacyjnej naszych czasów. Immanuel Wallerstein zapowiada koniec kapitalizmu wskutek wyczerpywania się jego tradycyjnych rezerwowych zasobów niezbędnych do akumulacji kapitału, jak tania siła robocza ze wsi albo krajów Trzeciego Świata lub darmowe do tej pory zasoby środowiska naturalnego. Manuel Castells rozwija wizję społeczeństwa sieciowego, a Jeremy Rifkin snuje opowieść o tym, jak współcześnie praca traci znaczenie dla wytwarzania towarów, wielkie firmy wyprzedają majątek, gdyż własność budynków, maszyn i temu podobnych dóbr trwałych nie stanowi już o bogactwie.

Ten współczesny, wielki kryzys cywilizacyjny ma w istocie więcej przyczyn niż tylko wspomniane przemiany technologiczne. W rzeczywistości jest on wynikiem nakładania się kilku potężnych procesów długiego trwania. W sferze kultury i prądów umysłowych wymienimy tu głównie sięgającą oświecenia sekularyzację i znacznie późniejszy paradygmat tzw. rozumu instrumentalnego, a w ostatnich dziesięcioleciach postmodernizm. Dodajmy do tego rozpoczętą w drugiej połowie lat siedemdziesiątych globalizację i głębokie przemiany kapitalizmu, jaką ona spowodowała. Trzeba także pamiętać o nowotworowym rozwoju kultury masowej, jako bardzo ważnym procesie globalizacyjnym, który zarazem jest jednym z głównych czynników wspomnianego kryzysu cywilizacyjnego.

### **Horyzonty odniesienia współczesnego człowieka**

Refleksyjny podmiot, w wyniku *rozumienia*, *przeżywania* i *interpretacji* gromadzi mniej lub bardziej uświadamiany, koherentny, pełny i realistyczny zespół przekonań, które odnoszą się do teoretycznej (lub faktycznej) kategorii ładu świata tworząc wyobrażenie, które jest jakby horyzontem, odległą linią, pozwalającą określić pozycję indywidualną i zbiorową wobec świata, ludzi, społeczności i kultur. Pozwala też jakoś nawigować w życiu społecznym, w przestrzeni kultury. Tę wyobrażoną (czy urojoną, to inna sprawa) *linię*, umysłową reprezentację ładu i sensu świata, nazywam *horyzontem odniesienia*. Horyzont jest wirtualną, odległą perspektywą, która pozwala tworzyć przestrzeń intelektualną, w jakiej umieszczamy siebie i innych, wartości i poglądy, w której krystalizuje się tożsamość, która orientuje nasze życie. Proces konstruowania indywidualnych i zbiorowych horyzontów odniesienia jest zarazem procesem wytwarzania sensów, znaczeń, symboli, wartości, idei. Są to zatem wytwory kultury. Procesy te

dokonują się w określonym środowisku kulturowym, a więc pod wpływem i z wykorzystaniem zasobów kultury. Twierdzę, iż współczesny człowiek ma dramatyczne trudności właśnie z indywidualnymi horyzontami odniesienia, a współczesne społeczności z horyzontami zbiorowymi.

Skutkiem ubocznym omawianego kryzysu cywilizacyjnego jest dziś kryzys człowieka. Ten egzystencjalny dramat współczesności można zrozumieć wyłącznie w kontekście wielkiego kryzysu cywilizacyjnego naszych czasów, w których, na własne życzenie, niekiedy w euforii złudnego poczucia wolności i mocy, zostajemy sami. Popadamy w indywidualizm egocentryczny, który separuje nas od innych ludzi, w tym od rodziny, a także od Boga i Kościoła, co utrudnia proces integrowania horyzontów odniesienia. Jest to błąd fundamentalny, świadczący o niezrozumieniu istoty człowieczeństwa.

Może jednak przede wszystkim jest to kryzys mentalny człowieka i jego kultury na przełomie epok. Aspektem osamotnienia we wszechświecie zbolelej narcystycznie jednostki jest kryzys zdrowia psychicznego. Nie wytrzymujemy psychicznie. Wielka zmiana cywilizacyjna na naszych oczach orze cały nasz świat – nie umiemy, zdaje się, zbudować tożsamości, poczucia sensu świata, znaczenia własnej egzystencji na ruchomych piaskach przełomu cywilizacji. Wydaje się, że mało kto nie cierpi, bodaj w małym stopniu, na neurotyzm. Narcyzm jest, zdaje się, coraz bardziej rozpowszechnioną nerwicą. Oficjalne statystyki mówią o 42% populacji Zachodniej doświadczającej depresji. Wzrasta liczba samobójstw i przestępstw popełnianych ze szczególnym okrucieństwem, zwiększa się odsetek zachorowań na dolegliwości psychiatryczne.

Kryzys cywilizacyjny o charakterze globalnym powoduje kryzys społeczny w skali makro i mikro. Dotyka instytucji państwa, gospodarki, wartości, kultury, małżeństwa i rodziny. Obejmuje on także to, co nazywam *ładem egzystencjalnym, horyzontami odniesienia i ramami działania*<sup>9</sup>. Ludzie w takim świecie mają też często poczucie odarcia z tożsamości kulturowej, wypierania ich korzeni i tożsamości zbiorowej przez ekspansywną, wulgarną i beczelną kulturę masową.

