

Magdalena Maria Zdun*

ORCID: 0000-0002-3784-2098

Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie

WŁĄCZENIE W ROZWÓJ. ROZWÓJ JAKO PROCES WSPÓŁTWORZENIA I WSPÓŁUCZESTNICTWA¹

Celem mniejszego artykułu jest przedstawienie nowego modelu partycypacji w rozwoju, odpowiadającego współczesnym uwarunkowaniom społecznym, gospodarczym i kulturowym. Do finalnej konstrukcji modelu wiodą klasyczne ustalenia teoretyczne i właściwe im kategorie pojęciowe. Ewolucjonizm dostarcza terminu roli społecznej i umieszcza włączenie w rozwój w polu napięć między jednostką a systemem. Modernizacja pozwala wiązać udział w rozwoju z typem woli, czyli intencją uczestnictwa. Wreszcie dialektyka umożliwia wychwycenie podstawowej dynamiki procesu, jak również uprawdopodobnia identyfikację zbiorowej kategorii uczestnictwa. Wydaje się, że współcześnie jest nią ruch społeczny. To on pełni rolę aksjologicznego zaplecza zmiany społecznej i daje się poznać jako wartościowo-normatywna warstwa rozwoju, dzięki której rozwój może zostać scharakteryzowany jako proces współtworzenia i współuczestnictwa – proces, w którym partycypuje się biograficznie, refleksyjnie i międzypodmiotowo.

Słowa kluczowe: rozwój, włączenie, współtworzenie, współuczestnictwo, refleksyjność, ruch społeczny

WPROWADZENIE

Teoria socjologiczna umieszcza kategorię rozwoju pomiędzy zmianą a postępem, rezerwując dłań eksponowane miejsce we wszelkich glosariuszach dyscypliny. Definiuje też zjawisko rozwoju najprościej jako „sekwencję wzajemnie powiązanych zmian” (Sztompka, 2012, s. 23). Tym samym socjologia czyni z rozwoju przedmiot wieloparadygmatycznego i wielowątkowego wyjaśniania. Interesujące wydaje się jednak nie tylko ustalenie logiki następstwa w tymże procesie, lecz także określenie zasady uformowania się samej sekwencji. To z kolei oznacza zogniskowanie uwagi na zagadnieniu uczestnictwa i włączenia w proces rozwojowy. Głównym celem artykułu jest określenie sposobów formowania się procesu rozwojowego poprzez włączenie się weń aktorów społecznych. Identyfikowane formy włączenia nie będą

* Katedra Geografii Społeczno-Ekonomicznej, Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie, ul. Rakowicka 27, 31-510 Kraków; e-mail: zdunm@uek.krakow.pl.

¹ Publikacja została sfinansowana ze środków subwencji przyznanej Uniwersytetowi Ekonomicznemu w Krakowie. Projekt nr 038/GGG/POT.

stanowie przy tym rezultatu przeglądu empirycznie weryfikowalnych praktyk, a dadzą się poznać jako teoretyczny model „włączenia”, uformowany na bazie konceptualnych założeń i klasycznych paradygmatów rozwoju.

Punktem wyjścia w niniejszej analizie jest umocowane tradycją badawczą twierdzenie, że rozwój jest podstawową dynamiką, jaką bada socjologia; motywacją zaś – aktualny sceptycyzm co do potencjału ekplanacyjnego samej kategorii. Współcześnie wszak pojęcie rozwoju zdaje się ustępować miejsca innym terminom, skracającym znacznie dystans poznawczy między badaczem i polem analizy. Zaliczyć do nich można transformację czy samą zmianę społeczną (por. Sztompka, 1994). Immanuel Wallerstein (1991), dyskredytując pojęcie rozwoju, zwraca uwagę na fakt, że rozwój operuje fałszywą obietnicą postępu. W swych klasycznych ujęciach dodatkowo rozwój daje się poznać jako nośnik wielkich narracji o świecie, których aktualnie brak. Z tej też przyczyny kategorię rozwoju ująć dziś trzeba inaczej – w taki sposób, by pozostał „żywą” i dopasowaną do diagnozy współczesnych dynamik i orientacji ideologicznych. Temu zaś służyć może zagadnienie włączenia.

Podjęta analiza finalnie ukierunkowuje się nie tylko na określenie form włączenia, lecz jest próbą obrony rozwoju jako kategorii analitycznej. Stanowi przy tym odpowiedź na jego niezасłużoną degradację, która ma swoje konsekwencje: rozwój w całości powierzony zostaje ekonomistom lub ekonomicznie zorientowanym geografom (Churski, 2008; Parysek, 2018; Rykiel, 1991). Taki stan rzeczy zdaje się ograniczający. Powoduje, że rozwój poddawany jest zabiegowi ekonomizacji, w czasie gdy zaistniałe przeobrażenia i konteksty (gospodarki sieciowej, globalizacji, społeczeństwa wiedzy) nie pozwalają na eliminację tego pojęcia. Wręcz przeciwnie: mobilizują do reaktywacji socjologicznej diagnostyki i wypracowania nowego sposobu ujmowania rozwoju. „Sposób ten” jednak nie może lekceważyć wielkiej tradycji badawczej zjawiska. Równocześnie pozbawić powinien się wskazywaniach przez Wallersteina obciążeń.

Temat włączenia się w rozwój stwarza szansę dotarcia do nowego i adekwatnego do obserwowanych zjawisk ujęcia rozwoju. Z jednej strony umożliwia odwołanie się do ważnego w dziejach dyscypliny terminu. Z drugiej – pozwala spojrzeć na rozwój przez pryzmat perspektywy przełamującej ograniczenia atomizmu i holizmu metodologicznego. Dlatego też zamierzeniem analizy jest nie tylko zidentyfikowanie form włączenia w rozwój, ale raczej – jak nie przede wszystkim – ponowne zdefiniowanie procesu w odniesieniu do zasad włączenia aktorów społecznych w kumulatywną zmianę. Włączenie to sprawia, że rozwój staje się „wektorem” o skomplikowanej strukturze. Jest przemieszczeniem fundującym się na splocie wzajemnych oddziaływań. Przez to też jego kierunkowość ilustruje tendencję w przekształcaniu się instytucji. W rezultacie zagadnienie „włączenia” pełni więc rolę służebną mimo tytułowej ekspozycji terminu. Jest nią uformowanie modelu, na którego podstawie rozwój da się poznać jako proces współtworzenia i współuczestnictwa, a nie jedynie kierunkowa, mechaniczna zmiana.

Naturalnym obszarem referencyjnym do uformowania tego modelu są klasyczne odniesienia teoretyczne. Rozwój wszak jest pojęciem podstawowym w socjologii, obecnym w teorii i badaniach od początku dyscypliny. Jednocześnie jego współczesna rewitalizacja wymaga osadzenia w nowym kontekście. Wydaje się, że są to koncepcje „środka” pozwalające na

ekspozycję wątku współtworzenia. Fenomen włączenia w rozwój zostanie zatem wyprowadzony z trzech głównych paradygmatów rozwoju: ewolucjonistycznego, modernizacyjnego i konfliktowego, a uwspółcześnionemu modelowi włączenia służyć będzie koncepcja podwójnej morfogenezy autorstwa Margaret Archer. Każdy z przywołanych paradygmatów wyznaczy inną perspektywę poznania i doprowadzi do identyfikacji konkretnego komponentu modelu współczesnego włączenia. Pozwoli również na powiązanie tradycji ze współczesnością. Współ ujęcia te wyznaczają zasadę włączenia w rozwój i przyczyniają się do konceptualnej rekonstrukcji wyjściowego pojęcia.