Fundamentalne dla rozwoju człowieka potrzeby, jak bezpieczeństwa, tożsamości, sensu i znaczenia, bez zaspokojenia których cierpimy, nie potrafimy żyć, a na pewno zachować zdrowia psychicznego, wymagają elementarnego bodaj przeświadczenia, że rozumie się w stopniu wystarczającym świat i swoje w nim miejsce. Jak wspominałem, człowiek uruchamia pewne

---

<sup>9</sup> K. Wielecki, *Podmiotowość w czasach kryzysu postindustrializmu. Między indywidualizmem a kolektywizmem*, Warszawa 2003.

praktyki przeżywania, rozumienia i interpretacji obiektywnie istniejącego ładu świata. Mowa tu o horyzontach odniesienia właśnie. Wyróżniam w nim analitycznie ład ontyczny, moralny i poznawczy. Gromadzimy mniej lub bardziej uświadamiany, koherentny, pełny i realistyczny zespół takich przekonań, które odnoszą się do teoretycznej (lub faktycznej) kategorii ładu świata. Horyzont odniesienia zarysowuje swego rodzaju wirtualną, odległą perspektywę, która pozwala tworzyć przestrzeń intelektualną, w jakiej umieszczamy siebie i innych, wartości i poglądy, w której krystalizuje się tożsamość, która orientuje nasze życie.

Przeszłość zdaniem ks. Józefa Tischnera cechowała się „niepodważalnymi ramami pojęciowymi, stawiającymi człowiekowi twarde wymagania, co do których obawia się on, że nie będzie w stanie ich spełnić. Staje wobec perspektywy nieodwracalnego wyklęcia lub wygnania, napiętnowania niesławą, nieodwołalnego potępienia lub też upadku na niższe szczeble bytu w kolejnym z niezliczonych wcieleń. [...] Jednakże czyhające nań niebezpieczeństwo jest całkowicie odmienne od tego, które stoi na drodze *poszukującego* człowieka nowożytnego – to bowiem jest niemal przeciwieństwem poprzedniego: świat traci swój duchowy zarys, każdy czyn pozbawiony jest sensu, opada nas lęk przed przeraźliwą pustką, doznajemy czegoś w rodzaju zawrotu głowy, a nasz świat i przestrzeń, w której się poruszamy, ulega rozbiciu”<sup>10</sup>.

Główny problem postindustrializmu polega na tym, iż człowiek nie jest w stanie wykorzystać daru poszerzonej wolności, jaki przynosi współczesność, do budowania własnej podmiotowości i podmiotowości społecznej, albowiem „niepokój egzystencjalny zwykłych ludzi”<sup>11</sup>, jak pisze Giddens, powoduje cierpienie degradujące człowieka. Postindustrializm daje wolność, gdyż wyzwala z ograniczeń industrializmu, otwiera przed nami czas i przestrzeń, oddaje do dyspozycji niezliczone wynalazki cywilizacyjne, czyni obywatelami świata, wyzwala z pod władzy norm i wartości, tradycyjnych struktur społecznych, obyczajów itd. itp. Ale jest to wolność negatywna, pozbawiona perspektywy *wolności – do*.

Postindustrializm równocześnie odbiera możliwość korzystania z tej wolności, gdyż zamyka ludzi we własnych sercach, separuje ich przed ekranami telewizorów i monitorami komputerów oraz atomizuje, jak pisał pro-roczo de Tocqueville o innej epoce. Ta postindustrialna kultura samorealizacji, jak pisze Taylor, „doprowadziła do tego, że wielu ludzi straciło z oczu problemy, które przekraczają ich jednostkowy punkt widzenia. Wydaje się

<sup>10</sup> J. Tischner, *Myslenie według wartości*, Kraków 2002, s. 37–38.

<sup>11</sup> A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa 2001, s. 30.

też bezsporne, że kultura ta przybrała formy trywialne i egotyczne. Może to prowadzić do swoistego absurdu: powstawania nowych postaci konformizmu wśród ludzi, którzy chcą być tylko sobą, a jeszcze dalej – nowych form zależności, w miarę jak ludzie niepewni własnej tożsamości zwracają się do samozwańczych ekspertów i przewodników wszelkiego autoramentu, otoczonych prestiżem nauki czy jakiejś egzotycznej duchowości<sup>12</sup>. Autor pokazuje, jak współczesność wypycha ludzi w nowy indywidualizm, ze wszystkimi tego zgubnymi skutkami. Tak właśnie objawia się kryzys współczesnego człowieka, czasów postindustrialnego kryzysu cywilizacyjnego, którego niezwykle istotnym wymiarem jest kryzys indywidualnych i zbiorowych horyzontów odniesienia.

### Troski, groza i trwoga

Wspomniałem wyżej syndrom potrzeb, których zaspokojenie warunkuje zdrowie psychiczne i zdolność rozwoju psychicznego człowieka. Wśród nich były potrzeby: bezpieczeństwa, akceptacji, miłości i przyjaźni oraz tożsamości, sensu i znaczenia. Zwłaszcza dwie ostatnie wiążą się ściśle z horyzontami odniesienia, choć żadna nie jest bez związku. Można wykazać – sądzę – jak zaburzenia indywidualnych horyzontów odniesienia w danym społeczeństwie, wpływają negatywnie na proces kształtowania się zbiorowych (emergentnych na poziomie zbiorowości) horyzontów odniesienia oraz jakie, dające się badać socjologicznie, konsekwencje powoduje zły stan zbiorowych horyzontów odniesienia. To jest jednak temat do osobnych rozważań.

Tutaj natomiast pragnę zwrócić uwagę na trudność w stosowaniu psychologicznej kategorii potrzeb w teorii socjologicznej. Pojęcie potrzeby, po pierwsze nie wyczerpuje rozmaitych motywów ludzkiego działania, jak np. popędy, instynkty lub – występujące w języku filozoficznym – pragnienia<sup>13</sup>. Po drugie zaś, nie oddaje istotnej różnicy między potrzebą obiektywną i odczuwaną. Dziecko np. powinno, dla własnego dobra, wstrzeźliwie stosować słodycze i pilnie się uczyć, ale niekoniecznie odczuwa to subiektywnie. Po trzecie natomiast, pojęcie potrzeby z trudem nadaje się do analizy stanów zbiorowych. Cała teoria potrzeb wypracowana w psychologii zawodzi tu. Wydaje się, że tych mankamentów nie ma wprowadzone przez Margaret S. Archer pojęcie troski.

<sup>12</sup> Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, tłum. M. Gruszczyński, Kraków 1996, s. 19.

<sup>13</sup> Zob. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2002; tenże, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2009.

W teorii brytyjskiej socjolog wiąże się ono najściślej z jej koncepcją z zakresu antropologii filozoficznej<sup>14</sup>. Przedstawia nam ona wizję człowieka właściwą postawie realizmu krytycznego, odmienną zaś od *modelu człowieka nowoczesności*, zredukowanego do racjonalności, a wręcz do racjonalności instrumentalnej, która uzyskuje swą wulgarną pełnię w koncepcji „homo economicus”<sup>15</sup>. Opozycja autorki bierze się stąd, iż „model *człowieka nowoczesności* – jako projekcja tradycji oświeceniowej – ogołocił człowieka ze wszystkich jego własności, pozostawiając mu tylko jedną z nich – racjonalność. Racjonalność uznano za daną, a zatem nasze relacje ze światem nie określały w żaden sposób tego, kim jesteśmy”<sup>16</sup>. Dla odmiany, „model homo economicusa nie uwzględniał naszej normatywności i emocjonalności, które mają charakter intencjonalny i dotyczą naszej relacji z otoczeniem – naturalnym, praktycznym, społecznym [...] Przeciwnie, zubożonym *modelem człowieka* stał się samotny, wyizolowany i oportunistyczny łowca okazji”<sup>17</sup>. Archer odrzuca też model „człowieka nowoczesności”, „który zna cenę wszystkiego, lecz nie zna wartości niczego” i któremu „brakowało środków, by osiągnąć odrębną tożsamość osobistą”<sup>18</sup>.

Rzeczywista i odrębna tożsamość osobista, zdaniem Archer, musi być „efektem określenia naszych trosk ostatecznych [zasadniczych]<sup>19</sup> – przyp. mój K.W.] i pogodzenia ich z pozostałymi troskami”<sup>20</sup>. Owe troski, jeśli dobrze to rozumiem, są subiektywnymi i uświadamianymi sobie motywami, z jakimi człowiek<sup>21</sup> wchodzi w relacje społeczne. Trzeba mieć jednak na uwadze, iż „realiści społeczni muszą zdecydowanie bardziej precyzyjnie określić ludzkie własności i siły oraz sposoby, w jakie wyłaniają się one poprzez nasze relacje ze światem – światem, którego nie można sprowadzić do *społeczeństwa*, nie mówiąc już o *języku, dyskursie, czy rozmowie*”<sup>22</sup>. Autorka wyjaśnia dalej, czego brakuje krytykowanym wcześniej „modelom człowie-

<sup>14</sup> Zob. M.S. Archer, *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa*, tłum. A. Dziuban, Kraków 2013.

<sup>15</sup> Więcej o koncepcji rozumu instrumentalnego i jej znaczeniu dla socjologii oraz antropologii filozoficznej piszę w: K. Wielecki, *Cudowny „odczarowany świat”, czyli o powrocie w nieznanne*, [w:] *Co po postindustrializmie?*, red. K. Wielecki, S. Sowiński, Warszawa 2013, s. 13–35.

<sup>16</sup> M.S. Archer, *Człowieczeństwo*, s. 7–8.

<sup>17</sup> Tamże, s. 8.

<sup>18</sup> Tamże.

<sup>19</sup> *Ultimate concerns* bywa tłumaczone jako „troski ostateczne”. Moje konsultacje z prof. M.S. Archer doprowadziły do przekonania, iż lepiej będzie pisać o „troskach zasadniczych”. Patrz też M.S. Archer, *Morfogeneza*.

<sup>20</sup> M.S. Archer, *Człowieczeństwo*, s. 8.

<sup>21</sup> M.S. Archer niechętnie używa pojęcia człowiek: „Człowiek” (*man*), a w szczególności „racjonalny człowiek” (*rational man*) to pojęcie obce w myśli oświeceniowej. Stąd niechętnie odwołuję się do pojęcia „człowieka” (*man*) jako oznaczającego człowieczeństwo, odnosząc się do tej tradycji, jej spadkobierców, następców i przeciwników, zob. M. S. Archer, *Morfogeneza*, s. 34.