EWOLUCJONIZM I BIOGRAFIA

Za chronologicznie najstarsze uznaje się ujęcie ewolucjonistyczne. Czerpiąc z założeń pozytywizmu, kojarzy ono rozwój ze wzrostem organizmu. Całość – organizm – działa zgodnie z właściwym dlań wzorcem. Z jednej strony rozwój polega na zmianie strukturalno-funkcjonalnej, z drugiej – realizuje się w regułach zadanych przez wewnętrzny ład (por. Spencer, 1972). Znaczenie ładu wyeksponuje dodatkowo neoewolucjonizm. Czołowy przedstawiciel tego nurtu Talcott Parsons (2009) dopowie, że ład systemu określany jest przez tkwiące u jego źródeł całości społecznej zasady. One też przesądzą o realizacji kolejnych etapów rozwoju, wyznaczając dlań ramy aksjonormatywne. W myśl tych założeń rozwój urzeczywistnia się nie tylko w kolejnych etapach „wzrostu”, ale również – jak nie przede wszystkim – staje się procesem, którego logiką rządzi rdzeń systemu. Parsons (1969) przekonuje, że całość oparta na ładzie może wyznaczyć jednostce konkretne zadania do wykonania. Na tym założeniu uczony ten opiera woluntarystyczną teorię działania. Koncepcja ta wyraża twierdzenie, że aktorzy społeczni ukierunkowują się na realizację celów wyznaczonych im przez system (Parsons et al., 2006, s. 376). Warunkiem kluczowej dla trwania homeostazy jest zaś integracja osobowości z systemem społecznym i kulturowym. Jednostka realizuje cele przez przypisane jej role w strukturze systemu. Ich wykonanie nie tylko przesądza o funkcjonalnej sprawności systemu, lecz także umożliwia indywidualne włączenie w rozwój. Tak też Parsons konstruuje pierwszy model włączenia, nie wyrażając tego *expressis verbis*.

Kluczowe w zaproponowanym wyjaśnieniu wydaje się to, że działania ludzkie potrzebują odniesienia, zewnętrznej referencji. Inaczej ujmując: są sterowane przez wartości, które stanowią rdzeń systemu społecznego. System społeczny wywiera presję na jednostce i wymusza na niej konkretne przystosowania. Całość trwa i rozwija się dzięki temu, że aktorzy społeczni zajmują właściwe miejsca w systemie i wykonują rozdane im role. Wraz z rozwojem system dzieli się na mniejsze części, które powinny pracować lepiej, a mechanizm adaptacji i różnicowania prowadzi do sytuacji, w której struktura jest funkcjonalnie zabezpieczona. Całość społeczna finalnie działa dzięki sprostaniu dwóm powiązanim ze sobą wymogom: alokacji i integracji. Pierwszy sprawia, że pozycje (węzły w strukturze) są prawidłowo obsadzone; drugi – odpowiada za ich współpracę i skonsolidowanie całości (Parsons, 2006, s. 384). I na tym też polega pierwszy z możliwych sposobów włączenia się w proces rozwojowy: system dostarcza spajającego wzorca, dysponując ładem, który

wywiera presje na „punktach węzłowych”. Jednostka – jako punkt węzłowy – uczestniczy w rozwoju w sposób zastępczy – przez przypisane do jej pozycji role społeczne. Rola w ten też sposób staje się kategorią szczególnie interesującą. Stanowi ona pierwsze kluczowe pojęcie w niniejszej analizie. Przesiła ono napięcie między jednostką a systemem społecznym i staje się naturalnym punktem równowagi w tej linii analizy. Parsons za pomocą „roli społecznej” z jednej strony identyfikuje wszak jednostkowy wkład w rozwój; z drugiej – nie przeczy ewolucjonistycznym założeniom na temat socjalizacyjnej siły systemu. W rezultacie zaproponowany przez neoewolucjonistę woluntaryzm nie przyczynia się do porzucenia pozytywistycznych ambicji badania organiczności – rola wciąż jest schematem zdefiniowanym przez ład systemu.

Współczesne konteksty dopingują do tego, by na rolę spojrzeć w inny sposób. Ponowoczesność nie dysponuje wszak stabilną i trwałą strukturą społeczną. Implikuje ona konfiguracje z natury rzeczy efemeryczne i dynamiczne. Zygmunt Bauman (2007) opisuje je za pomocą metafory roju. Uczony ten zauważa, że świat ponowoczesności opiera się na przechodnich relacjach, przez to też bycie w nim sprowadza się do krążenia w „roju”, a nie obsadzania miejsc. W konsekwencji rola przestaje być tylko narzędziem systemu. Staje się częścią „poszarpanej biografii”. I tak też się zmienia. Przyczyną właściwych jej zmian są dwa zjawiska: brak wyrazistych i stałych oczekiwań oraz symptomatyczny dla ponowoczesności proces indywidualizacji. Obniżenie transparentności oczekiwań wiązać trzeba z zaburzeniami na poziomie ładu systemu, który funduje swoją aksjologię na bazie pluralistycznych założeń. Tym samym problem pierwszy ma charakter „rdzeniowy” i łączy się z trudnością wypracowaniu minimum aksjologicznego w całości społecznej. Zjawisko drugie – indywidualizacji – należy kojarzyć z redefinicją jednostkowych zobowiązań. Obecnie rola służyć zaczyna bardziej realizacji własnych celów i ambicji niż budowie większego ogólnospołecznego projektu (por. Marody, 2015). Przestaje komponować się z wielką narracją o państwie czy świecie; nie jest częścią ambitnych programów „pracy organicznej” czy „pracy u podstaw”. Nie stanowi podstawowego narzędzia systemu. Staje się zaś częścią biografii.

Podlega przy tym również innym przemianom, które kojarzyć trzeba z szansą spersonalizowania jej, a tym samym zastąpieniem „jednostki” – „osobą”. Poprzez personalizację roli rozumieć trzeba proces oderwania jej od systemowej dyktatury z jednoczesnym zachowaniem odniesienia do tkwiących u źródeł całości społecznej zasad, norm, funkcjonalności. Rola spersonalizowana to przyszłość gospodarek i społeczeństw opartych na zasadzie rozwoju zrównoważonego (Albińska, 2010, s. 192) – modelu, który wiąże realizacje bieżących potrzeb z odpowiedzialnością za przyszłość.

Konstrukcja roli spersonalizowanej wyprowadzić daje się z założeń przyjętych przez brytyjską teoretyk społeczeństwa Margaret Archer. Uczona ta przekonuje, że rozwiązanie „konfliktu” między jednostką a społeczeństwem polegać musi na poszanowaniu rozłączności i niezależności obu kategorii (Archer, 2013). Tym samym Archer rewiduje twierdzenie, jakoby to, co indywidualne i społeczne, stanowić miało dwie strony tego samego medalu. Nade wszystko jednak uczona ta koncertuje się na kwestii dwóch podstawowych redukcjonizmów metodologicznych, określonych odpowiednio mianem konflicji oddolnej i odgórnej (Archer, 2013, s. 8–9). Pierwszy z wymienionych (w perspektywie nakreślonej przez Archer) zakłada przyjęcie perspektywy atomistycznej, a tym samym wiąże się z przyznaniem prymatu

modelowi *homo oeconomicus* – człowieka realizującego swoje interesy i cele (Archer, 2013, s. 54–88)². W myśl tych założeń społeczeństwo funduje się na działaniach społecznych i jest prostym wytworem jednostkowych aktywności. Jeśli działania ludzkie mają moc formowania dobra wspólnego, to dzieje się to w tym przypadku za sprawą „niewidzialnej ręki”. Splot racjonalnych działań jednostek może wieść bowiem do dobra wspólnego, między innymi na zasadzie opisywanego przez Marka Granovettera zjawiska „siły słabych więzi”. Jak się okazuje, racjonalność jednostek przynosi korzyści niezmierzone w wyniku wykorzystania powstających w sieciach kontaktów zasobów społecznych (Granovetter, 1973). Archer (2013, s. 56) jednak przyjmuje, że *homo oeconomicus* funkcjonuje w świecie, który jest globalnym rynkiem, a w nim właśnie „wszystko – prócz – samych pragnień jest przedmiotem negocjacji i wymiany”. Dlatego też człowiek ekonomiczny – w perspektywie zarysowanej przez Archer – jako wytwór konfliktu oddolnej stanowi „obraz samotnego nieznanego nowoczesności, który wybiera swoje relacje w taki sam sposób, w jaki podejmuje decyzje o innych nabytkach, i który nie może być lojalny wobec innych, ponieważ potrafi być jedynie lojalny wobec swoich wewnętrznych pragnień”. Z kolei konflikt odgórny czyni z człowieka zakładnika systemu społecznego. Społeczeństwo w tej perspektywie to całość, która wpływa na ludzi w sposób deterministyczny i jednostronny (Mrozowicki, 2013, s. XV). Rozwój w rezultacie staje się procesem, w którym jednostka uczestniczy jako nieme narzędzie w zastanym układzie stosunków. Aktywność gospodarza realizuje się w sposób zdepersonalizowany, a dobrobyt podlega zjawisku centralizacji. Oba redukcjonizmy, zdaniem Archer, nie wyjaśniają prawdy o świecie. Stanowią poznawcze uproszczenia. Najbliższe prawdzie jest rozwiązanie godzące „sprawstwo” ze „strukturą”. Archer wychodzi więc z propozycją, by wskazane skrajności związać intuicyjną kategorią troski. Z pojęciem tym brytyjska badaczka