<sup>22</sup> M.S. Archer, *Człowieczeństwo*, s. 11.

ka”. Pisze: „bez świadomego poczucia, że jesteśmy jedną i tą samą osobą na przestrzeni czasu, nie moglibyśmy ruszyć z miejsca nawet tych dwóch przedstawionych przed chwilą zubożałych modeli, nie mówiąc już o zaproponowaniu solidniejszej koncepcji człowieczeństwa. *Człowiek nowoczesności* potrzebuje poczucia jaźni, jeśli ma konsekwentnie dążyć do realizacji swojego – tak zwanego – stałego schematu priorytetów, ponieważ musi być świadomy zarówno tego, że są to jego priorytety, jak i tego, czy udaje mu się czasem zwiększać ich liczbę. Podobnie, *istota społeczna* również potrzebuje raczej poczucia jaźni niż gramatycznej fikcji, by wiedzieć, że podlega ona konkretnym społecznym zobowiązaniom, a nie luźnym oczekiwaniom, i zdawać sobie sprawę z tego, że kiedy oczekiwania te ścierają się ze sobą, wtedy ona znajduje się w centrum uwagi i musi wykazać się kreatywnością, której nie uzyska studiując dyskursywny kanon”<sup>23</sup>.

Jeszcze dobitniej koncepcję trosk w rozumieniu człowieczeństwa wyraża Archer, gdy pisze: „jako istoty ludzkie z konieczności żyjemy we wszystkich trzech porządkach rzeczywistości – naturalnym, praktycznym i społecznym – [...] ludzie nabywają poczucia ciągłości jaźni we wczesnych etapach swojego życia, by uzyskać tożsamość osobistą (personal identity) wraz z osiągnięciem dojrzałości. Choć nasza osobowość ma unikatowy charakter, w dużym stopniu jest ona konstytuowana przez przytrafiające się nam zdarzenia. Jednostka wchodzi aktywnie w relacje ze środowiskiem, w którym się znajduje, nie ma jednak wpływu na wybór tego środowiska. Niemniej jednak pojawienie się tożsamości osobistej uwarunkowane jest tym, czy wykształci ona dojrzałą zdolność do refleksyjnego oglądu trzech porządków rzeczywistości, w które jesteśmy z konieczności zaangażowani. Z powodu ścisłego związku między naszą konstytucją a konstytucją świata, nie możemy bezkarnie ignorować żadnego z porządków: możemy jednak określić, które z naszych trosk są dla nas najważniejsze i dostosować do nich inne istotne dla nas troski. Uważam, że właśnie ten specyficzny sposób porządkowania trosk nadaje ludziom ich unikatową tożsamość osobistą [podkreślenie moje – K.W.]”<sup>24</sup>.

Nie wyczerpię tutaj koncepcji człowieka i człowieczeństwa Margaret S. Archer. Lepiej zresztą poznać ją z pierwszej ręki. Moim celem jest tutaj jedynie zarysowanie pojęcia troski i ukazanie jego głębokiego sensu. Usiłowałem ukazać znaczenie trosk w kontekście indywidualnych horyzontów odniesienia. Wydaje się, że posiadanie ich, w bodaj najbardziej skromnym zakresie (każdy ma zapewne indywidualne zapotrzebowanie na poziom

---

<sup>23</sup> Tamże.

<sup>24</sup> Tamże, s. 13.

ich złożoności, uzasadnienia i koherencji), jest potrzebą zasadniczą, nieredukowalną jedynie do potrzeb sensu i znaczenia. Nie jest jednak konieczne by ludzie uświadamiali sobie (zwłaszcza w pełni) te swoje potrzeby. Istotne jest, że je posiadają, że tworzą owe horyzonty odniesienia, które w pewien specyficzny sposób (poprzez kontekst ram działania) wpływają na praktykę działania jednostek oraz na ich osobowość. Ważne jest też to, iż poważne zaburzenia (rozpad, dezintegracja) horyzontów odniesienia mogą prowadzić (trzeba by tu uwzględnić teorię dezintegracji pozytywnej Kazimierza Dąbrowskiego – na co nie mam miejsca w tym artykule) do zaburzeń rozwoju psychicznego i społecznego człowieka i poważnych chorób psychicznych oraz nerwic. Wspominałem też o konsekwencjach rozpadu zbiorowych horyzontów odniesienia (wątek kryzysu kultury muszę w tym miejscu pominąć). Faktem jest, iż obecny kryzys cywilizacyjny niesie ze sobą coraz powszechniejsze występowanie nerwic<sup>25</sup>. Kluczowe znaczenie dla tego artykułu ma zaś wpływ horyzontów odniesienia i trosk zasadniczych na podmiotowość indywidualną i zbiorową.