² Rzecz jasna, zaprezentowana w tekście interpretacja konfliktu odgórnej i oddolnej autorstwa M. Archer jest jedną z wielu możliwych. Konflikt oddolny jest ważnym elementem binarnej analizy w teorii socjologicznej, która jest częścią zarówno ujęć historycznych, jak i współczesnych. Współczesna teoria socjologiczna łączy zagadnienie konfliktu oddolnego z zagadnieniem podmiotowości i bycia w społeczeństwie (Iwińska, 2015). Jednocześnie wątek ten wprowadza pojęcie sprawstwa, które mimo wielu podobieństw nie powinno być utożsamiane z podmiotowym działaniem. Tak też literatura przedmiotu pozwala identyfikować dwa odrębne pojęcia służące analizie działania jednostki w społeczeństwie. Jest to podmiotowość (*subtivity*) i podmiotowe działanie (*agency*). Ostatnie z wymienionych oznacza w większym stopniu odnoszenie się do wywierania wpływu na otoczenie przez jednostkę niż działanie ze świadomością bycia podmiotem. Zasadniczym uproszczeniem koncepcji wpisujących się w szeroki nurt konfliktu ogólnej jest jednak „redukowanie rzeczywistości społecznej do relacji między nimi”, jak ma to miejsce w przypadku koncepcji z zakresu fenomenologii, interakcjonizmu społecznego czy etymologii (Wielicki, 2015, s. 50). Peter L. Berger i Thomas Luckmann (2010) jako czołowi przedstawiciele socjologii fenomenologii przekonują między innymi, że rzeczywistość społeczna jest konstruowana przez społeczne działania, co oznacza, że struktury społeczne wytwarzane są w działaniu przez wielu aktorów. Takie postawienie sprawy oznacza zaś, że aktorzy społeczni funkcjonują w sieci interakcji, a w interakcjach tych tworzą się wzory działania (Zduniak, 2017, s. 289–291). Ustanawiane są też w nich znaczenia, tworząc intersubiektywną matrycę porozumienia. Człowiek więc jako podmiot działania jest uczestnikiem interakcji, w których powstają instytucje społeczne, które są podtrzymywane lub przekształcane. W tym też sensie mówić można o wielości interpretacji zjawiska konfliktu oddolnego i prób przełamania tego ograniczenia. Ujęcie zaprezentowane przez Bergera i Luckmanna wydaje się ważnym uzupełnieniem dyskusji na temat konfliktu oddolnego, niemniej ze względu na fakt, że kładzie ono większy akcent na konstytuowanie systemów wiedzy niż samo uczestnictwo w procesie zmiany, należy je traktować jako uzupełnienie wiodące do ustalenia, że częścią „włączenia” w rozwój jest proces wytwarzania instytucji społecznych.

wiąże wielkie nadzieje wyrażone w koncepcji podwójnej morfogenezy. W zaproponowanym przez Archer modelu jednostka pozostaje autonomiczna, choć podlega wpływom różnych porządków (społecznego, naturalnego, praktycznego) (Domecka, 2013, s. XLII). Pobudką do jej działań jest troska.

Pierwszeństwo troski nie oznacza impregnowania podmiotu na oddziaływanie systemu. Implikuje jednak przyjęcie aksjomatu na temat naturalnej refleksyjności jednostki, która poprzez troski odnosi się do wszystkich porządków, i na tej podstawie formuje tożsamość (Domecka, 2013, s. XLII). Tożsamość osobista jest pierwotna wobec tożsamości społecznej. Dzięki niej też jednostka staje się refleksyjnym podmiotem działania. Archer nie pomija jednocześnie faktu, że troski mogą mieć charakter materialny lub niematerialny. Zawsze są jednak pierwotne wobec roli, która w tym kontekście staje się syntezą tożsamości osobistej i społecznej. Jednostka „uosabia rolę” dzięki tożsamości osobistej (Archer, 2013, s. 289). „Pełniąc narzucone [...] społeczne role – argumentuje Archer (2013, s. 291) – dzieci działają refleksyjnie i to one decydują, w której z dostępnych dla siebie dziedzin ulokują poczucie własnej wartości”.

Wybór, a potem realizacja roli, jest kwestią własnych doświadczeń, preferencji, umotywowania. Rola jednocześnie pozostaje częścią zastanej formuły. Dlatego też leżąca u podstawy jej wyboru troska osobista nie doprowadza do „rozzuchwalenia się” podmiotu w indywidualistycznych zapatrywaniach. Związane ze sobą w „roli” troski osobiste i społeczne istnieją w dialektycznej relacji, przez co też wzajemnie się warunkują, gwarantując „swą emergencję i odrębność” (Archer, 2013, s. 290). W konsekwencji skonstruowana na podstawie troski osobistej rola zostaje społecznie przepracowana. Pozostawia po sobie nie tylko ślad materialny w rozwoju, lecz także wmusza wejście w relacje społeczne i korzystanie z instytucji, w tym odwołanie się do ich ideowego zaplecza. Społecznie przepracowana rola wraca zawsze na pole tożsamości osobistej. Formuje się w dialogu i jest realizowana przez osobę – jednostkę refleksyjną, poddającą dyspozycje i własne preferencje wewnętrznej dyskusji. Jako właśnie takie osoby – zauważa finalnie Archer – „Jesteśmy tym, kim jesteśmy, ze względu na to, na czym nam zależy” (Domecka, 2013, s. LXVII).

W kontekście tych antyredukcyjnych ustaleń rozwój przestaje być nurtem przymusowego włączenia. Staje się procesem uczestnictwa, w którym spersonalizowana rola ma niebagatelne znaczenie. Wyznacza ona pierwszy punkt konstrukcyjny społecznego włączenia. To równocześnie geometryczne centrum linii analizy rozpiętej między jednostką a systemem. Optyka podwójnej morfogenezy pozwala dodatkowo stwierdzić, że włączenie w rozwój jest efektem dialektyki trosk; pogodzenia struktury ze sprawstwem, a nie jedynie rezultatem systemowej dyktatury czy egoistycznej ambicji prowadzenia interesów. Sprawstwo umożliwia podjęcie się ról, a struktura dookreśla ich wykonanie. Tak też struktura i sprawstwo, spięte w roli, współtworzą relacyjny model uczestnictwa. Relacyjność ta urzeczywistnia się w trzech zidentyfikowanych porządkach: naturalnym, praktycznym i dyskursywnym. W pierwszym rola stanowi *emploi homo faber*. Jest schematem działań człowieka, który jako fizyczność wchodzi w relacje z otoczeniem przyrodniczym. Motywowana jest ona troską o dobrostan fizyczny. W drugim porządku rola zaczyna się realizować w relacjach podmiotowo-przedmiotowych, przez co też jej podstawą jest troska performatywna, związana z oceną kompetencji podmiotu działania (Archer, 2013, s. 199, 210). W ostatnim przypadku rola formuje się w kontekście międzypodmiotowym. Wtedy konstytutywna dlań staje się ocena w oczach innych i związane

z nią poczucie własnej wartości. W porządku tym podstawnymi sankcjami są „zakorzenione w społecznych normach – sądy wyrażające aprobatę lub dezaprobatę, które wywierają wpływ na podmiot społeczny (Archer, 2013, s. 215)”. Kontekst ponowoczesności dodatkowo pozwala dostrzec jeszcze inną znaczeniową nadwyżkę terminu rola. To dialektyka „sprawczości” i „struktury”, w której komponuje się segment jednostkowej biografii, czas bycia kimś dla społeczeństwa, siebie i innych. Segment, który korzysta z elastycznych konfiguracji, pozwalających roli przekształcać się jeszcze w trakcie jej wykonywania.

Zasadne wydaje się skonstruowanie modelu współczesnego włączenia w rozwój na podstawie tych ustaleń. Nobilitują one znaczenie roli, pozbawiając ją jednocześnie jej naturalnych obciążeń. W zaproponowanym układzie rola *sensu stricto* staje się częścią jednostkowej biografii. Dlatego też w dalszej części wywodu posługiwać trzeba się właśnie tym pojęciem. „Biografia jednostki” pozbywa się typowych dla roli obciążeń ewolucjonizmu i jeszcze lepiej eksponuje fakt relacyjnego i spersonalizowanego włączenia. Kategoria ta w rzeczywistości wyznacza geometryczne centrum i punkt symetrii między tym, co indywidualne i uspołecznione. To ona wyraża postulowane przez Archer poszanowanie prymatu osobistych trosk. Dodatkowo biografia odsłania nową ścieżkę analizy rozwoju. Traktowanie jej jako kategorii włączenia się w proces rozwojowy pozwala stwierdzić, że o partycypacji w rozwoju przesądza tzw. moment biograficzny. Na ten też fakt zwraca uwagę antropolog Homer Barnett (1956). Według badacza ze Stanford o włączeniu się rozwój przesądza specyficzna sytuacja życiowa tzw. moment biograficzny, który dopinguje między innymi do akceptacji technologicznego nowatorstwa (Barnett, 1956, s. 379). Biografia w konsekwencji staje się filarem inkluzji; jest kategorią opisującą fenomen włączenia. Unaocznia ona fakt, że trud inicjatywy jest rezultatem trosk, wyborów i refleksyjności; że uczestnictwo w procesie rozwoju angażuje nie tylko jednostkowe kompetencje, ale również stanowi część życia i jest ludzkim doświadczeniem, przez co też jego forma się zmienia, jednocześnie urzeczywistniając się w społecznie akceptowanym schemacie.

MODERNIZACJA I REFLEKSYJNOŚĆ

Drugą linię analizy wyprowadzić należy z ujęcia modernizacyjnego. Wykazuje ono pewne pokrewieństwo z ewolucyjną koncepcją rozwoju (Sztompka, 2010, s. 130). Pojęcie modernizacji eksponuje jednak mocniej kwestię etapowości procesu, sugerując jednocześnie, że rozwój realizuje się w sposób linearny jako chronologiczne następstwo stadiów. Poszczególne stadia wyróżniane są na podstawie identyfikacji specyficznych dlań cech. Kolejność zaś znamionuje intensyfikację zaobserwowanego zjawiska. Modernizacja zakłada *grosso modo* doskonalenie technologiczne i w tym też sensie kojarzyć można ją z postępem (Szczepański i Krzysztofek, 2002, s. 31–33). Wyznacza również kierunek na nowoczesność, a każdy jej etap jest obietnicą lepszej przyszłości. Modernizacja zakłada przy tym nie tylko chronologię procesu rozwojowego, lecz także jego regionalne zróżnicowanie.

W dużej mierze nurt modernizacji kojarzony jest z koncepcjami zależnościowymi, zakładającymi rozwój silniejszych kosztem słabszych oraz podział globu na centra i peryferie (Frank, 1996; Wallerstein, 1974, 1980). Kwintesencją tego ujęcia wydaje się jednak

stwierdzenie, że każde stadium rozwoju wiąże się ze zmianą jakościową społeczeństwa, która towarzyszy nowym technologiom. Bez względu na sposób ujęcia modernizacja pozostanie też procesem rozciągniętym w czasie; procesem, któremu towarzyszy pojawienie się nowych form organizowania społeczeństw. Tak zdiagnozowana staje się linią rozpiętą między kolejnymi etapami lub dychotomią łączącą przeciwstawne sobie stadia początku i końca. Émile Durkheim (1999), posiłkując się kategorią „gęstości moralnej”, wskazuje na istnienie takowej. Wyjściowy punkt rozwoju francuski uczony skojarzy ze społeczeństwem opartym na solidarności mechanicznej, a finalny zarezerwuje dla całości opartych na solidarności organicznej. Ferdynand Toennies (1988) posłuży się jeszcze inną dychotomią. Jej kryterium różnicującym jest typ „woli”. Zdaniem tego badacza transformacja od wspólnoty (*Gemeinschaft*) do społeczeństwa (*Gesellschaft*) oznacza stopniową dominację woli arbitralnej (*Kürwille*) nad wolą organiczną (*Wesenwille*). Pierwszą ze wskazanych funduje się na racjonalności, drugą wiązać trzeba z instynktem, emocjami, tym, co w człowieku tkwi najgłębiej. W myśl ustaleń przyjętych przez Toenniesia wektor modernizacji wyznacza kurs na racjonalizację. Sama zaś modernizacja oznacza wyhamowanie tendencji afiliacyjnych (przynależnościowych) na rzecz wzmocnienia znaczenia kompetencji i kalkulacji w formowaniu całości społecznych. W rezultacie proces modernizacji daje się opisać wektorem wyznaczającym kierunek przejścia między skrajnościami; dwiema odrębnymi, a nawet przeciwstawnymi rzeczywistościami społeczno-kulturowymi. Skrajności te implikują różne modele uczestnictwa w rozwoju, które urzeczywistniać mogą się, podobnie jak same jego stadia, zarówno w chronologicznym następstwie, jak i w terytorialnym zróżnicowaniu.

Zidentyfikowane przez Toenniesia przeciwstawieństwa stanowią punkt wyjścia do odnalezienia trzeciego, najbardziej dopasowanego do współczesnych uwarunkowań, modelu uczestnictwa w rozwoju. Model ten trzeba wiązać z punktem równowagi na linii analizy rozpiętej między tradycją a nowoczesnością, wspólnotą i stowarzyszeniem oraz kluczową dla tych rozróżnień kategorią woli. Wola jako kategoria analityczna wyartykułowana zostaje tutaj nie przez przypadek. Według Jerzego Szackiego (2012, s. 439) ma ona proveniencję w filozofii Arthura Schopenhauera (1994). To narzędzie, dzięki któremu jednostka zdolna jest podejmować się wszelkich aktywności, czy prościej: chce żyć. Wola, według niemieckiego dekadenta, jest podstawą wszystkiego: poglądów, działań. To ona stwarza myśli, a nie myśli formują ją. Myśli mogą być jedynie jej akcydensem (Höffe, 2004, s. 189). Schopenhauer przekonuje, że wola „chce istnienia” i na tej podstawie konstruuje rzeczywistość. Świat jest zatem przejawem woli, która ma charakter nieracjonalny i egoistyczny. Toennies skojarzy właśnie tę kategorię z typem społeczeństw. Ujmie jednak rzecz nieco inaczej: dla niego wola stanie się podstawą społeczeństwa, dzięki niej całość społeczna w ogóle istnieje. Dzięki „woli” społeczeństwo przestaje być też organiczną całością. Aby istniało, jednostki muszą jednak po prostu go „chcieć” (Szacki, 2012, s. 443). Każdy etap rozwoju (czy typ społeczności) traktować więc trzeba jako wytwór jednostkowych intencji; twór uformowany na innego typu woli. Wola stanowi dlań rodzaj umotywowania.

Skonstruowane na woli społeczeństwo istnieje o tyle, o ile jest wyobrażane sobie przez jednostki. Początkowo podstawą tego „imaginarium” było postrzegane podobieństwo między członkami (implikujące więc autoteliczną). Później fundamentem dla woli stało się

identyfikowane zróżnicowanie (które wiązać trzeba z więzią o charakterze instrumentalnym). Modernizacja w tym też znaczeniu oznacza transformację woli. W ujęciu dwubiegunowym jest to przejście od woli organicznej do woli arbitralnej.