Zanim jednak podejmę wątek ufności i podmiotowości, zatrzymam się na chwilę przy pojęciu trosk i trwogi Martina Heideggera. Filozof ten odróżnia trwogę od lęku: „Do analizy trwogi nie jesteśmy zupełnie nieprzygotowani. Pozostaje co prawda niejasne, jaki jest jej ontologiczny związek z lękiem. Niewątpliwie jest ona mu fenomenalnie pokrewna. Świadczy o tym fakt, że zwykle nie rozróżnia się tych dwóch fenomenów”<sup>26</sup>. Dla celów tego artykułu rozróżnienie to jest bardzo ważne. Istota tkwi w tym, jak się dowiadujemy, iż „*Przed czym trwogi nie jest bytem wewnątrzświatowym*. Dlatego z istoty nie ma z nim żadnego powiązania. Zagrożenie nie ma charakteru konkretnej szkodliwości, która godziłaby w to, co zagrożone, pod określonym względem godząc w jakąś szczególną możliwość bycia. [...] W trwodze nie jest napotykanie to czy owo, z czym, jako zagrażającym, mogłoby zachodzić jakieś powiązanie”<sup>27</sup>. Trwoga ma zatem, jak można się domyślać, transcendentny w stosunku do „bytu wewnątrzświatowego” charakter, a przerażenie – przeciwnie.

Być może jednak tak rozumiana trwoga ma związek z psychologicznym pojęciem grozy. Groza nie jest uczuciem, ale właśnie stanem porażenia uczuć, ich odłączeniem w psychice człowieka. Alexander Lowen pisze:

---

<sup>25</sup> Więcej na ten temat w: K. Wielecki, *Orientacje społeczne i środowisko naturalne*, [w]: *Wobec zagrożenia globalnym kryzysem ekologicznym*, red. H. Ciążela, W. Dziarnowska, W. Tyburski, Warszawa 2010, s. 101–111 oraz tenże, *Narcyzm, podmiotowość i demokracja* [w]: *Wybrane problemy demokracji i podmiotowości*, red. K. Wielecki, Warszawa 2010, s. 42–55.

<sup>26</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2010, s. 250.

<sup>27</sup> Tamże, s. 51.

„Zgodnie ze słownikową definicją *przerażenie* oznacza silny, trwający dłużej strach odnoszący się do wyobrażonych lub przyszłych niebezpieczeństw. *Groza* zakłada poczucie szoku i śmiertelnego lęku. Niebezpieczeństwo, z którym się wiąże, zawiera element zła; może ono zagrażać innym, niekoniecznie danej osobie. Chociaż grozie (z ang. horror) może towarzyszyć element strachu (zgodnie z łacińską etymologią słowo horror oznacza *silny strach*), nie jest on dominujący”<sup>28</sup>. Wyjaśnijmy do końca: „groza nie jest emocją. Groza wywiera wpływ głównie na umysł. Działa nań oszałamiająco”<sup>29</sup>. Człowiek w stanie grozy „jest zmrożony przerażeniem” – pisze w tym samym miejscu Lowen. Choć na zewnątrz nie musimy dostrzegać wyraźnych objawów grozy, to działa ona *jak znieczulenie miejscowe*. Groza jest efektem spotkania ze złem, jakby nie z tego świata, „niewewnątrz-swiatowym”, jeśli wolno tak to wyrazić. Jest ona transcendentna w tym przynajmniej sensie, iż jest stanem porażenia, czymś co jest nie do pojęcia przez człowieka, czymś co go przekracza, co jest spoza świata, jaki można by uznać za ludzki, co w jakiś sposób ma charakter doświadczenia eschatologicznego. Charakter ten pojmuję jako otwarcie podmiotu na to, co jest tak złe i przerażające, iż ma cechy doświadczenia zła jako takiego. Zła absolutnego, jakie stoi za doświadczanym, konkretnym i okazjonalnym złem „z tego świata”. Takie zło obezwładnia podmiot, czyni całkowicie słabym i bezradnym, jest jakby spotkaniem ekstremalnym, które przesuwając biegun moralnego horyzontu odniesienia.

Struktura myślenia Heideggera, jaką przedstawia on w znaczącym fragmencie dzieła *Bycie i czas* obejmuje: „podstawowe położenie trwogi jako wyróżniona postać otwartości jestestwa, bycie jestestwa jako troska, potwierdzenie egzystencjalnej interpretacji jestestwa jako troski na podstawie przedontologicznej autowykładni jestestwa, jestestwo, światowość, i realność, jestestwo, otwartość, prawda”<sup>30</sup>. Nie jest moją rolą przedstawiać w tym artykule szerszej myśli tego wielkiego filozofa. Tutaj wystarczy nam konstatacja, iż szczególnym przypadkiem troski może być trwoga, podobnie jak ekstremum strachu jest przerażenie, a przerażenia groza. Grozę możemy zaś pojmować jako trwogę. Zdaję sobie sprawę, iż rozumowanie to wymaga rozwinięcia i uzasadnienia. Muszę to jednak pozostawić na inną okazję. Ten wątek chciałbym zakończyć zdaniem Heideggera, iż „Trwoga ujawnia w jestestwie *bycie ku* jego najbardziej własnej możliwości bycia, tzn. *bycie-wolnym ku* wolności wybierania i uchwytowania-siebie-samego”<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> A. Lowen, *Narcyzm. Zaprzeczenie prawdziwemu ja*, tłum. P. Kołyszko, Warszawa 1995, s. 143.

<sup>29</sup> Tamże, s. 144

<sup>30</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 248.

<sup>31</sup> Tamże, s. 253

## Podmiotowość i nadzieja vs. rozpacz

Nie jestem w stanie szerzej rozwinąć tutaj kwestii podmiotowości. Uczyniłem to w kilku miejscach<sup>32</sup>. W skrócie zatem: podmiotowość wymaga zrozumienia własnego bytu, jako *bycia – w* (w oczywisty sposób nawiązując tu do Heideggera i jego *bycia-ku-śmierci*), *bycia* ograniczonego w swoim istnieniu i w możliwościach swego poznania, zanurzenia w strumieniu świata przeżywanego. Ale wymaga też zrozumienia siebie, jako *bycia – ku*, ku dobru, prawdzie, wolności i... podmiotowości właśnie, a także – zdaniem niektórych filozofów – ku Bogu i *Innemu*. Podmiotowość, jak ją interpretuję, jest byciem ku temu wszystkiemu, czego jednak człowiek nie potrafi poznać wystarczająco, aby mieć pewną podstawę dla bycia. Mimo to, podmiotowość jest pewną cechą i stanem życia w ramach praktyki życia, rozumiejącego swój sens, jako życie ku niepojętemu w pełni, Dobru. Może być tylko wynikiem wolnego wyboru życia ku podmiotowości. Jest stanem świadomie praktykowanej idei Dobra. Ze względu na to Dobro i dlatego, że nie można go nigdy pojąć w pełni, człowiek podejmuje wyzwanie egzystencji trudnej, twórczej, poszukującej. Równocześnie takie życie samo staje się wartością, powodując kolejne wyzwanie rozwoju, stałego poszerzania swej podmiotowości. Obowiązek ten ma jeszcze jedno uzasadnienie: niezależnie czy wierzymy w Boga czy nie; czy traktujemy potencjał rozwoju, jaki posiadamy, jako dar (może być też losu, natury) czy też nie: dar ten zobowiązuje do jego przyjęcia.

Dobro, ku któremu żyje podmiot, jest wieloargumentowe – jak twierdzą. Ma pewien wzór, w którym poszczególne cechy i składowe znaczą, uzyskują sens. Cechy podmiotowości, jeśli dokonać pewnej syntezy tego, co w literaturze przedmiotu pisze się, to przede wszystkim: obowiązkowość, autentyczność, autonomia, oryginalność, altruizm, emancypacja, ekspresja, ambicja, otwartość, twórczość, godność. Ale nabierają one – jak sądzę – podmiotowego znaczenia dopiero razem, w obrębie podmiotowego wzoru. Osobno mogą być nawet złem, jak na przykład, wybujała ambicja, narcystyczna ekspresja autentyczności itp.

Medium podmiotowości, środkami dzięki którym stajemy się podmiotowi – jeśli podsumować wiele rozmaitych publikacji na ten temat – jest głównie wiedza, uczucia, wrażliwość, wiara i intuicja, decentracja<sup>33</sup>, język, wolna wola, dojrzałość, poświęcenie, odpowiedzialność. Ale, twierdzą, do-

<sup>32</sup> Zob. K. Wielecki, *Podmiotowość w czasach kryzysu*; tenże, *Krótki wykład o podmiotowości*, „Zarządzenie Publiczne” nr 3(29) 2014, s. 86–95.

<sup>33</sup> Decentracja, w sensie psychologicznym, oznacza zdolność wyjścia poza swoją wyłącznie perspektywę i rozumienia także z perspektywy innych uczestników interakcji.

piero wszystkie razem stanowią nierozzerwalny wzór mediów podmiotowości. Podmiotowość nie jest darem w sensie czegoś gotowego, skończonego i statycznego, co zostało przekazane i odebrane przez podmiotowe media człowieka. Jest wynikiem, funkcją podmiotowego życia, dobrem, które realizuje się poprzez takie głównie działania (tu znów streszczam, to co na ten temat można przeczytać), jak rozumienie, empatyzowanie, zawierzenie, oddanie, miłość. Uważam że dopiero podmiotowe działania (*agency*), ukierunkowane przez podmiotowe cechy, nastawione na podmiotowe wartości, tworzą razem pełny wzór podmiotowości.

Zauważmy, iż możemy raczej mówić o podmiotowych cechach i mediach jednostki jako o pewnych kompetencjach. Podmiotem można być w sensie posiadania owych mediów i cech w stanie wystarczającego i względnie stałego rozwoju, czyli w sensie realizacji pewnego podmiotowego potencjału. W istocie bowiem podmiotowość jest, kiedy jest realizowana. A to oznacza, iż jest przede wszystkim cechą relacyjną i atrybutem działania. Podmiotowość aktualizuje ów podmiotowy potencjał i włącza do działania. Dodajmy, że są to działania (*agency*), które stawiają jednostkę w pewnych relacjach, głównie z innymi ludźmi, ale też z przyrodą, kulturą, ze środowiskiem. Chodzi także, dodajmy, o działania nastawione na spełnianie podmiotowego wzoru Dobra.

Do tej pory była mowa wyłącznie o *narcystycznej strukturze podmiotowości*. Ale wraz z twierdzeniem, iż podmiotowość jest działaniem, wskazujemy na to, iż oznacza ono przekraczanie siebie, transcendowanie podmiotu i wchodzenie w relację z tym, co poza nim. Jeśli podmiotowość oznacza obowiązek, to oczywiście wobec siebie, ale tak samo wobec innych. Jeśli jest wyborem, to pewnego rodzaju własnego uczestnictwa społecznego i sympatii do pewnego typu społeczeństwa.