Dwa rodzaje pierwotnych „chęci” wespół określają naturę ludzką, sprzęgając w niej tendencje instynktowne i racjonalne. Gdy wola ograniczana osiąga znaczenie dominujące, kontakty międzyludzkie tworzą się na bazie emocjonalności, spontaniczności i odczuć naturalnych. Wtedy też formuje się wspólnota (*Gemenischaft*). Z kolei gdy na pierwszy plan wysuwa się racjonalność i realizacja interesów – więzi zapośredniczoną się i powstaje stowarzyszenie (*Gesellschaft*). Wskazane przez Toenniesa formy społeczne traktować można nie tylko jako współistniejące, ale również jako powiązane z różnymi etapami rozwoju: tradycji i nowoczesności. Idąc dalej: *Gemeinschaft* i *Gesellschaft* implikują konkretne modele włączenia w procesie rozwojowym. Wola naturalna skutkuje udziałem na zasadzie krewniczkiej solidarności. To wspólne wykonywanie mało zróżnicowanych zadań. Wola arbitralna z kolei stwarza możliwości realizacji własnych interesów. Oznacza więc funkcjonalne zróżnicowanie ról.

Wspólnotę i stowarzyszenie kojarzyć można z dwoma przeciwstawnymi typami kultur z typologii wskazanymi przez Miguela E. Basáñeza (2016). Meksykański badacz przekonuje, że świat rozwija się, przechodząc przez kolejne etapy. Dwa pierwsze są ze sobą skontrastowane i dają się opisać jako wzajemne przeciwieństwa. Etap pierwszy to kultura honoru, typowa dla społeczeństw tradycyjnych. Cechuje się ona wyrazistym, autorytarnym przywództwem, dużą współzależnością i podporządkowaniem jednostek oraz przekonaniem, że świat zewnętrzny jest wrogi, niebezpieczny i odporny na ludzkie oddziaływania. Tymczasem drugi etap to kultura osiągnięć łącząca w sobie egalitaryzm z dużą autonomią jednostki. W kulturze tej wzrasta znaczenie motywacji i indywidualizmu. Ważna jest w niej racjonalność i ukierunkowanie na cel. Według Basáñeza rozwój wiąże się z przejściem od kultury honoru w stronę kultury osiągnięć, ale na tej transpozycji się nie kończy. Wskazana dychotomia, według meksykańskiego badacza, wymaga dalszego rozwinięcia. Zdaniem Meksykanina kolejny etap nie powstaje wcale na zasadzie negacji swojego poprzednika. Powstaje raczej poprzez zwrócenie się ku sobie dwóch skontrastowanych ze sobą wcześniejszych modeli.

Kolejny punkt rozwoju zostaje zapisany przez Basáñeza pod hasłem kultury radości. Centralną jej wartością jest przynależność do lokalnych grup społecznych. Dlatego w kulturze radości znaczenia nabierają interakcje międzyludzkie. Na dalszy plan przesunięte zostają zaś w niej „priorytety nowoczesności”: wydajność i bogactwo. W ten sposób etap ten godzi w siebie ograniczenia dwóch poprzednich stadiów. Daje się poznać jako obszar aksjologicznego zrównoważenia, który wiąże w sobie rygor odniesienia do całości społecznej z potrzebą samorealizacji. Kultura radości tym samym dowodzi, że udział w rozwoju może realizować się nie tylko na poziomie państwa (kultura honor) lub rynku (kultura osiągnięć), lecz ma swoje miejsce w codzienności, w habermasowskim „świecie życia”, tym, co „tu i teraz”, w sieci międzyludzkich odniesień.

W kulturze radości włączenie w rozwój polega na przyjmowaniu ról i realizowaniu interesów, ale nie sprowadza się jedynie do ślepego wykonywania zadań i obowiązków. Naczelną wartością w kulturze radości jest wszak jakość życia i przyjaźń. Stąd też gospodarka podlega personalizacji. Staje się ona dziełem ludzi, a nie wytworem wykonawców. W pewnym stopniu

daje się poznać jako urzeczywistnienie prawa „niewidzialnej ręki”. Adam Smith, autor pojęcia, przekonuje bowiem, że człowiek jako rachmistrz zysków i strat kieruje się racjonalnością, ale zdolny jest do osobowego odniesienia się do innych i uformowania dobra wspólnego. Smith (1989, s. 146) stwierdza nawet, że dobro publiczne, czy inaczej „bogactwo narodów”, powstaje na bazie egoistycznych interesów. Tajemnicę wskazanej tu transpozycji szkocki utylitarysta wiąże ze zjawiskiem wzajemnej sympatii (Smith, 1954). Człowiek to istota nie tylko interesowna, lecz także wrażliwa, która powinna więcej niż dwoma skonfrontowanymi ze sobą gatunkami woli. „Człowiek – przekonuje dalej Smith – może istnieć jedynie w społeczeństwie” (Smith, 1989, s. 146), a przynależność tę zawdzięcza „uczuciom moralnym” (Giza-Poleszczuk, 2010, s. 252).

Ekspozowana przez kulturę radości „przyjaźń”, a przez Smitha „sympatia” unieważnia predefiniowaną sprzeczność pomiędzy tym, co racjonalne i emocjonalne; systemowe i indywidualne; naturalne i arbitralne. Implikuje też określenie kolejnego punktu konstrukcyjnego modelu współczesnego włączenia w rozwój. Właściwy kulturze radości etap rozwoju – zgodnie z antycypacją Basáñeza – winien wiązać w sobie, a nie przeciwstawiać wolę naturalną i arbitralną; być wypadkową emocjonalności i racjonalności. Etap ten to punkt „aksjologicznego zrównoważenia”, któremu najpewniej właściwy jest kolejny typ woli. Wydaje się, że najlepiej mu odpowiada identyfikowana przez Mirosławę Marody i Annę Gizę-Poleszczuk (2004, s. 107) wola refleksyjna. Ten rodzaj woli stanowi w dużej mierze kontynuację rozróżnienia wprowadzonego przez Toennisa. Znamionuje równocześnie transpozycję do świata, w którym porządek społeczny jest uzgadniany. Wola refleksyjna najlepiej odpowiada rzeczywistości społecznej, w której ład tworzony jest w procesie dialogu i interakcji symbolicznych, a rozwój osadzony zostaje w codzienności i doświadczeniu.

Kluczowym komponentem woli refleksyjnej jest pojęcie autentyczności. Z nim łączyć też trzeba potencjał do komponowania się rozwoju w całości dialogicznej, gdzie jednostki niejako zobowiązane zostają do nieustannego monitorowania własnej tożsamości. Podczas gdy przejście od woli naturalnej do arbitralnej oznacza przekształcenie typowych dla *Gemeinschaft* wsporników, tj. upodobań, pamięci i przyzwyczajzeń w cele, namysł i postanowienia, transpozycja w stronę autentyczności wiąże się z „przejściem od namysłu do refleksji, od postanowienia do strategii działania i od celu do projektu” (Marody i Giza-Poleszczuk, 2004, s. 107). W konsekwencji wola refleksyjna służy wyrażaniu autentyczności. To ona jest wyróżnikiem współczesnych form organizacyjnych życia społecznego. Ona też najlepiej komponuje się z kulturą radości – etapem rozwoju, w którym dominuje tendencja do prezentowania siebie jako istoty autonomicznej (Marody i Giza-Poleszczuk, 2004, s. 110–111).