Cechy i media podmiotowości, jak wspominałem, można uznawać za wartości, które umożliwiają wartość podmiotowości. Widzimy więc, iż wartości podmiotowe tworzą strukturę. Jak pisał Charles Taylor, są wartości konstytutywne i te, które nadają im znaczenie, tj. wartości mocne<sup>34</sup>. Ale czy podmiotowość jest wartością samą w sobie? Sądzę, że nie. Jest cenna, gdyż dobrze reguluje stosunki jednostek wewnątrz społeczności. Ukierunkowuje działania jednostek i działania społeczności, tak iż stwarza to możliwości rozwoju potencjału ludzkiego wszystkich. Społeczeństwo, inni, w społeczeństwie podmiotowym, nie są czynnikami degradującym jednostkę, ale przeciwnie wzmocniają szansę rozwoju jednostki. To nie mało. Ale

---

<sup>34</sup> Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Warszawa 2001.

rozumiemy, iż jest to wartość kontraktowa, relacyjna, dialogiczna, za nią są jeszcze inne wartości, mocniejsze.

We wzorze *narcystycznej struktury podmiotowości* odkrywamy, iż wartością mocniejszą jest jednostka, indywidualność. Relacyjny charakter podmiotowości znaczy, iż dobrem jest też inny i jego podmiotowość. Podmiotowość jest zatem pewnym wzorem włączającym wszystkie wymienione już składowe w porządek regulujący stosunki między jednostkami. Wzór ten stanowi, iż wartością dla mnie podmiotowego jestem ja sam, ale ja samooznaczający się, ze względu na ekwiwalentne i komplementarne dla mnie dobro – innego. Możemy mówić także o fazach podmiotowości. Pierwszą, w której wykształca się *narcystyczna struktura podmiotowości*, można by za Emmanuelem Lévinasem, nazwać *stanem upojenia własną tożsamością*<sup>35</sup>. Druga, wyższa, późniejsza w rozwoju, możliwa, ale niekonieczna, byłaby faza uspołecznionej lub *altruistycznej podmiotowości*.

Oczywiście człowiek może dokonać wyboru *bycia-ku-Dobru*, jak i przeciwnie, może być niezdolny do takiego wyboru i raczej *być-ku-Złu*. Heidegger twierdził, iż trwoga, a używając języka psychologicznego, groza, jest efektem eschatologicznej epifanii *bycia-ku-śmierci*, jako jedynej realnej perspektywy człowieka i ludzkości. Jak wielu innych, a szczególnie Schopenhauer, ewentualność zbawienia i zmartwychwstania uznał on za rodzaj paliatywu, samooszukiwanie się. Heidegger podjął decyzję w obliczu dylematu Kierkegaarda.

Próba zbudowania horyzontów odniesienia, a zwłaszcza ich moralnego wymiaru, na *Dobru*, jako celu i uzasadnieniu, jest bardzo trudna w sytuacji kryzysu cywilizacyjnego, czyli również rozpadu zbiorowych horyzontów odniesienia. Kryzys ten wywołuje, ujmując to w sensie psychologicznym, deprywację wielu potrzeb, a przede wszystkim sensu i znaczenia. Staje się tym samym istotnym czynnikiem nasilającym grozę. Co w sensie filozoficznym określiłem jako trwogę.

Wybór, jakiego musimy dokonywać wobec dylematu Kierkegaarda, jest także wyborem między nadzieją i rozpaczą. Nie jest to jednak, moim zdaniem, wybór między *światłą wiedzą* i *ciemnotą*, między *królestwem wolności i rozumu* a *ciemnogrodem*. Brak bowiem całkowicie rozstrzygającego dowodu po każdej ze stron alternatywy. Jest to zatem wybór między przekonaniami, intuicjami, wiarą w jedno lub drugie, który popycha ku nadziei i podmiotowości lub ku rozpacz. Przypuszczam, iż istotnym czynnikiem takiego wyboru może być trwoga, która poraża nadzieję i skazuje na rozpacz lub ufność, która popycha ku nadziei i podmiotowości.

<sup>35</sup> Zob. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*; tenże, *Humanisme de l'Autre Homme*, Montpellier 1972.

Mówiliśmy o jednostkowych kompetencjach podmiotowych. Teraz rozumiemy, iż chodzi także o kompetencję samoograniczania się ze względu na innego. Zatem cenna jest autonomia, ambicja, autentyczność, miłość itp., ale samoograniczające się w zakresie wyznaczonym przez dobro innego. Samoograniczenie nie musi oznaczać wyrzeczenia się, ale oznacza przyjęcie orientacji podmiotowej w praktyce życia działającego podmiotu, która nastawiona jest przede wszystkim na kompromis, porozumienie, znalezienie *modus vivendi*. Głównie zorientowana jest zatem na *negocjacyjne* lub *koncyliacyjne*, a nie *konkurencyjne strategie* rozwiązywania konfliktów interesów – życia.