Dzięki autentyczności możliwe jest rzeczywiste włączenie w rozwój. Zakłada ona nie tylko wykonywanie zadań (często w zanonimizowanym cyfrowo środowisku pracy czwartej rewolucji przemysłowej), lecz także – jak nie przede wszystkim – wiąże się z odpowiedzialnością i gotowością do wyrażania własnych poglądów. Autentyczność i związana z nią wola refleksyjna wiąże „zadanie” ze „świadomością”. Uczestnictwo, za jej sprawą, oznacza nie tylko wykonywanie ról, ale również świadomość zagrożeń, problemów, rzeczy wartych zachodu i interwencji. Z jednej strony wola refleksyjna i właściwa jej autentyczność stanowi więc naturalną odpowiedź na wyzwania świata postindustrialnego, który zaczyna spłacać rachunki za niekontrolowany wyzysk natury. Z drugiej – widzieć w niej trzeba szansę „uczłowieczenia”

czwartej rewolucji przemysłowej – środowiska technicznokulturowego, wychodzącego z propozycją przeniesienia w całości pracy i aktywności gospodarczej do cyberprzestrzeni.

DIALEKTYKA I RUCH SPOŁECZNY

Ostatnie ze wskazanych ujęć kojarzyć trzeba z koncepcją dialektyki. To trzecia, podręcznikowa wręcz ścieżka wyjaśnienia rozwoju. Wydaje się, że i ona powinna dostarczyć komponentu do uformowania modelu włączenia. Perspektywa dialektyczna powoduje, że rozwój staje się procesem, którego dynamikę określa mechanizm pokonywania wewnętrznej sprzeczności. Piotr Sztompka (2010, s. 156) zauważa, że zgodnie z koncepcją Marksa i Engelsa konflikt realizuje się na trzech poziomach: jednostkowym (pomiędzy człowiekiem a siłami natury), strukturalnym (pomiędzy klasami pracujących i posiadających) i światowym (między obszarem świadomości i bytu). Każdy z tych poziomów wyznacza inny kontekst uczestnictwa w rozwoju. Pierwszy pozwala zaangażować w dyskusję nad włączeniem w rozwój kategorię alienacji (Marks, 2005). Drugi kontekst wiąże uczestnictwo *a priori* z pojęciem klasy, sugerując, że warunkiem *sine qua non* „włączenia się” w proces jest kwestia materialnego posiadania (Marks, 1984). Wreszcie trzeci poziom angażuje kategorię świadomości – z założeniem, że obszar ideowy jest jedynie epifenomenem świata materii i pełni rolę wtórnego uzasadnienia dla zastanych stosunków produkcji (Marks, 1948). Kluczowa dla określenia mechaniki pozostaje przy tym konfrontacja materialnej bazy z ideową nadbudową. W myśl tych założeń każdy kolejny etap rozwoju ulega zniszczeniu poprzez konfrontację bazy z nadbudową. Formuluje też sobie właściwy model uczestnictwa w rozwoju.

Pierwszy poziom uczestnictwa w rozwoju wiązać należy z gatunkową właściwością człowieka, jaką jest jego kreatywność. Dzięki niej człowiek może brać udział w rozwoju jako *homo creator*, istota realizująca się w akcie tworzenia. Obserwowana przez Marksa manufaktura zuboża i alienuje człowieka. Dzieje się to na czterech poziomach: 1) przez oddzielenie twórcy od wytworów z jednoczesnym brakiem możliwości rzeczywistego ich użytkowania; 2) przez oddzielenie od samego siebie za sprawą automatyzacji pracy; 3) przez brak możliwości rozpoznania się w swoim dziele za sprawą dostrzeżenia swojej twórczości i realizacji własnych pomysłów; 4) przez wyobcowanie się od innych ludzi w reżimie pracy przemysłowej (Höffe, 2004, s. 199). Alienacja sprzeciwia się podstawowej własności człowieka jako istoty gatunkowej: nie pozwala mu być kimś wolnym i świadomym (Sztompka, 2010, s. 163). Dodatkowo unieważnia moc *homo creator* i neguje rzeczywiste uobecnienie się jednostki w rozwoju.

Alienacja to nade wszystko proces wielopoziomowego wyobcowania, który blokuje zaangażowanie i refleksyjność jednostki oraz deprecjonuje znaczenie talentu, umiejętności i wszelkich kwalifikacji, dających się przypisać do ludzkiej osoby. Deprecjonuje ona człowieczeństwo przez odebranie mu refleksyjności: „świadoma działalność życiowa – pisze Marks – odróżnia człowieka bezpośrednio od działalności życiowej zwierząt. Właśnie tylko dzięki temu jest on istotą gatunkową” (Marks, 1960, s. 553). Wyobcowanie degradowuje człowieka w hierarchii jestestw, zrównując go z istotami niższymi. Uniemożliwia spełnienie podstawowej dla gatunku potrzeby samorealizacji, czyniąc z człowieka niemego wykonawcę zadań. To z kolei powołuje

do istnienia pozorne czy „falszywe” – by nawiązać do terminologii Marksa – uczestnictwo w rozwoju. Przeczy ono nie tylko ujawnieniu „miłości własnej”, ale także delegitymizuje ludzkie ambicje do przekształcania natury. W konsekwencji alienacja unieważnia uczestnictwo w rozwoju. Jednocześnie zwraca się przeciw naturze ludzkiej, godząc w kreację i naturalną zdolność do świadomej kooperacji – współuczestnictwa w wykonywanym przedsięwzięciu. Marks będzie dalej przekonywał, że współpracujący ludzie, cechujący się tą samą sytuacją własnościową, tworzą klasy. One też wyznaczają drugi poziom włączenia w rozwój.

W ujęciu zaproponowanym przez Marksa klasa zostaje powiązana *stricte* z własnością. Przez to też dychotomizuje ona strukturę społeczną, a tym samym rozdziela udział w rozwoju między dwie skonfliktowane ze sobą kategorie: właścicieli i robotników. W tak uformowanym modelu indywidualny udział zanika. Dodatkowo uczestnictwo w rozwoju zostaje zapośredniczone przez sztuczny twór, którego podstawowym spoiwem jest więź ufundowana na bazie sytuacji materialnej czy też „monopolizowania narzędzi produkcji i środków utrzymania” (Gumuła, 2000, s. 240).

Przypisanie do klasy (jako zewnętrznego wobec jednostki tworu i kategorii partycypacyjnej) nie ma charakteru intencjonalnego (nie jest aktem wyboru, wolnej woli). To raczej z góry narzucony podział będący częścią również międzygeneracyjnego dziedzictwa. Klasy (jako kategoria przypisania) mają dodatkowo tę własność, że fundują się na czynniku materialnym, choć same materią nie są. Wykazują się one jedynie pozamaterialistyczną aspiracją, dążąc do kształtowania świadomości przynależnościowej. Refleksyjność klas (czy dokładniej „klasy dla siebie”), wyrażająca się w świadomości wspólnego interesu, ma materialistyczną podstawę i jako taka stanowić ma antidotum na alienację. Jest więc ona specyficzna. To świadomość ukształtowana na podstawie podobieństwa posiadanych dóbr, a nie podzielanych wartości. Dlatego też główną jej treścią jest wyzysk, co z kolei pozwala wyprowadzić wniosek na temat materializacji uczestnictwa w rozwoju.

Trzeci poziom włączenia w rozwój wyprowadzić można z konfliktu materialnej bazy z ideową nadbudową. Zdaniem Marksa materia ma prymat nad obszarem wartościowania, który daje się poznać jako epifenomen świata rzeczy i tymczasowe uzasadnienie stosunków produkcji. Nie oznacza to jednak całkowitego wyeliminowania wartości z modelu „włączenia”.

Wręcz przeciwnie: aksjologia odgrywa tu rolę stabilizującego uzasadnienia, które podąża za materialistyczną determinacją. Materializm historyczny nie eliminuje więc wartościowania. Osadza je jedynie na pozycjach służebnych, nie przyznając prymatu w schemacie formacji społeczno-ekonomicznej.

Ustalenia takie finalnie dopingują do odnalezienia trzeciego filaru włączenia w rozwój. Powinien on zastąpić nieaktualną już klasę oraz wyrazić antyalienacyjne tendencje³. Jednocześnie stać się on powinien formą ideowego uzasadnienia uczestnictwa w procesie rozwojowym. Filarem tym najpewniej jest ruch społeczny, który zdaje się naturalnym rozwinięciem (przetransformowaniem) klasy jako podstawowego segmentu włączenia w rozwój, wyłaniającego się z dialektycznej linii analizy. Ruch społeczny z jednej strony wyraża kwestię

³ Określenie „nieaktualna klasa” dotyczy wniosków wynikających z marksowskiego założenia, że klasa przede wszystkim znamionuje podział populacji podług własności środków produkcji, a świadomość jej – pochodną tego ustosunkowania.

podmiotowości jednostek, z drugiej – jest zbiorową formą ekspresji niezadowolenia, dość typowego dla perspektywy dialektycznej. Dodatkowo ruch zawiera w sobie komponent aksjologiczny i odpowiada współczesnym uwarunkowaniom uczestnictwa lepiej aniżeli klasa. Jest bowiem zbiorowym wcieleniem podmiotowości. Wyraża istotną dla współczesnych form włączenia autentyczność i daje się poznać jako sposób na biograficzne zaangażowanie w rozwój. Podstawą przynależności do ruchu nie musi być status posiadania ani nawet sytuacja ekonomiczna. To raczej wspólnota celów, interesów i wartości przesądza o uformowaniu się takiej całości. W kontekście podjętej analizy najważniejsze jednak wydaje się to, że ruch realizuje mechanizm współtworzenia. Jest przedsięwzięciem zbiorowym, ale jednocześnie niewymuszającym rezygnacji z autentyczności. Raczej stanowi on zbiorowy sposób jej ekspresji. Jest równocześnie rodzajem wysiłku, metodą oddziaływania na rzeczywistość. Nade wszystko stanowi formę zjednoczenia w imię realizacji celów lub idei.

O włączeniu w ruch społeczny przesądza bardziej modus bycia niż posiadania. Dla „ruchu” nie jest więc istotne to, co się ma, lecz to, kim się jest. Tym samym ruch społeczny daje się poznać jako splot interakcji ukierunkowanych na cel. To także „żywioł”, który funduje się na „byciu” oznaczającym życie, aktywność, otwartość, przemianę i spontaniczność (Fromm, 199, s. 120). W rezultacie ruch jako kategoria pojęciowa wypowiada postulaty kultury radości i staje się oddolną formą organizowania zmiany; metodą osadzenia rozwoju w matrycy działań komunikacyjnych (por. Habermas, 2015). Zadaniem ruchu jest wszak wyrażanie odczuć, w tym niezadowolenia, a celem wprowadzenie interwencji (Eyerman i Jamison, 1991). Ruch społeczny jest również rodzajem publicznej inscenizacji i demonstracji. To „środowisko”, w którym realizuje się autentyczność i naturalnie podtrzymywane są interakcje jednostek podobnie myślących (Sztompka, 2010, s. 257). Z tej też przyczyny traktować można go jako odpowiedź na alienację.

Ruch społeczny to dodatkowo zbiorowa forma podmiotowego uczestnictwa, wyrażająca nie tylko postulaty grup zawodowych, lecz ważne idee. To narzędzie protestu przeciwko na przykład niepojętej industrializacji czy skażeniu środowiska działalnością przemysłową. Finalnie to on stanowi zaplecze świadomościowe współczesnego rozwoju i jego aksjologiczną warstwę. Zgodnie z terminologią Neila Smelera (1962) ruch społeczny jest nośnikiem norm lub wartości. Równocześnie daje się poznać jako nurt zmiany, za sprawą którego rozwój przestaje być bezimienną siłą i przymusem ślepego uczestnictwa. Dodatkowo dotykając „kwestii życiowo ważnych”, ruch odwołuje się do jednostkowych biografii. I dlatego dla nowego modelu rozwoju jest tak istotny. Wykorzystuje on bowiem potencjał autentyczności, która finalnie urzeczywistnia się w postaci publicznych ekspresji i umożliwia przetransponowanie emocjonalności w obszar wartościowania.

BIOGRAFIA, REFLEKSYJNOŚĆ I RUCH SPOŁECZNY JAKO FILARY WSPÓŁTWORZENIA ROZWOJU

Finalnie trzy główne ścieżki wyjaśniania rozwoju: ewolucjonistyczna, modernizacyjna i dialektyczna, dostarczają kluczowych dla uformowania modelu włączenia kategorii pojęciowych (tab. 1).

Tabela 1. Włączenie w rozwój

Ujęcie	Linia analizy	Pierwotna kategoria włączenia	Aktualna kategoria włączenia	Współtworzenie rozwoju
Ewolucyjne	jednostka – system	rola społeczna	biografia	
Modernizacyjne	wspólnota (tradycja) – stowarzyszenie (nowoczesność)	wola (naturalna lub arbitralna)	autentyczność wola refleksyjna	
Dialektyczne	byt (materia) – świadomość	klasa	ruch społeczny	

Ewolucjonizm przez pojęcie roli (spinające jednostkę z systemem) wprowadza kategorię biografii. Biografia to z kolei „ponowoczesna pochodna” roli społecznej. Personalizuje ona „włączenie się” w rozwój. Sprawia też, że udział w rozwoju staje się autentyczny i refleksyjny. To z kolei wydobywa na światło dzienne drugą – modernizacyjną perspektywę analizy. Modernizacja wyraża fakt, że rozwój realizuje się w etapach i różnicuje świat terytorialnie. Każdy etap modernizacji wiązać trzeba z innym typem woli. Stadium personalizowanej roli (biograficznego uczestnictwa) wspiera się na woli refleksyjnej. To on eksponuje personalistyczny charakter włączenia w rozwój – procesu, który aktualnie realizuje się w uwarunkowaniach gospodarki opartej na sieciach relacji i wiedzy. Dzięki temu typowi woli w „powtarzalność zostaje głęboko uwikłana swoista refleksyjność podmiotów” (Giddens, 2008, s. 664). Wola refleksyjna jest wyrazem autentyczności, rzeczywistego, a nie zapośredniczonego zaangażowania. Autentyczność zaś pozwala być sobą w odniesieniu do innych. Wyraża autonomię i zdolność do przeciwstawienia się bezmyślności, a finalnie funduje całości społeczne o charakterze dialogicznym. Jednym z takich dialogów jest rozwój – proces, który cechuje się społecznym i instytucjonalnym zakorzenieniem.

W rezultacie rozwój daje się poznać jako nurt, w którym dochodzi do wybudzenia jednostki. Jest podstawową dynamiką, wspartą na woli refleksyjnej i właściwej jej roli społecznej, która stanowiąc nie tylko schemat do odegrania, ale i część biografii, uprawdopodobnia podmiotowe zaangażowanie. Przez to rola w ujęciu biograficznym wiąże w sobie podmiotowość (*subiectivity*) i podmiotowe działanie (*agency*) – kategorie kluczowe dla „włączenia w rozwój”. Jednocześnie biograficzny aspekt roli w zaprezentowanym ujęciu nie wyklucza, a wręcz umożliwia – zbiorowe uczestnictwo w rozwoju. Rozwój jako podstawowa dynamika staje się nurtem działania i refleksyjności; nurtem, którego bieg podtrzymują i wyznaczają ustalone znaczenia i wyrażane aksjologie.

Fundamentalna dla współczesnego modelu włączenia w rozwój wola refleksyjna nie tylko wyraża biograficzną autentyczność, lecz także formułuje wymagania wobec świata. Warunkuje ona udział w rozwoju nie tylko efektywnościowo, lecz także domagając się podniesienia jakości życia i realizacji innych, istotnych z punktu widzenia aksjologii kultury radości prerogatyw. Wolę refleksyjną na poziomie zbiorowym wyraża ruch społeczny, który zdaje się narzędziem rozwiązania tkwiących u źródeł rozwoju konfliktów. Ruch społeczny to rodzaj zbiorowej praktyki, której celem jest zarazem zmiana konkretnego (bytowego) aspektu rzeczywistości, jak również wyrażenie leżących u źródeł projektowanej reformy idei.

I dlatego też daje się poznać jako aksjologiczna warstwa partycypacji w rozwoju; procesu, który ostatecznie opisać trzeba jako „współtworzenie” oparte na trzech komponentach: biografii, autentyczności i ruchu społecznego.