Koncept podmiotowości zakłada dwie (lub trzy, zależnie od sposobu liczenia) mocne wartości, w głębokim kryzysie ładu moralnego przełomu postindustrializmu: *mnie* samego i *innego*, jako dwóch argumentów (ewentualnej trzeciej wartości) wspólnego wzoru podmiotowości. Na co jednak zwracam uwagę i do czego przywiązuję ogromne znaczenie, to iż podmiotowość jest wartością na dwóch poziomach. Jest cenna jako wartość, gdyż w niej zawarta jest cenność każdego człowieka z osobna i wszystkich razem. *Inny* jest tu przedmiotem naszego *pragnienia* (w lévinasowskim rozumieniu), za którym stoi *zupełnie Inny* i wyznacza porządek *pragnienia* w naszym życiu. Jest jednak również wartością instrumentalną, gdyż człowiek nie może żyć sam, a w każdym razie niezbędnie potrzebuje innych dla zaspokojenia własnych potrzeb.

Sprzyjającym środowiskiem dla podmiotowości jednostki jest naturalnie społeczeństwo podmiotowe. Pojęcie to może oznaczać autonomię, wolność, suwerenność w stosunku do innych podmiotów społecznych, na przykład grup społecznych, narodów itp. Ale to warunek konieczny, lecz niewystarczający podmiotowości społecznej. Można też mówić o podmiotowości społecznej w sensie takiej jego konstrukcji, która oparta jest na komunikacji dialogicznej, demokratycznym stanowieniu zasad i podejmowaniu ważnych wspólnie decyzji. I tę właściwość włączę do wzoru podmiotowości społecznej. Dodam jednak, iż społeczeństwo, które tak można określić, stwarza jednostkom i grupom możliwości zachowania swojej podmiotowości. Jest więc otwarte na ludzką inicjatywę, stwarza przestrzeń dla wszelakich podmiotowych działań obywateli, szanuje ich oryginalność i odmiennosc. Być może oczekivalibyśmy jeszcze więcej, a mianowicie, że społeczeństwo podmiotowe ułatwi podmiotowość jednostek i grup, że będzie z rozmysłem działać na rzecz stymulowania i rozszerzania ich podmiotowości. Ale oczywiście problem pojawi się wówczas, gdy zaczną dochodzić do nieuniknionych konfliktów interesów, różnic poglądów, odmienności

kulturowych i wszelkich innych. Społeczeństwo podmiotowe nie może po prostu zrzec się władzy i unieważnić jej instytucji. Nawet tam gdzie wszystkie jednostki będą bardzo podmiotowe, potrzebna jest koordynacja działań, wyspecjalizowane instytucje podejmowania i realizowania wspólnych decyzji.

Społeczeństwo podmiotowe winno dbać o swój podmiotowy charakter. Musi na przykład chronić instytucje demokratyczne, które są podstawą podmiotowości społecznej. Jego obowiązkiem jest ochrona podmiotowości wszystkich grup i jednostek podmiotowych, tj. takich – przypomnijmy – które są zdolne do samoograniczania swojej wolności z szacunku do podmiotowości innych i... podmiotowości społecznej.

Społeczeństwo spełniające wzór podmiotowości jest podmiotem procesu pogłębiania *porządku pragnienia* jako głównego motywu wspólnotowego stanowienia praw, norm i wartości. Porządek ten reguluje dystrybucję innych dóbr, a zwłaszcza majątku, wykształcenia, władzy i prestiżu.

W ten sposób wytwarza ono, reprodukuje i transformuje *wspólny horyzont odniesienia*, który jednak w porządku aksjologicznym nie wykracza poza stanowienie zasady mocnej wartości jednostki jako podmiotu i zasady podmiotowości jako mediatora relacji między szanującymi się wzajemnie podmiotami. Społeczeństwo, jego instytucje, nie chcą wykraczać poza ten zakres, z szacunku do podmiotowości właśnie. Przeciwnie, wszelkie próby wykraczania poza te wartości uznane być muszą za uzurpację. Jednak *dobro wspólne*, jakim jest podmiotowość zbiorowa, ogranicza np. przestrzeń dla szkoderstwa innym, terroryzmu, patologii społecznych itp.

Jeśli pojedynczy człowiek może doświadczać grozy, traumy, jaka odbiera, a w każdym razie utrudnia perspektywę nadziei, to może się zdarzyć również, iż źródłem owej traumy staje się doświadczenie zbiorowe. Ma to z pewnością znaczenie dla kształtowania się nadziei lub rozpaczki zbiorowej.

Krzysztof Wielecki

**Hope, concern and horizons of reference - a contribution to the concept of subjectivity**

The starting point is the analysis of the concept of culture and civilization. They lead to an outline of the civilizational crisis's and social order's theory, as an actual living environment of modern people. Parallel I develop important topic of the theory of subjectivity, with a special focus the concept of horizons of reference. This allows for reflection on the situation of the human subject in the difficult conditions of the civilizational crisis. Especially I move the topic decay horizons of reference in the modern world. I introduce the notion of concern, referring mainly to the of Margaret S. Archer's and Martin Heidegger's theory. Referring to them, I develop the concept of a specific type of concerns - resulting from deprivation needs of the sense and significance of contemporary person. Analysis of the concept of horror and fear leads to the question of despair, which in turn is a reference point to look at the problem of hope.

**Key words:** subjectivity, civilizational crisis, horizons of reference, Margaret Archer, Martin Heidegger, horror, fear, despair, hope

**Słowa kluczowe:** subiektywność, kryzys cywilizacyjny, horyzonty odniesienia, Margaret Archer, Martin Heidegger, horror, strach, desperacja, nadzieja