BIBLIOGRAFIA

- Albińska, E. (2010). Wyznaczniki rozwoju zrównoważonego. W: S. Fel, M. Hułas, S. Georg Raabe (red.), *Spółczesność – gospodarka – ekologia. Perspektywa encykliki społecznej „Caritas in veritate”*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Archer M. (2013). *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa*, przeł. A. Dziuban. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Barnett, H. (1956). *Innovation: The Basis of Cultural Change*. New York: McGraw-Hill.
- Basáñez, M.E. (2016). *A World of Three Cultures: Honor, Achievement and Joy*. Oxford: Oxford University Press.
- Bauman, Z. (2007). *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*, przeł. J. Konieczny. Kraków: Znak.
- Berger, P.L., Luckmann, T. (2010). *Spółeczne tworzenie rzeczywistości. Traktat z socjologii wiedzy*, przeł. J. Niżnik. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Churski, P. (2008). *Czynniki rozwoju regionalnego i polityka regionalna w Polsce w okresie integracji z Unią Europejską*. Poznań: Wydawnictwo Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu.
- Domecka, M. (2013). Wprowadzenie do polskiego tłumaczenia książki Margaret S. Archer *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa*. W: M. Archer, *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa*, przeł. A. Dziuban (s. XLI–LXX). Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Durkheim, É. (1999). *O podziale pracy społecznej*, przeł. K. Wakar. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Eyerman, R., Jamison, A. (1991). *Social Movements: A Cognitive Approach*. Cambridge: Polity Press.
- Feeny, D., Berkes, F., McCay, B.J., Acheson, J.M. (1990). The tragedy of the commons: Twenty two years later. *Human Ecology*, 18, 1–19.
- Frank, A.G. (1966). The Development of Underdevelopment. *Monthly Review*, 18(4), 17–31.
- Fromm, E. (1999). *Mieć czy być*, przeł. J. Karłowski. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Giza-Poleszczuk, A. (2010). *Gospodarka i uczucia moralne*. W: J. Kochanowicz, M. Marody (red.), *Kultura i gospodarka* (s. 247–274). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Gumuła, W. (2000). *Własność. Meandry prywatyzacji i uspołecznienia w teorii społecznej Karola Marksa*. Tyczyn: Wyższa Szkoła Społeczno-Gospodarcza w Tyczynie.
- Granovetter, M. (1973). The Strength of Weak Ties. *American Journal of Sociology*, 78(6), 1360–1380.
- Habermas, J. (2015). Od obrazów świata do świata życia, przeł. A. Romaniuk. *Filozofia i Nauka. Studia Filozoficzne i Interdyscyplinarne*, 3, 11–37.
- Höffe, O. (2004). *Mala historia filozofii*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Iwińska, K. (2015). *Być i działać w społeczeństwie. Dyskusje wokół teorii podmiotowego sprawstwa*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Krzysztofek, K., Szczepański, M.S. (2002). *Zrozumieć rozwój. Od społeczeństw tradycyjnych do informacyjnych*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Levinas, E. (2002). *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. A. Kowalska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Marks, K. (1948). *Nędza filozofii: odpowiedź na „Filozofię nędzy” p. Proudhona*, przeł. K. Błęszyński, P. Hoffman. Warszawa: Spółdzielnia Wydawnicza Książka.
- Marks, K. (1960). *Rękopisy filozoficzno-ekonomiczne z 184*, przeł. K. Jażdżewski, T. Zabłudowski. W: K. Marks, F. Engels. *Dziela*, t. 1. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marks, K. (1984). *Kapitał*, t. 3. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Marks, K. (2005). *Rękopisy filozoficzno-ekonomiczne z 1844 r.* Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Marody, M. (2015). *Jednostka po nowoczesności. Perspektywa socjologiczna*. Warszawa: Wydawnictwo Scholar.
- Marody, M., Giza-Poleszczuk, A. (2004). *Przemiany więzi społecznych. Zarys teorii zamiany społecznej*. Warszawa: Wydawnictwo Scholar.
- Mrozowicki, A. (2013). *Człowieczeństwo: struktura i sprawstwo w teorii socjologicznej Margaret S. Archer*. W: M. Archer, *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa* (s. VII–XL), przeł. A. Dziuban. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Parsons, T. (1969). *Struktura społeczna a osobowość*, przeł. M. Tabin. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Ekonomiczne.
- Parsons, T. (2009). *System społeczny*, przeł. M. Kaczmarczyk. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Parsons, T., Shils, E., Olds, J. (2006). *Kategorie orientacji i organizacji działania*, przeł. A. Manterys. W: A. Jasińska-Kania, L.M. Nijakowski, J. Szacki, M. Ziółkowski. *Współczesne teorie socjologiczne* (s. 376–389). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Parsons, T. (2006). *Społeczeństwo: spojrzenie ewolucyjne i porównawcze*, przeł. A. Manterys. W: A. Jasińska-Kania, L.M. Nijakowski, J. Szacki, M. Ziółkowski, *Współczesne teorie socjologiczne* (s. 383–389). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Parysek, J. (2018). *Rozwój społeczno-gospodarczy oraz czynniki i uwarunkowania rozwoju. Studia Komitetu Przestrzennego Zagospodarowania Kraju PAN*, 183, 37–56.
- Rykiel, Z. (1991). *Rozwój regionów stykowych w teorii i w badaniach empirycznych*. Wrocław–Warszawa–Kraków: Ossolineum.
- Schopenhauer, A. (1994). *Świat jako wola i przedstawienie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Smeler, N. (1962). *Theory of Collecitve Behavior*. New York: Free Press.
- Smith, A. (1954). *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, przeł. O. Einfeld, S. Wolff. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Smith, A. (1989). *Teoria uczuć moralnych*, przeł. S. Jedynek. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Spencer, H. (1972). *On Social Evolution*. Chicago: University of Chicago Press.
- Szacki, J. (2012). *Historia myśli socjologicznej. Wydanie nowe*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Szczeptański, M. (1989). *Modernizacja, rozwój zależny, rozwój endogenny. Socjologiczne studium teorii rozwoju społecznego*. Katowice: Uniwersytet Śląski.
- Sztompka, P. (1994). Teorie zmian społecznych a doświadczenia polskiej transformacji. *Studia Socjologiczne*, 1, 132, 9–17.
- Sztompka, P. (2010). *Socjologia zmian społecznych*, przeł. J. Konieczny. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Toennies, F. (1988). *Wspólnota i stowarzyszenie*, przeł. M. Łukasiewicz. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Wallerstein, I. (1974). *The Modern World System I*. New York: Academic Press.
- Wallerstein, I. (1980). *The Modern World System II*. New York: Academic Press.
- Wallerstein, I. (1991). *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth-Century Paradigms*. Cambridge: Polity Press.
- Wielicki, K. (2015). Socjologia na rozstaju dróg. Znaczenie teorii Margaret s. Archer. *Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne*, 10, 1, 47–59.
- Zduńiak, A. (2017). Założenia fenomenologiczne i konstruktywistyczne jako podstawy teorii komunikacji w socjologii religii. *Zeszyty Naukowe KUL*, 60, 2, 238, 283–302.

INCLUSION IN DEVELOPMENT. DEVELOPMENT AS A PROCESS OF CO-CREATION AND JOINT PARTICIPATION

The purpose of the article is to present a new model of participation in development, corresponding to contemporary social, economic and cultural conditions. Classical theoretical findings and their respective conceptual categories lead to the final construction of the model. Evolutionism provides the term of social role and places participation in the field of tensions between the individual and the system. Modernization facilitates linking inclusion in development to the type of will, i.e. intention to participate. Finally, the dialectic makes it possible to capture the underlying dynamics of the process, and also to identify the collective category of participation, which seems to be represented by a contemporary social movement. It is that movement which acts as the axiological basis of social change and becomes the value-normative layer of development, through which that development can be characterized as a process of co-creation and joint participation, in which one participates biographically, reflectively and inter-subjectively.

Keywords: development, inclusion, co-creation, joint participation, reflexivity, social movement

Zgłoszenie artykułu: 1.04.2023

Recenzje: 27.04.2023

Akceptacja: 26.05.2023

Publikacja online: 30.12.2023